T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE HAKÎKATE ULAŞMA YOLU OLARAK FELSEFE

Yüksek Lisans Tezi

ALİ TEKİN

İstanbul, 2008

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE HAKÎKATE ULAŞMA YOLU OLARAK FELSEFE

Yüksek Lisans Tezi

ALİ TEKİN

Danışman: PROF. DR. KASIM TURHAN

İstanbul, 2008

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi ALİ TEKİN nın FARABİ'DE HAKİKATE ULAŞMA YOLU OLARAK FELSEFE adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.04.2008 tarih ve 2008/06-18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
Tez Savunma Tarihi	: 29.05.2008	
1) Tez Danışmanı :	PROF. DR. KASIM TURHAN	.....
2) Jüri Üyesi :	PROF. DR. ALİ DURUSOY	.....
3) Jüri Üyesi :	PROF. DR. AHMET YÜCEL	.....

ÖNSÖZ

Felsefe her şeyden önce bir hakîkat arayışıdır. Filozof, tarihin bir noktasında ve belli bir coğrafyada kendi bireysel kişiliği çerçevesinde belli bir hakîkat iddiâsı ortaya koyar. Onu dinlerken herkesten ve her şeyden vazgeçmemiz gerekir. Çünkü bütün bir kurgu ona aittir. Başka bir filozofla diyaloğa geçtiğimizde aslına zihinsel bir şok yaşıyoruzdur. Bu her defasında böyle olur. Farklı hakîkat iddiâlarıdır bunlar. Ancak her biri de felsefedir. Onların her birini felsefenin tümel varlığına dâhil eden bir kriterimiz vardır, olmalıdır. Felsefe ile onun tarihi arasında dönüp dolaşır, bazen belirli bazen bulanık yolculuklar yaparız. Bir hakîkatten başka bir hakîkate doğru devam eder gider bu süreç. Bazen savrulur bazen toparlanırız. Ancak her zaman bizi mutlu kılan bir şey vardır: Hakîkatin bilgisinin ardında koşmanın sevinci. Bu sevincin ardından bir dinginlik ve huzur hissettiğimiz zamanlar olur. Büyük filozoflar bu huzurun temsilcileridirler. Onları okuduğumuzda onlarla aynı huzuru paylaşırız. Ancak bu fazla sürmez. Filozoflar kendi huzurlu duruşlarıyla bizi mutlu ettikleri kadar huzursuz da ederler. Aynı çabayı sarfetmedikçe, kendi hakîkat iddiâmızı ortaya koymadıkça hep huzursuzduruz ya da yapay bir huzur içerisindediriz. Huzurlu günlerimizi yaşadığımız çağlarda sorarız "felsefenin ne olduğu"nu. Bu soru onun tarihiyle doğrudan ilintilidir. Felsefenin neliği ve tarihi, iki farklı sorun gibi gözüken ve kısmen de öyle olan; bununla birlikte çoğu zaman da iç-içe geçmiş olarak bulunan felsefî sorunlardır. Meseleye biraz daha üstten baktığımızda soru daha da zorlaşır. Bu soru "hakîkatin neliği"ne ilişkin olan sorudur. Hakikâti aramaya başladığımız andan itibaren felsefelerle karşılaşırız. Büyük harfle yazdığımız FELSEFE'nin parçalarıdır felsefeler. Hakîkatin aranışı süreci, BEN-FİLOZOFLAR ve FELSEFE arasındaki zorlu diyaloğun anlarının toplamından ibârettir.

Tezimizde Fârâbî'nin (870-950) düşüncelerini inceleyeceğiz. İkinci Öğretmenin kendi tikel kişiliği, yani FÂRÂBÎ ile FİLOZOFLAR ve FELSEFE arasındaki zorlu diyaloğu ele almayı hedefliyoruz. Bunu yaparken de kendi

BEN'imizin farkında olduğumuzu ifâde etmemiz gerekiyor. Bu zorlu diyaloğu farklı sahnelerde seyre sunacağız. Hakîkat sorunu bağlamında oluşan felsefe ve onun tarih içerisindeki dolaşımı sorunlarına değindiğimiz bir giriş sahnesiyle başladık. Burhânî felsefenin zaman ve mekânı temel hareket noktamız oldu. Bundan dolayı ilk bölümü "felsefe öncesi dönem ya da hakîkatin kayıp zamanları", ikinci bölümü "felsefî yöntemin oluşum dönemi ya da hakîkate giden yolun farklı evreleri" şeklinde isimlendirdik. Yine burhânî felsefenin yanında durarak filozofla birlikte geleceğe dâir bir okuma yapmanın gerekliliğini düşündüğümüzden dolayı da üçüncü bir başlık açtık ve "felsefe sonrası dönem ya da hakîkatin tarih ve toplumlara açılım evreleri" başlığı altında din ve ardından da fıkıh ve kelâmı inceledik. Felsefenin idealize edilen-doğal oluşum evreleridir bunlar. Ancak Fârâbî bu doğal oluşum sürecinin bazı kademelerinin bazı toplumlarda farklı sebepler dolayısıyla tek bir seyir tâkip edemeyebileceğini de belirtmiştir. Biz doğal süreci takip ettik ve filozofla birlikte felsefeyi ve onun tarihî-coğrafî dolaşımının doğal sahnesini resmettik. Tezimizin temel hareket noktası mantıksal-burhânî perspektif oldu.

Çalışmamızı tamamlamamızda birçok kişinin emeğinin olduğunu düşünüyoruz. Öncelikle danışman hocam Prof. Dr. Kasım Turhan Bey'i anmak istiyorum. Yaptığımız çalışmanın biraz zaman alacağını biliyorduk. Konuyu çalışmamı kabûl eden ve tezin sonunu getireceğime inanan az sayıda kişiden birisi olan değerli hocama ne kadar teşekkür etsem azdır. Bana güvendiği ve her defasında bunu ifâde ettiği ve acemî heyecanlarımı olgunlukla karşıladığı için ona şükran borçluyum. Felsefe çalışmalarına yönelmemi sağlayan ve beni tâbiri câizse hatabî ve şiirî süreçlerimden uyandırdığını düşündüğüm "İlk Öğretmen"im Doç Dr. Ömer Mahir Alper'e çok şey borçluyum. Hocam felsefî ilgilerimin yönlenmesinde her zaman önemli bir role sâhip oldu. Felsefî birikimi yanında mütevâzî kişiliği ve dâimî desteğiyle de kendisinden çokça istifâde etmiş olduğum "İkinci Öğretmen"im Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç'e de çok şey borçlu olduğumu ifâde etmek isterim. Ondokuz Mayıs Spor Salonunun kantini ve OMÜ İlahiyat Fakültesi'ndeki odasında beraber Fârâbî okuduğumuz (2003-2004) değerli hocam Dr. Fatih Toktaş'ı da

anmak istiyorum. Hem arkadaşı hem de öğrencisi olabildiğim “Üçüncü Öğretmen”ime teşekkürler. Farklı vesîlelerle tezimde katkıları olduğunu düşündüğüm Prof. Dr. İlhan Kutluer, Prof Dr. Ali Durusoy, Dr. Ömer Türker Beylere de müteşekkîrim. Birlikte Meşşâî felsefenin izini sürdüğümüz “Yol Arkadaşları”m Hacı Kaya ve Mehmet Özturan’dan da çok şey öğrendim. Tezin yazım süresi boyunca saatlerce beni dinleme sabrı gösteren “Sûfî Dostum” İbrahim Allahverdiyev’e çok şey borçluyum. İlahiyatçı kimliğini örnek aldığım “Amcam” Hikmet Tekin’e ve uzun zamandır felsefî sohbetler yaptığım, bu çalışmanın hazırlanmasında çokça emeği bulunan ve tezi okuyarak belli düzeltmeler yapan “Dayıoğlum” İlyas Altuner’e de şükranlarımı sunmak istiyorum. Son olarak da “Ailem”i anacağım. Saf kendisi için verilen bir uğraşıyı bu kadar gönülden destekledikleri için onlara ne kadar teşekkür etsem azdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**

İÇİNDEKİLER ..... **IV**

KISALTMALAR ..... **VII**

GİRİŞ **1**

1. FELSEFE ÖNCESİ DÖNEM

YA DA HAKÎKATİN KAYIP ZAMANLARI **12**

1.1. İLK VARLIKTAN İNSANIN VAR OLUŞUNA KADARKİ AŞAMALAR YA DA METAFİZİĞİN KISMÎ TARİHİ 14
1.1.1. Fârâbî Felsefesinde Hiyerarşik Varlık Düzeni ve Oluşum Fikri 14
1.1.2. Mükemmel Olandan Eksik Olana Doğru: İlk Varlıktan İlk Maddeye Kadarki Süreç 17
1.1.3. Eksik Olandan Mükemmel Olana Doğru: İlk Maddeden İnsanın Varlığa Gelmesine Kadarki Süreç 18
1.2. İNSAN VE İLK TOPLUMLARIN ORTAYA ÇIKIŞI YA DA TARİH OLMAYAN TARİH ÜZERİNE 20
1.3.TOPLUMSAL TECRÜBENİN İLK KURUMU: LAFIZLAR VE DİLİN OLUŞUMU .. 25
1.4. KÜLLÎ VE CÜZÎ KAVRAMLARIN OLUŞUMU 34
1.5. LAFIZ-ANLAM İLİŞKİSİ İLE İLGİLİ FARKLI DURUMLARIN ORTAYA ÇIKIŞI . 36
1.5.1. Eşsesli Lafızlar 36
1.5.2. Eşanlamlı Lafızlar 37
1.5.3. Birleşik Lafızlar 37
1.5.4. İsti'âre ve Mecâz 38
1.6. KIYÂSÎ OLMAYAN SANATLAR: AMELÎ SANATLARIN OLUŞUMU 39
1.7. YAYGIN KIYÂSÎ SANATLAR: HİTÂBET VE ŞİİRİN OLUŞUMU 42
1.7.1. İlk Olarak Ortaya Çıkan Kıyâsî Sanat: Hitâbetin Oluşumu 43
1.7.1.1. Hitâbet Sanatının Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Epistemolojik Değeri: Bulanık Konuların Bulanık Yöntemi 44
1.7.1.2. Hitâbet Sanatının Tanımı ve Tanıma Dâir Açıklama 46
1.7.1.3. Hitâbet Sahnesinin Aktörleri 51
1.7.1.4. Hitâbet Sanatında Kullanılan Öncüller: Makbûlât 53
1.7.1.5. Hitâbet Sanatında Kullanılan Kanıtlamalar 55
1.7.1.6. Burhânî Yöntem Karşısındaki Değeri Açısından Hitâbet Sanatı: Bilgiye Zeyl Olarak Hitâbet 59
1.7.2. İkinci Olarak Ortaya Çıkan Kıyâsî Sanat: Şiir Sanatının Oluşumu 62
1.7.2.1. Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Şiirin Epistemolojik Değeri: Belirsiz Konular Üzerine Şiirsel Söylevler 64
1.7.2.2. Şiir Sanatının Tanımı 66
1.7.2.3. Şiir Sanatında Kullanılan Öncüller: Muhayyelât 67

1.7.2.4. Şiir Sanatında Kullanılan Kanıtlama Biçimi: Temsîl 68
1.7.2.5. Şiir Sanatının Türleri 68
1.7.2.6. Şâirler 71
1.7.2.7. Şiir Sanatının Burhân Karşısındaki Değer ve Anlamı 72
1.8. ELDE EDİLEN BİRİKİMİ KORUMAYA DAİR ÇABALAR: EZBERLEME, DİL BİLİM VE YAZININ OLUŞUM EVRELERİ 75

2. FELSEFÎ YÖNTEMİN OLUŞUM DÖNEMİ

YA DA HAKÎKATE GİDEN YOLUN FARKLI EVRELERİ 77

2.1. BURHÂNÎ FELSEFENİN HAZIRLIK AŞAMALARI 78
2.1.1. Sofistik Felsefe 80
2.1.1.1. Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Sofistik Felsefenin Epistemolojk Değeri: Değişen Hakîkat Anlayışı ve Değişen Konular 81
2.1.1.2.Sofistik Felsefenin Tanımı: Aldatıcı Bilgelik Nedir? 84
2.1.1.3. Sofistik Felsefeye Mekân Bulmak: Sofistlerin Kimliğine İlişkin Soruşturmanın Anlamı 86
2.1.1.4.Sofistik Felsefenin Yanıltma Biçimleri Üzerine 96
2.1.1.5. Sofistik Felsefenin Burhânî Felsefe Karşısındaki Epistemolojik Değeri 101
2.1.2. Cedelî Felsefe 103
2.1.2.1. Karışım ve Karışımın Ardından Gelen Berraklık: Birleşik Kıyâsî Sanatlar Dönemi ve Cedelin Oluşumu 105
2.1.2.2. Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Cedelî Felsefenin Epistemolojik Değeri: Yetersizliğinin Farkında Olmayan Hakîkat İddiâsı 111
2.1.2.3.Cedel Sanatının Tanımı 113
2.1.2.4. Cedel Sanatının Öncülleri: Meşhûrât 115
2.1.2.5. Cedel Sanatının Aktörleri: Soran ile Cevaplayan Kişi Durumundaki Aktörler ve Rolleri Üzerine 121
2.1.2.6. Cedelî Felsefenin Coğrafî-Tarihî Sahnesi: Cedelcilerin Kimlikleri Üzerine Bir soruşturma 123
2.1.2.7. Burhânî Felsefe Karşısındaki Epistemolojik Değeri Açısından Cedelî Felsefe: Hakîkâte Giden Yolun En Büyük Destekleyicisi 128
2.2. HAKÎKATE GÖTÜREN YEGÂNE FELSEFE: BURHÂNÎ FELSEFE VE OLUŞUMU 131
2.2.1. Bütün Bir Tarih Okumasının Temeli Olarak Burhânî Felsefe 133
2.2.2. Burhân Sanatının Tanımı 134
2.2.3. Burhânî Yöntem-Epistemoloji Üzerine 135
2.2.4. Burhânî Epistemolojinin İcrâ Edicileri Olan Temel Karakterler: Öğretmen (Mu'allim) ve Öğrenci (Mute'allim) 149
2.2.5. İlk Öğretmen Ve İkinci Öğretmen: Fârâbî Felsefesinin Temel Kavramsal Kişiliği Olarak Aristoteles ve Fârâbî 154
2.2.6. Yunanlılardan Araplara: Burhânî Felsefenin Tarihsel-Coğrafî Dolaşımı 156
2.2.7. Burhânî Felsefenin Kısımları (Eczâu'l-Felsefe) 160
2.2.8. Bütün Gelecek Zamanların Felsefesi Olarak Burhânî Felsefe 165

3. FELSEFE SONRASI DÖNEM

YA DA HAKÎKATİN TARİH VE TOPLUMLARA AÇILIM EVRELERİ.....167

3.1. DİN.....169
3.1.1. Fârâbî'nin Din ile İlgili Görüşlerine Dâir Yapılan Farklı Okuma Biçimleri Üzerine Bir Değerlendirme.....170
3.1.2. Dinin Tanımı.....184
3.1.3. Dinin Temel Karakteri Olarak Din Koyucu ya da Maskeli Filozof.....186
3.1.4. Din Koyucuların Tarihsel Kişilikleri Üzerine Bir Soruşturma ya da Maskeli Filozofa Tarihsel Kimlik Bulma Çabasının Anlamı.....188
3.1.5. Belirleyen-Belirlenen Olma Bağlamında Felsefe-Din İlişkisi.....198
3.1.6. Zamansal Öncelik-Sonralık Bağlamında Felsefe-Din Çatışması ve Uzlaşması.....200
3.1.7. Dinde Kullanılan Yöntem: Hitâbet Sanatı Yeniden Halklar Arasında.....204
3.1.8. Dînî İfâdelerin Burhânî Felsefe Karşısındaki Epistemolojik Değeri: Halk Yığınlarının Felsefesi Olarak Din.....206
3.2. FIKIH VE KELÂMIN OLUŞUMU.....210
3.2.1. Fıkıh.....211
3.2.2. Kelâm.....213

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....218

KAYNAKÇA.....225

KISALTMALAR

AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
bkz.	bakınız
c.	cilt
çev.	çeviren
çvr.	çeviri
der.	derleyen
DEÜİF	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi.
İÜİFD	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
krş.	karşılaştırınız
M.Ö.	Milattan Önce
MÜİFVY	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	sayfa
sad.	sadeleştiren
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	sayı
t.y.	tarih yok
thk.	tahkik eden
TİBKY	Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	ve devamı / ve diğerleri
vs.	ve saire

GİRİŞ

Tezde Ele Alınan Soruna İlişkin Çerçeve

Metafizik, fizik, tarih-öncesi, medeniyetin kökenleri, dillerin kökeni ve oluşumu, düşünce tarihinin aşamaları, medeniyet tarihi, tarih felsefesi, toplum felsefesi, felsefe tarihi, dinlerin oluşumu vs… Bu sorunların her biri, bugünden bakıldığında farklı disiplinlerce ve farklı tarzlarda ayrıntılı bir şekilde ele alınan türden sorunlardır. Biz, tezimizde bu sorunların her biriyle ilgileneceğiz. Ancak bizim ilgimizi belirleyen esas sorun hakîkat ve hakîkatin tarih içerisindeki dolaşımı sorunu olacaktır. Hakîkat sorunuyla uğraşan yegâne düşünme biçimi de felsefe olduğuna göre biz tezimizde felsefenin tarih içerisinde geçirdiği evreler sorununu incelemeyi tasarlamış oluyoruz. Diğer bütün sorunlar bu sorun etrafında ve bu sorunla birlikte açımlanmış olacak.

Her bir insan kendince bir hakîkate sahiptir. Doğrunun-yanlışın, iyinin-kötünün, güzelin-çirkinin, âdilin-âdil olmayanın, gerçeğin-gerçek olmayanın vs. neliğine dâir her birimizin söyleyecek sözü vardır muhakkak. Bu ve benzeri sorular en başta felsefenin soruları olmuştur her zaman. Peki, her bir insan tekinin en az bir filozof kadar kesin bir şekilde cevap verebildiği bu sorularla felsefe ne yapmıştır, ne yapıyordur ve ne yapmaya devam edecektir? Felsefenin tarafını terk ederek bu soruya cevap vermeyi denersek, aslında “Hiçbir şeydir.” demekten başka bir alternatifimiz olamaz. Felsefe, kendisi ile iştigal etmeyenlerin cevaplaya geldiği soruları yeniden sorar. Dolayısıyla her zaman biraz oyunbozanlık yapmaktır felsefenin işi. Hakîkat iddiâlarına başkaldırdığı için de meşrûluğu hep tartışma konusu olmuştur. Bir yerde felsefenin varlığının meşrûluğu sorgulanıyorsa, felsefe orda vardır. Savater, felsefeye dışardan bakıyor, Sokrates (M.Ö. 470-399) ve Ortega

Gasset'i (1883-1955) de yanına alarak "Hiçbir şeydir." şeklinde dile getirdiğimiz ifâdeyi şöyle açımlıyor:

> Felsefenin bize sağlayacağı bilgiler nelerdir? Bu soruya verebileceğimiz yanıt, Sokrates'in de verebileceği yanıttır: hiçbir şey. Doğa bilimleri, teknoloji, gazeteler, bazı televizyon programları bilgilendirirler bizi… Ama "felsefi" bilgi diye bir şey yoktur. Yukarıda (ön-uyarı'da anladığımız), Ortega Gasset'in dediği gibi, "Felsefe haberlerle bağdaşmaz, bilgi ise haberlerden oluşur."[1]

Bu ifâde anlaşılacağı üzere aslında ironik bir ifâdedir. Evet felsefe bize hiçbir şey vermez. Felsefeye dışarıdan bakacak olursak böyledir aslında. İçerden bakmayı deneyelim: Felsefe bize hakîkatin bilgisini veren yegâne uğraştır.[2] Felsefe yapmayanlar hiçbir hakîkate sahip değillerdir. Onlar, kendi toplumlarının değer yargıları ve anlam haritaları üzerindeki farklı mekânları esas alırlar kendilerine. Dolayısıyla felsefece düşünmek, sahip olunan yargıları yıkmak ve yeniden ve kendince kurmak demektir. Felsefece düşüncenin kendine has bir biçimi vardır. Öyleyse felsefece düşünme biçimini diğer düşünme biçimlerinden ayırt eden şey ne olmalıdır? Hangi düşünceler felsefelerdir? Hangi düşünceler felsefece düşüncelerin tarihini oluşturmaktadır? Felsefe olarak bildiğimiz bir tarihe sahibiz: Felsefe tarihi. Felsefe tarihi, insanlık tarihinin içerisinde felsefe olanların ard arda getirilmesi neticesinde oluşturuluyor. Peki, felsefe olanların tarihini yazan kişilerin kriterleri-miyarları nedir? Orhan Sadeddin'in "felsefî miyar" dediği şeydir bu.[3] Yani felsefî olanın neliğini belirleyen şey. Ömer Mahir Alper, bunu şöyle dile getiriyor:

> Dolayısıyla tarihteki düşünsel bir ürünün felsefî olup olmadığının belirlenmesi, belli bir felsefe anlayışına dayandırılmak zorundadır. Bu, tarihteki felsefeyi ortaya çıkarmanın öncelikle bir felsefe anlayışını gerektirdiği anlamına gelmektedir. Eğer felsefe tarihi, muayyen bir felsefe anlayışına ve tasavvuruna bağlı olarak varlık kazanıyorsa, bu, felsefe tarihine bağlı olarak felsefe tanımına ulaşmanın imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Buradaki kısır döngü şudur:

---

[1] Fernando Savater, *Yaşam Soruları,* çev. Şadan Karadeniz, İletişim, İstanbul 2001, s. 2. Burada vurgulanan ortalama insan bilinci vurgusu ile ilgili olarak yine bkz. John Herman Randall – Justus Buchler, *Felsefeye Giriş,* çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir 1982, s. 9-10.

[2] Felsefedeki hakîkat iddiâlarının temel dayanakları üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat,* İmge Kitabevi, Ankara 2003. Çalışmada İslâm felsefesi üzerinde durulmamış olduğunu da belirtmek isteriz.

[3] Orhan Sadeddin, *Felsefe Tarihi Usulü,* İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1930, s. 9.

> Felsefenin ne olduğu felsefe tarihine dayandırılmakta, felsefe tarihi de felsefenin ne olduğu bilgisine bağlanmaktadır.[4]

Felsefenin neliği ile tarihi arasındaki bu ilişkinin farkına varmamız gerekmektedir. Zîrâ her bir filozof ya da düşünür, felsefe olanları tarih ve coğrafyalarda aramaya kalktığında kendisine yol gösterecek bir işârete ihtiyaç duyacaktır. İşte bu işaret, felsefe olanın ne olduğuna dâir verilmiş hükümdür. Felsefe olanın neliğine dâir olarak kabul edilen yargı sayesinde bizler, tarih içerisinde bir yolculuğa çıkar ve felsefe olanları aramaya başlarız. Bulduğumuz felsefelerle girdiğimiz diyaloglar sahip olduğumuz yargıya etkide bulunurlar. Dolayısıyla felsefe anlayışımız sürekli olarak oluşmaya devam eder. Oluşmakta olan felsefe anlayışımızla yeniden tarihe gider, yeni felsefeler buluruz. Bununla birlikte bazen de eskiden felsefe olarak aldıklarımızla yollarımızı ayırdığımız zamanlar olur. Bu böyle devam eder gider.

> Bu durum, *felsefe* kavramı için de geçerlidir. Onu düşünürken var oluşuna katkı yaptığım gibi, o da benim var oluşuma katkı sağlamaktadır. Bunun sebebi, tüm kavramlar gibi felsefe kavramının da tamamlanmış bir varlığa sahip bulunmamasıdır.[5]

Deleuze-Guattari ikilisinin "içkinlik düzlemi", "felsefe öncesi" dediği[6] bu *felsefî miyar*, yine ikilinin "kavramsal kişilikler"[7] şeklinde isimlendirdiği filozoflarla girilen düşünsel ilişki ile birlikte sürekli bir oluşum evresi yaşar. Bu felsefî duruş

---

[4] Ömer Mahir Alper, *Felsefenin Doğası,* Metropol Yayınları, İstanbul 2006, s. 15. Felsefe ve felsefe tarihi arasındaki ilişki ve felsefe felsefesi ile ilgili örnek olarak şu metinlere de bakılabilir: Theodor I. Oizerman, *Felsefe Tarihinin Sorunları*, çev. Celal A. Kanat, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul İstanbul 1998; G. Deleuze – F. Guattarı, *Felsefe Nedir?,* çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006; Orhan Sadeddin, *Felsefe Tarihi Usulü*; Charles Taylor, "Philosophy and Its History", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* ed. Richard Rorty - J. B. Schneewind – Quentin Skinner, Cambridge University Press, s. 17-30; Alasdair Macintyre, "The Relationship of Philosophy to Its Past", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* s. 31-48; Richard Rorty, "The Historiography of Philosophy: Four Genres", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* s. 49-75; Lorenz Krüger, "Why Do We Study The History of Philosophy", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* s. 77-101; G. W. F. Hegel, "Felsefe Tarihi Dersleri", *Felsefe Dergisi,* sy. 31, s. 184-91; Zekeriyyâ İbrâhîm, *Muşkiletu'l-Felsefe,* Mektebetu Mısr, Mısır 1967, 19-58; John Herman Randall – Justus Buchler, *Felsefeye Giriş;* Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?,* İnkılâp Yayınları, İstanbul 2000.

[5] Ömer Mahir Alper, *Felsefenin Doğası,* s. 10.

[6] G. Deleuze – F. Guattarı, *Felsefe Nedir?,* s. 38-57.

[7] G. Deleuze – F. Guattarı, *Felsefe Nedir?,* s. 58-76.

noktasını, sadece felsefe tarihi yazarlarıyla ilgili olarak dile getirmiyoruz. Sorun, felsefe yapmayla doğrudan ilgilidir. Her bir filozof kendisinden önceki filozoflarla zihnî bir ilişkiye girer. O, bu ilişki sayesinde tarihi öğrenirken, bununla birlikte felsefe yapmayı da öğreniyordur aslında. Ancak onun yaptığı felsefe, tarihte yapılanlardan tamamen farklıdır. Ancak aynı zamanda da onlardan mülhemdir.

Her bir filozofun felsefe tarzı, tarih içerisindeki felsefelerle farklı şekillerde irtibata geçer. Bu irtibatlar neticesinde felsefî olanın neliğine dâir olarak elde edilen kriter, felsefeye bir tarih ve coğrafya da çizmeye başlar. Felsefî düşüncenin hangi coğrafyada ve hangi zaman diliminde ortaya çıktığı sorununa ilişkin olarak yapıla gelen tartışmalar bahsettiğimiz meseleyi somutlaştırmaya yeter. Filozofların tekil varlıklarında hayat bulan felsefelerin toplamı, felsefenin[8] zaman ve uzam içerisindeki varlığını ifâde eder. O halde tek tek her bir filozofun felsefe anlayışları arasındaki farklılıklar felsefenin varlığına ilişkin olarak olumusuz değil, tam aksine olumlu bir katkı sağlar. Vardığımız netice itibariyle her bir filozofun farklı felsefe perspektifine sahip olabileceğini söyleyebiliriz. Bu da onların hakîkat anlayışlarına göre şekillenir.

Bu anlatılarımızdan da anlaşılacağı üzere biz tezimizde kendimize, hakîkat arayışının insanlık tarihi boyunca en büyük temsilcisi olan felsefenin neliği ve tarih içerisindeki dolaşımının nasıl gerçekleşmiş olduğu sorununu temel alacağız. Bu anlamda bütün bir insanlık birikimini, en önemli insânî çaba olarak gördüğümüz felsefî düşünce merkezinde okumaya ve çözümlemeye çalışacağız. Bahsettiğimiz bu sorunu incelerken ise yol arkadaşı olarak Ebû Nasr el-Fârâbî'yi seçiyoruz. O halde felsefî düşücenin evrimi sorunu ile ilgili olarak Fârâbî'nin perspektifine dâir bazı önbilgiler verebiliriz.

[8] Felsefenin tümel ve tikel varlığı ile ilgili olarak bkz. Ömer Mahir Alper, *Felsefenin Doğası,* s. 68. Yine felsefeler ve felsefe kavramı ile ilgili olarak bkz. Theodor I. Oizerman, *Felsefe Tarihinin Sorunları,* s. 63.

Felsefenin Tarih İçersindeki Dolaşımı Sorunu Karşısında Fârâbî

Felsefenin doğasındaki karşıt (rival) görüntünün ilk defa, felsefe ile felsefe tarihini aynı şey olarak gören G. W. F. Hegel (1770-1831) tarafından ortaya konduğu söylenmiştir.[9] Hegel'in konuyla çok ciddî bir şekilde ilgilendiğini biliyoruz. Farklı bir bağlamda bu sorunla daha önceleri ilgilenmiş ve konuyu felsefî olarak ele almış filozoflardan birisidir Fârâbî. Klasik kaynaklarda filozofun, felsefenin ismini konu edindiği *Kitâb fî İsmi'l-Felsefe,*[10] felsefenin ortaya çıkışını incelediği *Kitâb fi'l-Felsefe ve Sebebi Zuhûrihâ,*[11] *fî Zuhûri'l-Felsefe,*[12] *Kelâm fî İsmi'l-Felsefe ve bi-Sebebi Zuhûrihâ ve Esmâi Muberrizîne fîhâ ve 'alâ Men Kara'a minhum*[13] isimlerinde eserler kaleme aldığı söylenmektedir. Bugün itibariyle filozofa atfedilen bu eserlere sahip değiliz.[14] Ancak filozofumuzun günümüze ulaşan bazı eserlerinde de aynı konularla ilgilendiğini görmekteyiz. Bu anlamda onun *Kitâbu'l-Hurûf* unun *Hudûsu'l-Elfâz ve'l-Felsefe ve'l-Mille* başlıklı ikinci kısmını zikretmemiz gerekiyor.[15] Fârâbî bu eserinde felsefî düşüncenin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl bir evrim sürecinden geçtiğini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. *Tahsîlu's-Sa'âde*'ye de değinmemiz gerekiyor. Filozof bu eserinde de felsefenin mekânsal yolculuğunu, felsefî düşüncenin soluklandığı coğrafyaları dile

---

[9] Charles Taylor, "Philosophy and Its History", s. 17.

[10] İbn el-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ,* thk. Abdulmecid Diyab, Mektebetu İbn Kuteybe, Kuveyt, t.y., s. 385.

[11] İbn el-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ,* s. 17.

[12] İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* thk. Nizâr Rızâ, Menşûrâtu Dârı Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, t.y., s. 604.

[13] İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* s. 609.

[14] Klasik kaynaklarda ismi zikredilen eserlerin tahkik edilmediğini ve yayımlanmadığını, bu eserlerin günümüze ulaşmadığını biliyoruz. Ancak Fahreddin Olguner'in, *Fârâbî* isimli eserinin bibliyografyasında Fârâbî'ye ait eserleri zikrederken *Risâle fî Ta'rîfi'l-Felsefe* diye bir eserden bahsettiğini görüyoruz. Olguner, eserin yazmasının mevcut olduğunu belirtmektedir (Risâle fî Tarifi'l-Felsefe, Yzm. İst. Asaf II, 1716, 11). Bkz. Fahreddin Olguner, *Fârâbî,* Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s. 176. Biz, ileride incelemeyi düşündüğümüz bu metne tezimizde başvurmadık.

[15] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1990, s. 131-61. Eserin ikinci bölümü Yaşar Aydınlı tarafından dilimize çevrilmiştir. Biz, metni tercümesiyle karşılaştırarak okuduk. Ancak dipnotlarımızın çoğunda, çevirinin bulunduğu metnin basım ve dağıtımı ile ilgili sorun dolayısıyla, metnin Arapçasını verdik. Fârâbî, "Lafızların Felsefenin ve Dinin Ortaya Çıkışı", *Din Üstüne,* çev. Yaşar Aydınlı, Arasta Yayınları, Bursa 2002, s. 43-85. Aynı kısmın Hasan Şahin tarafından da çevirisinin yapıldığını biliyoruz. Ancak bu çeviri şu an itibariyle elimizde bulunmamaktadır.

getirmektedir.[16] Görüleceği üzere Fârâbî, hâlâ çok ciddî olarak tartışıla gelen "Felsefe nedir?", "Hakîkat var mıdır?", "Hakîkate götüren yol nedir?", "Hakîkate götüren bir felsefe varsa acaba ne zaman ve nasıl ortaya çıkmıştır?", "Felsefî düşüncenin gelecek zamanları nasıl olacaktır?" gibi felsefî soru ve sorunlarla çok ciddî anlamda hesaplaşmış ve konuyu kendi felsefî düzlemi üzerinde ayrıntılı bir şekilde irdelemiştir. Felsefenin her alanında olduğu gibi bu alanda da çok orijinal bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır Fârâbî.

Fârâbî Aristoteles mantığı temelinde bir felsefî sistem inşâ etmiştir. Onun felsefesinin omurgasını mantıksal epistemolojisini ortaya koyduğu *Kitâbu'l-Burhân* adlı eseri oluşturmaktadır.[17] Filozofun cedel, sofistik, şiir ve hitâbet sanatı üzerine yazmış olduğu metinler de çok önemlidir.[18] Zîrâ filozof *Kitâbu'l-Huruf*'un ikinci bölümünde incelediği sorunu, bahsettiğimiz beş sanat (es-sınâi'u'l-hamse) çerçevesinde anlamlandırmaktadır. Hâli hazırdaki felsefenin omurgasını oluşturan burhân sanatı bütün bir varlığı ve insanlık tarihini de anlamlandırma iddiâsıyla çıkar karşımıza. Bütün bir insanlık tarihi, burhânî yöntemin temele konduğu *burhânî felsefe*nin 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 felsefesinin en önemli konularıdır. Fârâbî hakîkat sorununu, hakikat anlayışlarının, yani felsefelerin tarih içerisindeki dolaşımı ve gelecek zamandaki durumu sorununu "mantık" çerçevesinde ele almıştır.[19] Metafizik, fizik, matematik, siyaset ve ahlak gibi felsefenin bütün alanlarında "yakînî bilgi"ye, hakîkate ulaşmanın yegâne yolu olarak görülen mantık sanatı, bütün bir hakîkat sürecinin, hakîkatin tarih içerisindeki evriminin de temelini oluşturmaktadır. Bundan dolayı biz de filozofun görüşlerini mantık bilimi

[16] Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde,* thk. Cafer Âli Yâsîn, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983, s. 88. Eser Ahmet Arslan tarafından dilimize çevrilmiştir. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 88-9.
[17] Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî,* thk. Macit Fahri, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.
[18] Bu sanatların her birini tezimizde ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Bundan dolayı burada ayrıntılı dipnotlar vermeyi lüzumsuz buluyoruz.
[19] Bu konuları ileride açıklayacağız.

çerçevesinde ele alacağız. Bunu yaparken izleyeceğimiz yol, *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci bölümündeki tarihsel evreleri filozofun mantık metinlerine başvurarak, mekânsal dolaşımı da *Tahsîlu's-Sa'âde*'ye başvurarak açımlamaya çalışmak olacak. Mantıkta da burhânı temel alacak ve insanlık tarihini-dünya tarihini -ki bu tarih her şeyden önce felsefenin tarihidir- burhân öncesi ve burhân sonrası şeklinde bölümleyeceğiz.

Görüleceği üzere tezde incelemeyi düşündüğümüz felsefe sorununu filozofun *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Tahsîlu's-Sa'âde* adlı eserleri çerçevesinde ve mantık metinleriyle açarak inceleyeceğiz. Böylelikle felsefî yöntemin-epistemolojinin, bu epistemoloji ile birlikte felsefenin alanlarının tarih içerisindeki dolaşımı-değişimi-gelişimi ve hakîkat iddiâsı sorunlarını açımlamış olacağız. Ancak mantık konularını incelerken kategoriler, önermeler ve kıyas şekilleriyle doğrudan ilgilenmeyeceğiz. Zîra mantığa giriş mâhiyetinde yazılan eserlerin tamamına yakını zaten bu konuları incelemektedir. Beş sanat ve burhânla ilgili kısımlara ise çok kısaca değinilmiş ve bu kadarı yeterli görülmüştür.[20] İbn Haldûn'un yıllar önce ciddi bir şekilde dile getirdiği gibi bu "formel mantık okuması" klasik mantığın epistemolojik ve yöntemsel boyutunu ortadan kaldırmaktadır.[21] Ancak

[20] Mantığı saf formel bir bilim olarak gören, epistemolojik değerini göz ardı ederek maddesi açısından ele almaya gereksinim duymayan bir mantık geleneğinin farkındayız. Hatta günümüzde bile klasik mantık sadece formel yönüyle ele alınmaktadır. Bu tarz eserlere çokça örnek verilebilir. Biz bunlardan birkaç tanesini zikretmekle yetiniyoruz. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat,* sad. Necati Demir, Ankara 1988; Necati Öner, *Klasik Mantık,* Bilim Yayıncılık, Ankara 1998; Necip Taylan, *Mantık*, MÜİFVY, İstanbul 1996; Doğan Özlem, *Mantık,* İnkılâp Yayınları, İstanbul 2004. İbrahim Emiroğlu bu sorunun farkındadır. Onun beş sanatla ilgili olarak farklı çalışmalar yaptığını ve mantığa giriş mâhiyetindeki eserinde de konuyla daha ayrıntılı olarak ilgilenmiş olduğunu görüyoruz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

[21] İbn Haldun'un da dediği gibi mantık bilimi İslâm dünyasında bir yöntem-bilim olarak görülmüştür. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi büyük Meşşâî filozoflar mantığı formel yönü yanında maddesi açısından da incelemişlerdir. Bundan dolayı beş sanatın her birine dâir hacimli metinler kaleme almışlardır. Ancak der İbn Haldûn, İmâm Fahreddin bin el-Hatîb (Ahmet Arslan bu kişinin Fahreddin Râzî olduğunu söylemiştir) ve Efdaluddin el-Hûncî gibi sonraki mantıkçılar (el-Muteahhirûn) mantığın epistemolojik boyutunu (madde) terk ettiler ve sadece formel (sûret) boyutuyla ilgilendiler. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn I-II,* thk. Ebû Abdullah es-Saîd el-Mendû, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 2005, s. 188-9. Biz İbn Haldun'un bu yönünü Ahmet Arslan'ın yazısı yoluyla fark ettik. Bkz. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine,* Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 161.

tekrarlayacak olursak mantığın temeli burhân sanatıdır. Diğer bütün bilgiler bu epistemolojiye hizmet eder.[22]

Fârâbî'ye atfedilen eserlerden bir kısmını çalışmamızda değerlendirmeye almadık. Ele aldığımız konu ile ilgili olmasına rağmen, ona ait olduğu söylenen ve aslen onun felsefî perspektifine çok da uzak sayılmayan *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*[23] ve *Risâle fîmâ Yenbagî en Yukaddeme kable Te'allimi'l-Felsefe*[24] adlı metinleri tezimizde kullanmadık. Bu eserlerin Fârâbî'ye aidiyeti Muhittin Macit tarafından tartışmaya açılmıştır.[25] Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalı olan[26] ve bize göre Fârâbî'nin felsefî duruşunu aslâ yansıtmayan, Fârâbî'ye ait olduğu kesin olsa dahî filozofun gerçek felsefî düşüncelerini içermediğini düşündüğümüz *Kitâb el-Fusûs el-Hikme*[27] ve *mine'l-Es'ileti'l-Lâmi'a ve'l-Ecvibetu'l-Câmi'a'*[28]yı da

---

[22] Burada yeri gelmişken Meşşâîlerin burhânî epistemolojileri üzerine yapılan son dönemdeki çalışmalara değinmek istiyoruz. Türkçede klasik mantığın "madde"sini göz önünde bulunduran bu çalışmalardan ilki İlhan Kutluere aittir. Kutluer *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* adlı eserinde "İlmî Bilginin Kriteri: Burhân" şeklindeki alt-başlıkta Meşşâîlerin metinlerine dayanarak burhân teorisini ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Bkz. İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 149-163. Burhân teorisini Fârâbî özelinde ilk olarak ele alan çalışma ise Ahmet Yıldız'a aittir. Yıldız'ın *Fârâbî'de Burhân* başlığı ile Prof. Dr. Mehmet Bayraktar danışmanlığında hazırlamış olduğu yüksek lisans tezi konuyla ilgili olarak yapılan ilk çalışmadır. Bu çalışma sorunu keşfetmesi ve ilk olması açısından önemli olmakla birlikte filozofun *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserini yeteri kadar ortaya koyamamıştır. Bkz. Ahmet Yıldız, *Fârâbî'de Burhân,* AÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002. Fârâbî'nin burhânî epistemolojisini ayrıntılı olarak ele alan ilk çalışma ise Mehmet Özturan'a aittir. Özturan, Prof Dr. İlhan Kutluer'in danışmanlığında hazırladığı çalışmasında Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân'*ını İbn Bâcce'nin ta'lîki ışığında ve *Şerâitu'l-Yakîn'*le irtibatlı olarak incelemiştir. Bkz. Mehmet Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, MÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007. Mantıksal epistemolojiyi farkeden diğer bir çalışma ise Prof. Dr. H. Bekir Karlığa danışmanlığında Hacı Kaya tarafından hazırlanmıştır. Kaya, İbn Rüşd'ün mantık metinlerini bu sorun çerçevesinde incelemiştir. Bkz. Hacı Kaya, *İbn-i Rüşd'de Metodoloji,* MÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

[23] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn,* thk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001. Metin dilimize de çevrilmiştir. Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 151-81.

[24] Fârâbî, "Felsefe Öğrenilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 109-16.

[25] Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nisbet Edilen İki Risâle", *MÜİFD,* sy. 26, s. 5-21.

[26] *Fusûsu'l-Hikme* üzerine bir değerlendirme için bkz. Halil Cerr, "Fârâbî Füsûsü'l-Hikem'in Yazarı mıdır?" çev. Kifayet Özaydın, *AÜİFD,* c. 18, s. 153-61.

[27] Eser Mehmet Dağ tarafından dilimize çevrilmiştir. Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı" içinde, *OMUİFD,* sy. 14-5, s. 50-73.

[28] Eser Fârâbî adına basılmıştır. Ancak biz bu eserin Fârâbî'nin ele alacağımız görüşlerini yansıtmadığını söylüyoruz. Bkz. Fârâbî, "mine'l-Es'ileti'l-Lâmi'a ve'l-Ecvibetu'l-Câmi'a", *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ,* thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001, s. 64-115. Muhsin Mehdî eserin filozofa aidiyetini de tartışmış ancak eserin filozof olan Fârâbî'ye ait olması gerektiği

değerlendirme dışı tuttuk. Değerlendirme dışı tuttuğumuz bir diğer eser de *Zînûn el-Kebîr el-Yûnânî*'dir.[29]

Konu Hakkında Yapılmış Çalışmalarla İlgili Bilgi

Filozofu bu yönü açısından incelemiş olan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Burada bu çalışmalara yer vermek gerektiğini düşünüyoruz. Fârâbî'yi bu gözle okuyanlardan birisi Muhammed Âbid el-Câbirî'dir. *Felsefî Mirasımız ve Biz*[30] ve *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*[31] olarak Türkçeye de çevrilen eserlerinde yazar, filozofun *Kitâbu'l-Hurûf*'taki anlatılarını ana hatlarıyla ele almıştır. Fârâbî'nin felsefenin evrimine dâir ortaya koymuş olduğu bu orijinal görüşlere Türkçe'de ilk olarak değinen kişi ise İlhan Kutluer'dir. Kutluer Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'taki anlatılarını *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* isimli eserinin "İlmî Te'vîlin İmkân ve Gerekliliği" şeklindeki alt-başlığında özet olarak vermiştir.[32] Konuyla ilgili çalışmalar yapan diğer bir kişi de Ömer Mahir Alper'dir. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi* isimli çalışmasının ikinci bölümünde Fârâbî'nin felsefe-din ilişkisi sorunu ile ilgili görüşlerini incelemiş ve bu bölümü "Senkronik (Eş-zamanlı) Olarak Akıl-Vahiy/Felsefe-Din Uzlaştırması" ve "Diakronik (Ard-zamanlı) Olarak Felsefe-Din Uzlaştırması" şeklinde iki alt başlık halinde ele almayı uygun görmüştür. Alper'in "Diakronik (Ard zamanlı) Olarak Felsefe-Din Uzlaştırması" şeklindeki alt başlıkta Fârâbî'nin bu yönünü daha ayrıntılı bir şekilde incelediğini görüyoruz.[33] Yine Alper'in daha sonra kaleme aldığı "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek" adlı makalenin "Tamamlanmış Bir Süreç Olarak Felsefe" şeklindeki ilk alt-başlığı da bu

---

sonucuna varmıştır. Bkz. Muhsin Mehdî, "mine'l-Es'ileti'l-Lâmi'a ve'l-Ecvibeti'l-Câmi'a", Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ* içinde, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001, s. 34-8.

[29] Diğer metinler gibi bu metnin de filozofa aidiyeti tartışmalıdır. Bkz. Fatih Toktaş, *Farabi'nin Eylemsel Felsefesinde Ahlak Siyaset İlişkisi,* OMÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1996, Önsöz.

[30] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 80-5.

[31] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 523-31.

[32] İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* s. 172-4.

[33] Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 137-49.

konuyla ilgilidir.[34] Konuyu farklı bir bağlamda ele alan bir diğer çalışma da Ali Durusoy'a ait. Durusoy "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve *Mille* Bağlamında Mantık" isimli çalışmasının özellikle IV. kısmında bu konuyu irdelemektedir.[35] Burada anmamız gereken bir diğer çalışma da Fârâbî felsefesi ile ilgili olarak çokça emek sarfetmiş olan Mübahat Türker-Küyel'e aittir. Küyel, "Felsefenin Târifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî" isimli makâlesinde filozofun konu ile ilgili görüşlerini serimlemiştir.[36] Küyel zikredilen makâlesinde *Kitâbu'l-Hurûf*'a bir defa atıfta bulunmuştur.[37] Bu çalışma felsefenin evrimsel aşamalarıyla doğrudan ilgilenmemekle birlikte felsefenin tanım ve tarihini felsefî bir sorun olarak görmesi ve Fârâbî'nin düşüncelerini bu açıdan ele alması dolayısıyla bizim açımızdan önemli görülmektedir. Bu anlamda toparlayacak olursak, hazırlamaya çalıştığımız tezin, Cabirî, Kutluer, Alper, Durusoy ve Küyel'in çalışmalarına eklemlenen bir çalışma olduğunu belirtebiliriz. Biz bu çalışmalardan da yararlanarak filozofun konu ile ilgili görüşlerini açımlamayı hedefledik. Bunu yaparken *Kitâbul-Hurûf*'un *Hudûsu'l-Elfâz ve'l-Felsefe ve'l-Mille* başlıklı bölümünü kendimize temel alacağız. Filozofun zikredilen eserindeki anlatılarını ise özellikle mantık kitaplarına başvurarak açmaya; şiir, hitâbet, sofizm, cedel ve burhân sanatlarını felsefenin coğrafî dolaşımı, tarihsel gelişimi ve felsefî sorunların ortaya çıkışı meseleleriyle irtibatlı olarak irdelemeye çalışacağız. Bu anlamda filozofun beş sanat ve bu beş sanatın felsefenin sorunlarına uygulanması sorununu ele alış tarzını ayrıntılı olarak ilk defa açımlamayı düşünüyoruz. Yine varlığın sudûru, Ay-altı âlemdeki oluşum kademeleri, insanoğlunun ve ilk toplumların ortaya çıkışı, toplumlardaki amelî sanatların oluşumu, genel kıyâsî sanatlar olan hitâbet ve şiirin ortaya çıkışı ve mâhiyeti gibi sorunları da burhânî perspektifi temel alarak ortaya koymayı amaçlıyoruz. Burhânî felsefe, cedel ve sofistik yöntemi ve bu yöntemlerle yapılan felsefeleri de tanımlamaktadır. Tezimizde "sofistik felsefe", "cedelî felsefe" ve

---

[34] Ömer Mahir Alper, "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek", *İÜİFD*, sy. 5, s. 99-105.

[35] Ali Durusoy, "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve *Mille* Bağlamında Mantık", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 65-76.

[36] Mübahat Türker-Küyel, "Felsefenin Târifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî", *Erdem,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 725-35.

[37] Mübahat Türker-Küyel, "Felsefenin Târifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî", s. 726, 10 numaralı dipnot.

“burhânî felsefe” tanımlamalarını da tasvîr etmeyi hedefliyoruz. Dînin felsefeden sonra ortaya çıkışı, felsefeyle bağlantısı; fıkıh ve kelâm ilimlerinin oluşumu ve burhânî felsefeyle irtibatı; ilk başkanın kimliği, yasaya bağlı başkanlar ve kimlikleri gibi Fârâbî felsefesinin temel konularını da bu kontekste ele almayı deneyeceğiz. Bütün bu sorunsallar alanını mantık bilimi, mantıksal-burhânî felsefe perspektifinden ve bütüncül bir şekilde, ayrıntılarıyla ele almayı gâye edindiğimiz tezimiz, Fârâbî felsefesinin bu boyutunu ayrıntılı bir şekilde ve tarih ve coğrafyayla ilişkilendirerek serimleme iddiâsında olacak.

1. FELSEFE ÖNCESİ DÖNEM
YA DA HAKÎKATİN KAYIP ZAMANLARI

Fârâbî, felsefî düşüncenin uzunca bir zaman dilimi içerisinde ve farklı coğrafyalarda farklı aşamalar kat ederek ortaya çıktığını belirtmektedir. Biz felsefî düşüncenin Fârâbî tarafından yapılan bu okunma tarzını ele alırken ilk olarak felsefe öncesi süreci ele almayı uygun gördük. Fârâbî'nin hakîkate ulaştıran yegâne felsefe tarzı olarak gördüğü "burhânî felsefe"nin oluşması için uzunca bir zamana ve bu zaman dilimi içerisinde elde edilmiş düşünsel tecrübe ve birikimlere ihtiyaç olacaktır. Bu anlamda bizim, tezimizin ilk bölümünde ele alacağımız konular, Fârâbî'nin burhânî felsefesinin oluşumunun ilk aşamalarını içerecektir. Burhânî felsefenin ortaya çıkabilmesi için toplumların bu doğal süreçleri yaşaması gerekmektedir. Bu doğal süreçlerin ardından ortaya çıkacak olan burhânî felsefe geriye dönerek, bütün bir süreci en baştan yeniden okuyacak, sonra ileriye dönerek de bütün bir gelecek zamanların felsefî serüvenine dâir kehânetlerde bulunacaktır. Bundan dolayı biz, Fârâbî'nin felsefî sisteminin temelini oluşturan ve burhânî epistemoloji üzerine inşâ edilen burhânî felsefe perspektifini kendimize temel alıyor ve tezimizin ilk bölümünde bu felsefe tarzının tarihsel alt yapısını "felsefe öncesi dönem" ya da "hakîkatin kayıp zamanları" başlığında incelemeyi uygun görüyoruz. Burhânî felsefe perspektifinin geriye dönük olarak yaptığı bu okuma şunu söylemeyi de gerektirmektedir: Felsefe olarak nitelendirilebilecek tek felsefe burhânî felsefedir. Ancak burhânî felsefenin oluşumunun her bir aşaması da aslında kendi "tarihsel" hakîkatine sâhiptir. Burhânî felsefenin oluşum evresi ile tarihselleşecek olan bu hakîkat iddiâları, burhânî felsefenin ortaya çıkışından sonra da farklı bir şekilde yine var olmaya devam edecektir. Hitâbet sanatı, şiir sanatı, sofistik sanat ve cedel sanatı ortaya çıktıkları tarih göz önünde

bulundurulduğunda döneminin entelektüelleri açısından hakîkatin bilgisine götüren sanatlar olarak anlaşılmalıdır. Bu sanatlar, burhânî felsefe sonrası dönemlerde de var olacaktır, ancak sadece burhâni felsefenin gözetimi altında kalarak. Bunun sebebi ise toplumdaki diğer insan gruplarının anlam ihtiyaçlarıdır. Yani burhânî felsefe kendi hakîkat iddiâsını kuracak sonra da bu hakîkati toplumun diğer bireylerine farklı formlarda, bazen hitâbet, bazen cedel, bazen de şiir olarak sunacaktır.

Felsefî düşüncenin oluşumunun tarih öncesi ve tarihî evrelerini incelemeyi hedeflediğimiz bu bölümde ilk olarak bütün bu tarihsel sürecin zaman ve uzamdan bağımsız olan metafizik evrelerine değineceğiz. Bu metafizik alt yapı bize, hem Fârâbî'nin felsefe tarzının temellerini hem de tarih içinde olanın, metafizikle nasıl bir irtibatlı olduğunu kavrama imkânı sağlayacaktır. İlk başlığımızda ele alacağımız metafizik süreci üç alt başlıkla açımlayacak ve ilk başlıkta filozofun sistemindeki hiyerarşik yapıyı, ikinci başlıkta metafizik sürecin mükemmelden eksik olana doğru izlediği seyri, üçüncü başlıkta da eksik olandan mükemmel olana doğru seyredecek olan sürecin insanın ortaya çıkmasından önceki aşamasına kadar olan kısmını ana hatlarıyla vereceğiz. Bunun ardından, felsefe yapma kâbiliyetine sâhip yegâne varlık olan insanın ve insana felsefe yapma imkânı sağlayacak olan toplumsal birlikteliklerin, yani ilk toplumların ortaya çıkışını inceleyeceğiz. Daha sonra ise toplumsal yaşamın netîcesi olarak dillerin, tümel ve tikel kavramların, dillerdeki lafız-anlam ilişkisine dâir farklı durumların, amelî sanatların ve nihâyet ilk düşünsel yöntemler-epistemolojiler olan hitâbet ve şiir sanatlarının ortaya çıkışını inceleyeceğiz. En nihâyetinde de felsefî soruşturmaların ciddî anlamda başlayacağı süreçten önceki dönemi, yâni elde edilen toplumsal tecrübeleri korumaya yönelik çabaları irdeleyeceğiz. Böylelikle tezimizin ilk bölümünde Fârâbî ile birlikte bütün bir insanlık medeniyetinin kökenlerini araştırmış ve felsefî düşüncenin oluşumunun alt yapısını oluşturacak olan süreçleri ortaya koymuş olacağız.

Fârâbî, gerçek anlamda felsefe olarak nitelendirilebilecek tek felsefe tarzı olan burhânî felsefenin oluşumunu incelediği *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinin *Hudûsu'l-*

Elfâz ve'l-Felsefe ve'l-Mille başlıklı bölümündeki anlatılarına dillerin oluşumundan başlamaktadır. Biz, *Kitâbu'l-Hurûf'* taki bu anlatıları tasvîre başlamadan önce, bütün bu anlatılara temel oluşturduğunu düşündüğümüz metafizik süreçlere değinmek istiyoruz. Şimdi filozofun *el-Medînetu'l-Fâdıla* ve *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* gibi eserlerine başvurarak felsefe öncesi dönemlerden biraz daha geriye gidebilir ve insanın ortaya çıkışına kadarki metafizik evreleri çok kısaca ortaya koymaya çalışabiliriz.

1.1. İLK VARLIKTAN İNSANIN VAR OLUŞUNA KADARKİ AŞAMALAR YA DA METAFİZİĞİN KISMÎ TARİHİ

1.1.1. Fârâbî Felsefesinde Hiyerarşik Varlık Düzeni ve Oluşum Fikri

Fârâbî gibi bir sistem filozofu üzerine araştırma yaparken incelenen konunun genel sistemle ilişkisini de zaman zaman gözden geçirmenin sağlıklı olacağı düşüncesindeyiz. Bu anlamda onun en meşhûr eserlerinden biri olan *el-Medînetu'l-Fadıla*'yı ve yine *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*'yi örnek verebiliriz. Esas anlamda bir siyaset felsefesi metni olan bu eserlerde siyaset felsefesi konularının, varlık, varlık mertebeleri, varlığın ilk varlıktan sudûru, ay-altı dünya, ay-altı dünyadaki oluşum gibi konuların irdelenmesinden sonra ele alındığını görmekteyiz.[38] Böylelikle sistemin genel çerçevesi çizilmiş ve siyasetle ilgili konuların oturtulacağı zemin oluşturulmuş olmaktadır.[39] Ancak pek tabiî ki ilk varlıktan başlanıp düşünen canlının varlığının açıklanmasıyla nihayet bulacak olan

[38] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ*, thk. Ali Bu Mulhim, Beyrut 1995, s. 25-57; *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 21-72. Eser dilimize çevrilmiştir. Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât,* çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.

[39] Fârâbî bu konuların zaten siyâset felsefesinin inceleme alanına girdiğini söylemektedir. Dolayısıyla filozofa göre ilk varlık, sudûr ve ay-altı dünyadaki oluşum evreleri meseleleri birer siyâset felsefesi konusudur. Bkz. Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhra*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001, s. 61. Eser, bir takdimle birlikte dilimize de çevrilmiştir. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* adlı eserinin takdim ve çevirisi", *Dîvan*, sy. 12, İstanbul 2002, s. 270. Bu esere atıfta bulunurken bundan böyle önce Fârâbî'nin ismini ardından da metnin ismini yazacağız.

bu hacimli ve derinlikli konuların ifâde edilmesi, filozofun, incelediği her bir konunun bütün bir sistem içerisindeki yerinin kavranması ve yine bahsi geçen konuların siyasetle nasıl ilişkilendirildiğinin anlaşılması açısından hayati önem taşır. Fârâbî insan birliklerinden, şehirlerden, toplumsal yapılardan bahsederken sürekli olarak önceden derinlemesine serimlediği konulara göndermeler yapmaktadır. Böylelikle insan, şehir ve bütün bir varlık birbirleriyle ilişkilendirilmekte, varlıktaki düzen ve tertip, insan topluluklarındaki düzenle, insanın vücudundaki organların düzeniyle irtibatlandırılmakta ve sistem içerisinde organik bir birliktelik göz önünde tutulmaktadır.[40]

Fârâbî felsefesinde göze çarpan en önemli faktörlerden birisi sistemin üzerine inşa edildiği *hiyerarşik yapı*dır. Bu anlamda varlık mertebeleri, "en mükemmel olan", "mükemmellik açısından orta düzeyde olan" ve "en eksik olan"; "sadece kendisine hizmet edilen", "hem hizmet eden hem de aynı anda kendisine hizmet edilen" ve "görevi sadece hizmet etmek olan" gibi tanımlamalarla karşılaşmaktayız.[41] Mükemmel olan ile eksik olan arasındaki bu ilişki, kendisini varlık alanında gösterdiği gibi, insan nefsinin kısımlarında, belirli bir toplumsal yapıdaki sosyal sınıflar arasında, farklı toplumlar arasında ve çalışma konumuzu göz önünde bulundurarak ifâde edecek olursak "düşünsel yöntemler ve düşünme biçimleri" arasında da; yani düşüncenin tarihinin evreleri arasında da göstermektedir.[42] En mükemmel varlık ilk varlık-vâcibu'l-vucûd iken, mükemmellik açısından en alt düzeyde olan varlık Ay-altı dünyadaki maddedir, dört unsurdur vs. İnsan nefsinin en mükemmel kısmı düşünce kuvveti iken, beslenme kuvveti diğer kuvvetlere hizmet eden ve dolayısıyla yetkinlik açısından en alt düzeyde olan kuvvettir. En mükemmel toplum faziletli toplum iken bunun aksine câhil, fâsık, sapık toplumlar mükemmel olmayan toplumlardır. En mükemmel insan er-reîsu'l-evvel iken, en alt düzeydekiler ise toplumdaki durumu

---

[40] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ*, s. 116; *Kitâbu'l-Mille,* thk. s. 63/ çvr., s. 271; *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 94-5/*es-Siyâset ul-Medeniyye,* çvr., s.49; *Fusûl Munteza'a,* thk. Fevzi Mitri Neccâr, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 41. Eserin çevirisi için bkz. Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, MÜİFAVY, İstanbul 2005, s. 62.

[41] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ*, s. 114.

[42] Filozofun toplumsal yapıya dâir yapmış olduğu hiyerarşik sınıflandırmalara örnek olması açısından bkz. Fârâbî, *Fusûlun Munteza'a,* s. 65-6, 67-70/*Fusûlü'l-Medenî,* çvr., 85, 91-3.

sadece başkalarına hizmet etmek olan diğer insanlardır. Ve nihâyet gerçek anlamda felsefe olarak isimlendirilebilecek yegâne felsefe burhânî felsefe iken, bunun yanında felsefenin sofistik ve cedelî biçimleri, eksik felsefeler olarak dile getirilmekte ve mükemmele doğru gidilen sürecin alt basamakları olarak ele alınmaktadır.[43] Filozofun düşünce sistemindeki bu hiyerarşik yapı, bugünden bakıldığında zannedilebileceği gibi olumsuzlanmamakta, tam aksine bütün bir varlığı, bilgiyi, insanı, toplumları, insanlık tarihini, felsefeleri, dinleri, kısacası yaşama dair bütün alanları sorunsallaştırarak, onları felsefenin konusu haline getiren bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öncelikli olarak değinilmesi gerektiğini düşündüğümüz diğer bir husus da, filozofun bütün bir sisteminin belli bir tarihî perspektif göz önünde tutularak ortaya konulduğudur. İlk varlıktan ay-altı dünyaya kadar olan ve mükemmel olandan eksik olana doğru bir seyir arz eden bu varlıksal düzen, ay-altı dünyada tam tersine en eksik olandan en mükemmel olana doğru bir oluşum seyri izler. Bu oluşum sürecinin ilk aşaması –yani ilk varlık ve diğer varlıkların ondan sâdır olması gibi sorunların ele alındığı aşamalar- metafizik soruşturmalarla ortaya konulmaktadır ve bundan dolayı bu sürece bir tarih veremiyoruz. Ay-altındaki oluşum sürecini kapsayan ikinci aşama yine metafiziğin ve ardından da fiziğin soruşturmalarıyla devam eder. Bu aşamaları da tarihlendiremiyoruz. Bunların ardından gelen aşamalar –yani insanın ortaya çıkışıyla başlayan süreç- bugünden bakılarak yapılacak bir okumayla bir nev'i antroplojinin ve tarih öncesiyle ilgilenen bilimin alanına girmektedir. Tarih öncesi ile tarihî olanın birleştiği bulanık zaman dilimlerinin yaşanmasının ardından târihsel sürece geçilecek ve bu süreç burhânî felsefe üzerine kurulan toplumsal yapı ve ardından da felsefenin topluma açılım formları olan din ile fıkıh ve kelamın ortaya çıkışıyla sürmeye devam edecektir. Böylelikle Ay-üstündeki hiyerarşik varlık düzeni Ay-altına yansımış olacaktır. Bu yansıma tarihsel evrelerde görüleceği gibi, aynı tarihi yaşayan her bir toplumun farklı sınıfları arasında da görülecektir. Biz çalışmamızda sürekli olarak, bu *oluşmaya devam eden sürec*e göndermeler yapacağız. Bundan dolayı öncelikle

[43] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 131.

sürecin mükemmel olandan eksik olana, ardından da eksik olandan mükemmel olana doğru seyreden kısmının insanoğlunun ortaya çıkışına kadarki bölümünü kısaca ele alacağız.

1.1.2. Mükemmel Olandan Eksik Olana Doğru: İlk Varlıktan İlk Maddeye Kadarki Süreç

Fârâbî *el-Medînetu'l-Fâdıla'*ya İlk Varlığın[44] bütün varlıkların sebebi olduğunu ve onun bütün eksikliklerden münezzeh olduğunu ifâde ederek başlar.[45] Bu anlamda bütün bir varlık bu en mükemmel varlıktan sudûr etmiştir.[46] Yani varlık, en mükemmel olandan en alt düzeyde olan varlığa doğru bir seyir içerisindedir. En mükemmel varlık olan ilk varlıktan ikinci varlık sudûr etmiştir.[47] İkinci varlık hem ilk varlığı hem de kendini aklettiğinde, ilk varlığı akletmesi dolayısıyla üçüncü varlık, kendini akletmesi dolayısıyla da ilk gök sudûr etmiştir. Diğer varlıklar ve gök küreleri de aynen bu şekilde sudûr etmiştirler. Buna göre ilk varlıktan sonra bu varlıkların ilk varlığı akletmesi dolayısıyla on varlık (akıl) meydana gelmiştir. İlk varlığı da göz önünde bulundurduğumuzda onbirinci olan varlık faal akıl olmaktadır.[48] Fârâbî bu onbir varlığı ayrık varlıklar olarak nitelemektedir.[49] Yine bu varlıkların kendilerini akletmeleri dolayısıyla da gök küreler ortaya çıkmıştır. Bunları ise sırasıyla İlk Gök, Semavi Yıldızlar Küresi,

---

[44] Fârâbî diğer bir eserinde "İlk Varlık" için "İlk Akıl" şeklindeki bir isimlendirmeyi kullanmıştır. Bkz. Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 120; Yine filozof bir başka eserinde de "İlk Akıl", "İlk Varlık", "İlk Bir" ve "İlk Gerçek" şeklinde ifâdeler kullanarak aynı anlamı ifâde etmiştir. Bkz. Fârâbî, "Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 13

[45] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ*, s. 25. Filozof ilk varlığın niteliklerini de geniş bir şekilde ele almaktadır. Bkz. *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 25-45. Yine aynı konu ile ilgili olarak bkz. *Es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 11-15; *Felsefenin Temel Meseleleri,* s. 118-9.

[46] Fârâbî, *et-Ta'lîkât*, thk. Ca'fer Âli Yâsin, İntişârât Hikmet, İran 1371, s. 127. Filozofun *Et-Ta'lîkat* adlı eseri Ca'fer Âli Yâsîn tarafından *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, *et-Ta'lîkât* ve *Risâletân Felsefiyyetân* ile birlikte neşredilmiştir; *es-Siyâset ul-Medeniyye,* çvr., s. 15, 22; *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 52-4.

[47] Filozof, İlk Varlık için İlk Akıl dediği gibi, bazen diğer varlıklar için de akıl isimlendirmesini kullanmıştır. Bkz. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri,* s. 120.

[48] Filozof, faal akla "er-rûhu'l-emîn" ve "rûhu'l-kuds" da demektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 23.

[49] Ayrık akılların özellikleri için bkz. Fârâbî, "Soyut Varlıkların İspatı", çev. Hüseyin Aydın, *UÜİFD,* c. 1, sy. 1, s. 9-11.

Zuhal, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay şeklinde sıralayabiliriz. Onbirinci varlık olan faal akıl son varlık, dokuzuncu gök küresi olan Ay ise son gök küresidir.[50] Böylece oluş ve bozuluş âlemine ulaşmış oluyoruz.

1.1.3. Eksik Olandan Mükemmel Olana Doğru: İlk Maddeden İnsanın Varlığa Gelmesine Kadarki Süreç

En mükemmel varlık olan ilk varlıktan en az mükemmel olana kadarki sudûrun faal akıl ve Ay küresi ile sona ermiş olduğunu belirttik. Ay-üstü dünyadaki bu düzen, Ay-altı dünyada tam tersi bir şekilde karşımıza çıkmakta, oluşum en eksik olandan derece derece en mükemmel olana doğru devam etmektedir.. Filozofumuz ilk olarak ay-üstü dünyada semavi cisimlerde[51] başlayan eksik-noksan olma vasfının Ay-altı dünyadaki ilk madde ile son bulduğunu belirtmektedir.[52] Yani madde bütün bir varlık içerisinde en eksik ve en ilkel olandır. Mümkün diyor Fârâbî, ikiye ayrılır. Birincisi, bir şey olarak var olma veya varolmama bakımından mümkün olandır ki bu maddedir. İkincisi de özü itibariyle var olmak veya var olmamak bakımından mümkün olandır. Bu da madde ve sûretten oluşan varlıktır. Madde tek başına var olamaz, var olmak için sûrete ihtiyaç duyar. Böylece madde ve sûret ve bu ikisinin varlıklar üzerindeki dönüşümlü bulunuşu ile Ay-altı dünyanın oluşum süreci başlar.[53] İlk maddeden sonra ilk maddedeki zıtlıklarla varlık kazanan dört unsur meydana gelir. Her biri küre şeklinde olan dört unsur[54] da sûretlerle varlık kazanınca bunların mütekabil (karşılıklı) başka varlıkları meydana getirme imkânları doğar.[55] Bunlar da başka sûretler için madde olurlar.

---

[50] Fârâbî denilince akla gelen ilk nazariyenin sudûr nazariyesi olduğunu söyleyebiliriz. Filozofumuz İslâm Felsefesinde çokça tartışılacak olan bu teoriyi net bir şekilde ortaya koymuştur. Biz, konumuz gereği bu teoriyi ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Burada öncelikli olarak ortaya koymaya çalıştığımız şey İlk Varlıktan başlayarak mükemmellik hususunda en alt düzeyde olan varlığa kadar devam eden sudûr sürecini öne çıkararak, en eksik olandan en mükemmel olana kadar devam edecek olan sürecin alt yapısını kurmaktır. Sudûr nazariyesi için bkz. *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 52-4; *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 21 vd.

[51] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 20.

[52] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 21; Fârâbî bu anlamda bütün bir varlığı madde ve sûret bağlamında ele almakta ve bu anlamda en altta ilk maddenin geldiğini belirtmektedir. Konu ile ilgili olarak bkz. Fârâbî, "Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* s. 133.

[53] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 24-5; *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 75, 81.

[54] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,,* s. 123.

[55] Yine konu ile ilgili diğer bir değerlendirme için bkz. Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri,* s. 124.

Gene onlar için bu durum ortaya çıkınca o sûretler ile de karşılıklı başka sûretlerin var olma imkânı ortaya çıkar. Bunlar da başka sûretlerin maddesi olurlar. Sûretlerle meydana gelen varlıkların diğer sûretler için madde olma imkânının olmayacağı sûretlerin ortaya çıkışına kadar bu durum böyle devam edip gider. Bu varlıkların sûretleri kendilerinden önceki her sûret için sûret olur. Onların sonuncusu mümkün varlıkların en şereflisi olmuş olur ki buna sûretlerin sûreti diyebiliriz. İlk madde ile sûretlerin sûreti arasındakilere de ortadakiler (el-mutavassıtât) diyen filozofumuz bunların da mertebelere ayrıldığını ifâde eder.[56] Burada öncelikle tabiî olanlar daha sonra ise irâdî olanlar varlık bulmaya başlar. Tabiî olan bulunmaksızın irâdî olandan bahsedilemez. Tabiî olan irâdî olanın alt koşulu ve hazırlayıcısıdır. Bu anlamda filozofumuz tabiî cisimleri biraz önce zikrettiğimiz gibi dört unsur (el-ustukussât) olarak ifâde eder ki bunlar ateş, hava, su ve topraktır. Bir de bu dört unsurun buhar, alev ve bunun gibi cinsleri vardır. Daha sonra taş ve benzeri madenler gelir. Bunlardan sonra ise bitkiler, düşünmeyen canlı, yani hayvanlar ve nihayet düşünen canlı yani insan gelmektedir. Bu anlamda ay altı dünyadaki en üstün varlık insan olmaktadır.[57] Varlıklar mükemmelleştikçe karışımlar da artar. Böylelikle ay-altı dünyadaki oluşum, mükemmellik bakımından en eksik olan fakat mükemmelliğe giden yolun ilk basamağı olan ilk maddeyle başlar ve en mükemmel varlık olan insanın ortaya çıkışına kadar devam eder.[58] Fârâbî Ay-altındaki varlıkların oluşum sırasına değinmekle birlikte, bu varlıklardan her birinin birbirinden mi oluştuğu, yoksa ayrı ayrı mı oluştuğu sorununa doğrudan değinmemektedir. Modern dönemde çokça tartışılacak olan bu konuyu ele alan İslam filozoflarından birisi İbn Miskeveyh'tir. İbn Miskeveyh varlıkların oluşumunu anlatırken her bir varlığın birbirinden evrilerek ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre bitkiden hayvana geçiş

[56] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 24-5.

[57] Filozofumuz, dipnotlarda işâret ettiğimiz eserlerinde bahsedilenlerin hâricinde başka bir varlıktan bahsetmemiştir. Ancak farklı bir eserinde filozofun, kendisine sorulan bir soruya cevap verirken cinlerin varlıklarıyla ilgili bir açıklama yapmış olduğunu görürüz. Buna göre cin, "Ölmeyen ve düşünmeyen (gayr nâtık) bir canlıdır." Konuyla ilgili olarak bkz. "Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ", *Kitâbu't-Tenbih 'alâ Sebîli's-Sa'âde/et-Ta'lîkât/Risâletân Felsefiyyetân* içinde, thk. Cafer Âli Yâsîn, İntişârât Hikmet, İran 1371, s. 278-9.

[58] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 55-6; Filozof, bu şekilde madde-sûret ilişkisi bağlamında devâm eden Ay-altı dünyadaki oluşumla faal aklın irtibatının nasıllığı hususunu kısa ama özet bir şekilde ele almıştır. Bkz. Fârâbî, "Aklın Anlamları", s. 135-6.

sürecindeki varlık hurma iken, hayvandan insana geçişteki varlık da maymundur. Görüleceği gibi İbn Miskeveyh bütün varlıkların doğal bir evrim netîcesinde oluştuğunu ve insanın da hayvan cinsinin en gelişmişi olan maymunun evrilmesinden sonra ortaya çıktığını söylemektedir.[59] Fârâbî bu konuyu İbn Miskeveyh'in (932-1030) ele aldığı gibi çok açık bir şekilde ifâde etmemektedir. Ancak şimdi ifâde edeceklerimizden de anlaşılacağı üzere Fârâbî de, İbn Miskeveyh gibi çok açık bir şekilde söylememiş olsa bile, bu şekilde düşünmektedir.

Bahsettiğimiz bu mümkün varlıklar arasında mertebe farklılıkları vardır. Alt mertebede olanlar üst mertebede olanların mümkün varlıklarını elde etmelerinde onlara yardımcı olurlar. Dört unsur diğerlerine bütün parçalarıyla madde, hizmet ve araç olmak üzere üç şekilde yardım eder. Yine mâdenî cisimler de belli şekillerde diğerlerine yardım ederler. Bitkiler hayvanlara ve hayvanlar da insana bu üç biçimde yardım eder. İnsan ise kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için, kendinden üstün başka bir varlığa herhangi bir şekilde yardımcı olamaz. İnsan düşünebilme özelliğiyle diğer varlıklardan ayrılır. Onun üstünlüğü de bu özelliği dolayısıyladır. Düşünmek onun sûretidir. Onun bu özelliği, üstündeki ya da altındaki diğer varlıklar için bir madde değildir. Böylelikle insan, herhangi bir varlık için araç da değildir ve kendi türünden başka bir varlığa tabiî olarak hizmet de etmez.[60]

1.2. İNSAN VE İLK TOPLUMLARIN ORTAYA ÇIKIŞI YA DA TARİH OLMAYAN TARİH ÜZERİNE

İnsanoğlunun ortaya çıkışı ve toplumsallaşması gibi temel sorunlar alanı

[59] İbn Miskeveyh, "Küçük Başarı", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* s. 254-6.
[60] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 32-4.

olan tarihlenemeyen tarihî süreçleri[61] irdelemeden önce, insanoğlunun nefsânî yetileri arasındaki hiyerarşik yapıya dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda da anlattığımız gibi insan düşünme özelliğiyle diğer varlıklardan ayrılır. Bunun dışındaki özellikler hususunda ise altındaki varlıklarla benzerlik göstermektedir. Fârâbî insanı, hem bedenî hem de nefsânî özellikleriyle yine geniş bir şekilde ele almaktadır. Varlıklar arasındaki mertebeler insanın bedeni ve organları arasında olduğu gibi onun nefsânî özellikleri arasında da vardır. Bu anlamda zikredecek olursak insanın en merkezî organı kalptir. Beyin kalpten sonra gelir. Fârâbî, nefsi de çeşitli şekillerde türlere ayırmaktadır ki biz bunları konumuz gereği çok kısaca şu şekilde ifâde edebiliriz: Buna göre ilk önce besleyici kuvvetten bahsedilmelidir. Besleyici kuvveti ise hissedici kuvvet yani insanın beş duyusu takip eder. Beş duyuyu ise filozofumuz yine bilinçli bir şekilde sıralar: dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme duyusu. Daha sonra ise mütehayyile kuvveti gelir. Diğer bir kuvvet ise düşünme kuvvetidir. Son olarak da arzu kuvveti gelir. Bir şeye karşı arzu ya da bir şeyden kaçınmayı sağlayan, iradeyi ilgilendiren bu kuvvet diğer kuvvetlerle elde edilenleri kendine konu edinir.[62] Besleyici kuvvet hissedici kuvvete, hissedici kuvvet, mütehayyile kuvvetine, mütehayyile kuvveti de düşünce kuvvetine hizmet eder.[63] Akıl kuvveti diğer kuvvetlerin hizmetkârı değildir. Diğer kuvvetler ise en nihayetinde akıl kuvvetine hizmet ederler. Diğer güçlerden de beslenme kuvveti sadece hizmet ve yardım ederken bu ikisi arasındakiler de doğal olarak bu iki yönü aynı anda kendinde barındırmaktadır. Görüldüğü gibi burada da Fârâbî bir mertebeler sistemini ve hiyerarşiyi vurgulamakta, makro alandaki hiyerarşik yapıyı farklı bir biçimde insan nefsinin kısımlarına da yansıtmaktadır. Ay-üstü dünyanın insan nefsi üzerindeki yansımasından sonra nefsânî nasıllığını genel

---

[61] "Tarih olmayan tarih" isimlendirmesi Ömer Albayrak'a aittir. Albayrak bu isimlendirme ile beraber Henri Gouhier'in kullandığı farklı bir terim olarak "antropolojik geometri" terimine de değinmiştir. Burada bu terimlerin kullanımındaki amaç, kısaca insanlık tarihi ve toplumların kökenleri şeklinde ifâde edebileceğimiz araştırma alanları hakkında düşünürken konuya bir tarihçi gibi yaklaşılamayacağına vurgu yapmaktır. Ancak çok açıktır ki konu aslında tarih biliminin konularının kökenlerini de kapsamaktadır. Bkz. Ömer Albayrak, "Çevirmenin Önsözü", J. J. Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme,* çev. Ömer Albayrak, TİBKY, İstanbul 2007, s. viii.

[62] Fârâbî nefsin kısımlarını diğer eserlerinde de ele almıştır. Metinde değindiğimiz gibi nefs beş kısımdan oluşmaktadır. Filozofumuz konuyu derinlemesine ele almıştır. Bkz. Fârâbî, *Fusûl Munteza'a,* 27-9/ *Fusûlü'l-Medenî*, s. 48-52; *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 82-6.

[63] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 84.

olarak incelediğimiz insanoğlunun Ay-altı'nda boy göstermesi ve toplumsallaşması sürecine geçebiliriz.

İnsanın yeryüzünde varlık bulması ve toplumların ortaya çıkışı ne şekilde olmuştur? Acaba bu soru ve sorunlar hangi alanın soru ve sorunlarıdır? Tarih, prehistorya, antropoloji, arkeoloji, sosyoloji, dinler tarihi, teoloji ve felsefe. Her bir alan bu sorunu, yani ilk insanın ve ilk toplum ya da toplumların ortaya çıkışı sorununu farklı şekillerde ele alabilir. Daha genel bir ifâdeyle düşünecek olursak aslında bu sorular her bir insanın belli bir şekilde cevaplamaya çalıştığı türden sorulardır. Tarihçi bir şeyler söyleyebilmek için verilere ihtiyaç duyar ve bu anlamda tarih öncesi ile dolaylı olarak ilgilenebilir. Sosyoloji var olanla ilgilendiğini iddiâ etmesine rağmen yine de bu sorunla ilgilenmek zorundadır. Bu soruna değinmişken dinleri göz ardı etmemiz pek tabiî ki mümkün değildir. Bize göre, bu sorunla ilgilenen her alan aslında felsefeleşmeye başlamaktadır. Zîrâ bu konu daha çok felsefî bir konudur. Burada Fârâbî'yi anlama açısından filozofun *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinin ikinci bölümünde ele aldığı bu sorunları ondan çok daha sonraları ve farklı tecrübelerle incelemiş olan bir filozofun, Rousseau'nun fikirlerine atıfta bulunarak devam etmeyi uygun görüyoruz. Rousseau şöyle diyor:

> O halde bütün olguları bir kenara bırakarak işe başlayalım çünkü bunların sorunla hiçbir ilgisi yoktur. Bu konuya girebileceğimiz araştırmaları tarihsel doğrular olarak değil, şeylerin asıl kökenini göstermekten çok onların doğasını aydınlatmaya uygun, sadece varsayımsal ve koşullu akıl yürütmeler olarak kabul etmek gerekir, tıpkı doğa bilimcilerimizin dünyanın oluşumu konusunda yaptıkları gibi.[64]

Rousseau'nun ifâdelerinden yola çıkarak bu konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşüncelerin de tarihsel verilerden yola çıkmadığını ve çıkamayacağını söyleyebiliriz. Bu konu hakkında yapılan çalışmalar, bir bilim adamının dünyanın oluşumu hakkında konuşurken ya da bir teologun Tanrının

[64] J. J. Rousseau, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", Folio Essais, 1969, s. 62-3. Biz alıntımızı Rousseau'nun *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* adlı eserini dilimize çeviren Ömer Albayrak'ın çeviriye yazdığı önsözdeki alıntısından aldık. Ömer Albayrak, "Çevirmenin Önsözü", J.J.Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme,* s. viii.

varlığını ıspatlamaya çalışırken yaptığı spekülasyonlardan farksız olacaktır. Felsefi bir sorunla ilgilendiğimizin farkında kalarak sorumuzu yeniden soralım ve Fârâbî'nin sorunla ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceleri serimlemeye devam edelim: İlk insanlar ne zaman ortaya çıkmış olabilirler, onları bir arada yaşamaya sevk eden şey nedir, ilk toplum nasıl bir toplumdur ve toplumlar nasıl oluşmuştur?

İnsan yeryüzünde varlık bulmuştur artık, bir erkek ve bir kadın olarak.[65] Nesiller bir erkek ve bir dişiden türemeye ve insanoğlu yeryüzüne yayılmaya başlamıştır. O halde toplumsal yaşam bir erkek ve bir dişinin beraberliği ve bunlardan doğan çocuklarla başlamış olmalıdır. Yani bir birliktelikten sonra bir ayrışmadan bahsedilebilir ancak. Yoksa ayrı mekânlarda var olmuş "yalnızlar"ın

[65] Fârâbî, ilk insan ve ilk toplum meselesini çok derinlemesine incelememiştir. Filozofun konuyla ilgili düşüncelerini *Kitâbu'l-Hurûf*, *el-Medînetu'l-Fâdıla* ve benzer konuları ele aldığı diğer bazı eserlerinde farklı bağlamlarda ortaya koymuş olduğunu görüyoruz. İnsan ve toplumsallık sorununu dile getirirken Âdem ve Havva ismini kullanmamış ve dini metinlere atıfta bulunmamıştır. Fârâbî felsefî duruşu gereği, konuyla ilgili olarak Kur'an'a ya da herhangi bir dînî metne referansta bulunmamıştır. Ancak bilindiği üzere Kur'an'ın birçok ayeti ilk insan ve onun yeryüzüne indirilmesi konusunu mesele edinir. Örnek olması açısından burada birkaç ayeti zikredebiliriz. Bakara suresinin 30. ayetinde Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Hani Rabbin meleklere, 'Muhakkak ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.' demişti. Melekler; 'Sen orada bozgunculuk yapacak, kanlar dökecek birini mi yaratacaksın? Hâlbuki biz seni hamdinle tesbih ve noksan sıfatlardan tenzih edip duruyoruz' dediler. Allah, 'Şüphesiz, ben sizin bilemeyeceğinizi bilirim' buyurdu". Bu âyetlerin tefsîrine dâir birçok örnek verilebilir. Meselâ Nesefî bu ayeti yorumlarken Yüce Allah'ın melekleri gökte, cinleri ise yeryüzünde yarattığını söylemiştir. Ayette meleklerin ifâdelerinden öğrendiğimiz 'kan dökücü' ve 'bozgunculuk çıkarıcılar'ın ise cinler olduğunu söylüyor müfessirimiz. Hemen bir sonraki ayette ise "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları meleklere arz ederek, 'Eğer sözünüzde sâdıksanız bana şunların adlarını söyleyin' buyurdu." denilmektedir. Nesefi buradaki 'isimler'den maksadın isimlendirilenler (el-musemmiyât) olduğunu belirtmiştir. Bu ise Allah'ın Âdem'e tek tek şeylerin isimlerini öğrettiği anlamına gelmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. 'Abdullah bin Ahmed en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî,* thk. Mervan Muhammed eş-Şeggâr, Dâru'n-Nefâis, c. 1-2, s. 79-80. Emin olmamakla birlikte Fârâbî'nin de Rousseau gibi "ilk peygamberler zamanı"ndan çok daha öncesinde insanların yaşamış olduğu bir "ilk zamanlar" döneminin varlığına inandığı ihtimalini göz önünde bulundurabiliriz. "… Ancak zamanları karıştırmayalım. Bizim bildiğimiz ilk peygamberler zamanı ilk zamanlardan oldukça uzaktır. Kutsal Kitap, insanların uzun yaşadığı bu çağlarda birinden öbürüne on kuşak sayar. Bu on kuşak boyunca ne yaptılar? Bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz. Dağılmış bir haldeydiler ve toplum halinde yaşadıklarını söylemek neredeyse olanaksızdı, dolayısıyla hemen hemen hiç konuşmuyorlardı: yazmayı nasıl bilebilirlerdi? Yalıtık yaşamlarının tekdüzeliği içinde bize hangi olayları anlatacaklardı ki?" Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. 39. Konuyla ilgili olarak bir ihtimal daha öne sürülebilir: " Âdem konuşuyordu, Nuh da konuşuyordu; öyle olsun. Âdem'e öğreten, Tanrı'nın kendisiydi. Nuh'un çocukları bölünerek tarımı bıraktılar ve ortak dil de ilk toplumla birlikte yok olup gitti. Bu, Babil kulesinin hiç var olmayacağı bir zamanda meydana gelmiş olmalıdır. Issız adalarda yalnız kalanların kendi dillerini unuttukları görülmüştür: kendi ülkeleri dışındaki insanların ortak işler yapsalar ve onlarla toplum içinde yaşasalar bile, nadiren birkaç kuşak sonra, ilk dillerini koruduklarını görülmüştür." Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. 40.

ihtiyaçları dolayısıyla diğerlerini bulması ile değil. Fârâbî eserlerinde konuya doğrudan değinmemiştir. O ilk toplumsal birliklerin nasıl ortaya çıktığı sorunundan daha çok, mevcut toplumsal yapının birlikteliklerinin devamlılığını sağlayan "ihtiyaçlar ilişkisi"ne vurgu yapmış ve toplumsallaşmayı bu gözle ele almıştır. Filozof insan türünün kendi mükemmelliğini sağlaması ve kâmil bir hayat yaşayabilmesi için toplumsallaşmanın bir gereklilik olduğunu iddiâ ederken ve lafızların ortaya çıkması için en az iki insanın karşı karşıya gelmesi, beraber yaşaması gerektiğini söylerken bu sürecin ilk olarak nasıl başladığı sorunuyla doğrudan ilgilenmemiş gözükmektedir.

Fârâbî'ye göre birlikte yaşama özelliği hayvanların bazıları için her zaman geçerli olmasa da özellikle insan türü için kesinlikle doğrudur. İnsan, ana hatlarıyla ifâde etmeye çalıştığımız süreçlerin geçilmesi neticesinde varlık âleminde boy göstermeye başlamasından itibaren kendi türüyle birlikte, bir arada yaşamıştır.[66] Çünkü insan kendi gerçekliğini yaşayabilmek, "doğasındaki mükemmelliği gerçekleştirebilmek"[67] için hemcinsleriyle beraber toplumsal bir yapı içerisinde bulunma zorunluluğuyla var edilmiştir. Bu zorunluluk belli bir mükemmelleşme süreciyle ilgili olmakla kalmaz, insanın en azından zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmesi ve "yaşayabilmesi" için de bir zorunluluk halini alır. Böylece insanlar hemcinsleriyle aynı mekânda ve beraber yaşayarak mükemmelleşme ve kâmil bir hayat biçimine ulaşma yolunun ilk ve esaslı şartını gerçekleştirmiş olurlar. Bundan dolayıdır ki filozof, Aristoteles'in de ifâde ettiği şekliyle[68] insan için

---

[66] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 112; *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 36.

[67] İnsanı hayvandan ayıran özellik onun düşünebiliyor olmasıdır demiştik. Rousseau doğa insanını iki önemli özellikle tanımlar ki bunlar sevgi ve acıma duygularıdır. Bu iki ilke doğal ahlakı oluşturur der Rausseau. Ancak bunlardan başka bir üçüncü nitelik daha vardır ki bu da yetkinleşebilirliktir. İnsan bu yetisi sayesinde ne ise o olarak kalmaktan kurtulur. Sartre'ın dediği gibi olduğunu olmayan, olmadığını da olabilen bir varlık haline gelir. Bkz. Ömer Albayrak, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. x.; Fârâbî açısından bakacak olursak tüm bu nitelikler insanın düşünebilen bir varlık olması gibi temel bir ayrımının neticesidir diyebiliriz.

[68] İnsanın toplumsal bir canlı olduğu gerçeği çok önceleri Aristoteles tarafından da dile getiriliyordu. "Şu halde, açıktır ki toplum doğanın bir ürünüdür ve yine aşikârdır ki insan doğası gereği toplumsal bir canlıdır (political animal). Sırf rastlantısal değil de doğası gereği toplumsuz olamayan insan, ya kötü biridir, ya da insanüstü bir varlıktır. O, 'toplumsuz, hukuksuz, kalpsiz biri' gibidir." Aristotle, *Politica,* trans. Benjamin Jowett, *The Basic Works of Aristotle,* ed. Richard McKeon, Random House, New York 1941, c. 2, 1253a1-5.

"toplumsal, siyasal bir canlıdır (el-hayevân el-medenî)" ifâdesini kullanmıştır.[69]

İnsanoğlu ilk zamanlarda nasıl bir toplumsal yaşam sürüyordu? Fârâbî bu konuyla çok fazla ilgilenmez. Ancak biz, Fârâbî'nin, henüz duyulur şeyleri ifâde edebileceği lafızlara dâhi sahip olmayan bu ilk insanların doğal olarak, çok ilkel bir hayat yaşadıklarını düşündüğünü söyleyebiliriz. Burada Fârâbî hakkında bir tahminde bulunabilmemize yardımcı olması açısından Rouseau'ya atıfta bulunabiliriz:

> İlk zamanlarda yeryüzüne dağılmış insanların sahip olduğu tek toplum aile; tek yasa doğa yasası; tek dil de jest ve kimi eklemlenmemiş sesler idi.[70]

1.3.TOPLUMSAL TECRÜBENİN İLK KURUMU: LAFIZLAR VE DİLİN OLUŞUMU

İnsanoğlunun toplumsal anlamdaki yetkinliğinin ilk mertebesini oluşturan kentsel hayat da,[71] filozofun genel oluşum-gelişim fikrinden hareketle ifâdeye çalışarak söylersek, belli bir gelişim süreci geçirmiş olmalıdır. Filozof siyaset konularını ele aldığı *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* isimli eserinde toplumları büyüklüklerine göre belli bir tasnîfe tâbî tutmuştur. Buna göre insan toplulukları yetkin olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Yetkin topluluklar büyük topluluklar, büyüklük açısından orta derecede olan topluluklar ve küçük topluluklardan oluşmaktadır. Yetkinlik açısından eksik olanlar ise köyler, evler, sokaklar ve mahallelerden oluşur. Şehir de mahallelerden oluşmaktadır.[72] Buradan hareketle ilk insan topluluklarının oluşumunun önce basit bir birlikte yaşama biçimiyle başlayıp daha sonra belki köylerden ve derece derece mahalleler ve

---

[69] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s, 63-4. Filozof şehri tanımlarken ilginç bir biçimde yukarıda bahsetmeye çalıştığımız durumu vurgulamış ve şehri, "toplumsal anlamda yetkinliğin başladığı ilk mertebe" şeklinde ifâde etmiştir. Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 36.
[70] Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme,* s. 35.
[71] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 36.
[72] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s. 36.

nihayet küçük şehirlere, çok daha sonraları ise büyük şehirlere doğru bir gelişim süreci izlemiş olduğunu düşünebiliriz. Filozofun *es-Siyâse'*de büyükten küçüğe doğru sıraladığı insan birliktelikleri hakkındaki kısımları, tarihsel bir biçimde ele alırken, tersi bir şekilde küçük ve basitten büyük ve mükemmel olana doğru sıraladık.

Kendine has fiziksel özelliklere sahip belirli bir mekânda, kendine has bir mîzâca sahip olan[73] bu ilkel insan[74] birlikteliğinin bireylerine bakıldığında, onların sıradan insanlardan (ʻavâm, cumhûr) oluştuğunu görmekteyiz. Düşünen, belli sorunlara kafa yoran aydın insanların (havâs) ortaya çıkması için belirli bir zamana ihtiyaç vardır.[75] Bu ilk zamanların insanları bedensel açıdan olduğu gibi mîzaç ve huy açısından da, yani toplumsal akıl anlamında da ortak özelliklere sahiptirler.[76] Mizaç ve huy benzerliğinin başlıca sebepleri iklim ve doğal şartlar olabilir. Doğal olanlar daha sonra irâdeli bir varlık olan insanın yapıp etmesi sonucu oluşacak olan toplumsal ve kültürel durumları belli oranda belirlemektedir.

Fârâbî, insanların fiillerinden ve sanatlardan bahsederken doğal olanın irâdî olandan, yaradılışa kolay gelenin irâdeyle yapılanlardan zamansal olarak önce olduğunu söylemektedir. İnsan belli bir şey için zorlanmadıkça öncelikle kendisine kolay geleni yapar ve bu yönde hareket etmeye meyillidir.[77] İnsanda doğal olarak bulunan kâbiliyetler belli bir süre sonra tecrübe ve tekrarlarlar netîcesinde irâdî ve bilinçli olarak yapılmaya başlanır. Bu şekilde yapılagelen davranışlar insanda bir alışkanlık halini almaya başlar.[78] İnsan bedensel olarak olduğu gibi zihinsel olarak da kendisine kolay gelene yatkındır. Yine doğal olarak bilmek isteyen bir varlık olarak insan,[79] doğası gereği öncelikle yatkın olduğu

[73] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 134.
[74] Fârâbî ilkel insan şeklinde net bir ifâde kullanmamıştır. Ancak filozofun ilk insan topluluklarına ve onların niteliklerine dâir yapmış olduğu spekülasyonlardan hareketle bu insanları ilkel olarak nitelemekte bir sakınca görmedik.
[75] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 134.
[76] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 135.
[77] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, çvr., s, 42; *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 134; *Mutluluğun Kazanılması*, s, 78; *Fusûlü'l-Medenî,* s. 53-4.
[78] Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s, 54; *Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde*, çvr., s. 165-6.
[79] Filozofumuz bilme isteğinin tabi bir istek olduğunu, insanoğlunun gereğini yapmadığı şeylerin bile bilgisine sahip olmak isteyeceğini vurgulamıştır. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 137-8.

şeyler hakkında düşünmeye ve tahayyül etmeye başlar. Daha sonra bu düşünme ve hayal etme neticesinde farkına varılan şeylerin hemcinslere anlatılması ihtiyacı ortaya çıkar.[80] Böylelikle, toplumsal tecrübenin ilk kurumu[81] olarak nitelendirdiğimiz dilin filozofa göre oluşum sebeplerinden ilkinin "düşünebilmek", ikincisinin de düşünebilen ve düşünüleni anlayan ikinci bir varlıkla "yüz yüze gelmek" olduğunu görüyoruz. Burada yine Fârâbî'nin söylemlerini açımlaması açısından başka bir metne, İbn Tufeyl'in *Hayy İbn Yakzân* adlı eserine gitmeyi uygun buluyoruz. Bulunduğu toplumdan kaçarak belli bir süre münzevî bir hayat yaşamayı amaçlayan Absal ile belli bir yaşa kadar hiçbir şekilde ikinci bir insanla karşılaşmamış olan Hayy'ın düştükleri durum, değinmeye çalıştığımız konuyu çok güzel bir şekilde ifâde ediyor:

> Günlerden bir gün yine gezintiye çıkmıştı Absal. Hayy da yiyecek bir şeyler bulmak için ayrılmıştı o gün mağarasından. Derken yolları çakıştı ve ansızın birbirlerini görüverdiler. Absal hemen, onun da kendisi gibi insanlardan uzaklaşmak için adaya gelmiş bir âbid olduğuna hükmetti. Konuş tanış olmaları durumunda, onun, kendisini bulunduğu halden uzaklaştırmasından, amacına erişmesini engellemesinden korktu. Hayy İbn Yakzan ise onun ne olduğunu anlayamadı. Zîrâ o vakte dek gördüğü hayvanların hiçbirine benzemiyordu. Üzerindeki yünden, kıldan yapılmış siyah elbiseyi onun postu sandı. Tam bir şaşkınlık içindeydi. Absal kısa süreli bir duraksamadan sonra, kendisini içinde bulunduğu yüce makamdan uzaklaştırır endişesiyle, hemen arkasını dönerek kaçmaya başladı. Fakat Hayy, onun peşini bırakmak niyetinde değildi; onu takip etmeye koyuldu. Eşyanın mahiyetini araştırmak onun doğasında vardı çünkü. İzlendiğinin ayırtına varan Absal gizlenmek niyetiyle adımlarını hızlandırdı. Bunun üzerine Hayy durakladı. Diğer hayvanları avladığı gibi onu da avlamak için kendini gizledi. Absal, onun kendisini takiplemekten vazgeçtiğini, geri dönüp o bölgeden uzaklaştığını zannetti. Ve namaz kılmaya, Tanrı'ya yalvarıp yakarmaya başladı. Böylece tam bir dinginliğe kavuştu ve her şeyden uzaklaştı.

---

[80] Düşünme ve konuşma arasındaki bu ilişkiyi Gazâlî'den bir pasajla açmaya çalışalım: "İnsanların konuşmasına gelince; kendisine söz denilmeden önceki nutkî düşünce ve aklî sezgiden doğan ve onların düzenli (*manzûm*) bileşkesi olan ifâdeye konuşma denir. Anlam, düşünce odasında gizli-kapalı durduğu sürece ona düşünme denir; düşünceden çıkıp söze yaklaştığı vakit ona *konuşma* denir." Gazâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine,* çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 53.

[81] Bu başlıkta kullandığımız "kurum" ifâdesi J. Searle'ün dilimize çevrilen şu eserindeki düşüncelerinden mülhemdir: John R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı,* çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 15-105.

> Hayy usul usul, gizlice ona yaklaştı. Absal manevi dünyaya dalıp gittiği için onun yaklaştığını duymadı. Hayy öyle yaklaştı ki onun okuyuşunu, ağlayışını, Tanrı'yı övüşünü duyar oldu. O vakte değin hiçbir hayvandan duymadığı güzellikte bir ses ve yetkin bir konuşma duydu. Yüzüne ve vücut yapısına baktı uzun uzun. Hayretle kendisine benzediğini gördü. Üzerindeki giysi de doğal olmayıp, kendisininki gibi yapaydı. Manevi coşkusu, tevazuu, yalvarıp yakarışları kuşku edilemez bir biçimde Absal'ın Hakk'ı, bilen zatlardan olduğunu gösteriyordu. Onu daha yakından tanımak için büyük bir şevk duydu içinde. İç dünyasını, ağlayış ve yakarışını öğrenmek arzusuyla o denli yaklaştı ki Absal onu farketti. Onu görür görmez son sürat kaçmaya başladı. Hayy, onun peşini bırakmamakta kararlıydı. Var gücüyle arkasından koştu ve sonunda onu yakaladı. Tanrı, Hayy'a zihinsel güç yanında üstün bir bedensel güç de bahşetmişti. Absal'ı, kaçıp kurtulamaması için sımsıkı tuttu… Hayy İbn Yakzan da hayvanlardan öğrendiği kimi sesler çıkararak ve alışılmadık bir takım davranışlar sergileyerek Absal'ın korkusunu gidermeye, onu kendisine ısındırmaya çalışıyordu.[82]

Yukarıda insanları bir araya getirip onları beraber yaşamaya iten temel sebebin filozofa göre insanın doğasından kaynaklandığını, insanın hemcinsleriyle beraber yaşama durumunun adeta doğal bir zorunluluk olduğunu ifâde etmiştik. Çünkü insanoğlu tek başına karşılayamayacağı kadar çok şeye muhtaçtır. O halde bütün bunlardan hareketle filozofa göre dilin ortaya çıkmasının bir başka nedeninin de insânî ihtiyaçlar olduğu sonucuna varabiliriz. Bu hepimizin

---

[82] İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan,* çev. Yusuf Özkan Özburun-Serkan Özburun-Şehabettin Yalçın-Orhan Düz-Derya Örs, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 78-80. Alıntımızı paragrafları birleştirerek yaptık ve tercümedeki "Asal"ı "Absal" olarak değiştirdik. (Bu eser İbn Sînâ'nın eseri ile birlikte çevrilmiş ve beraberce *Hayy İbn Yakzan* ismiyle yayımlanmıştır. Ayrıca metinde hikâyelerle ilgili değerlendirmeleri içeren çeşitli makaleler de bulunmaktadır.) Konuyla ilgili olarak Savater'in düşünelerine de yer verebiliriz: "Hiç kimse tek başına insan olmaz. Birbirimizi insan kılarız. İçimizdeki insanlığımız başkalarından "bulaşmıştır" bize: benzerlerimizin yakınlığı olmasaydı hiçbir zaman yakalanmayacağımız bir hastalıktır insanlık. Solukla, sözcükler aracılığıyla, ama her şeyden önce *bakış*la geçer: okumayı öğrenmeden çok çok önce insanlığımızı ana babamızın ya da onların yerine bakımımızı üstlenenlerin gözlerinde okuruz. Sevgi, kaygı, kınama, alay içeren bir bakıştır bu: yani, *anlamlı* bir bakış. Doğal anlam yoksunluğumuzdan bizi kurtaran, bizi anlamlı kılan bir bakış. *Ortak Yaşam* adlı kitabında konuyu büyük bir duyarlıkla ele alan, çağdaş yazarlardan Tzvetan Todorov'a göre, "Bebek annesinin bakışını, yalnızca onu beslesin, avutsun diye değil, aynı zamanda bu bakış vazgeçilmez bir öge taşıdığı için arar: varoluşunu doğruladığı için […] bu anın önemini biliyorlarmış gibi –böyle olmasa bile- baba, anne ve bebek birbirlerinin gözlerine uzun uzun bakabilirler; böyle bir davranış yetişkin çağda tam anlamıyla sıra dışıdır, on saniyeden uzun süre bakışmak, yalnızca iki şeyi gösterebilir: iki kişinin kavga edeceğini ya da sevişeceğini." Fernando Savater, *Yaşam Soruları,* s. 209.

onaylayacağı kadar net bir açıklama gibi duruyor. Acaba başka nedenler de olabilir mi? Rousseau'nun yaklaşımı bu konuda bizlere farklı açılımlar yapma imkânı tanıyabilir. Ona göre insanlar sözü ilk kez gereksinimlerden dolayı değil, güçlü duygulanımlardan dolayı bulmuşlardır.[83] Benzer bir ifâdeyi de Gasset'te buluyoruz:

> Açıkça görülüyor ki, insanda, "insan" olmaya başlamasıyla birlikte, bütün öteki hayvanlarınkiyle kıyaslanamayacak üstünlükte bir iletişim gereksinimi ortaya çıkmıştır; önüne geçilmez şiddetteki o gereksinimin tek kaynağı insan olmaya hazırlanan o hayvanın "söyleyecek çok fazla, *acayip* bollukta şeyi olması" idi. Başka hiçbir hayvanda bulunmayan bir şey vardı onda; dışavurulmayı, dile getirilmeyi isteyen taşkın bir "iç dünyası".[84]

Düşünme ile düşünüleni ifâde etme durumu zamansal olarak birbirini takip etmek zorundadır. İnsanın "düşünen canlı" şeklinde tanımlandığını biliyoruz. Arapçada bu "hayevân nâtık" şeklinde ifâde edilmektedir. Burada "nataka" fiili yerine "'akala" ya da "fekkera" fiili kullanılmamıştır. Çünkü "nataka" fiili 'konuşmak' anlamına gelmektedir. Yani insan konuşan bir canlıdır aslında. Konuşabilmek düşünebilme özelliğinin bir tezahürüdür ve düşünülenler işâret, lafız ya da başka herhangi bir şekilde ifâde edilmek durumundadırlar. Bundan dolayıdır ki hayvanlar biyolojik olarak her anlamda müsait olmalarına rağmen konuşamamaktadırlar ve asla konuşamayacaklardır. Fârâbî düşünmeye iç konuşma,[85] söylemeye de dış konuşma diyerek dil ile düşünce arasındaki bu sıkı ilişkiye vurgu yapmaktadır. Filozofumuzun nutk kelimesiyle ilgili düşüncelerine kulak verelim:

> Mantık Sanatı olmadan doğrunun tayin edilmesi için bir yol yoktur. Bu

[83] Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. 9. Rousseau insanı iletişim araçlarını araştırmaya iten şeyin onun başka biri tarafından hisseden, düşünen ve kendine benzeyen bir varlık olarak tanınması ve o anda karşısındakine kendi his ve düşüncelerini iletme arzusu ve gereksinimi olduğunu belirtmiştir. Buradan hareketle dilin oluşumunun bir insan birlikteliğine bağlı olduğunu düşünebiliriz. Herhalde hiçbir zaman kendimizi bir hayvana anlatma ihtiyacı hissetmemişizdir. Konuyla ilgili olarak bkz. *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. 1.

[84] Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan,* çev. Neyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 144.

[85] Platon, *Sofist*'te düşünmeyi bir tür içsel konuşma olarak niteler. Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000, 263e.

> sanatın adı "*nutk*" kelimesinden türemiştir. Bu kelime Eskilere göre üç şeye delâlet eder. İnsanın mâkulleri idrâk edebileceği kuvvete delâlet eder. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir ve onunla hareketlerin güzeli ve çirkini ayırt edilir. Bunların ikincisi insan nefsinde anlayış yolu ile hâsıl olan mâkullerdir, bunlara "*içten konuşma*" denir. Üçüncüsü, içerde bulunan şeyi dil ile söylemektir, ona da "*dıştan konuşma*" denir.[86]

Peki ilk zamanların insanları birbirleriyle hangi yollarla iletişim kuruyor olabilirler? Fârâbî bu yollardan ilkinin işâretler olduğunu, seslerin ise daha sonra kullanılmaya başlanacağını söylüyor.[87] Bu gerçekten anlaşılır gözüküyor. Bunu daha iyi anlamak için konuşma çağındaki çocukları örnek verebiliriz. Çocuklar bir şey isteyecekleri zaman öncelikle onu işâret ederler, yani gösterirler. Biz o işâretlerin neye delâlet ettiğini anlar ve ona göre hareket ederiz. İstediklerine sahip olamadıklarında ise bazen bağırmaya ve ağlamaya başladıkları olur. Buna uygun bir diğer örnek için de, gittiği ülkenin dilini bilmeyen insanların oradakilerle anlaşmak için çabalarken düştükleri durum olabilir. Burada da işâretler konuşmaktadır aslında. İlk zamanın insanlarının seslerden önce işâretleri kullanmış olmalarının doğal nedenleri olmalıdır. Dikkat edersek bizler kulaklarımızdan çok gözlerimizle anlarız. Göz ya da kulağımızdan birini tercih etmek zorunda kalsaydık, herhalde bu gözlerimiz olurdu. Çünkü görmek ve izlemek gözü kapalı dinlemekten daha kolaydır ve biz dinlemekten ziyâde seyretmeye meyilli varlıklarız:

> Başkalarının duyuları üzerinde etkide bulunabileceğimiz genel araçlar iki tanedir, bunlar hareket ve sestir. Hareketin eylemi dokunma ile dolaysız ya da jest ile dolaylıdır; kolun uzunluğuyla sınırlı olan ilki uzaktan iletilemez, ama öbürü gözün uzanabildiği kadar uzağa erişir. Böylece sadece görme ve işitme dağınık haldeki insanlar arasındaki dilin edilgin organları olarak kalırlar.
>
> Jest dili de sesli dili de eşit derecede doğal olsalar da, ilki daha basittir ve

[86] Fârâbî, "et-Tavtıe", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1*, thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y., s. 59-60. Eserin çevirisi için bkz. Fârâbî, "et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç", thk. ve çev. Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri,* Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 23/29 (İlk numara metnin Arapçası, ikinci numara ise Türkçesi için verilmiştir). Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için filozofun bir diğer eserine de bakılabilir; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 61.

[87] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 135.

> uzlaşımlara daha az bağlıdır: çünkü kulağımıza çarpanlardan daha çok nesne gözümüze çarpar ve biçimler seslere göre daha çeşitlidir; aynı zamanda daha zengin anlatımlıdırlar ve daha az zamanda daha çok şey söylerler. Resim sanatını bulanın aşk olduğu söylenir. Sözü de bulmuş olabilirdi, ama daha az mutlu bir biçimde. Sözden pek az hoşnut olan aşk onu hor görür, kendisini ifâde edecek daha zengin yolları vardır. Sevgilisinin gölgesini böyle bir hazla resmeden, ona bir şeyler söylesin! Fırçasının o hareketini dile getirmek için hangi sesleri kullanırdı?[88]

Doğal ve kolay olanın önceliği ilkesi seslerin çıkarılması ve kullanımı durumunda da söz konusudur. Bundan ötürüdür ki ilk zamanların insanının kendini ifâde etmek için çıkardığı ses tamamen doğal ve gelişi güzel bir nida olarak çıkmış olmalıdır.[89]

Peki insanların ilk olarak ifâde etme ihtiyacı hissettikleri şeyler nelerdir? Fârâbî bu soruyu duyulur olanlar (mahsûsât) şeklinde cevaplıyor. Hegel'in de belirttiği üzere tinin kendisine ilişkin ilk bilgisi onun duyumsama özelliği netîcesiyle elde edilir. Bu içgüdüsel bir bilgidir. İnsan bu düzeyde henüz hayvandan ayrı düşünülemez. İnsanı hayvandan ayıran şey ise, kendi hakkında bir bilince sahip olması, yani düşünebilmesidir.[90] Dolayısıyla ilk olarak ifâde edilen şeyler de duyuya konu olanlar olmalıdır. Fârâbî insanın duyularıyla algıladığı her bir somut şey için belli bir sesi kullanmaya başladığını söylemektedir. Belli bir sürenin ardından belirli sesler ancak belirli nesnelere delâlet eder hâle gelir. Böylelikle tek tek sesler belli duyulurların ifâdesi için kullanılmış olur. Bu tek tek harfler belli bir süre sonra ifâdeye yetersiz kalacağı için insanlar bu sesleri birleştirmeye başlayacaklar ve belli duyulur şeyleri ifâde için de iki ve daha fazla harfi

---

[88] Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. 2. İlk zamanların insanının doğal olarak ve tabiî yatkınlık sebebiyle önce işâretleri ve vücut dilini kullandıklarını söyledik. İşaret, jest, mimik ilk zamanların dilsiz dünyasında olduğu kadar modern zamanların çok dilli dünyasında da kendini ifâdenin ya da ifâde edileni anlamaya çalışmanın ilginç araçları olmaya devam etmektedirler. Sinema, ve tiyatro, ifâdede kelimelerin yanında işâretlerin kullanıldığı ve göze hitap eden sanatlardır. "Bir işe yatkınlık göstergeler açısından her zaman bir yazgıdır. Bize bir şeyler öğreten her şey göstergeler yayar, her öğrenme eylemi göstergelerin ya da hiyerogliflerin bir yorumudur… Düşünmüyoruz, davranmıyoruz, bunun yerine işâret ediyoruz." Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler,* çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 12, 14.

[89] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 135.

[90] G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 61.

birleştirerek kullanacaklardır. Böylece, ilk lafızlar ve harfler kendilerine işâret edilebilen, somut duyulur varlıklara dayanan kavramların alâmetleri olarak ortaya çıkarlar. Çünkü her küllî kavramın diğer kavramınkinden ayrı fertleri vardır. Bu şekilde her bir ferdi ve fertlerin dâhil oldukları kavramları ifâde eden kavramlar ortaya çıkmış olur.[91]

Şimdi de bu harflerden ve harflerin birleşimlerinden oluşan kelimelerin insanlar arasında nasıl yaygınlaştığı sorunu üzerinde düşünelim. Filozofumuz başlangıçta bilinçli ya da bilinçsiz olarak belli bir duyusalı işâret için kullanılan sesin belli bir süre sonra ona delâlet etmeye başladığını söyler. Bir insan belli bir duyusalı ifâde için belli bir ses çıkarır. Bunu duyan diğer bir insan da aynı şeyi ifâde etme ihtiyacı hissettiğinde diğerinden duymuş olduğu bu sesi kullanır. Artık bu şeyi diğer insanlara anlatmak istediğinde de aynı sesi kullanır. Böylece o topluluktaki insanlar arasında lafızlar yaygınlaşmaya ve her bir lafız belirli duyulurları ifâde etmeye başlar. Başka herhangi bir şeyin ifâde edilmek istendiği her seferinde aynı süreç işlemiş olmalıdır. Filozofumuz bu durumun belli bir süre devam etmiş olduğunu söylüyor. Lafızlarla ilgili olarak belli bir birikimin sağlanmasının ardından topluluk arasından birtakım insanlar bu işle özel olarak ilgilenmeye başlamış ve doğal olarak işleyen bu süreç onlar tarafından bilinçli bir şekilde işletilir hale gelmiş olmalıdır. Yani bunu kendine uğraş edinen insanlar artık ifâde edilmemiş şeyleri ifâde için belirli lafızlar üretmeye başlarlar. İşte Fârâbî bu kişileri o toplumun dilinin belirleyicisi, üreticisi yani dilcisi (vâdı'u'l-lisân) şeklinde nitelendirmektedir.[92]

Düşünme özelliğiyle diğer varlıklardan ayırt edilen insan, var olanı kendine has bir şekilde anlayacak ve yine kendine has bir şekilde ifâde etmeye ihtiyaç duyacaktır. Bu anlamda varlıkla karşılaşan düşünce, kendini lafızların ve dilin yardımıyla varlık alanına çıkaracaktır. Filozofumuz dilin oluşumunu anlatırken bahsettiğimiz sorunsalları da göz önünde bulundurmaktadır. Olmayan

[91] Fârâbî, *Lafızların Felsefenin ve Dinin Ortaya Çıkışı,* s. 52.
[92] Fârâbî, *Lafızların Felsefenin ve Dinin Ortaya Çıkışı*, s. 52-3.

bir şeyin dilde ifâdesi diye bir şey söz konusu olamaz.[93] Öncelikle düşünebilen bir varlık ve düşüncesine konu edineceği bir varlıktan bahsedilmesi gerekmektedir. Bu anlamda dilin oluşum sebebinin zihin ile dış dünya arasındaki irtibat olduğunu ifâde etmeliyiz. Ancak dilin varlığıyla beraberdir ki insanoğlu doğada doğal olarak var olmayan şeyleri varlık alanına çıkarma imkânı bulmuştur.[94] Velhasıl dil-düşünce ve varlık arasındaki irtibat devam ede geliyor. Buradan hareketle düşüncenin ve dilin gelişiminin birbiriyle paralellikler arz eden iki süreç olduğunu düşünebiliriz.

Filozofumuz düşünülen ve ifâdeye ihtiyaç hissedilen şeylerin neler olduğunu belirli bir düzen içerisinde anlatmayı denemektedir. Fârâbî'ye göre lafızlarla ifâde edilen şeyler öncelik sonralık ilişkisi göz önünde tutularak şu şekilde sıralanabilir: Öncelikle herkesin kolay bir şekilde bilebileceği şeylerden bahsedilebilir. Filozofun "oluşum düşüncesi" göz önünde tutulduğunda bu çok net olarak anlaşılabilen bir şeydir. Bu anlamda düşünceye konu olan ve daha sonra dilde ifâdesini bulan ilk şeyler basit ve kolay anlaşılan ve herkesin anlayabildiği şeylerdir. Fârâbî bunları şu şekilde sıralıyor: ortak bir görüşle bilinen şeyler; gök, yıldızlar, yeryüzü ve yeryüzündeki varlıklar gibi nazarî şeylerden ortak duyulur ve onlardan istinbat edilenler; doğuştan gelen yetilerden kaynaklanan fiiller; ahlak ve sanatlarla ilgili bu fiillerin alışkanlık haline getirilmesiyle elde edilen melekeler ile meleke haline gelen alışkanlıklardan oluşan fiiller; tek tek tecrübe edilerek öğrenilen şeyler ile herkes için ortak olan şeylerden bilgisi tecrübeyle elde edilmiş olan şeylerden çıkarsananlar; amelî sanatlardan her birisi için gerekli aletler ve diğer bazı şeyler; tek tek her sanatta var olan ve ondan çıkartılan şeyler.[95]

Lafızların belirlenme süreci doğal olarak toplumun olgunluk dönemine ulaşacağı ana dek devam edecektir. Toplum olarak belli bir kemal derecesine ulaşmak demek insan fiilleri, ahlak, sanat, bilim vs. her alana dâir belirli bir bilgi

[93] Zümrüdü Anka kuşunun buna ters bir örnek olduğu düşünülmemelidir. Zira bu da, varolanların bilgisinden hareketle hayâlde oluşturulmuş bir varlıktır.
[94] Neo-Pozitivist felsefe doğada varolmayan şeylerin varlıkları olmadığını, metafizik varlıklara ilişkin söylemlerin saçmalık olduğunu dile getirmişlerdir. Bkz. Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 11 vd.
[95] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 138.

birikimine sahip olmak demektir.[96]

Dilerin oluşumu sorununu ele aldık. Bundan sonraki iki başlıkta ise küllî ve cüzî kavramların oluşumu ve dillerin zaman içerisinde geçirdikleri bazı farklı evrelerin tezâhürlerini irdeleyeceğiz. Bu konularla ilgili ayrı başlıklar açmamızın nedeni, bu konuların ileride inceleyeceğimiz konulara ön-hazırlık teşkil edeceğini düşünmemizdir.

1.4. KÜLLÎ VE CÜZÎ KAVRAMLARIN OLUŞUMU

İnsan toplulukları kendi yaşadıkları mekânların fiziki özellikleri, iklimler ve benzeri gibi doğal şartlar ve diğer bir takım sebepler neticesinde farklı dilleri konuşur hale gelmişlerdir. Kullanılmadığı için tarihin sayfaları arasında kaybolmuş dillerin varlığından haberdarız. Diller, zaman içerisinde çeşitli değişim ve etkileşimlere uğrayarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Her bir dilin kendine has kelimeleri, telaffuz biçimi ve kuralları vardır. Ancak dilleri, kullandıkları lafızların delâlet ettikleri akılsallar açısından düşündüğümüzde aslında hepsinin aynı akılsalları ifâde ettiklerini görürüz. Lafızlar farklı ise de akılsallar hep aynıdır. Fârâbî'nin bu anlamda nahiv-mantık ilişkisi hakkındaki sözlerine dikkat edelim. Filozof, mantığın bütün insan topluluklarının kendi dilleri ile ifâde ettikleri ortak akılsallarla ilgilenen bir yöntemsel düşünce olduğunu söylemiştir. Her bir dilin kendine has dilbilgisi ve farklı şekillerde düzenlenmiş kelime, fiil, edat, bağlaçları vardır. Bunlar insan zihni göz önünde tutulduğunda aslında aynı akılsallara delâlet ederler. Fakat delâlet ettikleri biçimler farklıdır.

Filozofumuz farklı biçimlerde oluşan ve gelişen her bir dilin tümel ve tikellere delâlet eden lafızları içerdiğini söylemektedir. İnsanoğlu duyuları ile tecrübe ettiği duyusalları, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar dolayısıyla farklı

[96] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 138-9.

şekillerde sınıflandırır. Benzer duyusallar tek bir kavramda ifâdesini bulur ki bunlar küllî lafızlardır, tek tek şeylere delâlet eden lafızlar ise cüzî lafızlardır.[97] Tümel lafızlar cinslere ve türlere delâlet eden lafızlardır.[98] Küllî kavram dış dünyada karşılaşılan benzer şeylerin anlaşılmasını da sağlar. Küllî lafızların yanında bir de birden çok şeye ortak sıfat olmayan, sadece tek bir duyulurun anlamına delâlet eden lafızlar vardır ki bunlar da tekiller (a'yân-eşhâs) olarak isimlendirilirler. Bunu şu şekilde örneklendirebiliriz. Mesela insan ve at kavramları küllî kavramlardır.[99] Ancak Zeyd, ya da Ahmet ise cüzîdirler. Yine "elma" küllî iken, şu an elimizde olan "şu elma" cüzîdir. İlerde burhânî epistemoloji konusunda tasavvur kısmında daha ayrıntı bir şekilde ele alacağımız gibi Fârâbî'ye göre faal akıl sayesinde bilkuvve akıl düzeyinden bilfiil akıl düzeyine geçeriz. Böylelikle bilgisini elde ettiğimiz tek tek şeyleri külli kavramlar şekline dönüştürmeye başlarız. Bu kavramlar insanoğlunun düşünmeye ve düşündüğünü ifâde etmeye başladığı zamanlardan bu yana oluşmaktadır.

Belirli anlamlara delâlet eden belirli lafızlar elde edildikten sonra, lafızların cümle içerisinde aldıkları farklı biçimler gündeme gelecektir. Fârâbî, anlamların değişen arazlara (ilinek) sahip olması gibi lafızların da bu arazları ifâde için farklı biçimler aldığını söyler. Bu değişiklik lafza harf eklenerek olabileceği gibi aynı lafzın harflerinin değiştirilmesi şeklinde de olabilir. Üzerinde neye delâlet ettiği hakkında bir mutâbakat sağlanmış olan belirli lafızlar, delâlet ettikleri varlığın değişen arazlarının ifâde edilmeye çalışılması halinde lafızlarda da değişiklikler ve eklemlemeler yapılacaktır. Belirli arazlara delâlet eden ekler, farklı

---

[97] Fârâbî, "Îsâgûcî ey el-Medhal", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1,* thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y., s. 75. Krş. "Bir çok tikel bir çok ortak ada sahip olduklarında, onların aynı ideaya (form-tümel) sahip olduklarını varsayarız." Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2001, 596a.

[98] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 139. Cins ve tür konusunun ele alındığı temel metnin isagojiler olduğunu biliyoruz. İsagoji yazma geleneğine Fârâbî de katılmış ve kısa bir isagoji kaleme almıştır. Bu anlamda tümel kavramların içlem-kaplam ilişkisi içerisinde birbirleri ile nasıl bir iritbat halinde olduklarını anlamak için Fârâbî'nin isagojisini dikkate almamız gerekmektedir. Tezimizde burhânî epistemolojiyi ele alacağımızı başlıkta tasavvur konusunu ele alırken bu kavramları daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Konu ile ilgili olarak şimdilik şu metinlere bakılabilir: Fârâbî, *Îsâgûcî ey el-Medhal*, s. 75-87; "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig,* sy. 2, s. 139-150.

[99] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 139.

kavramlar aynı arazları taşıdıklarında aynı şekilde bu kavrama da eklenecektir.[100]

1.5. LAFIZ-ANLAM İLİŞKİSİ İLE İLGİLİ FARKLI DURUMLARIN ORTAYA ÇIKIŞI

Tezimizin ilk bölümünün şimdiye kadarki kısmında filozofla birlikte ilk zaman insanlarının lafızlarının ve dillerinin oluşumu, lafızlar ile lafızların delâlet ettikleri anlamlar arasındaki uygunluk ve dillerin zaman içerisinde geçirdikleri evrim gibi hususları irdelemeye çalıştık. Ancak bundan sonra da acaba her bir lafız dâima tek bir anlama delâlet etmeye devam edecek midir? Fârâbî'ye göre belli bir süre sonra lafızlarla anlamlar arasındaki bu uyumluluk durumu değişmeye başlamıştır. Böylelikle lafızların oluşumunda farklı bir evreye girildiğini söyleyebiliriz. Filozof bunları oluşum sırasına göre, eşsesli lafızlar, eşanlamlı lafızlar, birleşik lafızlar ve istiare ve mecazlar şeklinde sıralar. Lafızlarla anlamlar arasındaki bu ilişki farklılığı pek tabiî ki ileride kıyâsî sanatlar açısından bakıldığında çok önemli bir konu olarak karşımıza çıkacaktır. Zîrâ felsefe, lafızları ilk anlamlarını temel alarak kullanmaya çalışırken özellikle hitâbet ve şiir sanatı ise daha çok mecâzî ifâdeleri ve istiâreleri kullanmayı tercih edecektir.[101]

1.5.1. Eşsesli Lafızlar

Başlangıçta tek bir anlama delâlet eden bazı lafızlar belli bir süre sonra farklı anlamlara delâlet etmeye başlar. Yani tek bir lafız birden fazla anlama delâlet eder hale gelir.[102] Buradan anladığımız kadarıyla filozofa göre ilk lafızlar belli anlamları ifâde için kullanılırken daha sonraları bazı lafızlar birden fazla anlamı ifâde için kullanılmaya başlanmıştır. Bir diğer eserde filozofun eşsesli ve eşanlamlı lafızlardan (el-elfâzu'l-muşterake) bahsederken konuyla ilişkili olarak anlamı

[100] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 139-40.
[101] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 164-5.
[102] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 140.

değişen lafızlardan (el-ismu'l-menkûl) da bahsettiğini ve bu lafızların zaman içerisinde ilk anlamla irtibatlı olarak farklı anlamları ifâde için kullanılmaya başlandığını dile getirmektedir. Bu lafızların zaman içerisinde oluşan özel anlamları için terim anlamlar diyebiliriz. Fârâbî bunlara örnek olarak cins (el-cins), tür (en-nev'), cevher (el-cevher), araz, (el-'arad), namaz (as-salât), rukû (er-rukû'), secde (es-sucûd) gibi lafızları vermektedir. Filozof eşsesli lafızlarla eşanlamlı lafızların anlamı değişen lafızlardan farklı olduğunu söylemektedir. Buna göre fark; eşanlamlı lafızlardaki birden fazla lafzın aynı anlama delâlet etmesi ile eşsesli lafızlardaki birden fazla anlama delâlet etme durumunun aynı zamanlarda olması, anlamı değişen lafızlardaki lafzın farklı anlamlara delâlet etmesi durumunun ise farklı zamanlarda ortaya çıkıyor olmasıdır.[103] Filozofun lafızların oluşumunu anlatırken öncelikle her harfin ve lafzın belli anlamlara işâret ettiğini daha sonra ise lafız-anlam ilişkisi hususunda farklı durumların ortaya çıktığını söylediğini görmüştük. O halde, Fârâbî eşsesli ve eşanlamlı lafızların ilk zamanların ilerleyen dönemlerinde ortaya çıktığını, anlamı değişen lafızların ise çok daha sonra oluştuğunu düşünüyor şeklinde bir yorum ileri sürebiliriz.

1.5.2. Eşanlamlı Lafızlar

Birden fazla anlama delâlet eden lafızlarla beraber bir de aynı anlama delâlet eden farklı lafızlar vardır. Yani tek bir anlam birden fazla lafızla ifâde edilir.[104] Görüleceği üzere bu tür lafızlarda da netlik yoktur. Lafzın hangi anlama delâlet ettiği tam olarak belli değildir.

1.5.3. Birleşik Lafızlar

Hatırlanacağı üzere filozof, toplumsallaşmayla beraber dilin oluşumundan bahsederken işâretlerden ve nidâdan bahsettikten sonra tek tek seslerin ve daha sonraları da birden fazla sesin birleşimiyle oluşan lafızların anlamlarla olan ilişkisini anlatıyordu. Lafızların oluşumunda harflerin birleştirilmesi hususunda

[103] Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 2,* thk. Refîk el-Acem*,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y., s. 133.
[104] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 140.

olduğu gibi, bazı anlamları ifâde için de bazı lafızların birleştirilmesi gerekmektedir. Böylelikle tek tek farklı anlamlara delâlet eden lafızlardan bazıları, birleştirilerek farklı anlamlara yani birleşik anlamlara delâlet edecek şekilde kullanılmaya başlanacaktır.[105] Burada lafızlar ve delâlet ettikleri anlamlar arasında bir mutâbakat vardır. Ancak buradaki anlam birden fazla lafızla ifâde edilmektedir. Yine de anlamların nefislerdeki düzeni ile lafızların düzeninin örtüştüğü görülmektedir.

1.5.4. İsti'âre ve Mecâz

Lafızların anlamlara delâlet etmesi hususundaki farklılaşmanın diğer bir aşaması ise istiâre ve mecazların ortaya çıkmasıyla başlar. Tek bir lafzın birden fazla anlama delâlet etmesi, bir anlamın birden fazla lafızla ifâde edilmesi ve birleşik lafızların oluşmasından sonra lafız ve anlam arasındaki mutâbakatın ortadan kalktığı başka bir durumla karşılaşılır. Başlangıçta belirli bir anlama delâlet eden lafızlar daha sonraları farklı sebeplerden ötürü belli bir bağlantı ve ilişki sebebiyle farklı anlamlara delâlet etmeye başlar. Bu pek tabiî ki eşanlamlı lafızlardan farklıdır. Burada belli bir anlam için kullanılan lafız, farklı bir şey için kullanılmaktadır. Fakat bu lafız delâlet ettiği ikinci şeyin anlamını sâbit bir şekilde, onun özünü ifâde edecek şekilde kullanılmaz. Farklı lafızlarla farklı şeyler îmâ edilmeye başlanır. Böylece istiâre ve mecaz dediğimiz kullanımlar ortaya çıkmış olur.[106]

Filozofumuz lafızların çoğalması, farklı anlamlar için kullanılması ve düzenli ve güzel bir şekilde kullanılmaya başlanması gibi nedenlerden ötürü ifâdelerde bir genişleme ortaya çıkacağını belirtmektedir. Dolayısıyla artık dil eskisinden daha geniş, daha estetik ve daha kullanışlı bir hâl almaya başlamıştır. Her şeyde kendini gösteren "mükemmele gidiş süreci" dillerin oluşumu sürecinde de karşımıza çıkmaktadır. Edebî ve estetik bir ifâde, tabiî ki dildeki kuru anlatıma kıyasla mükemmellik açısından daha ileri bir düzeydir. Ancak bilimsel açıdan bakılırsa, henüz dilin bilimsel bilgiyi ifâde edecek olgunluğa eriştiği söylenemez.

[105] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 140-1.
[106] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 141.

Fârâbî bu süreçte kıyasa dayalı sanatlardan olan ancak bilimsel olmayan, fakat bilimsel olan kıyâsî sanatın, burhânın-gerçek felsefi yöntemin, oluşumuna hizmet edecek olan hatabî ve şiirsel sanatların yavaş yavaş oluşmaya başladığını söylemektedir.[107] Buradan da anlaşılacağı üzere insanlık ya da farklı toplumsal yapılar göz önünde tutulduğunda doğal gelişimini sürdüren farklı toplumlar, estetik ifâdeyi bilimsel ifâdeden önce kullanmaya başlamışlardır. Fârâbî hitâbet ve şiir sanatını yaygın-genel sanatlar, yani herhangi bir bilim erbâbına has olmayan, bütün insanlar için ortak olan sanatlar olarak nitelemektedir. Fârâbî'nin burhânî yöntemi düşünüldüğünde bu doğrudur; ancak hitâbet ve şiirle uğraşan kişiler toplumdaki pratik sanatlarla uğraşanlarla kıyaslandığında daha üstün, daha ince zevkli velhasıl daha özel insanlardır diyebiliriz. Çünkü amelî sanatlar insanın fiziksel varlığının devamı için gerekli olan yeme, içme ve barınma gibi temel ihtiyaçları karşılamaya yöneliktir ve bu sanatların oluşumu dillerin ortaya çıkmaya başladığı dönemler kadar geriye gider.

1.6. KIYÂSÎ OLMAYAN SANATLAR: AMELÎ SANATLARIN OLUŞUMU

Fârâbi *et-Tavtıe*'de sanatları kıyasa dayalı olanlar ve kıyasa dayalı olmayanlar olarak iki kısma ayırır. Kıyasa dayalı sanatlar felsefe (burhân), cedel, safsata, hitâbet ve şiirdir ve bu sanatların temel amacı kıyası kullanmaktır. Felsefe, cedel, safsata, şiir ve hitâbet şeklinde sıralanan bu kıyasa dayalı sanatlar tarih içerisindeki oluşum sıraları göz önünde bulundurularak yeniden sıralanacak olursa, ki biz tezimizde bu sırayı takip ediyoruz, tersinden başlamak gerekecektir. Hitâbet sanatıyla başladığımız kıyasa dayalı bu sanatlardan önce pratik ihtiyaçların karşılandığı sanatlar oluşmaya başlamıştır demiştik. Kıyasa dayalı olmayan bu sanatları filozof, "amacı herhangi bir pratik iş yapmak olan sanatlar" şeklinde tanımlar ve bunlara tıp, çiftçilik ve doğramacılık gibi sanatları örnek verir.[108] Bu

[107] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 141.
[108] Fârâbî, *et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, s. 20/27.

sanatlar aracılığıyla edinilen bilgiler, sanatın icrâsı esnasındaki fiil ve pratiklerin devamlılığıyla ilgilidir. Yani bu sanatlarla ilgili bilgiler, fiillerin tekrarı (muzâveletu'l-ef'âl) ve bu tekrarlarla kazanılan alışkanlıklar neticesinde kazanılmaktadır. Bu sanatlarda burhânların kullanılması söz konusu değildir,[109] bu sanatlar daha çok toplumun bireylerini birbirine bağlamaya yaramaktadır. Sanat erbâbları ile diğer insanlar arasındaki irtibat bu sâyede kurulabilmektedir.[110]

İnsan her şeyden önce yeme, içme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak durumundadır. Dolayısıyla ilk zamanların insanları şiir, edebiyat ve felsefe gibi sanatlardan çok daha önceleri zorunlu ihtiyaçlarını giderebilecekleri sanatları elde etmiş olacaklardır. Platon, "Ölümlü bir insanın bilge olabilmesi için edinmek zorunda olduğu şeyler"in neler olduğunu araştırdığı *Epinomis* diyaloğunda Fârâbî'nin kıyasa dayalı olmayan sanatlar şeklinde ifâde ettiği bu sanatların en gerekli ve gerçekten en başta gelen sanatlar olduğunu söylemektedir.[111] Her ne kadar bazen kıyas kullanılarak yapılmış olsalar da asıl amaçları yine pratik bir iş olan bu sanatların[112] insanı gerçek anlamda mutluluğa götürmek gibi bir amacı olamaz.[113] Platon konuyla ilgili olarak şunları söylüyor:

> İnsan ömrünün ilk ihtiyaçlarıyla ilgili olan bilimlerden başlarsak görürüz ki bunlar, en gerekli bilgiler ve gerçekten en başta gelenlerdir. Bunları edinmiş olan kimseye eskiden bir bilge gözüyle bakmış olabilirler ama bugün kimse böyle düşünmüyor. Hatta bu bilgisi onun gözden düşmesine sebep oluyor. Şimdi bu bilimlerin neler olduğunu, başkalarınca iyi adam sayılmak isteyenlerin hemen hepsinin bu bilimlerin üzerine düşmekten kaçındıklarını, yalnız iyi hareket için gereken aklı ve kuralları kazanmayı düşündüklerini söylemekteyiz. Önce, bütün canlıların birbirlerini yedikleri zamanlarda, eskilerin

[109] Bu anlamda amelî sanatların felsefenin ilgi alanı dışında bırakıldığı görülmektedir. Filozofumuz amelî sanatlardan bahsederken, bilgisi fillerin tekrarına değil de bizzat bilginin kendisiyle elde edilen sanatlardan bahsetmiştir. Bunlara örnek olarak da matematik ve fiziği göstermiştir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 59, 75.

[110] Fârâbî, *Kitâb fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Matba'atu Dâri'l-Kutub, Mısır 1976, s. 22. Bundan sonra bu esere *el-Hatâbe* şeklinde atıfta bulunacağız.

[111] Platon, *Epinomis,* çev. Adnan Cemgil, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, s. 9.

[112] Fârâbî, *et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, s. 20/27.

[113]Filozofumuz insanı gerçekliğin bilgisine ve mutluluğa götürecek olan sanatın felsefe olduğunu söyler. Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde,* s. 67; Felsefi konularda ise gerçekliğin bilgisine ancak ve ancak mantık ile, ki bu burhâni yöntemi ifâde eder, ulaşılabilir. Fârâbî, *et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç,* s. 23/29.

> söylediklerine göre, bizi birbirimizi yemekten vazgeçirip hayvanları yemek âdetini öğreten bilimi ele alalım… Her ne kadar yaşamamıza yarayan arpa unu ile yulaf ununun yapılması güzel icatlarsa da tam manasıyla bir bilge meydana getirmek için işe yaradıkları söylenemez; çünkü insanlar toprağı ekmeyi sonradan öğrenmiş değillerdir. Bu daha çok, doğal bir şeydir, bir tanrı vergisidir. Tıpkı bunun gibi, evlerin tertibi her türlü yapıcılık, bütün ev eşyasının yapılması, demircilik, doğramacılık, kalıpçılık, dokumacılık ve aletlerin yapılması için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Bütün bu işler faydalıdır ama erdem bakımından hiç değerleri yoktur.[114]

Platon'dan yaptığımız bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere günlük ihtiyaçlarımızı karşıladığımız sanatların keşfi çok eskilere dayanmaktadır. Platon bunların Tanrı vergisi olduğunu söylemektedir. Bir sanatın Tanrı vergisi olması ne demektir? Bu soruya Rousseau'nun verdiği cevâba da bakabiliriz. Düşünür bu gibi bazı sanatların peygamberlerce ortaya konulduğunu belirtmektedir.[115] Fârâbî bu konuya doğrudan temas etmemiştir. Ancak dilin bile sıradan insanlar tarafından ortaya konulduğunu söyleyen birisi için günlük ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan sanatların insanlarca tecrübe edilerek bulunmuş olduğunu söylemek zor olmasa gerektir. Her hâlükarda, insanın temel ihtiyaçlarını karşılaması açısından ilk zamanların îcâdı gibi gözüken bu sanatlar Fârâbî açısından söyleyecek olursak kıyâsî olmadıkları için ve pratik bir faydanın karşılanması amacıyla yapıldıklarından dolayı, sırf kendinden dolayı yapılan sanattan zaman bakımından önce gelmektedir. İnsanın felsefî sorular sorması, günlük ihtiyaçların karşılanmasından sonra mümkün olabilmektedir.[116] Bu sanatlar, felsefenin çağı geldiğinde, kendisi için yapılan sanatın hizmetçisi durumunda olarak ve fâzıl medînenin hizmet etmekle yükümlü üyelerince icrâ edilmeye devam edilecektir.

---

[114] Platon, *Epinomis*, s. 11-2.

[115] Rousseau bu sanatların bir kısmını peygamberlere atfederek anlatır ancak ona göre ilk peygamberler zamanı ilk zamanlardan çok sonradır. Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, s. 38-41.

[116] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, 982b20-5.

1.7. YAYGIN KIYÂSÎ SANATLAR: HİTÂBET VE ŞİİRİN OLUŞUMU

Fârâbi, şimdiye kadar ana hatlarıyla ele almaya çalıştığımız toplumsal aşamaların kat edilmesinin ardından yeni bir aşamaya gelindiğini ifâde etmektedir. Buna göre toplumların belli bir olgunluk düzeyini yakalamalarının ardından daha üst düzey bir etkinlik anlamında orada ilk kıyâsî sanatların ortaya çıkmaya başladıkları görülmektedir. Bu sanatlardan ilki hitâbet, ikincisi ise şiir sanatıdır. Biz bu iki sanatı tezimizin bu bölümünde ele almayı uygun gördük. Bunun temel sebebi, Fârâbî'nin hitâbet ve şiir sanatını "yaygın ('âmmetân) sanatlar" şeklinde isimlendirmiş olmasıdır.[117] Bu iki sanatın diğer üç sanattan ayrı tutulmasının bir sebebi daha vardır. İbn Sînâ'ya göre hitâbet ve şiir sanatı tümel-kuramsal yarar sağlamaktan uzaktır. Çünkü bunların konusu tikel şeylerdir ve tümel şeylere taşınacak olsalar tümel şeyler karanlığa boğulur.[118] Fârâbî'nin de *Kitâbu Îsâgûcî*'de belirttiği üzere bu iki sanattaki kıyasların kısımlarında (eczâu'l-mekâyîs) cüzîler kullanılır. Mesela "Zeyd insandır." önermesi böyledir. Görüleceği üzere bu önermenin konusu şahsî (tekil), yüklemi ise küllîdir (tümel).[119] Diğer üç sanattan farklı olan bu iki sanat, felsefî yöntemin oluşum sürecinin alt basamaklarını oluşturmaktadırlar. Fârâbî diğer üç sanatın her birini felsefî birer sanat olarak nitelemiş ve sofistik yöntemle yapılan felsefeyi "Sofistik felsefe" anlamında *el-felsefetu's-sûfistâiyye,* "sözde felsefe" anlamında *el-felsefetu'l-mumevvihe*; cedelî yöntemle yapılan felsefeyi "cedelî felsefe" anlamında *el-felsefetu'l-cedeliyye*, "zanna dayalı felsefe" anlamında *el-felsefetu'l-maznûne*; burhânî yöntemle yapılan felsefeyi de yakînî-burhânî felsefe anlamında *el-felsefetu'l-yakîniyye/el-felsefetu'l-burhâniyye* şeklinde ifâde etme yoluna gitmiştir.[120]

---

[117] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 142.
[118] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 6.
[119] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, s. 76. Ayrıca "küllî" ve "cüzî" kavramlarının kısa bir açıklaması için de yine şu kısımlara bakılabilir: *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 60; *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 75. Aslında metnin beş küllî kısmı da zaten doğrudan bu kavramlarla ilgilidir.
[120] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131-2. Ali Durusoy da Fârâbî'ye göre gerçek felsefî yöntemin üç aşamalı bir süreçten geçtiğini belirtmiştir. Buna göre hazırlık aşamalarının ardından dil ile düşüncenin ayrıştırılamadığı, dolayısıyla da dilbilimin felsefe yapmak için kullanıldığı ve toplumda birbiriyle

Fârâbî, bu sanatlarla uğraşan kişilerin toplumun diğer fertlerine kıyasla daha özel insanlar olarak nitelendirilebileceklerini söylemekle beraber aslında onların yine halktan olduklarını belirtmiştir. Filozof bunu bir örnekle îzâh etmeye çalışmıştır. Buna göre çiftçilikle uğraşan insanların başlarında onları yöneten birisi bulunmaktadır. Ancak yaptıkları iş ve işi yapmaktaki amaçları açısından aralarında ciddî bir fark yoktur. Dolayısıyla çiftçilerin başındaki kişi yine onlardandır, yani çiftçidir.[121] Ancak ileride bahsedeceğimiz üzere burhânî yöntemin sâhibi her anlamda diğer insanlardan üstün olarak nitelenecektir. Er-reîsu'l-evvel, el-mevcûdu'l-evvel'in ay-altı dünyadaki yansıması olarak karşımıza çıkacak ve diğer insan gruplarının yöneticisi, mutlak bir bilge olacaktır.

1.7.1. İlk Olarak Ortaya Çıkan Kıyâsî Sanat: Hitâbetin Oluşumu

Kıyasa dayalı sanatlardan ilk ortaya çıkanı hitâbet sanatıdır.[122] Fârâbî'ye göre ilk toplumlar süreç içerisinde kendilerini hitâbet sanatına dayalı konuşmalar yapmaya iten belli bazı olaylar ve durumlarla yüz yüze gelmişlerdir. Biraz sonra daha ayrıntılı olarak incelemeye çalışacağımız bu olay ve durumların neticesinde hitâbet sanatı ilk meyvelerini vermeye başlamış olmalıdır. Bu sanat da zaman içerisinde belli bir oluşum evresi geçirmiştir. Sonraları ortaya çıkan hitâbet örnekleriyle ilk zamanların örnekleri arasında ciddî farklılıklar olmalıdır. Fârâbî bu gelişim sürecine de değinmiş ve anlamların hayal ve örneklerinin kullanılmaya başlandığı belli bir zamanın yaşandığını söylemiştir.[123] Bu dönem hitâbet sanatının, şiir sanatıyla karıştığı, iç içe geçtiği bir dönemdir.[124] Bu sürecin ardından

---

çelişen felsefî görüşlerin ortaya çıktığı bir dönemden bahsedilmektedir. Bu dönem sofistik yöntemin dönemidir. Ardından düşünce ile varlığın birbirinden ayrışamadığı bir yöntem kullanılmaya başlanmıştır ki bu yöntem de cedeldir ve dönem cedelin dönemidir. Üçüncü dönem ise gerçek felsefî yöntem olan burhânî yöntemin dönemidir. Böylelikle dil düşünce ve varlık birbirinden ayrılmış ve gerçek anlamda bir felsefî araştırma sürecine girilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Durusoy, "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık", s. 73-4.

[121] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 149.

[122] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 142; *el-Hatâbe,* s. 21.

[123] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 142.

[124] Filozof burada hitâbet ile şiirin karışımından bahsediyor. Ancak diğer bazı eserlerinde de hitâbetle cedelin, yine sofistik, cedelî ve burhânî yöntemlerin de karışımından bahsetmektedir. Burada biz şimdilik hitâbet ve şiirin karışımından bahsetmeyi uygun gördük. Çünkü biz tarihsel sıralamada daha çok *Kitâbu'l-Hurûf*'u temel alıyoruz. Diğer karışımların ise bu karışım evrelerinden sonra gerçekleşeceğini düşünüyoruz. Cedelî ve burhânî felsefeyi incelediğimiz başlıklar altında diğer anlatılara da yer vereceğiz.

ise şiir sanatı hitâbetten ayrılarak kendi kimliğini bulmaya başlamıştır.

1.7.1.1. Hitâbet Sanatının Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Epistemolojik Değeri: Bulanık Konuların Bulanık Yöntemi

Fârâbî, bir açıdan toplum teorisi diye de isimlendirebileceğimiz anlatılarına, dilin ardından kıyâsî sanatlara ve onların toplumda temâyüz etme biçimlerine değinerek devam ediyor. 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. Zîrâ insan bir şeyin bilgisine kıyaslarla ulaşabilmektedir. Çünkü bilinmeyenin bilgisi, bilinenlerden hareketle öğrenilebilmektedir. Dolayısıyla toplumların ilk kıyâsî sanat olan hitâbet sanatını kullanmaya başlamaları demek aslında onların "düşünmeye" başlamaları demektir. Zanna dayalı ilkel fikirlere gebe olan bu yöntemi, "ilerleyen zamanlar" açısından değerlendirdiğimizde, yani gerçek felsefî yöntemin ortaya çıktığı tarih açısından bakmaya çalıştığımızda bu yöntemi, aslında "vakti geçmiş", "miyâdını doldurmuş" bir yöntem olarak anlamlandırabiliriz.[125] Ancak ortaya çıktığı zaman açısından düşünecek olursak bu yöntem zamanının insanlarının anlam ihtiyaçlarını kendisi sayesinde giderdikleri bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla bu yöntem, ortaya çıktığı dönem göz önünde bulundurularak söylenmesi gerekirse aslında "gerçekliğe götüren" bir yöntemdir.[126]

Bulunduğu dönem açısından hakîkatin bilgisinin kendisi eliyle üretildiği bu yöntem acaba nasıl ortaya çıkmış olabilir? Aslında her duruma uygulanabilen

[125] Fârâbî bu yöntemin belli bir zaman sonra aşılacağını söylemektedir. Tezimizin ilerleyen kısımlarında detaylı olarak incelemeye çalışacağımız bu yöntemler açısından bakılacak olursa hitâbet sanatı için kullandığımız bu tanımlamalar daha güzel anlaşılabilir. Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 25; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151. *İkinci Analitikler*'in ilk yazarı Aristoteles de bu sanatın bilim olmadığını ifâde etmektedir. Ona göre retorik, mantık bilimiyle politikanın etik dalının birleşimidir. Yani sadece işlevseldir. Aristoteles, *Retorik,* çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s. 46.

[126] Filozofumuz bu yöntemin zamansal açıdan bakıldığında tarihte ortaya çıkan ilk düşünsel yöntem olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle bu yöntemin ortaya çıktığı zaman açısından gerçek bir yöntem olduğu sonucuna vardık. Bizce Fârâbî de dönemin insanlarının hatabî yolları kullandıklarını söylerken aslında bunun farkındaydı. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151.

bir yöntem olan hitâbet yöntemi belli bir sürenin ardından daha belirgin "düşünme alanları"nın ortaya çıkmasına önayak olabilecek midir? Filozofumuz bunlarla ilgili olarak ilginç bir tablo çizmektedir. Buna göre bahsettiğimiz aşamalardan geçmiş olan bu toplumsal grubun bazı üyelerinin dünyadaki duyulur şeyler üzerine düşünmeye ve gökyüzüne baktıklarında karşılarına çıkan varlıkların sebeplerini sorgulamaya başladıklarını görüyoruz. Bunların yanında amelî sanatların oluşumuyla beraber de bazı şeyler birer "düşünsel sorun" haline gelmeye başlamıştır. Fârâbî bunları "şekiller", "sayılar", "aynalarda yansıyan görüntüler", "renkler" ve "bunların dışındaki şeyler" şeklinde sıralamaktadır. Bu sorunlar, daha sonraları nazarî felsefenin birer kısmı olarak ele alınacak olan matematik ve fiziğin ele aldığı sorunlardır.[127] Böylelikle görülen odur ki, ilk dönem toplumlarında kullanılan ilk düşünsel yöntem olan hitâbet, genel anlamda hayatta karşılaşılan her türlü durumla,[128] özel anlamda da ortaya çıkan ilk nazarî bilimler olan matematik ve fizik konularıyla ilgili olarak kullanılmıştır. Kısaca söylemek gerekirse Fârâbî'ye göre ilk dönem insanlarının sahip oldukları ilk düşünsel yöntem "hitâbet sanatı" iken, bu yöntem kullanılarak üzerinde düşünülen ilk nazarî sorunlar da "matematik ve fiziğe" dâir olan sorunlardır.

İlk dönemin insanlarınca kullanılan "bilimsel" yöntemin hitâbet sanatı olduğunu söyledik. Filozofumuza göre bu yöntem bilimsel araştırmanın bizâtihî kendisinde olduğu gibi, elde edilen düşüncelerin doğrulanmasında ve diğer

---

[127] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151; *el-Hatâbe,* s. 23. Filozofumuz başka bir eserinde bu bilimleri ve bunların konularını ayrıntılı olarak incelemiştir. Buradan hareketle ilk insanların yeryüzündeki duyusallarla ilgili olarak sormaya başladıkları sorular fizik biliminin sorularıdır diyebiliriz. Zîrâ Fârâbî fiziği (el-'ilmu't-tabî'î) "Cisimler ve cisimlerde tabiî olarak, insan iradesi karışmadan bulunan her şey hakkındaki araştırma" şeklinde tanımlamaktadır. Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 59; *İlimlerin Sayımı,* s. 83. İlk insanların gökyüzünde gördükleri şeylerle ilgili sorular da anlaşılacağı üzere matematik biliminin bir kısmı olan astronominin (el-'ilmu'n-nucûm) konusunu teşkil edecek sorulardır. Filozofun, "şekiller", "sayılar", "aynalarda yansıyan görüntüler", "renkler" ve "bunların dışındaki şeyler" şeklinde sıraladığı sorunlar alanı da yine matematiğin konuları arasında ele alınmaktadır. Ancak burada bahsettiğimiz matematik ve fizik bilimi hatabî yöntemlerle ortaya konuluyorlardı. Filozofun bu ilimlerle ilgili geniş açıklamalarını *İlimlerin Sayımı* adlı eserinden edinebiliriz. Ancak bu eserde ele alınan konular burhân sanatı ile ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 70-82.

[128] Filozofumuz çoğunluk için ortak olan yolları kullanan bu sanatın her tür konuda halkın tamamını iknâ edebildiğini söylemektedir. Bu anlamda Fârâbî, ilk dönem toplumları arasındaki bazı insanların bu yöntemi belli bazı sanatların o sanatla ilgilenmeyen diğer insanlara anlatılması esnasında kullandığını söylemektedir. Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 25.

insanlara aktarılmasında da kullanılıyordu.[129] Dolayısıyla bu yöntem ilk toplumlardaki bilimsel düşüncenin insanlar arasında yaygınlaşması açısından da çok önemliydi. Filozof ilk dönem düşünürlerini şöylece tasvir ediyor:

> Eskilerden ilk düşünürler nazarî konularla ilgili düşüncelerini bu şekilde doğruluyorlardı. Onlardan biri bir matlupla (bilgisi istenen şey-sorun) ilgili olarak bir kıyas ortaya koymaya çalışırdı. Bu kişi bir şeye tesâdüf ettiğinde, kıyasına tesâdüf ettiği o şeyi kendisi için bir görüş haline getirirdi. Onun hakkında derinlemesine düşünür, karşıtlarını (mu'ânid) bilmek ister ve onunla karşıtı arasında bir kıyas yapardı. Karşıtı bulamazsa ya da bulduğu karşıtları çözer ve onların çelişkilerini ortaya koyarsa bunu kendisi için bir görüş olarak kabul eder ve onun doğruluğuna inanırdı.[130]

1.7.1.2. Hitâbet Sanatının Tanımı ve Tanıma Dâir Açıklama

Filozof hitâbet sanatını farklı vesilelerle değişik eserlerinde birbirinden anlamca uzak olmayan ifadelerle anlatmaya çalışmıştır. Aslına bakılırsa her bir tanım diğer tanımla aşağı yukarı örtüşmektedir. Öncelikle Fârâbî'nin, farklı eserlerinde ortaya koymuş olduğu farklı tanımlamaları yakından görelim ve ardından kendimizce daha açık bir tanım ortaya koymaya çalışalım. Şimdi filozofun değişik ifadelerine yer vererek düzenli bir tanımlamaya geçelim.

> Hitâbet, amacı on cinsin[131] (el-ecnâsu'l-'aşara) her biri hakkında ikna oluşturmak olan kıyasa dayalı bir sanattır. Dinleyenin nefsinde bu şeylerle (on

[129] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151.
[130] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 15.
[131] Burada bahsedilen on cins, ilk olarak Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu kategorilerdir. Filozofumuz bu konuyla ilgili olarak da müstakil bir eser kaleme almıştır. Fârâbî, "Kitâbu Kâtâgûriyâs ey el-Mekûlât", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1,* thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y., s. 89-131. Filozofumuzun burada hitâbet sanatını, "on kategorinin her biri ile ilgili olarak iknâ oluşturmak olan kıyâsî sanat" şeklinde tanımlamasının nedenini anlamak zor değildir. Zîrâ o, diğer eserlerinde de belirtiği üzere kıyası oluşturan matlup ve öncüllerin konu ve yüklemlerinin bu on kategoriden bağımsız olamayacağını belirtmektedir. Yani öncül ve matlupların konu ve yüklemleri birer kategorinin altına girmektedir. Hitâbet sanatı da kıyaslar kurularak icrâ edilen bir sanattır. Ancak bu sanatta kurulan kıyasların öncüllerinin konu ve yüklemlerini oluşturan kategorilerle ilgili olarak iknâ esas alınır. İknâ da hitâbet sanatının kendine özgü olan amacını ifâde eder. Bkz. Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 3*, thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 94-5. Kategorilerle ilgili kısa bilgi için yine bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 62.

cins) ilgili olarak oluşan kanaat hitâbet sanatının en temel amacıdır.[132]

Hitâbetle ilgili sözler, herhangi bir düşünce ile ilgili olarak insanı iknâ etmeye, zihnini kendisine söylenen bir şeyi kabul etmeye ve ister zayıf, ister güçlü bir şekilde olsun onu tasdik etmeye yöneltmeye yarayan sözlerdir.[133]

Hitâbet, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken mümkün şeylerin her birisinde, başkalarını, en mükemmel olarak iknâ edebilecek şekilde konuşma gücüdür. Fakat bu güce sahip olan fazîletli 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.[134]

Hatabî söz söylemede (el-muhatab el-hıtâbiyye), kesin bilgiye ulaşmaksızın, kendinde bir nevi huzur husul eden şeyle dinleyen inandırılmak istenir.[135]

Ve bazı tasdikler de (ve minhu et-tasdîk), bir şeye (karşı) nefis sükûnu olarak isimlendirilen tasdiklerdir. İşte bunlar yakînden en uzak olanlardır… Bir şeye karşı olarak nefsin sükûn bulması da belâgî tasdiktir.[136]

Fârâbî, diğer mantık metinlerinde olduğu gibi *el-Hatâbe*'de de Aristoteles'i kendine temel almıştır. Aristoteles bu sanatı şöyle tanımlıyor:

Retorik, belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi olarak tanımlanabilir. Bu, başka herhangi bir sanatın işlevi değildir. Bunun dışındaki her sanat kendi konusuna değin öğretim ya da inandırmada bulunabilir; örneğin tıp, sağlığın ve sağlıksızlığın ne olduğunu; geometri, oylumların özellikleri; aritmetik, sayılar üzerinde; aynı şey diğer sanat ve bilimler için de geçerlidir. Fakat biz retoriğe, bize sunulan hemen hemen her konu üzerinde inandırma yollarını kullanma gücü olarak bakıyoruz; işte bunun için de, teknik karakteriyle, onun herhangi bir özel ya da kesin bir konu sınıfı ile ilişkili olmadığını söylüyoruz.[137]

Bu örneklerden yola çıkarak şu şekilde bir tanım önerebiliriz: "Hitâbet

---

[132] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 7. Ayrıca hitâbet hakkında genel bilgi için bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 170-1; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 221-31; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık*, İntişârât İsmâ'iliyyân, İran 1415, s. 337-354.
[133] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 64, 67.
[134] Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî,* s. 83.
[135] Fârâbî, *et-Tavtıe*, thk. Refîk el-Acem, s. 57.
[136] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[137] Aristoteles, *Retorik*, s. 37.

sanatı, üzerinde düşünülen herhangi bir konu ile ilgili olarak, insanların zihinlerinde belli bir kanaat oluşturulmayı (nefis sükûnu) hedefleyen kıyasa dayalı bir sanattır." Yapmaya çalıştığımız bu tanımlamada hitâbetin; her konuda kullanılabilen, kıyasa dayalı olan ve dinleyenleri iknâ etmeyi hedefleyen bir sanat olduğunu ortaya koymuş olduk.

Fârâbî bu sanatın kanaat oluşturmak gibi bir hedefinin olduğunu söylemektedir. Peki Fârâbî'ye göre acaba kanaat nedir? Filozofumuz bu kelimenin Arapça'daki "bir şeyle yetinme" anlamına gelen "icteze'e" fiiliyle anlamsal bir bağının olduğunu belirtmiştir. Kanaat kelimesiyle anlamsal bir bağ kurulan diğer bir kelime de "iktisâd" kelimesidir. Fârâbî, "İnsanlar mallar hususundaki muâmelâtla ilgili olan buluşmalarında konuştukları şeyle ilgili olarak birbirlerini tasdik ediyorlar ve bunu da ilim olarak isimlendiriyorlardı." diyor.[138] Buradan da anlaşılacağı üzere kanaat, "belli bir şeyle yetinmek" anlamına gelmektedir. Hitâbetin amacı da belli bir konuyla ilgili olarak,[139] dinleyenlerin zihinlerinde, kendisiyle yetinecekleri ve zihinsel anlamda sukûn yaşayacakları bir tasdik oluşturmaktır.

Filozofumuz hitâbet sanatı açısından çok önemli olan "kanaat" kelimesini tafsîlatlı bir şekilde çözümlemeye çalışmaktadır. Buna göre cins-tür ilişkisi bağlamında ifâde edecek olursak ilk olarak "görüş"ten (er-ra'y), ki filozof "görüş" kelimesini inanç ve icmâ kelimelerinin eşanlamlısı olarak kullanmıştır,[140] başlamamız gerekiyor. Görüş diyor Fârâbî, "Bir şey hakkındaki, o şöyledir ya da değildir şeklindeki bir inançtır." Zan ve yakîn, bir görüş olmak bakımından

---

[138] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 9.

[139] Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu sanatın belirli bir konusu olması gerekmemektedir. Retorik bütün alanlarda kullanılabilir. Burada, "belli bir konu" şeklindeki ifâdeden kastedilmek istenen de aslında budur. Fârâbî, *Hitâbet,* s. 23.

[140] Filozof, kesin bilginin cinsini açıklarken "Bir şeyin öyle olduğuna veya olmadığına inanmaktır." demekte ve ardından bunun "inanç" (el-i'tikâd) ya da "icmâ" (el-icmâ') şeklinde de ifâde edilebileceğini söylemektedir. Buradan hareketle, *el-Hatâbe'*de kullandığı er-ra'y kelimesini *Şerâitu'l-Yakîn'*deki kullanımıyla ele almanın uygun olacağını düşünüyoruz. Bkz. Fârâbî, "Şerâitu'l-Yakîn", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî,* thk. Macid Fahri, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 98. Burada Mübahat Türker Küyel'in tercümesinden çokça faydalanmakla birlikte, metnin bu kısmının tercümesinde sorun olduğunu düşündüğümüzden dolayı burada Macit Fahri'nin tahkikini verdik. Ayrıca M. Küyel'in çevirisi için bkz. Fârâbî, *Fârâbî'nin 'Şerâitu'l-Yakîn'i: Kesin Bilginin Şartları*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkesi Yayını, Ankara 1990, s. 55.

ortaktırlar. Yani bu iki kavram, görüşün türleridir.[141] Şimdi de görüşün bir türü olan zannı tanımlayalım: "Zan, bir şeyle ilgili olarak, o şöyledir ya da değildir şeklindeki bir inanca sahip olmaktır. Ancak hakkında inanılan şeyin, o şeyin zâtındaki varlığına hilâfı mümkündür."[142] Zannı yakînden ayıran faslı da bu son söylediğimizdir. Yani inanç ile, kendisine inanılan şeyin zâtındaki varlığı arasında bir uyum varsa bu bir kesinlik (yakîn) ifâde eder. Şayet inancın, inanılan şeyin kendinde varlığına aykırı olma ihtimali varsa bu da zandır.[143]

Görüşler önermelerde ifâdesini bulur. Önermeler ise zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılır. Filozofumuz zorunlu önermeleri de "sürekli ('ala'l-ıtlâk) zorunlu" ve "belli bir vakit zorunlu" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Kanaat bunların hepsi için geçerlidir. Yani iknâ mümkün önermelerde olabileceği gibi, zorunlu önermelerde ve bunların sınıflarında da olabilir.[144]

Fârâbî, zannı "karşıtı (el-mu'ânid) bilinen" ve "karşıtı bilinmeyen" şeklinde ikiye ayırmaktadır.[145] Bir zannın karşıtının bilinmiyor olmasının çeşitli sebepleri olabilir. Kişi sahip olduğu zannın karşıtının ne olduğunu araştırmamış olabilir; kişinin kendisinde buna dâir bir istek olmayabilir; buna dâir bir istek duymasına karşın her hangi bir çaba sarf etmemiş olabilir veyahut da karşıt olanlara dâir belli çözümler üretmiş ve kendince onları bertaraf etmiş de olabilir. Karşıtı bilinen zan ise, insana ve topluma göre; belli bir zamanda belli bir topluluğa göre; ya da belli bir vakitte belli bir topluma göre değişen zandır. Bir insan belli bir süre sonra, sahip olduğu inanca karşıt bir inançla karşılaşabilir. Bu kişi karşılaşmasa bile

---

[141] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 9. Kendi döneminde kullanılan felsefî kavramları açıklamak amaçlı bir risâle yazmış olan Kindî , "görüşü (er-ra'y)" zannın devam etmesi durumu olarak görmektedir. Bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler,* çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 61.

[142] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 8.

[143] Yine aynı konuyla ilgili olarak şu metinlere de bkz. Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları*, s. 55; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20. Bu kavramlarla ilgili olarak Kindî'nin tariflerine de bakılabilir. Kindî, *Felsefî Risâleler,* s. 64.

[144] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 10. Filozofumuz mümkün ve zorunlu kavramları ile ilgili detaylı açıklamalar yapmaktadır. Biz konumuz gereği bunlara çok kısaca değinerek geçtik. Konuyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için işâret ettiğimiz kaynağa bakılabilir.

[145] Bu kısımları anlatırken daha çok *el-Hatâbe'*yi göz önünde bulundurduk. Filozof *Kitâbu'l-Burhân'*da nefis sükûnu oluşturan tasdik türüne değinirken, bu tasdik türünde karşıtın fark edilmesinin ve yine karşıt hakkında düşünmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20-2.

beraber yaşadığı ya da kendisinden sonra yaşamış olan başka bir insan ya da insanlar bu karşıtın farkına varabilir. Bu durum toplumlar için de geçerlidir. [146]

Zan kuvvetli olabileceği gibi zayıf da olabilir. Zannın kuvvetli ya da zayıf olması karşıtının azlığı ve çokluğuyla ilgili bir durumdur.[147] Karşıtı kuvvetli olan zan zayıf zan iken, karşıtı zayıf olan zan da kuvvetli zandır. Kendisinde karşıtın bulunmadığı zan, kuvvetli zandır. Burada karşıtın farkına varılmıştır. Ancak zannının karşıtının farkına varan kişi bu karşıtı ortadan kaldırmıştır. Zayıf zan ise başka şeylerle meşguliyet gibi farklı sebeplerden dolayı hakkında araştırma yapılmayan ve iyiye yorulan zandır. Burada karşıt bilinmemektedir. Ancak buradaki "karşıtın olmaması durumu", karşıtla ilgilenilmemesinden kaynaklanır.[148]

Fârâbî, zannın karşıtının gizli kalabileceğini ifâde etmektedir. Filozofa göre bu gizlilik kişiden kaynaklanabileceği gibi, üzerinde düşünülen şeyden de kaynaklanabilmektedir. İnsan zihin yorgunluğundan kaçabilir, zannettiği şeyin karşıtıyla uğraşmaktan yılmış olabilir, hayatını idâme ettirdiği uğraşlar nedeniyle zanları üzerinde derinlemesine düşünecek kadar vakit bulamamış olabilir. Bu ve benzeri birçok faktör zannın karşıtının kişi açısından gizli kalmasına neden teşkil etmektedir. Karşıtın gizli kalması bazen de üzerinde düşünülen şeyden kaynaklanıyor demiştik. Buna göre de bazı şeyler vardır ki, karşıtları ancak görünerek ve tecrübe edilerek bilinebilir. Bunları görüp tecrübe edemediğimiz zaman sahip olduğumuz zannın karşıtını da bilememiş oluruz. Fârâbî, buna örnek olarak, canlı bir varlığın iç organları ile ilgili bazı durumların alet yoksunluğu ya da şeriatçe konan yasaklardan ötürü bilinememesi durumunu vermektedir.[149]

Fârâbî, zannın karşıtı (el-mu'ânid) ve destekleyicisinin (el-mu'âdıd) durumuna göre insanda oluşan değişik bilişsel durumlardan bahsetmektedir. Buna göre destekleyicisi karşıtından fazla olan zan baskın zandır (ez-zannu'l-aglab). Destekleyicisi daha az ve kapalı, karşıtı ise daha fazla ve açık olan zan ise, şüphe

[146] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 20.
[147] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 12; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[148] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s.12, 20.
[149] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s.14.

(raybe) ve şüpheyle karışık bir hayret (nehme) olmaktadır. Derin şüphe (eş-şekk) ise, güvenilirlik bakımından eşit iki şeyden karşıt iki zan arasında kalmaktır. Derin şüphe zanna dayalı sanatlarda, şüphe ve hayret ise ilimlerde kullanılabilir.[150]

Bir inanç ne zaman ortadan kalkar? Filozofumuz bu soruya cevap verirken kesin olan ve hakkında kesin bilgi sahibi olunan inancı, ki burada filozof zorunlu yakînden (el-yakînu'd-darûrî) bahsediyor olmalıdır,[151] zandan ayırmaktadır. Buna göre kesin inanç sadece sahibinin ölmesi, zihinsel bir sorun yaşaması ya da unutkanlığı sebebiyle ortadan kalkar. Zanna dayalı inanç da doğal olarak kesin olanın ortadan kalktığı her durumda aynı âkibete uğrar. Zanna dayalı inancı ortadan kaldıran diğer nedenler ise zannın karşıtı ve onun oluşturduğu tereddütlerle ilgilidir.[152]

Kanaat ile ilgili kavramları filozofla beraber açmaya ve hitâbet sanatının ne olduğunu ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalıştık. Şimdi yine bu başlıkla ilgili olarak farklı başlıklar halinde kıyasa dayalı ilk sanat olan hitâbet sanatını değişik boyutlarıyla ele almaya devam edebiliriz.

1.7.1.3. Hitâbet Sahnesinin Aktörleri

Hitâbet sanatını tanımlarken onun dinleyeni iknâ etmeyi amaçlayan bir sanat olduğundan bahsetmiştik. Buradan da anlaşılacağı üzere hitâbet sanatının icrâ edildiği atmosferi göz önünde bulundurduğumuzda belli tipolojilerle karşılaşmaktayız. İlk olarak bir konuşmacı, üzerinde konuşulan bir konu ve bu konuşmayı dinleyen bir kişinin varlığından bahsetmemiz gerekiyor. Fârâbî, değişik mantık kitaplarında hitâbetin unsurları (erkânu'l-hatâbe) başlığı altında ifâde edilen bu hususları ayrıca belirtmemektedir. Ancak onun "dinleyenler (es-

[150] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 20-21.
[151] Çünkü filozof, *Kitâbu'l-Burhân'*da zorunlu olmayan yâkînin (el-yakîn gayr darûrî) zihinsel bir sorunla karşılaşılmadığı halde de değişebileceğini ve yanlış olabileceğini belirtmektedir. Zorunlu ve zorunlu olmayan yakîn kavramları için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 21-2, 25.
[152] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 16. Yine konuyla ilgili olarak bkz. Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları,* s. 59-60.

sâmi'ûn)" başlığı altında incelediği konular zaten bunları imlemektedir.[153]

Filozofumuz hitâbet sanatının aktörlerini "konuşmacı" (el-kâil) ve "dinleyenler" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Dinleyenler ise, "iknâ edilmesi amaçlanan kişi", "tartışmacı" ve "hâkim" şeklinde ifâde edilen üç farklı kişilikten oluşmaktadır.[154] Şimdi bu tipolojileri daha yakından inceleyelim.

a) Hitâbetçi (el-kâil): Fârâbî hitâbet sanatının oyuncularını sıralarken dinleyenler (es-sâmi'ûn) şeklinde bir başlık açmış ve retorikçinin karşısındakileri sıralamıştır. O, hitâbetçi için ayrı bir başlık açılmamıştır. Çünkü hitâbet sanatının icrâsında baş aktör zaten hitâbetçidir. Anlaşılacağı üzere hitâbetçi, iddiâ sahibinin kendisidir. Hakkında konuşacağı meseleyle ilgili olarak belli bir inanca sahiptir ve bu inancını, dinleyenlere kabul ettirmeye çalışır. Bunu yaparken hitâbet sanatına has bir takım kanıtmaları kullanmak sûretiyle amacını gerçekleştirmeye çalışır.[155]

b) İknâ edilmesi amaçlanan kişi (el-maksût iknâ'uhû): İsimlendirme biçiminden de anlaşılacağı üzere bu kişi, üzerinde konuşulan konu ile ilgili olarak hitâbetçinin beli bir inanca doğru yöneltmeye çalıştığı kişidir. Bu ifâdelerden, hitâbet sahnesinde sadece hitâbetçinin aktif bir rol oynadığı gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Fârâbî iknâya konu olan kişinin de konuşmayı başlatabileceğini ve hitâbetçiden bir konuyla ilgili olarak kendisini iknâ etmesini isteyebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte konuşmaya başlayan kişi hitâbetçinin kendisi de olabilir. Bu durumda hitâbetçi konuşulan konuyla ilgili olarak bu kişiyi kendisini dinlemeye ve belli bir şeyi kabul etmeye davet edebilir. İknâ edilmek istenen kişi

---

[153] Bazı mantık kitaplarında hitâbetin unsurlarının üçe ayrılarak incelendiğini görmekteyiz. Bu unsurlar konuşan, konuşulan söz ve dinleyiciden oluşmaktadır. Dinleyiciler ise muhatap, tartışmacı (en-nazâra) ve hâkimdir. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık*, s. 348; Emiroğlu hitâbetin unsurlarını temel unsurlar ve yardımcı unsurlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre temel unsurlar, hatip, hitap ve muhataptır. Yardımcı unsurlar ise, konuşma tarzı, hareketler ve dış görünüştür. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* s. 226. Aristoteles bu sanatın unsurlarını konuşmacı, dinleyici ve hakkında konuşulan konu şeklinde ifâde etmiştir: Aristoteles, *Retorik*, s. 43; Bu başlık üzerindeki anlaşmazlığın sebebi Aristoteles tarafından ifâde edilen hususların Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre farklı anlaşılmasıdır diyebiliriz. Konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin *el-Hatâbe*'sinin muhakkikinin açıklamalarına bakılabilir. Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 28, 2 numaralı dipnot.

[154] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 28.

[155] Filozof yukarda da belirttiğimiz üzere hitâbetçiyi anlatmak için ayrı bir başlık açmamıştır. Buna karşın aslında dinleyenlerin tanımlandığı satırlardan açıkça anlaşılan odur ki tartışma anındaki belirleyici rol hitâbetçiye aittir. Bunu *el-Hatâbe*'nin her satırında sezeriz.

konuşulanları kendisine hoş geldiği için dinleyebileceği gibi birbirine karşıt iki sözden daha üstün olanı kabul etmek için de dinleyebilir.[156]

c) Tartışmacı (el-munâzır): Bu kişi hitâbet sanatının kötü karakterini canlandırmaktadır. Tartışmacı konuşma esnasında hitâbetçiye açıkça karşı gelen bir düşman görünümüne bürünüp iknâ edilmek istenen kişilerin aklını karıştırmaya yeltenir. Hitâbetçi, karşısındakini iknâ etmeye çalışırken bu kişi dinleyenin iknâ olmaması için çaba sarf eder. Tartışmacı sahnede sahte bir düşman rolü de oynayabilir. Bu durumda onun asıl amacı aslında hitâbetçiye destek olmaktır. Konuşma esnasında hitâbetçiye karşı çıkıyormuş gibi gözükür, onun söylediği şeyleri tartışmaya açar ve onlar hakkında düşünür. Ancak burada onun asıl amacı hitâbetçiyi haklı kılarak iknâ edilmek istenen kişinin daha kolay iknâ olmasını sağlamaktır.[157]

d) Hâkim (el-hâkim): Hâkim, karşısında olup bitenleri dinledikten sonra durumla ilgili hüküm verecek olan kişidir. Bu kişi ayırt etme yetisine (cevdetu't-temyîz) sahip olmalıdır. Hâkim, hitâbetçiyi de ona karşı gelen tartışmacıyı da dinler. Karar verecek kişi kendisi olduğundan dolayı çok dikkatli olmak zorundadır. Her zaman soğukkanlılığını korumalı, konuşmacıların sözlerinden etkilenmemeye ve objektif olmaya çalışmalıdır. Haklı olan kişi hakkını yeteri kadar iyi savunamayabilir. Haksız olan ise konuşma kabiliyeti sayesinde tartışmaya ağırlığını koyup haklı çıkabilir. Bu gibi durumlarda hâkimin çok dikkatli davranması ve neye göre karar vereceğini bilmesi gerekmektedir.[158]

1.7.1.4. Hitâbet Sanatında Kullanılan Öncüller: Makbûlât

Mantık kitaplarına baktığımızda hitâbet sanatında kullanılan öncüllerin makbûlât ve maznûnât şeklinde ortaya konulduğunu görüyoruz.[159] Fârâbî *el-*

[156] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 29.
[157] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 29.
[158] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 29-30.
[159] Örnek olarak bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* s. 225; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık,* s. 341; Zeynuddîn Ömer bin Sehlân es-Sâvî, *el-Basâiru'n-Nâsıriyye fî 'ilmi'l-Mantık,* thk. Hasan el-Merâgî, Tahran 1383, s. 390; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat,* s. 135; Necati Öner, *Klasik Mantık,* s. 188.

Hatâbe'de bu sanatta kullanılan öncüllerle ilgili olarak çok net bir kavram kullanmaz. Bunun için diğer eserlerine bakmamız gerekiyor. 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'r-ra'yi'ş-şâi') kavramına göndermede bulunmaktadır.[160] Makbûl görüş (er-ra'yu'l-makbûl), insanın kendi basîretinin olmadığı ve fakat sadece başka birini ya da topluluğu vekil edinerek ve onlara güvenerek elde ettiği görüşlerdir.[161] Bu görüşler nefis sükûnu sağlar, böylelikle sıradan insanların anlam ve inanç ihtiyaçlarını karşılamış olurlar.[162] 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's-sâbıku'l-muşterak li'l-cemî') meşhûr (el-meşhûr) olması gerektiğini belirtmiştir.[163]

Fârâbî'ye göre hitâbet sanatında kullanılması gereken öncüllerin temel özelliği çoğunluk nezdinde kabûl görmüş olan fikirler olmasıdır. Aristoteles'in de belirttiği üzere bu sanatta ortaya konulacak hükmün belirleyici kişisi dinleyicidir.[164] Çünkü konuşan kişi önermelerini kurarken iknâ etmeyi düşündüğü kişinin zihninde doğru olarak kabul edilmiş olan fikirleri göz önünde bulundurmakta ve onlara dayanarak konuşmaktadır. Dinleyiciler sıradan insanlardan, yani halktan oluşmaktadır. Halkın bilgisi ise bilimsel bir gerçekliğe dayanmaz. Onlar için doğru olan fikirler kanıya dayalı olan fikirlerdir. Sıradan insanlar kendilerine göre doğru olana inanır ve her şeyi ona göre anlamak isterler. Felsefî bir açıklamayı anlama gibi bir kabiliyetleri yoktur. Onlar doğaları gereği bu şekilde inanır ve buna göre yaşarlar. Durum Fârâbî açısından da böyle

---

[160] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 30.
[161] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 18, 30; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 21; *Fusûlu'l-Hamse,* s. 64; *Kitâbu'l-Kıyâs,* thk. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 2,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y., s. 18.
[162] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 21.
[163] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 52.
[164] Aristoteles, *Retorik,* 43.

değerlendirilmektedir. Bundan dolayı yaygın bir sanat olan hitâbet sanatı her zaman halkın doğrularını baz alır ve ona göre hareket eder.

Fârâbî, hitâbet sanatındaki öncüllerin gerçekten meşhûr olabildiği gibi görünürde de meşhûr olabileceğini söyler. Meşhûr görüş, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Ancak hitâbet sanatı bunları doğru oldukları için değil, sadece meşhûr oldukları için kullanır. Bir öncül eğer meşhûr değil ise onun doğru olması hitâbet sanatı açısından bakıldığında hiçbir anlam ifâde etmez. Bu anlamda hitâbet sanatı meşhûr olan öncülleri cedel sanatında olduğu gibi gerçekten meşhûr olmalarından ötürü kullanmaz. Görünürde meşhûr olanları da yine sofistik sanatta kullanıldığı gibi, görünürde meşhûr oldukları için kullanmaz. Kısacası bu sanatın öncülleri kurulurken temel alınan ve kendisine dayanılan görüşler, halkın doğru olarak kabul ettiği yaygın görüşlerdir.[165]

1.7.1.5. Hitâbet Sanatında Kullanılan Kanıtlamalar

Fârâbî hitâbet sanatında kullanılan kanıtlama biçimlerini iki ana başlık altında ele almıştır. Bunlardan ilki örtük tasım ve analojiden oluşan temel kanıtlamalardır. Diğer kanıtlama biçimleri de bir nevi bu kanıtların destekleyicisi olarak ifâde edebileceğimiz tamamlayıcı nitelikteki kanıtlama biçimleridir.

a) Örtük tasım (ed-damîr-entimem-matvî kıyas) ve analoji (et-temsîl-örnek): Aristoteles'in de belirttiği gibi bu sanatın kanıtlama biçimleri örtük tasım ve analojidir.[166] Fârâbî de bu konuda Aristoteles'e aynen katılır.[167] Fârâbî, örtük tasımın zamansal olarak örnekten daha önce ortaya çıktığını ve daha önce kullanıldığını söylemektedir. Ayrıca örtük tasım hitâbetin temel kanıtlama biçimidir ve örnekten daha kuvvetlidir. Çünkü kıyasa daha yakındır. Ancak diğer kanıtlama biçimleri göz önünde bulundurulduğunda ise bu iki kanıtlama biçimi diğerlerine göre daha önemli ve önceliklidir.[168] Bu durumda bunların dışında kalan

[165] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 52-3.
[166] Aristoteles, *Retorik,* s. 134 vd.; *İkinci Çözümlemeler,* çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 9.
[167] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 31.
[168] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 39.

kanıtlama biçimleri sadece bunları tamamlayıcı-destekleyici mâhiyettedir. Hitâbet sanatı bu tamamlayıcılar olmadan, sadece örtük tasım ve örnekle de icrâ edilebilir. Nitekim filozofumuz, Aristoteles'ten yaptığı bir alıntıya dayanarak hitâbetçilerden oluşan bir topluluğun bu sanatta örtük tasım ve örnekten başka bir şey kullanmama kararı aldıklarını haber vermektedir.[169]

aa) Örtük tasım (ed-damîr-entimem-matvi kıyas): İki öncülden birisinin (büyük öncülün) ortadan kaldırılmış olduğu birleşik bir sözdür. Burada öncüllerden birisi konuşanca ifâde edilmemekte, gizli bırakılmaktadır. Böylelikle söz iknâ edicilik bakımından daha etkili bir hale gelmiş olur.[170]

ab) Analoji (et-temsîl-örnek): İki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi için verilen bir hükmün diğeri için de verilmesidir.[171] 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"[172] 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.[173] Örnek-temsil tek tek şeylerden yine tek tek şeylere ulaşmayı amaçlayan bir kanıtlama türüdür. Bu, klasik tabirle ifâde ederek de dile getirirsek, birçok cüzîden tek bir cüzîye ulaşılarak olabileceği gibi, bir cüzîden diğer bir cüzîye ulaşılarak da olur.[174] Filozof, bu kanıtlama biçimlerinin (el-misâlât) hepsinin hatabî olduğunu söylemektedir.[175]

---

[169] Fârâbî, *el-Hatâbe*, a.y.

[170] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 31. Örtük tasımla ilgili geniş bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 182-4; Ömer bin Sehlân es-Sâvî, *el-Basâiru'n-Nâsıriyye fî 'İlmi'l-Mantık,* s. 367; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık.,* s. 351.

[171] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* s. 198-9. Filozofumuz örneği başka bir eserinde de açıklamıştır. Fârâbî, *Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ*, s. 313.

[172] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 100.

[173] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 59-60.

[174] Filozof, *Kitâbu'l-Kıyâs'*ta temsîli tanımlarken buna daha fazla vurgu yapma yolunu tercih etmiştir. Bu metindeki tanım ve açıklamalara da bakılabilir. Bkz. Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî,* thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, t.y., s. 36-7.

[175] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 98; Bununla birlikte filozof eserin başka bir yerinde analojinin bazısının hatabî bazısınınsa ilmî olduğunu söylemiştir. İlmî olan temsil ancak küllî mânânın anlatılması ve nefiste bir tasavvurunun oluşturulması amacıyla kullanılır. Buradan hareketle tekrarlayacak

Böylelikle bilinen bir şeyden hareketle bilinmeyenin bilgisi elde edilmiş olur.

b) Tamamlayıcı mâhiyetteki kanıtlamalar: Fârâbî, hitâbet sanatının temel kanıtlama biçimleri olan örtük tasım ve örneğin dışında bu ikisini desteleyici ve kuvvetlendirici mâhiyetteki bir takım tamamlayıcı kanıtlamalardan bahsetmektedir (el-mukni'âtu'l-hârice 'ani'l-ekâvîl). Buna göre bu kanıtlamalardan, iknâ oluşturması amaçlanan neticeler zorunlu olarak çıkmazlar, yani bizzât değil bilaraz çıkarlar. Temel kanıtlama biçimlerinde olduğu gibi tamamlayıcı kanıtlamalarda da dayanak olarak halk arasında yaygın olan ortak fikirler (er-ra'yu's-sâbıku'l-muşterak li'l-cemî') esas alınmaktadır.[176] Tamamlayıcı kanıtlama biçimlerinden bazılarını kısaca vererek konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışabiliriz.

ba) Hitâbetçinin kendisinin fazîletlerini, hasmınınsa kusurlarını ortaya koyması: Böylelikle konuşmacı dinleyenleri iknâya hazırlamış olmaktadır. Gerekli atmosfer bu şekilde oluşturulduktan sonra iknâ edilmek istenen konu ifâde edilmeye başlanabilir. Bu yüceltme ya da kötüleme, bazen konuyla ilgili olabileceği gibi bazen ilgisiz de olabilmektedir. Filozofumuz, Galenus'un (131-201) bu yöntemi çokça kullandığını söylemektedir. Fârâbî'nin anlattığına göre Galenus'un *Hîletu'l-Bir'i* adlı bir eserinde buna dâir örnekler bulunmaktadır. Galenus bir defasında Thales'e (M.Ö. 636-546) karşı gelirken, onun babasının mesleğini ve bu mesleğin bayağılığını dile getirerek onu çürütmeye çalışmıştır.[177] Galenus, ismini zikrettiğimiz kitabın başka bir makalesinde de Hipokrates (M.Ö. 460-377) ve Platon'un görüşlerini eleştirirken aynı tavrı sergilediği görülmektedir.[178]

bb) Karşı tarafın sözlerini tahrîf ederek çirkin göstermeye çalışmak: Hitâbetçi kendisine karşı söylenmiş sözleri farklı yönlere çekmeye çalışır ve onu kolayca çürütebileceği bir hale getirir. Bu yöntem de iknâ oluşturmada kendisine

---

olursak temsil, hitâbet sanatına has bir kanıtlama türüdür diyebiliriz. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 102.

[176] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 40.

[177] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 32.

[178] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 33.

başvurulan önemli yöntemlerden birisidir.[179]

bc) Konuşan kişinin, sözünü ispatlamak için bir toplumun ya da kendisine itibar edilen bir kişinin sözüne referansta bulunması: Hitâbetçi bu tür ispatlarla savunduğu düşünceyi delillendirmeyi, karşı savı da çürütmeyi amaçlamaktadır. Filozofumuz Galenus'un *Kitâbu Ahlâki'n-Nefs* adlı eserinde bu yönteme başvurduğunu söylemektedir. Fârâbî'nin aktardığına göre Galenus, aklın beyinde olduğu fikrini kanıtlarken, toplumda delilere "beyinsiz" dendiğini öne sürmüştür. O, cesaretin kalpte olduğunu ıspâta çalışırken de, insanlar arasında cinlerin "kalpsiz" olduğu şeklindeki yaygın anlayışı zikretmiştir.[180]

bd) Toplumdaki âdetlerin delil olarak kullanılması: Fârâbî, bu yöntemin de eski insanlarca sıkça başvurulan bir yöntem olduğunu belirtmektedir. Galenus, şehvet gücünün karaciğerde olduğunu kanıtlamak istemiş ve bu savına delil olarak zina eden kişinin karaciğerinin alınması âdetini öne sürmüştür. Eski düşünürlerden bazıları ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için kabir ziyâretinden bahsetmişler ve görüşlerini bu âdet aracılığıyla makbûl kılmaya çalışmışlardır.[181]

be) Bahis ve anlaşma ile tehdit: Rakîbi bahse davet ederek tehdit etmek de hitâbette kullanılan tamamlayıcı nitelikteki kanıtlamalardan biridir. Galenus sinirlerin başlangıcının kalpte olduğunu iddiâ eden kişiyi on dinar karşılığında bahse girmeye çağırmıştır.[182]

bf) Jest ve mimiğin kullanılması: Filozofumuz, dış görünüşe önem vermenin, konuşurken vücut dili ile yüz ifâdesini etkileyici bir biçimde kullanmanın, hitâbet sanatı açısından bakıldığında çok önemli olduğunu dile getirmiştir. Örneğin hitâbetçi korkunç bir şeyden bahsederken anlattığı şeyi jest ve mimikleriyle desteklemelidir. Bunlar, sözü makbul kılan hususlardır.[183]

bg) Konuşanın ispatlamaya çalıştığı düşünce için yemin etmesi: Savunulan

[179] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 35.
[180] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 36-7.
[181] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 36.
[182] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 38.
[183] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 38.

fikrin doğruluğunu yemin ederek desteklemeye çalışmak gerekir.[184] Çünkü yemin, halk arasında önemli bir şey olarak görülür. Yemin, söylenilen sözü teyit eder, karşısavı çürütme hususunda da konuşmacıya yardımcı olur.

Fârâbî bu yardımcı kanıtlama biçimlerini geniş bir şekilde ele almıştır. Biz burada bunlardan önemli gördüklerimizi zikretmeyi uygun bulduk. Filozofun uzun uzadıya anlattığı bu yöntemler örtük tasım ve örnekle beraber kullanılmalıdırlar. Böylelikle savunulan görüş insanlar nezdinde hem daha anlaşılır hem de daha makbul gözükür. Örtük tasım ve örnek olmaksızın bunlar pek bir anlam ifâde etmemektedir. Kısacası hitâbet sanatının en önemli kanıtlama biçimi örtük tasım, ondan sonra da örnektir. Diğer kanıtlama biçimleri sadece bunları destekleyici mahiyettedir, yoksa asıl kanıtlama biçimleri değildir.[185]

1.7.1.6. Burhânî Yöntem Karşısındaki Değeri Açısından Hitâbet Sanatı: Bilgiye Zeyl Olarak Hitâbet

İlk zamanların ilkel toplumları hitâbet sanatını keşfettiklerinde büyük bir devrim gerçekleştirdiklerinin farkına varmış olmalılar. Bu, en azından çiftçi örneğinde Fârâbî'nin bahsettiği çiftçilerin başındakilerce hissedilmiş olmalıdır. Zirâ bu sanatın icrâcıları toplumun bireylerini bir arada tutan kanaatlerin mucitleri ve yayıcılarıdırlar. Hitâbetin ortaya çıkışı, aslında ilk toplumlardaki toplumsal sınıfların oluşumunun da başlangıcı olmuştur. Henüz diğerlerinden ayrı bir sınıfın bireyleri olacak kadar bir ayrışma gerçekleşmemiş olsa da, bu durum ilerideki ayrışmalara ön ayak olmuş ve toplumsal farklılaşma ve kırılmanın başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu kırılma noktası şiir sanatının keşfiyle süreç içerisinde derinleşerek büyümeye devam edecektir. Şimdiye kadar Fârâbî ile beraber tartışmaya açmayı denediğimiz kısımlarda toplumların hitâbet sanatının keşfine kadarki süreç boyunca yaşamaları kuvvetle muhtemel olan aşamaları, ardından da ilk kıyâsî sanat olan hitâbet sanatını serimlemeye çalıştık. Ancak hitâbet sanatını ele alırken göz önünde bulundurduğumuz temel nokta, bu sanatın ortaya çıktığı ve olgunluk çağına eriştiği dönem boyunca insanlar için gerçekliğin bilgisinin kendisi

[184] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 38.
[185] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 39.

aracılığıyla elde edildiği bir sanat olma özelliğidir. Şimdi ise bu sanatı burhân sanatının keşfinden sonra edineceği anlam açısından ele almaya çalışacağız.

Felsefî olarak nitelendirilebilecek tek sanat muhakkak ki burhân sanatıdır.[186] Bu sanatın mûcîdi ve kanunlarının koyucusu Aristoteles'tir. Platon'la beraber temayüz etmeye başlayan bu kesin bilgi yöntemi ancak Aristoteles'in elinde son halini alabilmiştir.[187] Aristoteles sadece gerçek bilimsel yöntem olan burhânî yöntemi ortaya koymakla kalmamış, diğer sanatların her birini de sistemli bir şekilde ele almıştır. Konumuz olan hitâbet sanatına dâir ilk sistemli metin de kendisine aittir.[188] Fârâbî burhân sanatının Aristoteles tarafından ortaya konulduğunu söylerken, bundan sonra bu sanatla ilgili olarak yapılacak olan şeyi de söylemiştir. Bu, bir nevi filozofun ödevidir. Yani filozof bunları Aristoteles'ten öğrenir ve öğrendiği şekliyle de başkalarına öğretir. Fârâbî'nin bu tavrının diğer mantık sanatları için de geçerli olduğunu düşünmemizde bir sakınca olmamalıdır. Benzer bir ifâde hitâbet sanatı ile ilgili olarak Adams tarafından şöyle dile getiriliyor:

> Aristoteles'in Cicero'nun ve Quintilian'ın dehalarını bitkin düşüren retorik, fazla ilave bir açıklamayı hem gerektirmemiş hem de ilave bir açıklamaya izin vermemiştir. Onların anlayışlarını elemeye tabi tutmak, birleştirmek ve uygulamak, onların daha sonraki bütün zamanlarda yaşayacak izleyicilerine kalan bir görevdir yalnızca ve onların öğretilerine mükemmel bir aşinalık elde etmek, bu sanatta ustalığa ulaşmaktır.[189]

Ortaya çıktığı zamanın gerçekliğe götüren düşünsel yöntemi olan hitâbet sanatı, burhân sanatı açısından bakıldığında "vakti geçmiş" bir sanat olarak ele alınmaya başlanmıştır. Filozoflar açısından durum böyledir. Fârâbî bu sanatı,

---

[186] Fârâbî, *et-Tavtıe*, thk. Refîk el-Acem, s. 57; *İlimlerin Sayımı,* s. 62; *Aklın Anlamları*, s. 129.
[187] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151; *El-Hatâbe,* s. 22; *Mutluluğun Kazanılması,* s. 96.
[188] Bu sanat Aristoteles'ten önce de incelenmiştir. Nitekim ilk defa parayla hitâbet dersleri vermiş olan ve bu konuda bir kitap yazmış olan kişi Sicilyalı Koraks (M.Ö. V. Yüzyıl) olmuştur. Ardından onun bir öğrencisi olan Tisias da bu sanata dâir bir eser kaleme almıştır. Konuyla ilgili olarak bkz. Mahmut Kaya, "Hitâbet", *DİA*, c. 21, s. 156-7.
[189] Biz bu alıntıyı Pilip Parameshwar Gaonkar'dan yaptık. O da alıntıyla ilgili olarak başka bir metne referansta bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi işâret edeceğimiz metinden edinilebilir. Pilip Parameshwar Gaonkar, "İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş Üzerine Düşünceler", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler,* der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 198.

filozofların burhânî yönteme dayalı olarak elde ettikleri bilgilerin topluma yansımasını sağlayacak sanatlardan biri olarak değerlendirir. Uzun yıllar "sanatların fahişesi" diye tanımlanan ve sürekli aşağılanan bu sanat,[190] Fârâbî açısından bakıldığında farklı toplumsal grupların eğitiminde kullanılması gereken bir sanat olarak karşımıza çıkmaktadır.[191] Görüldüğü gibi filozofumuza göre bu sanat felsefe için zararlı değil, faydalı bir sanattır. Fârâbî, konu hakkında şunları dile getirmektedir:

> Milletler ve şehirleri kendi istekleri ile eğitmek üzere kullanılan diğer grup, akılsal erdemlere ve sanatlara sahip olan insanlardan meydana gelir. Çünkü hükümdarın bilgileri kesin ispatlarla elde edilmiş nazarî, akılsal şeylere başvurma, onların her biri ile ilgili olarak mümkün olan iknaî yöntemleri arama ve her biri için kullanılabilecek bütün iknâ yöntemlerini araştırma ihtiyacı içinde olduğu açıktır. (O, özel durumlarla ilgili ikna etme gücüne sahip olduğu için bunu yapabilir). Bundan sonra o, bu aynı, son derece nazarî nesnelere yönelmeli, onların misallerini elde etmelidir. O, bu misallerin bütün milletler için ortak olarak nazarî şeylerin hayalleri olmalarını meydana getirecek şeyleri yapmak, bu sûretle ikna yöntemlerine onların kabul edilmelerini sağlayacak misalleri vermek ve böylece bütün şehir ve milletlerin paylaşacağı misaller ve ikna yöntemlerini meydana getirmeye çalışmak zorundadır… Milletler ve şehirlerde bu tür fiillere yönelme azmini uyandıracak siyasi hitâbet yöntemlerini bulmalıdır.[192]

Aynı zamanda bir yönetici olan filozof, yönettiği insanları eğitmek ve toplumsal düzenin devamlılığını sağlamak zorundadır. Bu anlamda onun açısından hitâbet sanatı çok önemli bir işleve sahip olmaktadır. Filozofumuz burhân sanatının kesinliğini anlatırken diğer dört sanatın kullanılma amaçlarını da belirtmiştir.[193]

Özetlemeye çalıştıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Fârâbî, hitâbet sanatına fâzıl medînesinde bir yer vermektedir. Filozofla halk arasındaki irtibatın

---

[190] Michael Calvin McGee-John L. Lyne, "Bilgi İddialarını Retorik Açıdan Ele Almanın Bazı Unsurları", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler,* s. 233.
[191] Filozofumuz, bu anlamda hitâbet sanatının önemine değinirken cedel sanatını da zikretmekte ve bu iki sanatı toplumun eğitimi açısından çok önemli görmektedir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 60.
[192] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 82-3.
[193] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 62-5.

sağlanmasını sağlayan bu sanatın kendine has bir konusu yoktur. Bu sanat Aristoteles için olduğu gibi Fârâbî açısından da bilgiye zeyldir:

> Retoriğin, yani belirli bir davada ikna etmenin uygun araçlarını keşfetme sanatının (Aristoteles) bilginin üretimiyle ilişkili herhangi bir özelliği var mıdır? Eğer yoksa, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in varsayıyor göründükleri üzere, o zaman biz de Heidegger'in şairler hakkında sorduğu gibi, şu soruyu yöneltebiliriz: Retorisyenler neye yarar?
>
> Bu sorunla ilgili Aristotelesçi çözüm –retorikte "zeyl" geleneğini harekete geçirmiştir- ünlüdür. Aristoteles'e göre retorik diğer şeyler yanında bilgiyi yurttaşlık (civic) söylemi alanında çok daha kolayca kavranabilir ve kabul edilebilir hale getirir. Yani, retorik bilgi üretmez, ancak felsefe ve diğer özel bağımsız bilimlerce keşfedilen bilgi için yararlı ve muhtemelen vazgeçilmez bir şeydir. Retorik, Jacques Derrida'nın popülerleştirdiği bir terimi kullanmak gerekirse, tıpkı yazının konuşmaya zeyl olması gibi, bilgiye zeyldir.[194]

1.7.2. İkinci Olarak Ortaya Çıkan Kıyâsî Sanat: Şiir Sanatının Oluşumu

Hitâbet sanatının kendi içerisinde bir evrim geçirmiş olduğunu söylemiştik. Bu sanat 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.

Burhân sanatı açısından bakıldığında hitâbet sanatı şiir sanatından daha değerli gözükmektedir. Aslında iyiye ve mükemmele doğru gelişen bu süreç içerisinde kırılma dönemlerinin de yaşanmış olduğunu görüyoruz. Tarih içerisindeki oluşum sıralarına göre ilk olarak hitâbet, ardından şiir ve onun ardından da sofistik sanat geliyor demiştik. Burhân karşısındaki epistemolojik

[194] Pilip Parameshwar Gaonkar, "İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş Üzerine Düşünceler", s. 195.

değerleri açısından baktığımızda ise hitâbetin eşit derecede doğru ve yanlış, şiirin tamamen yanlış, sofistiğin ise tamamen yanlış bir beyan ortaya koyduğunu görmekteyiz.[195] Böylelikle en mükemmele ulaşılırken karmaşık dönemler atlatılmış olmaktadır.

Fârâbî şiir sanatını ele aldığı eserinde de kendisine Aristoteles'i örnek almıştır. Ancak iki metin arasında ciddî farklılıklar olduğunu görmekteyiz. Aristoteles *Poetika* adlı eserini kaleme alırken bu sanatı doğrudan bir mantık sanatı olarak değerlendirmemiştir. *Retorika* gibi *Poetika* da Aristoteles'ten sonra Hellenistik dönemde özellikle Alexander Aphrodisias gibi Aristoteles şârihlerince mantık küllîyâtına katılmış ve diğer metinlerle beraber *Organon* başlığı altında bir araya getirilmiştir. Bu gelenek daha sonraları Süryânî yazarlar ve Müslüman düşünürlerce de devam ettirile gelmiştir.[196] Fârâbî de bu gelenekle uyumlu bir şekilde hitâbet sanatını olduğu gibi şiir sanatını da mantık bilimi içerisinde ele almış ve bu sanatları beş sanat başlığı altında incelemiştir. Biz burada konumuz gereği şiir sanatını da Fârâbî'nin metnini temel alarak incelemeye çalışacak ve gerektiğinde Aristoteles'e atıflarda bulunacağız. Çünkü çalışmamız Fârâbî ve Aristoteles'in metinlerinin bir karşılaştırması değildir. Biz çalışmamızda Fârâbî'nin medeniyet tarihi, toplum tarihi, felsefe tarihi ve farklı bir deyişle de hakikat tarihi sorununu nasıl ele aldığını inceliyoruz. Bundan dolayı *Kitâbu'l-Hurûf*'ta incelenen serüveni açımlarken de Aristoteles'in değil Fârâbî'nin düşünsel perspektifini göz önünde tutacak ve onun gözünden bir Aristoteles okuması yapmaya çalışacağız. Bu ön bilgilere değindikten sonra şimdi şiir sanatını incelemeye başlayabiliriz.

---

[195] Fârâbî, "Makâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şu'ar'a li'l-Mu'allimi's-Sânî", *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*, thk. Muhammed Dâniş Serbu, Menşûrâtu Âyeti'llâhi'l-'Uzma'l-Mer'aşiyyi'n-Necefî, t.y., c. 1, s. 494. Metin Mehmet Bayraktar tarafından dilimize çevrilmiştir. Çalışmamızda çeviriden önemli ölçüde yararlandık. Bkz. Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi", *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 84-5.

[196] Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi"., s. 93; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* s. 232; Sa'îd Zâyed, *el-Fârâbî,* Dâru'l-Meârif, Kâhire t.y., s. 35-6.

1.7.2.1. Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Şiirin Epistemolojik Değeri: Belirsiz Konular Üzerine Şiirsel Söylevler

Filozofumuz açısından baktığımızda 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 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 kelimeden bizim anladığımız anlam tam olarak örtüşmüyor olabilir. Dolayısıyla Fârâbî açısından şiir nasıl bir sanattır diye düşünürken bu sanatın pek tabiî ki 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 hakîkat peşinde koşarken kullandığı düşünsel bir yöntemdir ve her şeyden önce kıyasa dayalı bir sanattır.[197] Önermeler vardır. Önermeler bir araya getirilir ve kıyaslar kurulur. Ortaya çıktığı dönem insanı açısından şiirsel kıyaslar pek tabiî ki felsefî bir anlam taşımaktadır filozof açısından. Felsefîdirler, çünkü hayatta karşılaşılan sorunlara dâir çözüm üretme çabası neticesinde ortaya çıkmıştırlar. Evet çabanın kendisi felsefî olarak nitelendirilebilir belki ama Fârâbî yine de hitâbet sanatında olduğu gibi bu sanat için de "yaygın sanat" terimini kullanmıştır.[198] Şiirle felsefî ve bilimsel bir soruşturma yapılabilir mi? Fârâbî, şiirin özellikle yazılı öğretimde (et-ta'lîmu'l-mektûb) kullanılmaması gerektiğini belirtmiş ve Empedokles (M.Ö. 495-435) ile bazı Pythagorasçıların bu yola başvurduklarını söylemiştir.[199] Şöyle bir örnekle

[197] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 56; *İlimlerin Sayımı*, s. 62.
[198] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 142.
[199] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 87.

anlatılarımızı belki biraz daha somutlaştırabiliriz:

> Homeros'un ilk filozof olduğunu söyleyen Aristoteles bu savında haklıdır; çünkü Homeros bir dünya görüşünün habercisi, dünya ve hayatın bir yorumcusudur. Şüphesiz, Homeros'un kullandığı şekil bir şiir şekli, bir bilim-öncesi şeklidir. Burada bir de İlias –aşağı yukarı İs. Ö. 750'de bitmiştir.- ile Odysseia –bitişi aşağı yukarı İs. Ö. 700- arasındaki hem motiflerde hem de düşüncelerde kendini gösteren nesil ayrılığı açık olarak işe karışmaktadır. Sonraları bilimsel felsefenin inceden inceye ele aldığı sorunlar bu destanlarda kapalı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu destanlarda, ilk-maddenin ne olduğu hakkında bir soruşturmayı, tektanrıcılığa doğru bir eğilimi, olan-bitenin anlamı üzerine bir araştırmayı buluyoruz. Ozan, insanlar ve insan hayatı üzerine yaptığı sayısız gözlemleri çok kere birleştirerek genel bir yargıya varıyor. Onun daha o zaman Tanrı istencinin insan istenci karşısındaki durumunun ne olduğu sorusunu aydınlatmağa çalışması pek önemlidir (bu, sonraki felsefede istenç özgürlüğü diye adlandırılan sorundur). Homeros'un dünyası baştan aşağı tanrılarla dolu olan esrarlı bir dünyadır.[200]

Fârâbî anlatılarını her zaman tarihten örnekler vererek destekleme yolunu seçmemiştir. Burhânî yöntem ve oluşumunu zikrederken Platon ve Aristoteles'e doğrudan atıflar yapmaktadır.[201] Bazı eserlerinde ise öncekiler (Kudemâ) şeklinde genel ifâdeler kullanarak ve bazen de mesela *Kitâbu'l-Cedel, Kitâbu'l-Emkinetu'l-Mugallita* ve *el-Hatâbe*'de gördüğümüz gibi, doğrudan isimler vererek atıfta bulunmayı tercih etmiştir.[202] Fakat, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ve benzer konulara değindiği diğer eserlerinde felsefe öncesi döneme dâir olan değerlendirmelerinde bahsettiği toplumların hangi toplumlar olduğunu doğrudan belirtme yoluna gitmemiştir. Homeros (M.Ö. 9.yy.) ile ilgili olarak yapmış olduğumuz alıntının Fârâbî'nin şiir sanatı hakkındaki değerlendirmeleriyle uyumlu olduğunu düşünüyoruz. Filozofumuz mantık sanatında kullanılan lafızları ele aldığı *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık* isimli eserinde mantık bilimini sistemleştiren kişinin kim olduğu

---

[200] Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 1.
[201] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151; *el-Hatâbe,* s. 22; *Mutluluğun Kazanılması,* 96.
[202] Yukarıda da değindiğimiz üzere filozof hitâbet sanatında kullanılan tamamlayıcı nitelikteki kanıtlama biçimlerini anlatırken defalarca Galenus'dan örnekler vermiştir. Bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 32-8. *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* ve *Kitâbu'l-Cedel*'de yapılan atıflar için tezimizdeki 2.1.1.3. ve 2.1.2.6. numaralı başlıklara bakılabilir.

meselesini tartışırken Homeros'un şiirdeki kabiliyetinden bahsetmiştir. Ancak ona göre mantık bilimini sistemleştiren kişi Aristoteles'tir. Ondan önceki çalışmalar *Kitâbu'l-Hurûf*'ta da bahsedildiği gibi mantıkla ilgili ilk sistemsiz ve düzensiz tecrübelerdir.[203] Zîrâ Aristoteles de *Poetika*'da şiir sanatını Homeros'a ve daha birçok ozana göndermeler yaparak anlatır.

Toparlayacak olursak filozofumuza göre şiir sanatı burhân sanatı karşısında felsefî olarak nitelenemezse de ortaya çıktığı zaman açısından hakîkat ifâde etmekte ve düşünsel bir yöntem olarak değerlendirilmektedir.

1.7.2.2. Şiir Sanatının Tanımı

> 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.[204]

> Şiirli söz söylemede (el-muhâtaba eş-şiiriyye) ise, bir şeyin sözle anlatılması ve hayalde canlandırılması istenir.[205]

> Lafızlar (kelimeler), bir şeye delâlet ederler ya da etmezler. Delâlet edenlerin bazısı müfred, bazısı mürekkeptir. Mürekkep olanların bazısı beyan olur bazısı da olmaz. Beyan olanlardan bazısı kategoriktir, bazısı ise değildir. Kategorik olanlardan bazısı doğru (sâdıka) bazısı ise yanlıştır (kâzibe). Yanlış olanlardan bazısı bir beyanın bedelinin yerine geçerek, işitenlerin zihninde kendisine işâret edilen nesneyi nakşeder, bazısı onların zihninde o nesnenin taklîdini (el-muhâkî) nakşeder. İşte bu sonuncular şiirsel beyanlardır.[206]

Filozofun farklı metinlerinden yapmış olduğumuz alıntılardan da anlaşılacağı üzere "şiir sanatı, üzerinde konuşulan bir konu ile ilgili olarak herhangi bir şeyi olduğundan daha iyi ya da kötü göstermek amacıyla muhayyelât

---

[203] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 171. Eserin Arapçası için bkz. *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık,* thk. Muhsin Mehdi, el-Mektebetu'z-Zehrâ, Beyrut 1404, s. 110.
[204] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 64.
[205] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 57.
[206] Tercümede bazı değişiklikler yaptık. Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 84.

türü öncüllerden[207] kurulan kıyaslar aracılığıyla o şeyin bir taklîdinin dinleyen kişilerin zihinlerinde canlandırılmasına yarayan kıyasa dayalı bir sanattır."

Görüleceği üzere şiir sanatı Aristoteles'in de ifâde ettiği gibi taklîde dayanan bir sanattır. İnsan daha küçüklükten itibâren gördüğü şeyleri taklit etmeye çabalar ve ilk bilgilerini taklit yoluyla öğrenir. Taklit hem kolay hem de keyifli bir öğrenme yoludur. Bunun açık bir kanıtı diyor Aristoteles, gerçekte çok zor seyredebileceğimiz şeylerin, örneğin en korkunç canavar görüntülerinin ya da kadavraların bire bir taklidinden bile hoşlanmamızdır. Bunun temel nedeniyse öğrenmenin çok hoş bir şey olmasıdır. Aristoteles bunun yalnız felsefe için değil – ortak çok yanları olmasa da- tüm insanlar için geçerli olduğunu belirtmiştir.[208] Şiir sanatı insanın bu yönüne hitâb eden bir sanattır. Şâir söylediği estetik sözlerle bizlere bir şeyler anlatır. Fakat anlattığı şeyler taklit ürünü şeylerdir. Hayatta karşılaştığımız birçok şey bu sanat yoluyla anlatılır. Ancak anlatılanlar bizim hayal gücümüze hitâb eden şeylerdir.[209] Ozan, gerçekte olmuş şeylerden ziyâde olabilecek şeyleri, olabilirlik ve zorunluluk gereği meydana gelebilecek şeyleri söyler. Aristoteles'e göre şiiri tarihten ayıran özelliği de geçmişte olanları değil gelecekte olabilecek şeyleri anlatmasıdır.[210] Bu yönüyledir ki şiir felsefeye tarihten daha yakındır. Olabilecek şeyleri içeren düzenli estetik sözler dinleyenin zihninde o şeylerin benzerlerinin oluşmasını sağlar. Böylelikle hem estetik bir zevk alınmış olur hem de dinleyenler hedeflenen amaca doğru çekilmiş ve şair de amacına ulaşmış olur.

1.7.2.3. Şiir Sanatında Kullanılan Öncüller: Muhayyelât

Kıyasla yapılan beş sanattan biri olan şiir sanatı öncülleri açısından diğer sanatlardan farklıdır. Bu sanatta kullanılan öncüller muhayyelât türündendirler.[211] Muhayyelâttan oluşan öncülleri nasıl anlayabiliriz? Burada sözü Eş-Şeyhu'r-Reîs

[207] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* s. 237; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık,* s. 378-81.
[208] Aristoteles, *Poetika,* çev. Samih Rifat, Küçük Kitaplar, İstanbul 2003, s. 25.
[209] Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi", s. 92.
[210] Aristoteles, *Poetika,* s. 37.
[211] Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık,* 378-81; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş,* s. 127; Ömer bin Sehlân es-Sâvî, *el-Basâiru'n-Nâsıriyye fî 'İlmi'l-Mantık, s.* 390; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat,* s. 135; Necâti Öner, Klasik Mantık, s. 188.

İbn Sînâ'ya (980-1037) verelim. İbn Sinâ muhayyelât türü öncülleri şöyle açıklıyor:

> Muhayyelât, tasdik amaçlı olarak değil de, taklit yoluyla bir şeyi başka bir şey olarak zihinde canlandırmak amaçlı olarak söylenen öncüllerdir. O şeyi çoğunlukla nefsin bir şeyden uzaklaştırılması ya da o şeye karşı bir isteğin oluşması takip eder. Yani (nefsi) tutmak ya da (bir şeye karşı) açmak. Mesela balı acı bir şeye benzetmemizde olduğu gibi. Doğa (insan doğası) ondan nefret eder. İhtiyatsızlığı cesarete ya da korkaklığı ihtiyata benzetmemiz de böyledir. Doğa (insan doğası) buna karşı istek duyar.[212]

Görüldüğü üzere muhayyelât türü öncüller, benzetme ve taklit kullanılmak sûretiyle hitap edilen kişi ya da kişilerin zihninde belli bir imaj oluşturmamızı sağlayan öncüllerdir. Bu sayede bir şeyi başka bir şeye benzeterek karşıdakini belli bir yöne yöneltiriz.

1.7.2.4. Şiir Sanatında Kullanılan Kanıtlama Biçimi: Temsîl

Şiir sanatında kullanılan kanıtlama biçimi temsîldir (analoji-örnek). Temsîl, hitâbet sanatında da açıkladığımız üzere iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmün diğeri hakkında da verilmesini sağlayan kanıtlama biçimidir. Fakat burada bu kanıtlama biçiminin şiir formunda ifâde edilmesi söz konusudur. Fârâbî'ye göre bir söz ya yargı bildiren bir sözdür (el-kavlu'l-câzim) ya da bunun tam tersidir (gayr câzime). Yargı bildiren söz ya bir kıyastır ya da değildir. Kıyas ya bilkuvve ya da bilfiil olur. Bilkuvve olan kıyas ise ya tümevarım (istikrâ) ya da temsildir. Temsîl ise şiir sanatında en çok kullanılan bilkuvve kıyastır.[213]

1.7.2.5. Şiir Sanatının Türleri

Filozof ele aldığı felsefe meselelerini kendi düzlemi üzerinde anlamlandırmıştır. Ancak onun düşünsel sisteminin en temel yapı taşlarını Aristoteles mantığı oluşturmaktadır. Diğer mantık metinlerinde olduğu gibi şiir

---

[212] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* thk. Mâcit Fahrî, Menşûrâtu Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 101. Yine benzer bir açıklama için bkz. Ömer bin Sehlân es-Sâvî,*el-Basâiru'n-Nâsıriyye fî 'İlmi'l-Mantık,* s. 385.

[213] Fârâbî, *Makâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şu'arâ,* s. 494.

üzerine yazdığı eserinde de aynı tavrı sergileyen filozof şiir türlerinden bahsederken Arap ve Fars şiirine de değinmiş; lakin bunları biliniyor kabul ettiği için yeniden yazmaya gerek duymamıştır.[214]

Vezin ve konu arasında ayrım yapan tek milletin Yunanlılar olduğunu belirten filozof, Yunanlı şairlerin her bir şiir türü için özel vezinler kullandıklarını söylemektedir. Buna göre gerek medih gerek hiciv gerek mîzâh olsun her bir tür için özel bir vezin kullanılmaktadır.[215]

Filozofumuz Yunan şiirinin türlerini sayacağını ve bunu yaparken Aristoteles'in anlattıklarına yer vermeye çalışacağını belirtmektedir. Burada biz Yunan şiir türlerini Fârâbî'nin metnini esas alarak anlatmayı düşünüyoruz. İki filozofun eserleri arasında ciddî farklılıklar bulunmaktadır. Ancak biz konumuz gereği bu türlere Fârâbî'nin perspektifinden bakmaya çalışacağız. Filozofumuz bu türleri[216] şöyle sıralamaktadır:

a) Trajedi: Aristoteles *Poetika'*nın büyük bir kısmını trajediye ayırmıştır. Ancak Fârâbî sadece trajedinin tanımıyla yetinmeyi tercih etmiştir. Fârâbî'ye göre bu şiir türü özel bir vezne sahip olan, dinleyenlere keyif verici bir şiirdir. Müzisyenler bu şiir türünü krallar huzurunda söylerler; bir kral öldüğünde, onun matemini işleyen ilâve melodileri de kullanırlar. Trajedide imrenilecek şeylerden bahsedilir.[217] Belirli bir zamana yayılan, soylu bir eylemin taklididir trajedi.[218] Aristoteles'in belirttiğine göre bu şiir türü zaman içerisinde belli bir evrim geçirmiş ve nihayetinde bir olgunluk dönemini yakalamıştır.[219] Aristoteles'e göre bu şiir türünün en önemli örnekleri Homeros'un *İliada* ve *Odysseia*'sıdır.[220]

b) Disiramb: Bu şiir türü trajedinin iki katı bir vezne sahiptir. Bu sanatta güzel evrensel ahlak ele alınır. Disirambda herhangi bir kral ya da şahsın övülmesi

[214] Fârâbî, *Makâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şu'arâ,* s. 495.
[215] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 85.
[216] Şiir türlerini yazarken kelimeleri Bayraktar'ın yazdığı şekliyle yazacağız.
[217] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[218] Aristoteles, *Poetika,* s. 30.
[219] Aristoteles, *Poetika,* s. 28.
[220] Aristoteles, *Poetika,* s. 27.

söz konusu değildir.[221]

c) Komedi: Yine özel bir vezinle oluşturulan bir şiir türü olan komedi genellikle çirkin karakterlerin, iğrenç adetlerin ve bunun gibi daha birçok kötü durumun ifâdesi için kullanılır. Bu şiir türüne bazen insanların ve büyük baş hayvanların bir takım kötü niteliklerinin zikredildiği ilâve melodiler sokuşturulduğu olur.[222] Aristoteles komedinin ana çizgilerini belirleyen kişinin de Homeros olduğunu belirtmekte ve onun *Margites*'ini örnek göstermektedir.[223]

d) İyâmbû: Bu şiir türünde ister iyi olsun ister kötü, atasözleri gibi sadece ve sadece meşhûr olan sözler dile getirilir. Fârâbî'ye göre iyâmbû savaşlarda ve üzüntü anlarında kullanılmaktaydı.[224]

e) Drama: Bu, neredeyse iyâmbû ile aynıdır. Ancak dramada meşhûr sözler ve atasözleri, özel insanlar ile ilgili olarak zikredilir.[225]

f) Aynî: Aşırı derecedeki neşeli, hayret verici ve dikkat çekici olan zevk verici sözleri hatırlatan bir şiir türüdür. [226]

g) Diyakramî: Fârâbî'ye göre bu şiir türü genellikle kanun adamları tarafından kullanılmaktaydı. Kanun adamları bu şiirler vasıtasıyla bazı insanlara disiplinli olmadıklarında başlarına gelecek olan bir takım kötülükleri anlatırlar.[227] Bu vesileyle onları yola getirmeye çalışırlar.

h) Epik ve Retorik: Bunlar siyâsî ve hukukî prensipleri niteleyen şiirlerdir. Bu şiirlerde kralların karakterleri ve yaşantıları ile ilgili olay ve durumlar anlatılır.[228]

i) Sathurhi: Fârâbî'ye göre bu şiir müzisyenlerce icâd edilmiş olan bir vezin

[221] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[222] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[223] Aristoteles, *Poetika,* s. 26-7.
[224] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[225] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[226] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[227] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[228] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 87.

ile yazılmaktadır. Sathurhide şarkı söylemek sûretiyle hayvanların hareketlerini taklit etmeleye çalışılır.[229]

j) Poemata: Güzel, çirkin, düzenli veyahut düzensiz şiirlerin nitelendiği bir şiir türüdür. Herbir şiir türü, kendisini anımsatan güzel, iyi ya da çirkin şeyleri temsil eder.[230]

k) Anficânâsvus: Fârâbî'ye göre bu şiir türünü bilim adamları îcâd etmişlerdir. Bilim adamları bu şiir türüyle tabiî bilimleri anlatırlar. Filozofumuza göre bu şiir türü diğerlerine kıyasla şiir sanatına en uzak türdür.[231]

l) Akustik: Müzik öğrencilerinin eğitimi için kullanılan bir şiir çeşididir. Bundan dolayı bu şiir başka bir amaç için kullanılmaz.[232]

1.7.2.6. Şâirler

Fârâbî için şiir sanatı her şeyden önce kıyasa dayalı bir sanattır. Bundan dolayı diyebiliriz ki filozof açısından şiir sanatındaki mahâretin ölçüsü de bahsettiğimiz türden kıyaslar kurabilme konusundaki yetkinlik düzeyi olmalıdır.

a) Kıyas Kurabilme Husûsunda Kâbiliyetli Olan Şâirler: Bu şâirler şiir sanatını tam anlamıyla ustalıkla icrâ edebilen şâirlerdir. Şiirlerinde, sanatın tüm kural ve kâidelerine riâyet ederler. Temsîl ve teşbihleri tam anlamıyla mükemmel bir şekilde kullanırlar. Bundan dolayı bu şâirlere kıyas kuran şâir (eş-şu'arâu'l-musellicissîn) denilir.[233]

b) Kıyas Kurabilme Husûsunda Kâbiliyetleri Olmayan Şâirler: Filozofumuza göre bu tür şâirler, şiir konusunda doğal bir kâbiliyete sahiptir. Ortaya koydukları şiirlere bakıldığında kullandıkları temsîllerin hârikulâde olduğu göze çarpar. Ancak aslında bu tip şâirler sanatın incelikleri, kural ve kâideleri hususunda herhangi bir mâlumat sahibi değildirler. Şiirlerindeki estetik,

[229] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[230] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[231] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[232] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları,* s. 86.
[233] Fârâbî, *Makâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şu'arâ,* s. 498.

doğalarındaki yetenekle açıklanabilir. Bilişsel eksiklikleri sebebiyle şiirleri tam anlamıyla mükemmeldir denilemez. Bu şâirler ancak gerçek anlamda kıyas kurabilen ve şiir sanatının kurallarını ve inceliklerini iyi bilen şâirlerle aynı sanatla uğraşmaları nedeniyle kıyas kuran şâir ismiyle nitelendirilirler.[234]

c) Taklitçi Şâirler: Filozof bu şâirlerin hem doğal yetenekten yoksun olduklarını hem de şiir sanatının kural ve kâidelerini bilmediklerini söylemektedir. Bunlar sadece yukarıda bahsettiğimiz şâirleri taklit ederler. Bu sebeplerden ötürü şiirleri hatalarla doludur.[235]

1.7.2.7. Şiir Sanatının Burhân Karşısındaki Değer ve Anlamı

Şiirsel bilginin epistemolojik değeri ne olabilir? Bu sanat da oluştuğu dönem insanı açısından bir gerçeklik ifâde ediyordu elbette. Fakat Burhânî yöntem açısından değerlendirildiğinde şiir sanatı sadece işlevsel bir değere sahiptir ve pedagojik açıdan faydalıdır.

Filozofumuz ele alınan felsefî sorunlarda doğru ve kesin bir bilgi elde edebilmek; yani burhân sanatının kurallarına göre hareket etmek gerektiğini söylemektedir. Burhân sanatını bilmek pek tabiî ki kaçınılmazdır, zorunludur. Fakat diğer dört sanatın da bilinmesi gerekmektedir. Bu dört sanatın kendine has özellikleri bilindiği takdirde üzerinde düşünülen felsefe sorunlarında kesin bilgiye ulaşılıp ulaşılmadığı daha kolay ve açık bir şekilde bilinmiş olacaktır. Bu anlamda diğer üç sanat gibi şiir sanatının bilinmesi de burhân sanatının kurallarına uygun felsefe yapma hususunda filozofa yardımcı olmaktadır.[236] Böylelikle görülmektedir ki, her ne kadar doğru bilgi ifâde etmiyor olsa da, şiir sanatının öğrenilmesi felsefeciye dolaylı olarak yardımcı olmaktadır.

Şiir sanatının diğer bir faydası daha vardır. Filozof bu sayede hitap ettiği insanları doğru olduğunu bildiği şeye yönlendirir. İfâde edilen bilginin doğru olması burada çok fazla önemli değildir. Filozofumuz yukarıda İbn Sînâ'ya atıfla

[234] Fârâbî, *Makâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şu'arâ,* s. 497.
[235] Fârâbî, *Makâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şu'arâ,* s. 498.
[236] Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 68-9; *Mutluluğun Kazanılması,* s. 52-3.

ifâde etmeye çalıştığımız örneğe benzer bir örnek vererek konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Buna göre şiir sanatı aslında hoşlanmadığımız bir şeyi zihnimizde hoş bir şekilde tasavvur etmemizi sağlar. Zihnimizde oluşan bu hoş tasavvur neticesinde de o şeye karşı bir istek duymaya başlarız.

> Böylece şiirsel sözlerin bize zannettirdiği gibi davranır, yani aslında meselenin öyle olmadığını bilsek dahî, onun bu sözlerin zannettirdiği gibi olduğunu kesin bir tarzda bildiğimiz zaman nasıl davranırsak öyle davranırız. Çünkü insanın fiilleri genellikle zan ve ilimden çok tasavvurlarına tâbidir. Çünkü birçok durumda insanın zan ve ilmi, tasavvuruna aykırıdır ve insan zan ve ilmine göre değil, tasavvuruna göre fiilde bulunur.[237]

Aklî yetileri zayıf olan birtakım insanlar vardır. Bu kimseler doğruyu akıllarıyla bulamazlar.[238] Aklî yetileri kısmî olarak yeterli olmasına rağmen düşünmek kendilerine çok ağır ve zor gelebilir.[239] Düşünme hevesleri olsa bile dünyevî meşgaleler sebebiyle düşünmeye vakit bulamayabilirler.[240] Bundan dolayı doğru olarak bilinen şeyler ona temsil ve teşbihlerle anlatılır. Böylelikle o kişinin zihninde bir tasavvur oluşturulur ve bu tasavvur neticesinde de doğrunun bilgisi ona dolaylı bir biçimde verilmiş olur. Bazı insanlar ise aklî yetiye sahip olmalarına rağmen bir şeyi yapıp yapmama konusunda bazen tereddüde düşebilirler. Böyle zamanlarda şiir devreye girer. Şiirin etkileyici gücü sayesinde bu insanlar üzerinde düşündükleri işi yapmaya teşvik edilmiş olurlar. Aksi takdirde tereddüt hâli devam edebilir.[241]

Müellifimiz şiirlerle hayal gücüne dayalı olarak mükemmel bir etki meydana getirilmesi muhtemel şeylerin altı çeşit olduğunu ve bunlardan üçünün övgüye değer olan, diğer üçününse yerilen cinsten olduğunu dile getirmiştir.

---

[237] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 65.

[238] Fârâbî, varlık mertebelerinde olduğu gibi toplumsal sınıflarda da hiyerarşik bir yapı olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda yönetilen insanların çoğu bu sınıfa girebilir. Filozof fazîletli toplumun beş tür toplumsal sınıftan oluştuğunu belirtmiştir. Bunlar, en fazîletli olanlar, din görevlileri ve işi yorumlamak olanlar, değerlendirenler, işi savaşmak olan mücâhidler ve para kazanmakla meşgul olan mal-mülk sahibi kişiler. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, çvr., s. 85.

[239] Fârâbî *Fusûlü'l-Medenî,* s. 84. Yine konuyla ilgili olarak bkz. *el-Hatâbe,* s. 13.

[240] Filozof zannın karşıtının gizli kalmasının iki şeyden kaynaklandığını belirmektedir: Düşünen kişi açısından ya da üzerinde düşünülen şey açısından. O, zannın karşıtının düşünen kişiden dolayı gizli kaldığını belirtirken bu konulara da yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 13.

[241] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 65.

Övülenlerden ilkini, düşünme yetisinin ıslâh edilmesi, fiil ve düşüncelerinin mutluluğa yöneltilmesi; ilâhî şeylerin ve iyi fiillerin hayâle dayalı etkili kılınması; fazîletlerin hayal gücüne dayanan bir etkisinin meydana getirilmesinde ve onları tasvib etmede, kötü işleri ve eksiklikleri kötülemede ve onları küçük düşürmede mükemmelliğin amaçlandığı hususlardır. İkincisi, öfke, kibir, zulüm, küstahlık, şeref, tahakküm tutkusu ve hırs gibi nefse ârız olan şeylerin ıslah edilmesi ve aşırılıktan çıkarılarak mûtedil bir hâle getirilmesi amaçlanan hususlardır. Üçüncüsü ise kendisiyle, nefsin zaaf ve gevşeklikle ilgili arazlarının, yani şehvet, âdî lezzetler, nefsin yanlışlık ve gevşekliği, merhamet, korku, endişe, keder, mahcûbiyet, lüks, yumuşaklık ve benzerinin mûtedil bir hale gelinceye kadar bastırılması aşırılıktan kurtarılarak düzeltilmesi amaçlanandır. Yergiye konu olan üç tür, kısaca değinmiş olduğumuz bu övgüye değer üç türün zıddıdır.[242] Böylelikle şâir, şiir sanatı aracılığıyla toplumun belli sınıflarını ahlâkî ve hukûkî açıdan eğitir[243] ve toplumsal düzenin sağlanmasına yardımcı olur.

Görüleceği üzere Fârâbî'nin burhânî bilgi temeli üzerinde inşa ettiği ideal devleti, Platon'un devletinin aksine[244] şâiri ve şiir sanatını korumakta ve ona işlevsel-pedagojik bir değer biçmektedir.[245]

[242] Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî,* s. 84-5.

[243] Şiirin ahlâkî ve hukûkî meselelerle ilgili olarak halkın eğitimi ve yönlendirilmesinde kullanılabileceği şeklinde bir yorum yaptık. Filozofumuz, *Kitâbu't-Tenbîh* adlı eserinde mutluluğa ulaşmanın yollarını anlatırken öncelikle bunun, övgü ve yergiye konu olan durumlarla ilgili olduğunu belirtmiştir. Bkz. Fârâbî, *Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde,* çvr., s. 161. Bu anlamda övgü ve yergiye konu olan durumların ahlak ve hukukun konusu olabileceği açıktır. Ancak pek tabiî ki bütün olarak nazarî alanlarda olduğu gibi amelî alanlarda da doğru olanın ne olduğunun bilgisini elde edeceğimiz yegâne yardımcımız, yani yöntemimiz "mantıktır." Bkz. Fârâbî, *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde,* çvr., s. 184.

[244] Platon *Devlet* adlı yapıtının onuncu kitabında şiir konusunu ele almakta, şiiri hakîkat karşısındaki değeri açısından incelemekte ve nihayetinde şairleri devletinden kovmaktadır. Platon, *Devlet,* 605a-d; Nietzsche'nin Platon'un bu tavrına yönelik ilginç eleştirileri için bkz. Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul 2006, s. 53.

[245] Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi", s. 94.

1.8. ELDE EDİLEN BİRİKİMİ KORUMAYA DAİR ÇABALAR: EZBERLEME, DİL BİLİM VE YAZININ OLUŞUM EVRELERİ

Felsefe medeniyetinin temel aşamalarını yukarıda ana hatlarıyla ele almaya çalıştık. Bu oluşum-gelişim sürecinin ardından toplum belli bir olgunluk düzeyine ulaşmış bulunmaktadır. Elde edilen bu insânî birikim toplumsallaşmakta ve tarih içerisinde nesiller aracılığıyla korunarak ve gelişerek var olmaya devam etmektedir. Elde edilen bu medenî birikimin korunma yöntemi başlarda "ezberleme" idi. Toplumdaki bazı bireyler gerek geçmişte yaşanmış ve gerekse yaşanmakta olan bir takım olay ve durumları muhafaza etme ihtiyâcı duymuştur. Bu rivâyet erbâbı (ruvâtu'l-hutab/ruvâtu'l-eş'âr/huffâzu'l-ahbâr) önceki insanların yaşam tecrübeleri ile ilgili haberleri, şiirleri ve konuşmaları ezberleyerek diğer insanlara aktarmaya çalışmışlardır.[246] Bu çabalar toplumun bilgilendirilmesinin yanında, belli bir olgunluk düzeyine gelmiş olan dilin ve bu dilin estetik üretim biçimleri olan hitâbet ve şiire dâir örneklerin korunmasını ve aynı zamanda geliştirilebilmesini de sağlamış olmalıdır. Bu anlamda rivâyet erbâbı ilk medenî toplumların oluşumu açısından çok önemli bir işlev görmektedirler.

Rivâyet erbâbı, içerisinde yaşadıkları toplumun hem bilgeleri (hukemâ) hem yöneticileri (mudebbirûn) ve hem de dilcileridirler. Bu ilk dönem bilgelerinin, toplumların dillerinin oluşumu hususunda önemli rolleri olmuştur. Var olan lafızların korunmasında, düzenlenmesinde ve estetik bir hâle getirilmesi hususunda önemli çabalar sarf etmiştirler. Hâli hazırda konuşulan dilin bozulmadan korunması amacıyla, kırsal bölge insanları arasında kullanılan dil üzerinde çalışmalar yapmıştırlar. Bu çalışmalar belli bir döneme kadar ezbere ve işitmeye dayalı olarak yürütülmekteydi. Ezberlenilecek şeylerin çoğalmasıyla beraber bunların muhafazası için daha farklı bir yönteme ihtiyaç duyuldu. Ezberlemenin ardından ortaya çıkacak muhafaza yöntemi Fârâbî'ye göre yazıdır. Yazının îcâdı ile birlikte rivâyet edilen bilgiler, dilden dile dolaşan şiir ve hitâbet

[246] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 143.

örnekleri daha rahat kayıt altına alınmış olmaktadır.[247] Böylelikle medeniyet serüveninin en önemli îcatlarından biri olan yazı da bulunmuş olmaktadır. Fârâbî yazının gelişiminin de belli bir süreç içerisinde gerçekleştiğini belirtmektedir. İlk yazı örnekleri ilkel olmalıdır. Ancak belli bir zaman sonra yazı da olgun devresini yaşamaya ve geçmiş milletlerin hafızası olmaya devam edecektir. İnsanlık sağlam bir felsefî düşüncenin ilk basamaklarını böylelikle tırmanmış olmaktadır.

[247] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 143-9.

2. FELSEFÎ YÖNTEMİN OLUŞUM DÖNEMİ YA DA HAKÎKATE GİDEN YOLUN FARKLI EVRELERİ

İlk bölümde burhânî felsefe açısından bakarak hakîkatin kayıp dönemi şeklinde nitelendirdiğimiz uzunca bir süreci ana hatlarıyla tasvir etmeye çalıştık. Anlatılarımızdan anlaşılacağı üzere, filozofun bahsetmiş olduğu ilk toplumlar, bu süreçle birlikte belli aşamaları kat etmelerinin ardından nazarî ve amelî konularda belli bir bilgi birikimini elde etmiş olmaktadırlar. Bu süreç, önceden de dile getirdiğimiz gibi aslında felsefî düşünme biçiminin oluşumunun alt basamaklarını oluşturmaktadır. Felsefî düşünce ilkel bir toplumun düşünme biçimi olamaz. Felsefe, medeniyet tarihinin ilk dönemlerinden ziyâde, sonraki dönemlerinin bir etkinlik alanı olabilir. Felsefe toplumlarda ortaya çıkmak için onların olgunluk çağlarını beklemekte ve bütün bir insânî birikimi kendi hükmü altına alarak hayatın her alanını kendi etrafında yeniden kurmakta ve kurgulamaktadır.[248] Konuyla ilgili olarak Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) değerlendirmesine kulak verebiliriz:

> Sağlıklı halklar ne diye felsefeye ihtiyaç duymuşlardır ya da duyarlar? Bunu gösterebilirse, hastalar bile bunun hem de kendilerine niçin zararlı olduğu hakkındaki o övülesi bilgiyi edinirler. Gerçi hiç felsefesiz ya da çok azıyla, neredeyse onunla oynarcasına var olabilen bir sağlığın iyi örnekleri vardır: Mesela Romalılar en iyi devirlerinde felsefesiz yaşamışlardır. Ama kaybolan sağlığına felsefenin çare olduğu hasta bir halk nerede görülmüş? Eğer felsefe

[248] Burada yaptığımız açıklama Fârâbî'nin düşüncelerine dayanmaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre olması gereken budur; yani felsefenin siyâsî belirleyiciliği altındaki toplumsal yapı. Bu toplum pek tabiî ki onun fâzıl medinesinin ilk başkanının yönettiği toplum olabilir. İlk başkanın özellikleri için bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî,* s. 86 vd.; Bu ise bir toplumun bahsettiğimiz süreçleri yaşamış olması sonrasında olabilir ya da bu süreçleri yaşamış başka bir toplumun birikiminden yararlanması sayesinde mümkündür. Çünkü her toplum bu süreçleri yaşamak zorunda değildir. Mesela Araplar bu süreçleri tek tek yaşamış değillerdir. Onlar felsefeyi ve felsefî yöntemi Yunanlılardan almış olan Süryânîlerden öğrenmişlerdir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 157-8; *Mutluluğun Kazanılması,* s. 88-9.

> yardım edici, kurtarıcı, koruyucu ifâdelerde bulunmuşsa, o zaman bu, sağlıklılar için olmuştur, yoksa hastaları hep daha da hasta etmiştir. Bir halk eğer çözülmüş, bireyleri gevşek bağlarla bağlıysa, felsefenin bu bireyleri bütüne yeniden bağladığı asla görülmemiştir. Biri çıkıp da dışarıda kalmak ve çevresinde kendine yeterlilik duvarları örmeye niyetlendi mi, felsefe onu daha da soyutlamaya ve soyutlama sayesinde mahvetmeye hep gönüllü olmuştur. Felsefe nerede kendisine tam hakkı verilmezse orada tehlikelidir: ve bir halkın (ama her halkın değil) yalnızca sağlığı, ona bu hakkı verir.[249]

Fârâbî'ye göre de felsefe, halklar arasında kendine yer bulabilmek için belirli bir zamana ihtiyaç duymaktadır Medenî toplumların oluşum teorisinin ilk aşamaları olan dilin, amelî sanatların ve yaygın kıyâsî sanatların ortaya çıkmasının ardından filozofumuza göre süreç daha da hızlanacak ve felsefî düşünce, tarih sahnesinde boy göstermeye başlayacaktır. Biz, tezimizin bu bölümünde felsefî düşünme biçimlerinin oluşum sürecini ele alacağız. Önceden de belirttiğimiz gibi Fârâbî'ye göre gerçek anlamda felsefî yöntem, burhâni yöntemdir. Ancak filozof sofistik ve cedelî yöntemle de felsefe yapıldığını belirtmiştir.[250] Bu sanatlar hitâbet ve şiir gibi cüzîleri değil küllîleri konu edinir ve önermeleri küllî lafızlardan oluşur.[251] Bu üç küllî sanatın konu (mevâdı') ve matlupları (matlûbât) da aynıdır.[252] Bundan dolayı bu bölümü iki ana başlık halinde ele alacak ve "Burhânî Felsefenin Hazırlık Aşamaları" şeklindeki ilk ana başlıkta sofistik ve cedelî felsefeyi ardından ise "Hakîkate Götüren Yegâne Felsefe: Burhânî Felsefe ve Oluşumu" başlığı altında da burhânî felsefeyi ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. BURHÂNÎ FELSEFENİN HAZIRLIK AŞAMALARI

Şimdiye kadarki süreç içerisinde kazanılmış olan her şey bundan sonraki

[249] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* s. 46-7.
[250] *Kitâbu'l-Hurûf* taki isimlendirmeler buna delil olarak gösterilebilir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131-2.
[251] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 75-6.
[252] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.

aşamaların zeminini oluşturmaktadır. Her bir aşama, kendisinden önceki aşamanın kazanımlarının üzerine inşâ edilmekte ve bununla birlikte aynı zamanda bu kazanımları kendi içerisinde yeniden anlamlandırmakta ve dönüştürmektedir. Kıyasa dayalı sanatlardan ilk ikisi olan hitâbet ve şiir, varlığını dile borçludur. Bu iki sanat dilin oluşumunun ardından gelmekte, dil sayesinde var olmakta, ancak aynı zamanda da dilin varlığına katkıda bulunarak onu dönüştürmektedir. Yine bunun gibi biraz sonra açıklamaya çalışacağımız sofistik felsefe de hitâbet ve şiirin oluşumunun ardından ortaya çıkmıştır.[253] Bu anlamda varlığını bu sanatlara borçludur. Ancak bu sanatın kazanımlarını kendi içerisinde dönüştürmekte ve kendi kişiliğini de ancak bu şekilde kazanmaktadır. Sofistik felsefenin ardından gelecek olan cedelî felsefe de aynı şekilde sofistik felsefenin bir üst aşaması olacak ve kendi varlığını, önceki kazanımları revize ederek kazanacaktır. Kısacası Fârâbî'ye göre her bir aşama önceki bir aşamanın ürünüdür, varlığını ondan alır ve daha sonraki aşamanın da alt basamağıdır, böylelikle de ona varlık verir. Yine filozofun kavramlarıyla söyleyecek olursak, her bir aşama, kendinden sonraki aşamanın maddesi olmakta ve onun sûretini elde etmesi hususunda ona yardım etmektedir. En nihâî aşama olan burhânî felsefe ise bu durumda sûretlerin sûreti olacak ve kendisinden sonraki aşama olan din ve fıkıh-kelamın bir maddesi olmayacaktır. Aksine onları belirleyecek olan da burhânî felsefedir. Bütün bir tarih-öncesi ve tarih, yani süreç, önceki ve sonraki süreçlerle sıkı bir ilişki içerisindedir. Fârâbî süreçler arasındaki evrimsel süreci bir ağacın besininin meyvesini önceliğini örnek vererek somutlaştırmaktadır. Benzer bir örnekte de yine filozof, bir ağacın meyve vermeden önce çiçek açtığını hatırlatmaktadır.[254] Ağaç, topraktan aldığı besinlerle büyür ve olgunlaşır. Meyve verme çağına geldiğinde belli bir mevsimi bekler ve o mevsim geldiğinde de çiçek açar. Meyve vermesi ise çiçek açma evresinden sonra gelir. Bu örnekleri felsefî düşüncenin oluşum aşamalarına uyarlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Felsefe öncesi dönemler, ağacın

[253] Yukarıda yaptığımız bir hatırlatmayı burada da zikretmenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Fârâbî yöntemlerin karışması ve iç içe geçmesi sorununu ele alırken farklı bağlamlarda farklı ifâdeler kullanmıştır. Biz ele aldığımız tarihsel sıralamayı, *Kitâbu'l-Hurûf*'u temel alarak takip ediyoruz. Diğer karışımları da yeri geldikçe vereceğiz. Özellikle de cedelî felsefenin oluşumunu anlatırken bu konuya daha fazla yer vereceğiz.
[254] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 132.

beslenme ve büyüme aşamalarına denk gelmektedir. Sofistik ve cedelî felsefe ise burhânî felsefenin habercisi olan çiçeklere benzetilebilir. En nihâî evre, yani meyvenin oluşum evresi de burhânî felsefenin evresi olacaktır. Şimdi bu felsefî serüvenin ilk aşaması olan çiçeklenme evresini, yani sofistik felsefeyi ve ardından da cedelî felsefeyi ana hatlarıyla ele almaya çalışabiliriz.

2.1.1. Sofistik Felsefe

Fârâbî tarafından sofistik felsefe şeklinde ifâde edilen felsefe yapma biçimini ele alırken özel bir zorlukla karşılaşıldığını söylemeliyiz. Bu zorluk kısmî olarak ilk bölümde ele aldığımız süreçlerde de sezilmektedir. İlk toplumların kimliği ve coğrafyası, ilk dillerin hangi diller olduğu ve hangi coğrafyalarda mekân bulduğu,[255] hitâbet ve şiir sanatının hangi tarihlerde, nerelerde ve hangi kişilerce icrâ edildiği gibi sorunları bunlara örnek verebiliriz. Ancak sofistik felsefe konusu işlenirken karşılaştığımız sorun, felsefe öncesi dönemin tasvîri esnasındaki sorundan biraz farklıdır. Çünkü felsefe tarihi metinlerinde, Yunan felsefesi tarihi üzerine yapılmış olan araştırmalarda "Sofistler" olarak ifâde edilen kişilerden ve onların düşüncelerinden bahsedile gelmektedir. Bu tür metinlerde Fârâbî'nin, felsefe tarihini süreçlere bölerken ele aldığı ve bizim de ilk bölümde açımlamaya çalıştığımız konular ele alınmamakta, ya da Fârâbî'nin anlatılarıyla karşılaştırıldığında filozofumuzun daha farklı bir anlatı tarzıyla karşımıza çıkmakta olduğunu görmekteyiz. Fârâbî'nin felsefe öncesi adlandırmasıyla ele aldığımız bu anlatıları prehistorya, antropoloji gibi alanların verilerinden ve kutsal kitaplardan yararlanarak sorunsallaştırılabilir, açımlanabilir. Ancak sofistik felsefe ele alınırken felsefe tarihlerine ve Platon ve Aristoteles gibi filozofların metinlerine başvurulabilir. Böylelikle, filozofumuzun ele aldığı konuları somutlaştırmaya çalışırken, bahsettiğimiz hermenötik problemin göz önünde bulundurulmasına

[255] Fârâbî bunların hangi diller olduğunu ve hangi coğrafyalarda meydana geldiğini belirtmemiş olsa da, biz bugün antropoloji ve etimoloji çalışmalarından biliyoruz ki, insanlığın neş'et ettiği coğrafya Afrika olup diller de M.Ö. 40000 yıllarında Afrikalı kabilelerin dillerinden türemiştir. Yazının da Sümerlilerle M.Ö. 5200 yıllarında başladığını ve resmî tarihin başlangıcını oluşturduğunu yapılan çalışmalardan biliyoruz. Dillerin ve yazının oluşumu ve gelişimi hakkında bilgi için bkz. Tore Janson, *Speak: A Short History of Language*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 1-68.

işâret etmek gerektiğini düşündük. Buradaki felsefe tarihi okuması Fârâbî'ye hastır. Dolayısıyla Fârâbî'nin perspektifini anlamaya çalışırken, diğer okuma biçimlerinin çizdikleri tabloları birazcık da olsa görmezden gelmeye ve Fârâbî'yi ve onun perspektifini öne çıkarmaya çalışalım. Bu ön bilgiyi verdikten sonra konuyu Fârâbî'nin anlatılarını merkeze alarak ve gerekli görüldüğünde farklı metinlere atıfta bulunarak araştırmaya devam edebiliriz.

2.1.1.1. Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Sofistik Felsefenin Epistemolojk Değeri: Değişen Hakîkat Anlayışı ve Değişen Konular

Kıyâsî sanatların her biri aslında bilgi elde etmek ve insan zihninin, üzerinde düşündüğü konu hakkında verdiği hükümlerle bir netîceye varması sorunuyla ilgilenir. Gerek şiir, hitâbet, sofistik, cedelî ve gerekse de burhânî yöntem kullanılarak bir konu hakkında belli bir yargıya varılır. Bu anlamda zihin, her bir sanat açısından kendince "doğru" bir bilgi elde etmektedir. Çünkü insan zihni "hakîkatsiz" edemez. Bu anlamda hatabî-retorik delillerle yapılan araştırmaların ya da şiirsel söylevlerle dile getirilen konular hakkında verilen hükümlerin ortaya çıktıkları zaman açısından doğruluk ifâde ettiklerini belirttiğimiz gibi, sofistik felsefenin hükümlerinin de kendi dönemi açısından bir "doğruluk" ifâde ettiğini söyleyebiliriz.[256] Çünkü burada da bir hükümden bahsediyoruz. Dolayısıyla, sofistik felsefenin icrâcılarının iddiâlarının da "kendi zamanları açısından" bir hakîkat iddiâsı içerdiğini söyleyebiliriz. Bu hakîkat iddiâsı kendini reddetmiş olsa bile, ki sofistik felsefenin "filozofları" kendilerinden önceki doğa filozoflarının yaptıkları gibi "belirli bir hakîkat iddiâsıyla" ortaya çıkmamışlar, hakîkatin bilgisinin elde edilebilme imkânını sorgulamışlardır. Bundan dolayı bu felsefe yapma biçimini, hakîkatin bizzat kendisini sorun haline getirmiş olsa bile, icrâcılarınca belirli bir yargının ifâdesi olduğundan dolayı, kendi dönemi açısından

[256] Filozofumuz burhânî yöntem öncesini, önceden de defaatle ifâde ettiğimiz gibi bu yöntemin alt basamakları olarak görmüştür. Ancak, ortaya çıktığı zaman açısından bakıldığında hitâbet ve şiirde olduğu gibi sofistik felsefeyle ifâde edilenler de gerçeklik ifâde etmektedir. Bu anlamda Fârâbî'nin şu sözlerine kulak verebiliriz: "İnsanlardaki en kuvvetli zan, üzerinde çokça çabalayıp mesâi harcamalarına karşın onun karşıtını elde edemediklerinde olur. Ya da onun bütün karşıtlarının ortadan kalkması halinde. İşte bu durumda kişinin inancı kendisine göre karşı çıkılmaz bir inançtır. Bu, özellikle o kişinin zihninde o şey hakkında şüphe bulunmadığında olur." Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 15.

"hakîkati olumsuzlayan bir hakîkat iddiâsı" şeklinde isimlendirebiliriz.

Hakîkat sorunu nasıl ortaya çıkmış olabilir? Bunun farklı sebepleri olmalıdır. Bu sebeplerden bir tanesi, önceki filozofların, evrenle ilgili olarak ortaya koydukları düşüncelerin birbirinden farklılık arzetmiş olmasıdır. Bundan dolayı biraz sonra da farklı açılardan ele almayı deneyeceğimiz Sofistler, ilgilerini gökyüzünden yeryüzüne yani bir evren ve tabiat araştırmasından toplum, insan ve insanın toplumsal yaşamına ilişkin sorunlara çevirmişlerdir. Bu anlamda onlar Sokrates'in öncüleridir diyebiliriz:

> Cicero, Sokrates'in 'felsefeyi gökten yere indirip, onu şehirlere yerleştirerek evlere soktuğunu ve böylelikle hayat ve âdetler, iyi ve kötü hakkında yapılacak araştırmaları zorunlu hale getirdiğini' söylemektedir; düşüncesinin ana konusunu, yani insan ve insanın hayatını, onlarla paylaşmakla birlikte Sokrates'in Platon'da hasmı ve muhalifi olarak göründüğü entelektüel bir hareket olan Sofistlik hakkında da bu söylenilenlerin aynı ölçüde doğru olduğu söylenebilir.[257]

> Tabiatçı filozoflar (el-felâsifetu't-tabî'îyûn) felsefe kelimesinden, unsurlar hakkında bir araştırma ve varlığın aslına (aslu'l-kevn) dâir keşf amaçlı bir çabadan başka bir şey anlamıyorlardı. Gerçekten onların felsefeleri o dönemin hâkim beşeri bilgi alanlarının hepsini kapsıyordu. Fakat bu felsefe, tamamıyla dış dünyaya yönelik bir felsefeydi ve bu yüzden "varlığın kaynağı" (neş'etu'l-kevn) "tabiatın açıklanması" ve çokluğun birliğe ircâsı sorunlarından başka herhangi bir konuyla ilgilenmiyordu. Yani bu felsefe her yönüyle bir oluş felsefesiydi (kozmoloji). Ardından Sofistler geldiler ve diyalektik ve retoriği kullanarak felsefeyi, konuşan bir kişinin belli bir sözü aynı derecede hem teyid hem de nakz etmek amaçlı olarak belirleyebildiği lafzî bir oyun haline getirdiler. Şüpheci eğilim, Protagoras ve Gorgias'ca felsefeye hâkim olmaya devam etti ve söz izâfîlikle yayıldı. Ardından çoğu insan mutlak gerçekliğe olan inançlarını yitirdi. Böylelikle felsefenin hedefi bir kesinliğe ulaşma ya da gerçeği arama çabası olmaktan çıkıp, saf bir diyalektik olmuş oldu.[258]

Sofistlerle beraber Fârâbî'nin de "şekiller", "sayılar", "aynalarda yansıyan

[257] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 97.
[258] Zekeriyâ İbrâhîm, *Muşkiletu'l-Felsefe,* s. 21.

görüntüler", "renkler" ve "bunların dışındaki şeyler" şeklinde ifâde etmiş olduğu evren sorunu,[259] yerini yine Fârâbînin ilkelerini irâde ve ihtiyârın oluşturduğu sorunsallar alanı olarak (el-umûru'l-medeniyye) gördüğü,[260] yani insan ve toplum sorununa ve bununla birlikte "bilgi" sorununa bırakmaya başlamış[261] ve önceki filozofların birbirinden farklı "hakîkat iddiâları", temel bir bilgi sorunu olan "hakîkat" sorununu gündeme getirmiştir. Bunun bir diğer nedeni de toplumların birbirleriye karşılaşmaları ve etkileşime geçmeleri olmalıdır. Yunanlılar yabancı halklarla, Babil ve Mısır gibi eski ve ileri kültürlerle ve yine diğer taraftan Kafkasya, Trakya ve Libya halkları ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılaşma neticesinde âdet ve yaşam tarzları mukâyese edilmeye ve sorgulanmaya başlanmış olmalıdır. Miletli Hekataios, Sardesli Ksanthos, Mytileneli Hellanikos gibi adamlar ve Thukydides'in bir ifâdesine göre genellikle Herodotos'un öncülleri olarak adlandırılan diğer "logograflar" etnolojik ve coğrafî gözlemleri ihtivâ eden eserlerinde zengin bir malzeme toplamışlardır. Bu bilgi birikimi aynı eleştiriyi de beraberinde getirmiş ve sofistliğin başlamasına sebep olmuştur. Yine Zeller'in dediği gibi Protagoras'ın (M.Ö. 485-420) Trakya toprağındaki İonya kültürünün ileri karakolu konumundaki bir şehrin yurttaşı olması tesâdüf değildir.[262] İşte ifâde etmeye çalıştığımız bir takım faktörler neticesinde düşüncenin yöntemiyle beraber alanları da değişiklik göstermeye başlamış ve hakîkat, tarihte farklı bir ifâde biçimine bürünmüştür. Böylelikle süreci Fârâbîci perspektiften değerlendirmeye çalışacak olursak, hatabî-şiirî yöntemle ve daha çok evrenle ilgili olarak ortaya konan düşünceler, belirli bir süre sonra kendi içerisinde sofistik tınılara ev sahipliği yapmaya başlamış olmalıdır. Belli bir süre hitâbet ve şiir sanatının içerisinde ve bu sanatların kendi iç evrimleri neticesinde "doğmaya başlayan" sofistik felsefe, doğumunun ardından bu iki kıyâsî sanatla beraber olgunlaşmaya ve ardından kendi kimliğini bulmaya başlamıştır. Kendi üslûbunu bulan bu yöntem, biraz önce de değindiğimiz gibi aynı zamanda "kendine has felsefî sorunların" da üreticisi olmuştur. Özetle ifâde etmeye çalışacak olursak, kendinden önceki

[259] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 150.
[260] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151.
[261] Walther Kranz, *Antik Felsefe,* s. 191.
[262] Burada Zeller'in ifâdelerinin bir kısmını doğrudan zikretmiş olduğumuzu söylemeliyiz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* s. 98.

aşamaların evriminden doğmuş olan sofistik felsefe, hem yöntemi hem de konusu bakımından kendine has bir felsefe biçimi olarak karşımıza çıkmış ve ortaya çıktığı dönem açısından kendi hakîkatini dile getirmiştir. Ancak burada iddiâ edilen hakîkat, negatif bir hakîkat anlayışıdır. Dolayısıyla bu anlayışı, hakîkati inkar eden bir hakîkat iddiâsı şeklinde ifâde edebiliriz. Filozofumuza göre hitâbet ve cedel sanatının birbirine karıştığı bir dönem olmuş[263] ve bundan sonra belli bir süre insanlar bir durum hakkında verilen bir hükmün doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu anlayamamışlar, yani "şüphe içerisinde kalmışlardır". Bundan bir sonraki aşama da, bir hükmün istenildiğinde hem doğrulanabileceğine hem de yanlışlanabileceğine inanılan aşamadır.[264]

2.1.1.2.Sofistik Felsefenin Tanımı: Aldatıcı Bilgelik Nedir?

Hitâbet ve şiirin ardından, bu sanatların içerisinde yetişip ardından yeni bir düşünsel yöntem olmaya başlayan sofistik felsefenin (el-felsefetu's-sûfistâiyye) bir adı da aldatıcı felsefe anlamına gelen "el-felsefetu'l-mumevvihe"dir.[265] Bu felsefe biçimi, felsefî konuları, kıyasa dayalı sanatlardan olan sofistik sözler (el-muhâtabatu's-sûfistâiyye) ile ele alan ve bu minval üzere düşünce üreten bir düşünme tarzıdır. Fârâbî bu kelimenin etimolojik tahlîlini yapmıştır. Buna göre "sûfistâiyye" kelimesi Yunanca olup bilgelik anlamına gelen "sûfya" ile aldatma anlamına gelen "istes"in birleşiminden oluşmaktadır.[266] Böylelikle "sûfestas" kelimesinin anlamı aldatıcı bilgelik (el-hikmetu'l-mumevvihe), aldatıcı bilgi (el-'ilmu'l-mumevvih) ve yâhut da öyle olmadıkları halde bilgelik sanılan ifâdeler anlamına gelmektedir.[267] Filozofumuz farklı eserlerinde benzer vesîlelerle bu "felsefe yapma biçimi"ni şu şekilde tanımlamaya çalışmıştır.

> Sofistik konuşmada (el-muhatabatu's-sûfistîyye) söz söyleyenin aslında öyle

[263] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 54-5. Filozofumuz yöntemlerin birbirine karışmış olduğunu belirtirken ayrıca bir kavram daha kullanmıştır. Bu kavram "cedele benzeyen bir konuşma" şeklinde de çevirebileceğimiz "el-muhâtaba şebîhetun bi'l-cedel"dir. Bkz. *Kitâbu'l-Cedel,* s. 50.
[264] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 56-7.
[265] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131. Kıyasa dayalı sanatların zamansal öncelik ve sonralığı meselesine İbn Sînâ da değinmiş ve hitâbet ve şiirden sonra mugâlatanın, mugâlatadan sonra cedelin ve ondan sonra da burhânın geldiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler*, s. 6.
[266] Fârâbî, *et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, s. 21/28; *İlimlerin Sayımı*, s. 63.
[267] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 168/*el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık,* s. 105.

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, halbuki öyle değildir. "Sofya" hikmet, "istes" aldatmadır.[268]

Sofistik sözlere (el-akâvil al-sûfistâiyye) gelince, onlar insanı yanıltan, 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.[269]

… Altıncı bölüm, yanıltıcı konuları ve yanıltmayla ilişkili şeyleri kapsar; kendisinde bu bölümün yer aldığı kitapsa, *Sofistika* (Sûfistîkâ) diye adlandırılır. Anlamı, öyle olmadıkları halde, kullanan kişinin bilim yâhut felsefe sanılmasını istediği yanıltıcı –ifâdelerdir (el-muğâlitât)[270]

Sofistiğin ilkeleri, hakîkatte öyle olmadıkları halde meşhûr olduğu sanılan zannî öncüllerdir.[271]

Sofistik rekâbet (el-cihâdiyyetu's-sûfistâiyye), zannın 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 olmadığının zannedilmesi için aldatma ve yanıltma amaçlı olarak kurulan şeylerle yapılır.[272]

Bunlardan zihni, kendisinde vârid olan yanıltıcı yatkınlığa sevkeden –ifâdeler-, *yanıltıcı mukâyeseler* (el-makâyîsu'l-muğâlitıyye) olup, bu mukâyeselerin oluşmasını ve gerçekleşmesini sağlayan ifâdelerle ilişkilidirler. Meselâ, olumlu bir iddiâ ileri süren birinin (el-mücîb) yanıldığı yeri şaşırmasını sağlayan *hileli ifâdeler* (el-ihtiyâlât) –böyledir-. İddiâyı ileri süren kimse, ya zihninde yanılgılardan meydana gelen –karışıklığın- peşine düşerek iddiâsının geçersiz (bâtıl) olduğu şüphesine inanmaktan sakınmak ya da yanıltmayı

[268] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 57/*et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç*, s. 28.
[269] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 63.
[270] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* s. 168/*el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, s. 105.
[271] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 62.
[272] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 26.

(muğâlatayı) kabullenmek durumundadır.[273]

Bu ifâdelerden hareketle toparlayacak olursak Fârâbî'ye göre sofistik 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 felsefi sorunlar alanında uygulandığında bu konular hakkında, hakîkat ifâde etmediği halde, hakîkatin bilgisinin elde edildiği lanse edilmeye çalışılan aldatmaya dayalı bir felsefe yapma tarzıdır. Bu felsefe tarzı, evrilen yöntemi ile birlikte evrenden ziyâde insanı ve toplumu kendi düşünce alanına ilâve etmiştir."

2.1.1.3. Sofistik Felsefeye Mekân Bulmak: Sofistlerin Kimliğine İlişkin Soruşturmanın Anlamı

Fârâbî'nin anlatıları tarihsel bir okuma olmalıdır. Yani her ne kadar "tarih olmayan tarih" ya da "ilk zamanlar" üzerine yaptığı yorumlar, bu sorunların doğası itibariyle spekülatifse de, kıyasa dayalı sanatlardan itibaren bu anlatılar tarihsel yaşanmışlığın birer ürünü olmaya başlamalıdır. Nitekim filozofumuz, felsefî düşüncenin zamansal serüveninin yanında mekânsal serüvenine de değinmiş ve felsefenin coğrafî tarihini Iraklı "Kaldâniler"[274] (Keldâniyyûn), "Mısırlılar-Kıptîler" (Ehlu Mısr)[275], "Yunanlılar"[276] (Yûnâniyyûn), "Süryâniler" (Süryâniyyûn)[277] ve

---

[273] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 164; *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık,* s. 99.

[274] Keldânîler hakkında bilgi için bakınız. İbn Sâ'id el-Endelusî, *Tabakâtu'l-Umem,* thk. Huseyn Mu'nes, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1993, s. 13-4, 29-30.

[275] Felsefeye coğrafya çizme çabaları farklı zamanlarda farklı filozoflarca da denenmiştir. Felsefe coğrafyasının ilk zamanlarını "Mısır" olarak çizenlerden birisi de Aristoteles'tir. Filozof, felsefe yapmanın boş vakit gerektiren bir ameliye olduğunu ifâde etmiş ve Mısırlı rahiplerin boş zamanlarının olduğundan dolayı felsefeyle uğraşmış olduklarını dile getirmiştir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik,* 981b20. Mısırlılar hakkında genel bir bilgi için yine bkz. İbn Sâid el-Endelusî, *Tabakâtu'l-Umem,* s. 14, 52-5.

[276] Örnek olarak bkz. İbn Sâid el-Endelusî, *Tabakâtu'l-Umem,* s. 14, 31-46.

[277] El-Endelusî, Keldânîlerin Süryânîler olduğunu söylemektedir. İbn Sâid el-Endelusî, *Tabakâtu'l-Umem,* s. 13. Fârâbî'nin yaptığı bu ayrım tarihsel bir ayrımdır. Dolayısıyla felsefe Iraklıların çabalarıyla ortaya çıkmaya başlamış, daha sonra Yunanlılara geçmiş ve ordan tekrar bu coğrafyaya, Süryânîlere geçmiştir. Süryâniler'in felsefî düşüncenin bugünlere gelmesinde oynamış oldukları tarihsel rolü anlamamız açısından şu çalışmaya bakılabilir. Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü: Süryaniler,* Dipnot Yayınları, Ankara 2007. İbn Nedim de Süryânîleri Suriye ve Harranlılar olarak

"Araplar"[278] (el-'Arab) şeklinde belirtmiştir.[279] Bu mekânsal değişim aynı zamanda bir tarihsel yolculuktur. Yani Fârâbî'ye göre "felsefî düşünce" ilk olarak Iraklı Keldânîler arasında varlık âlemine gelmiştir. Ardından onlardan Mısırlılara, Mısırlılardan Yunanlılara, Yunanlılardan da Araplara geçmiştir. Tarih öncesinin ve ilk zamanların ardından kıyâsî sanatların ortaya çıkmaya başladığını ifâde etmiş ve bu konu üzerine birinci bölümde etraflıca durmuştuk. Filozof felsefî düşüncenin zamansal serüvenini *Kitâbu'l-Hurûf*, mekânsal serüvenini ise *Tahsîlu's-Sa'âde* adlı yapıtında anlatmıştır. Farklı bağlamlardaki bu iki anlatıyı birleştirmeye, yani zamansal anlatı ile mekânsal anlatıyı bir araya getirmeye kalkıştığımızda karşımıza çıkacak olan coğrafî-tarihî sahne nasıl bir bütünlük arz edebilir? Bize göre Keldânîler, Mısırlılar ve ilk Yunanlı filozofların elindeki *felsefe,* pek tabiî ki hatabî-retorik bir felsefe olmalıdır. Keldânîler ve Mısırlıların hatabî yöntemle ele almış oldukları konular da ilk Yunan filozofları gibi tabiata, evrene dönük, yani fizik ve matematik bilimlerine yönelik olmalıdır. Çünkü ilk kıyâsî sanat hitâbet sanatıydı. Hitâbet sanatının ardından ise şiirsel düşünce ve sofistik felsefe gelmektedir. Anlaşılacağı üzere sofistik felsefe de Yunan dünyasında ortaya çıkmış ve Sokrates'e kadar olan süre boyunca M. Ö. 5. ve 4. yüzyılda felsefe tarihine kendi adını yazdırmıştır. Sofistik felsefenin coğrafî-tarihî sahnesini çizmiş olduk. Böylelikle Fârabî'ye göre felsefî düşüncenin kaynağı Kaldeliler, Mısırlılar, Hintliler ya da Bâbilliler değil, Yunanlılardır. Sofistlere kadarki süreç, hazırlık aşaması, yani felsefî düşüncenin beslenme dönemleridir. Düşünsel araştırmalar Yunanlılara varıncaya kadar henüz felsefî bir nitelik kazanamamıştır. Düşüncenin yöntem ve konuları ilk olarak Yunanlıların elinde ve de özellikle Sofistlerce felsefîleşmeye başlamış ve bu

---

belirtmiştir. İbn Nedîm *el-Fihrist,* thk. Muhammed Ahmed Ahmed, el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, basım tarihi ve yeri belirtilmemiş, s. 22.

[278] Bu konularla ilgili birçok metne bakılabilir. Biz sadece örnek olması açıısndan birkaç metni dipnot vererek geçiyoruz. Bkz. İbn Sâid el-Endelusî, *Tabakâtu'l-Umem,* s. 56,65; G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2006, s. 266.

[279] Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde,* s. 88. Felsefeye etraflı coğrafyalar çizmeye çalışanlardan biri de Nietzsche'dir. Ancak onun felsefe tarihi değerlendirmesi Fârâbî'den çok farklıdır. Çünkü o, Platon ve Aristoteles'e değil, daha çok, Fârâbî'nin *el-Hatâbe* ve *Kitâbu Kavânîni Sınâ'âtı'ş-Şuarâ'*sında bahsettiği yöntemlerin tarihi olan trajediye hayrandır. Ona göre şarkta ortaya çıkanlar değil de, Yunanlıların onlardan alarak kendilerince yeniden ortaya koydukları felsefî çabalar önemlidir. Bkz. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* s. 48, 51.

felsefîleşme süreci Aristoteles'le nihâyete ermiştir.[280] Fârâbî'den çok farklı bir felsefe tarihi okuma biçimine sahip de olsa burada Friedrich Nietzche'nin Yunanlılarla ilgili değerlendirmelerinin burada zikredilmesi gerektiğini düşünüyoruz:

> Gerçi Yunanlılar'ın Şark'ta ne çok şey bulup öğrendikleri ve bazı şeyleri herhalde oradan aldıkları konusuna işâret etmekten hiç geri kalınmamıştır. Hiç kuşkusuz şahane bir manzara olurdu, eğer o sözde hocalarla Yunan ülkesinin olası öğrencileri bir araya gelse de mesela Herakleitos'un yanında Zerdüşt, Elea'lıların yanında Hintliler, Empedokles'in yanında Mısırlılar, hele hele Yahudiler arasında Anaksagoras ve Çinliler arasında Pythagoras boy gösterse… Yunanlıların yerli bir kültürlerinin olduğunu söylemek kadar aptalca bir şey olamaz. Onlar daha ziyade bütün öteki halklarda yaşayan kültürleri içlerine çekmişler, bu nedenle de bu kadar ilerlemişlerdir, çünkü mızrağı başka bir halkın bıraktığı yerden kaldırıp daha uzağa fırlatmayı bilmişlerdir… Felsefenin başlangıçları hakkındaki sorular hiç önemli değildir, çünkü her yerde başlangıç çiğ, biçimsiz, boş ve çirkindir.[281]

Böylelikle, Fârâbî'ye göre felsefî düşüncenin kaynağı sorunu hakkında bir fikir sahibi olmuş ve onun sofistik felsefe diye isimlendirdiği felsefe tarzının tarihine ve mekânına dâir genel bir çerçeve çizmiş olduk. Şimdi ise ana hatlarını çizmiş olduğumuz bu coğrafî-târihî sahneyi açabilir ve daha yakından inceleyebiliriz. Sofist, Fârâbî'nin burhânî yönteminin perspektifinden bakılmaya çalışıldığında biraz "kötü" bir kişidir. Sofistik felsefe de kendi başına kaldığında tehlikeli bir düşünme biçimidir. Ancak Antikçağ felsefesinin modern tarihçileri Yunanlıların bu dönemini bir "aydınlanma devri" olarak değerlendirmektedirler.[282]

---

[280] Felsefî düşüncenin kökeninin doğulu mu batılı mı olduğu sorunu filozoflar ve felsefe tarihçileri arasında sürekli tartışılan bir konu olmaya devam etmektedir. Fârâbî örneğinde de görmüş olduğumuz felsefî düşüncenin Yunan kökenli olduğu şeklindeki tezle ilgili olarak birçok metinle karşılaşmışızdır. Bu anlamda konunun genel bir değerlendirmesi yapılarak felsefî düşüncenin doğulu olduğu tezini temellendirmesi açısından bkz. Mehdî Fadlullah, *Bidâyâtu't-Tefelsufu'l-İnsânî: el-Felsefe Zaharat fi'ş-Şark,* Dâru't-Talî'a, Beyrut 1994; Zekeriyâ İbrâhîm, *Muşkiletu'l-Felsefe,* s. 19-59.

[281] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* s. 48.

[282] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II,* çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 77. Yine konuyla ilgili olarak Walther Kranz'ın değerlendirmesine yer verebiliriz: "Sofistlik için antik 'aydınlanma devri' denir ve bu haklıdır, zîrâ gerçekte onunla İs. s. 18. yüzyılın aydınlanması arasında, hem de bütün ruh yapısı bakımından sıkı bir akrabalık görülüyor. Bu sonraki aydınlanma da derine doğru inen eleştiri ile özellikle Descartes ile Leibniz'in sistemlerinin oluşturdukları büyük

Çünkü bu dönem, o güne kadarki gelişmenin basit bir devamı değil, neredeyse tamamen yeni bir başlangıçtır.[283] Sofistlerin dünya sahnesine çıktığı zaman dilimi, aynı zamanda Yunan dünyasının eleştiri çağı olarak da tanımlanmaktadır.[284] Yukarıda da bahsettiğimiz üzere fizikçilerin aksine Sofistler, makro-kozmostan daha çok düşünen ve idrak eden bir varlık olan insanı ele almışlardı. Böylelikle en önemli sorun olarak insanı ele alan Protagoras, bilgi sorununun yaratıcısı durumuna gelmiştir.[285]

Sofistlik ve Sofistler acaba sadece modern dönem felsefe tarihçilerinin aydınlanmacıları mıdırlar? Yoksa Protagoras ve sonraki Sofistler kendi dönemlerinde de acaba önemli ve değerli kişilikler miydi? Sofist ismi çoğu zaman felsefeye karşıt olarak kullanılmış ve burhânî felsefe karşısında hep "horlanmıştır."[286] Ancak bu kelimelerin o dönemlerdeki kullanımına da dikkat etmek ve Sofistleri ve sofistik felsefeyi bir de bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. "Felsefe" kelimesini felsefenin tarihinde aramaya kalkıştığımızda aslında tarihini onun kendi isminden daha gerilere götürmüş olduğumuzu ve "felsefe" kelimesinin felsefî düşüncenin belli bir aşamayı kat etmiş olmasından sonra ortaya çıkmış olduğunu görmekteyiz.

> Biz, 'felsefe' kelimesini ilk olarak Cresus'un Solon için dediği: 'Geçekten sen, bir filozof olarak (mutefelsifen) bilgi edinmek ve gözlem yapmak amacıyla birçok ülke gezdin.' şeklindeki ifâdeyi aktaran Herodot'ta buluyoruz. Daha sonra bu kelime Yunanlılarda farklı biçimlerde hakikat sevgisini, söz söyleme sanatını (fen îcâdeti't-ta'bîr) ve doğru düşünce gibi anlamları ifâde eder olmuştur.

---

spekülatif felsefe devrinden sonra gelmiştir. O da ön yargılamadan ve uzlaşımdan (konventiondan) kurtulma ve 'doğaya' dönme için dövüşüyordu; o da yepyeni bir gençlik eğitimi getirmek istiyordu; onun da genişlemesine olan etkisi geçip gelmiş şekillerin devrim – doğuran, tehlikeli bir yıkılışı idi; fakat yine burada da bu aydınlanma ile gerçek 'aydınlatıcı' ve klâsik felsefenin kurucusu İmmanuel Kant'ın etki gösterebilmesi için gereken ilk koşullar yaratılmıştır." Walther Kranz, *Antik Felsefe,* s. 192.

[283] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II,* s. 77-8.

[284] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 38.

[285] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II,* s. 80.

[286] Sofistliğin olumsuz okunma biçimine daha sonra değineceğiz. Ancak şimdilik şu metinlere referansta bulunmakla yetinelim: İbn Sînâ, *Sofistik Deliller,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 4. Fârâbî de farklı vesîlelerle ifâde ettiğimiz gibi felsefe ile burhânı birbiri yerine kullanırken sofistiği dışarıda bırakmış ve olumsuzlamıştır. Bkz. Fârâbî, *Mantığa Başlangıç,* s. 27-8.

> Bunun ardından şöyle bir yaygın rivayet de vardır ki buna göre felsefe kelimesini bilinen anlamıyla ilk olarak kullanan kişi M.Ö. beşinci yüzyılda yaşamış olan meşhûr matematikçi Pythagoras'tırr. Pythagoras'a şöyle bir söz nisbet edilmiştir: 'Bilgelik sıfatı hiçbir insan için kullanılamaz, sadece Tanrı için kullanılabilir.' Bundan dolayıdır ki Pythagoras, kendisi için bilgeliği seven kişi şeklinde bir ifâdeyi uygun görmüş ve insanın bilgeliği sevmesi ve onu aramasının bir şeref olduğunu düşünmüştür.[287]

Diogenes Laertios'un (III. Yüzyıl) Pythagoras'tan aktardığı şu sözlere de kulak verelim:

> Sosikrates'in Filozoflar Zinciri adlı eserinde anlattığına göre, Leon ona "Phleius tiranı kimdir?" diye sorunca, "Filozof" diye karşılık vermiş. Yaşamı büyük şenliklere benzetiyordu: Kimi bunlara yarışmak için katılır, kimi alışveriş için; ama en iyiler seyirci olarak gelirler; aynı şekilde yaşamında da kimileri ünün kölesi ve kazanç avcısı olarak doğarlar, kimileri de gerçeğin peşinde filozoflar olarak. Bunlar böyle.[288]

Görüldüğü gibi felsefe kelimesi ilk olarak M.Ö. 5. yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Bu tarihten önce kullanılıyor olması da muhtemeldir, ancak bizim burada vurgulamaya çalıştığımız şey bu iki kelimenin, yani "felsefe" ve "sofist" kelimesinin ilk dönemlerde imledikleri anlamlarının çok da açık olmadığıdır. O dönemde Herodotos Solon'u ve Pythagoras'ı sofist diye tanımlamıştır. Androtion da yedi bilgeye ve Sokrates'e sofist demiştir. Yine Isokrates kendisini filozof olarak nitelemiş, tartışma düşkünü kişileri ve kendilerine diyalektikçi diyenleri, siyasal sorunlarla ilgilenen retorikçileri ve filozofları sofist diye tanımlamıştır. Lysias da Platon ve Aischines için sofist tabirini kullanmıştır.[289] Dolayısıyla şunu ifâde edebiliriz ki özellikle Platon ve Aristoteles öncesinde yaşayan insanlar için daha henüz felsefe kelimesi daha sonra ifâde edeceği anlamla doldurulmamışken, sofist kelimesi çoğu zaman filozoflara işâret eden bir kelime olarak kullanılmış ve olumlu bir anlamı ifâde etmiştir.[290] Platon *Kratylos*'ta bilgelerin bilgesi ve hakîkatin bizzat

---

[287] Zekeriyâ İbrâhîm, *Muşkiletu'l-Felsefe,* s. 20-1.
[288] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 384.
[289] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II,* s. 81.
[290] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* s. 101.

kendisi saydığı Tanrıyı "yetkin bir sofist" şeklinde tanımlamıştır.[291]

> Bizim tezimize göre, bu tanrı, dört dörtlük bir sofist ve çevresindekiler için büyük bir iyilikçidir; hattâ, bu dünyada oturanlara bile bunca servetler yolladığına göre, oradaki yedeğinde daha neler neler bulunduğunu, sen var tasavvur et.[292]

Platon, Fârâbî'nin de işâret ettiği gibi bu konu ile ilgili olarak "Sofist" isimli özel bir eser kaleme almıştır.[293] Platon'un diğer diyaloglarında olduğu gibi bu diyaloğunda da âdetâ Fârâbî'nin *el-Hatâbe*'sinde tasvir ettiği retorik sahne ile karşılaşmaktayız. Theodoros ve Sokrates ile başlayan diyalog, Elealı Parmanides'in takipçilerinden biri, "tam bir filozof" olan[294] Yabancı ve Theaitetos'un konuşmalarıyla devam etmektedir. Başta sadece "sofist" kelimesi üzerinde anlaşabilen[295] ikili, diyaloğun ilerleyen kısımlarında bu kelimenin ifâde ettiği gerçek anlamı bulmaya çalışır. Diyaloğun sonunda yabancı, bütün bir araştırma netîcesinde elde edilen tanımı ortaya koymaktadır. Böylelikle Platon, konuşturduğu kişiler aracılığıyla, üzerinde araştırma yaptığı bu "tipoloji"yi tanımlamakta ve şöyle demektedir:

> *YABANCI:* Demek ki, sırf kanıya dayanan bir sanatın ironi bölümüyle mim sanatına giren ve simülasyonlar üreten cins vasıtasıyle de görüntüler yaratma sanatına bağlanan bu tartışma sanatı; meydana getirme sanatının, tanrısallıkla hiçbir ilişkisi bulunmayıp, tamamen insansal olan ve öz alanı söylem olup, itibarını buradan sağlayan bu kısmı, otantik sofistin "soyunun ve kanının" kaynağıdır, diyebiliriz; ve böyle demekle, sanırım, en katıksız hakikati söylemiş oluruz.
>
> *THEAİTETOS:* Kesinlikle.[296]

Platon'un geniş bir şekilde ele almış olduğu sofistlik, Aristoteles tarafından da ele alınmış ve sahte bir bilim tarzı olarak nitelendirilmiştir. Böylelikle, Platon ve

---

[291] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II,* s. 82.
[292] Platon, *Kratylos,* çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000, 403e.
[293] Fârâbî, "Eflatun Felsefesi", *Farabî'nin Üç Eseri,* çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara 1974, s. 70.
[294] Platon, *Sofist,* 216a.
[295] Platon, *Sofist,* 218b-c.
[296] Platon, *Sofist,* 268d.

Aristoteles'in felsefe ve sofistik arasında yapmış oldukları kesin ayrım, kelimenin bundan sonraki anlamını da belirler bir hal almış ve bu kelime bundan sonra bu iki filozofun îmâ ettikleri anlamda anlaşılmaya başlanmıştır.[297] Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler'*i David Ross'un da belirttiği gibi, Sofistlerin kendi tezlerini kanıtlamak için kullandıkları yöntemlerin aynısıdır. Bununla birlikte filozofun bu kitabı, aynı zamanda genel olarak yanlış akıl yürütme biçimlerinin de bir incelemesidir.[298]

Yunan düşüncesindeki bu ciddî kırılma ve dönüm noktası gerçek anlamda Protagoras ile başlamıştır deniliyor. Fârâbî sofistik felsefenin tam olarak kim ile başlamış olduğunu söylememektedir. Hitâbet ve şiirden doğarak bu iki sanatın ardından gelmiş olan sofistik düşünce Fârâbî açısından da bu şekilde değerlendirilmeye tâbî tutulabilir ve Protagoras ile başlatılabilir. Fârâbî'nin, doğrudan kendisiyle ilgili olarak sofist diye bahsettiği kişi Protagoras'tır.[299] Filozof, lafız ve anlamda yanıltma olarak ele aldığı sofistik felsefî yöntemi incelediği *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı yapıtında birçok Yunanlı filozoftan bahsetmekte ve sofistik felsefenin yöntemlerini, yani yanıltma biçimlerini açımlamaya çalışmaktadır. Eserde bu gözle isimleri zikredilen ve eleştiriye tâbî tutulan filozoflar Pythagoras (M.Ö. 580-497)[300], Parmenides (M.Ö. 540-470)[301], Themistokles (M.Ö. 524-459)[302], Zenon (M.Ö. 490-430)[303], Anaksagoras (M.Ö 500-428)[304], Empedokles (M.Ö. 495-435)[305], Demokritos (M.Ö. 420)[306], Melissos (M.Ö. 490-430)[307], Protagoras (M.Ö. 485-420)[308], Epikuros (M.Ö. 341-270)[309],

[297] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* s. 101.
[298] David Ross, *Aristoteles,* çev. Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoğlu-Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 80.
[299] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* s. 17/*el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık*, s. 110; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 210.
[300] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 144.
[301] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 141, 149, 156.
[302] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita.,* s. 141.
[303] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, s. 134, 141,148.
[304] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 141, 160.
[305] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 161.
[306] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 161.
[307] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 156.
[308] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* 140, 157, 164.
[309] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 158.

Eratosthenes (M.Ö. 276-194)'tir.[310]

Oluştuğu dönem açısından bakıldığında şiir sanatı ile cedelî felsefe arasındaki bir dönemde karşımıza çıkan bu felsefe tarzı, acaba Fârâbî'ye göre de tarih sahnesinde kaybolup gitmiş bir felsefe tarzı mıdır, yoksa daha sonraları da yeniden tarih sahnesine çıkabilir mi? Dikkat edileceği üzere Fârâbî tamamlayıcı mâhiyetteki hatabî kanıtlara örnek verirken sürekli Galenus'u zikrediyordu.[311] Hâlbuki Galenus çok sonraları yaşamıştır. Filozof, hatâbî düşünme biçimini anlatırken tarihsel sırayı gözetme kaygısı gütmemiştir. Yani o, bu sanatı anlatırken sanatın ortaya çıktığı coğrafyayı çizme kaygısı gütmemiştir. Müellifimiz, biraz önce gördüğümüz gibi sofistik yanıltmaları ifâde ederken de aynı tavrı sergilemiştir. Çünkü bu yöntemler "miyâdlarını doldurmuş" olsalar da tarih içerisindeki varlıklarını devam ettirebilirler. Yani burhânî yöntemin bulunması, diğerlerinin tarih sahnesinden kalkmasını zorunlu kılmamaktadır. Burhânî felsefe kendi medînesinde bu yöntemleri zaten kullanacaktır da.[312] Yine İbn Sînâ'nın da bu anlamda Fârâbî'nin tavrına benzer bir tavır sergilemiş olduğunu görüyoruz. Eş-Şeyhu'r-Reîs, gerçek anlamda hakîm olmadığı halde kendisini öyle gösterme çabası içerisinde olan insanlardan bahsederken, bu tür insanların *kendi döneminde (fî zamânihâ)* de var olduğunu belirtmiş ve ardından Pythagorasçı filozofların temel perspektiflerine ilişkin bazı ipuçları vermiştir:

> Öyle görünüyor ki insanların bir kısmı hatta çoğu, hakîm (filozof) olmadığı halde insanların kendisini hakîm sanmasını, insanlar onun hakîm olduğuna inanmasa bile kendisinin gerçekten hakîm olmasına tercih ediyor. *Çağımızda böyle insanları gördük.* Onlar, hikmetteki (felsefedeki) dereceleri düşük olduğu halde hakîm geçiniyorlar, hikmetten bahsediyorlar ve insanları hikmete çağırıyorlardı. Onların yetersiz olduğunu bildiğimizde ve insanlar onların halini anladıklarında ise hikmetin bir hakikati ve felsefenin bir faydası olduğunu inkar ettiler. Onların çoğu açıkça cahil olduklarını söylemedikleri, felsefenin temelden

[310] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 154.
[311] Bu konuyu ilk bölümde ele almıştık. Gözden geçirmek için tezimizde hitâbet sanatını ele aldığımız kısma bakılabilir.
[312] Tezimizin ilerleyen kısımlarında bu konuya daha geniş bir yer ayıracağız. Ancak şimdilik konuyla ilgili olarak bazı eserlere referansta bulunmakla yetiniyoruz. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, çvr., s. 262; *Mutluluğun Kazanılması,* s. 79-80, 85.

> yanlış olduğunu ve bilgi ve akıldan tamamiyle sıyrılmayı iddiâ edemediklerinden *Meşşâîleri karalamaya ve Mantık kitaplarını ve bu kitapları izleyenleri ayıplamaya yöneldiler. Felsefenin Platoncu ve hikmetin Sokratesçi olduğunu ve dirayetin yalnızca ilk filozoflarda olduğunu vehmettirdiler.* Pythagorasçı filozofların çoğu şöyle dedi: ' Her ne kadar felsefenin bir hakikati varsa da onu öğrenmenin bir yararı yoktur. İnsan nefsi tıpkı hayvan nefsi gibi yok olacaktır; hikmetin bu dünyada bir yararı yoktur, öte dünyaya gelince öte dünya diye bir şey yoktur. *Kendisinin hakîm olduğuna inanılmasını isteyen ama hikmeti idrak etme gücünü yitiren ve tembellik ve gevşeklik nedeniyle öğrenemeyen kimsenin mugalatacıların sanatını benimsemekten başka çaresi yoktur*.' İşte kasıtlı mugalata buradan doğmuştur. Mugalata bazen sapıtmadan kaynaklanır.[313] (İtalikler bize ait.)

Dolayısıyla hitâbet, şiir, mugâlata (sofistik sanat) ve cedel sanatındaki anlatılar, burhân sonrası dönemlerden örnekler verilerek de pekâlâ anlatılabilir. Fârâbî ve İbn Sinâ bu "yöntem"i ve "sofist"in kimliğini; yani "sofistik felsefe"yi ve "bir tip olarak sofist"i ele alırlarken, "tarihte kalmış olan bir felsefe tarzı"nı ve bu felsefenin icrâcıları olan "Sofistler"i düşünmekle beraber aynı zamanda tarihin her döneminde "yeniden ortaya çıkması muhtemel bir sofist tiplemesini" de göz önünde bulundurmuşlar ve Aristoteles sonrası dönemden ve hatta kendi zamanlarından örnekler verme yoluna dahî gitmişlerdir. Ancak bu sanatlar pek tabiî ki zamansal öncelik-sonralıkları açısından düşünüldüğünde her iki filozofa göre de burhân sanatından önce gelmektedir. Fârâbî'nini vurgulayarak ortaya koyduğu, yöntemlerin bu zamansal öncelik-sonralıklarına ilişkin olan ifâdelerin İbn Sînâ tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. İbn Sînâ'ya göre de sofistik yöntem, burhânî yöntemden zamansal olarak önce gelmiştir.[314] Böylelikle mekânları ve tarihsel kişilikleri göz önünde tutulmakla birlikte aynı zamanda tarihselliklerinden soyutlanarak da ele alınan bu filozoflar, felsefî düşüncenin oluşumu açısından bakıldığında, yeniden "mekânlarına konulduklarında" ve "belli bir tarih sahnesine yerleştirildiklerinde" karşımıza çıkan coğrâfî-tarihi sahne yukarıda ana hatlarıyla tasvîrini denediğimiz coğrafî-târihî sahne oacaktır. Ve yineleyecek olursak Yunanlılara ve Yunanlılarda da Sofistlere kadarki süreç,

[313] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Sofistik Deliller,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 4.
[314] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler,* s. 6.

felsefenin emekleme dönemleridir ve mekânları da ifâde etmeye çalıştığımız coğrafyalardır. İnsan düşüncesinin felsefîleşmeye başladığı süreç, Yunanlılara, yâni "Sofistler"e tekâbül etmektedir. Filozofumuzun doğrudan sofist olarak isimlendirdiği kişi Protagoras'tır. Farklı eserlerde farklı vesilelerle sofist olduğu söylenen ve sofistik felsefenin icrâcısı olarak nitelenen kişilik Protagoras olmaktadır.[315] Fârâbî'nin çizmiş olduğu çerçeveyi bu şekilde doldurduk. Ancak filozofun *Tahsîlu's-Sa'âde* adlı eserindeki bazı ifâdeler biraz daha farklıdır. Bize göre onun bu tavrı, tarih içerisinde yaşamış ve ölmüş olan değil de burhânî perspektife karşı sorun çıkarması muhtemel olan, yani her zaman karşımıza çıkabilecek olan sofistlerdir. Filozofun bu endişesini anlamamız için onun bu çelişkili ifâdelerine yer vermemiz gerekiyor:

> Hangi konuda olursa olsun sözle aldatma ve mugalata yapma gücüne sahip olan herkese bu isim verilir ve onun 'sûfistaî' olduğu söylenir. Bazılarının zannettiği gibi 'sûfista' eski zamanlarda yaşamış ve bilgi ve ilmin varlığını inkar etmiş olan bir insanın adı olmadığı gibi onun görüşünü takip eden ve öğretisini savunanlara da 'sûfistaî' adı verilmez. Bu görüş çok aptalca bir görüştür; çünkü daha önce yaşamış olan insanlar içinde öğretisi ilimleri ve bilgiyi reddetmek olan ve bu isimle adlandırılan hiçbir kimse yoktu. Eskiler 'sûfista' adı ile adlandırdıkları bir insana nisbet ettikleri için herhangi bir insanı bu adla adlandırmamışlardır. Tersine onların bir insanı bu adla adlandırmaları, kim olursa olsun onun mesleğinin özelliği, konuşma biçimi ve karşısındakini aldatma ve mugalata yapma gücünden ötürü idi… Bu güce ve mesleğe, sanata sahip olana 'Sofist', onun mesleğine 'sofizm', mesleğinden ileri gelen işine ise 'sofistik' iş denir. [316]

Fârâbî'yi izleyerek sofistik felsefeye ve Sofistlerin kimliğine dâir yapmaya çalıştığımız bu araştırmanın ardından, Aristoteles'in de dediği gibi ilk olarak Sofistler tarafından bilinçsiz olarak kullanılmış olan ve bundan sonra da sofistik felsefeyi yeniden ayağa kaldırmayı düşünebilecek kişilerce kullanılabilabilecek bu sofistik çürütmelerden bazılarını Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserini temel alarak ana hatlarıyla inceleyebiliriz.

---

[315] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 171; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 210; *Kitâbu'l-Cedel,* s. 60.
[316] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 64.

2.1.1.4.Sofistik Felsefenin Yanıltma Biçimleri Üzerine

Yaygın-genel kıyâsî sanatlardan sonra, cedel ve burhân sanatından ise önce, Yunan coğrafyasında karşılaşmış olduğumuz bu felsefe tarzının icrâcıları olan Sofistler acaba kendi yöntemlerini açıklar tarzda metinler kaleme almışlar mıdır? Yoksa sofistik deliller okuması, farklı bir perspektifin Sofistlere izâfe ettiği bir yanlış kanıtlar zinciri midir? Bu soruna yukarıda kısmen değinmeye çalışmıştık. Hakîkati olumsuzlayan ve negatif bir hakîkat iddiâsı ile karşımıza çıkan Sofistlerin, bu yönde bir çabaları olmamıştır. Sofistik deliller okuması Aristotelesçi bir okumadır ve burhânî perspektiften hareketle yazılmıştır. Burhâni perspektif bunun farkındadır. Burhânî perspektife göre Sofistler, aldatmaya dayalı bu yöntemleri, aslında ayırdına varmadan ya da diğer bir deyişle yarı-bilinçli olarak kullana gelmişlerdir.[317] Dolayısıyla ilk olarak Aristoteles tarafından incelenerek kaleme alınan bu düşünme ve delil getirme biçimi Kindî'den[318] Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e kadar bütün Meşşâîlerce de yeniden ele alınmış; cağrafî-târihî sahnesinden koparılarak yeniden yorumlanmaya ve açıklanmaya tâbî tutulmuştur. Kindî'nin yapmış olduğu şu değerlendirme de, karşılaşmış olduğumuz hermenötik soruna işâret ediyor gözükmektedir:

> Mantıkla ilgili olanların altıncısı *Sofistika*'dır, manası 'Sofistlere mensup' demektir. Sofistin anlamı ise 'kendi görüşünde direten'dir.[319]

Bu ifâdeyi yorumumuzu destekler bir şekilde şöyle açımlayabiliriz: "Sofistika" kelimesinin anlamının "Sofistlere mensup olan" şeklindeki ifâdesi yukarıda coğrafî-târihî haritalarını çizdiğimiz filozofları ve onların felsefe tarzını ifâde ederken, "sofist"in anlamının "kendi görüşünde direten" şeklindeki yorumu da Aristotelesçi bir tanımlamadır ve bahsettiğimiz sofist tipini, coğrafî-târihi

---

[317] Aristoteles, "Kitâbu Sûfistîka", *en-Nassu'l-Kâmil li-Mantıki Aristû,* thk. Ferid Ceber, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1999, s. 909. Bu konuda Fârâbî de Aristoteles'le aynı kanaattedir ve sofistiğin, cedelin hitâbetten ayrılmaya başladığı bir süreç içerisinde ve diğerleriyle iç içe ve karışık bir biçimde oluştuğunu ifâde ederken bunu îmâ etmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 150-1; *el-Hatâbe*, s. 21-2.

[318] Bugün Kindî'ye atfedilen bir sofistik deliller şerhine sahip değiliz, ancak o Aristoteles'in kitaplarını tanıttığı bir risâlesinde bu kıyâsî sanata da değinmiştir. Bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler,* s. 156.

[319] Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 156.

sahnesinden soyutlanmış olan sofisti işâret etmektedir.

"Tarihî bir kişilik olarak sofist" ve "bu tarihsel kişiliklerin ardılları olması muhtemel kişilikler olarak sofist" şeklinde de tâbir edebileceğimiz sofistin bu ikili anlaşılma biçimini yineleyerek ifâde etmeye gerek duymamızın nedeni, birazdan birer örnek vererek ana hatlarıyla tasvîrine çalışacağımız konunun nasıl işlenmesi gerektiğiyle ilgili olan hermenötik soruna vurgu yapmaya ihtiyaç duymuş olmamızdır. Sofistlerce yazılmamış, ama onlara izâfe edilerek yazılmış olan bu "yanıltma-aldatma türleri" (el-mugallitât) kıyasın maddesi ve sûretinde görülür.[320] Bir kıyasın, sûreti açısından yanlış olması ve yanıltması, kıyas kurallarının ya da kıyas şekillerinin netîce verme şartlarının ihlâl edilmesinden kaynaklanır. Maddesi açısından yanlış olması ise biraz sonra ele alacağımız lafız ve anlam ilişkisinden kaynaklanan aldatmalardır. Kıyasın dışında kalan yanıltıcı delilleri ise Fârâbî'nin "kıyas ya da kıyasın bir parçası olan" ve "kıyas ya da kıyasın bir parçası olmayan" şeklinde yapmış olduğu ayrımında görüyoruz.[321] İbn Sînâ'nın, sayısını on olarak belirlediği ve rakîbi utandırmak, sözünü küçümseyip alaya almak ve kesmek, matluba dâhil olmayan şeyi kullanmak vb. şeklinde sıraladığı kıyasın dışında kalan aldatma ve susturma türleri[322] ilk bölümde hitâbet sanatını ele alırken "tamamlayıcı mâhiyetteki kanıtlamalar" başlığı altında incelediğimiz aldatma ve susturma biçimleri olmalıdır.[323] Fârâbî bunu belirtmekte ve kıyas ya da kıyasın bir parçası olmayan aldatmaların belâgat-hitâbet ve şiir kitaplarında ele alınmasını uygun görmektedir.[324] Kıyasla ilgili aldatma yerleri ise lafızlardan ve anlamlardan yapılan aldatmalar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[325] Mantık kitaplarında bu kıyâsî sanatın, müşebbihât ve vehmiyyât türü öncüllerden oluşan bir sanat olduğu şeklindeki klişe tanımı da, aldatmanın bahsetmeye çalıştığımız kıyasla ilgili olan

[320] İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, MÜİFVY, İstanbul 1993, s. 43-7.
[321] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, s. 132.
[322] İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* s. 126-7.
[323] Tezdeki 1.7.1.5.b numaralı kısma bakınız.
[324] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 132. Filozof *Kitâbu'l-Burhân'*da da "belâgî tasdik" ifâdesini kullanmış ve hitâbet sanatında kullanılan hatabî tasdiği kastetmiştir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[325] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 132; İbn Sinâ, *Sofistik Deliller,* s. 6.

kısmının ifâdesi olsa gerektir.[326] Bu öncüller burhânın öncüllerine benzediğinde safsata, cedelin öncüllerine benzediğinde ise de muşâgabe olarak isimlendirilir.[327] Kurulan kıyaslar lafız açısından ya da mânâ açısından veyâhut da bunların her ikisi açısından sorunlu ise ve aldatma amaçlı kurulmuşlar ise, bu kıyasın öncülleri vehmiyyât türü öncüllerdir denir. Filozofumuz kıyasla ilgili olan ve iki ana başlık halinde ele aldığı bu aldatma biçimlerini eski Yunan filozoflarını da örnek göstererek tek tek açıklama yoluna gitmiştir. Konumuz gereği biz bunları Fârâbî'yle beraber tek tek saymıyor, birkaç örnek vermekle iktifâ ediyoruz.[328]

Sofistik felsefe, ortaya çıkmış olduğu toplumun gerek nazarî gerek amelî konularla ilgili olarak sahip olmuş olduğu bütün birikimin üzerinde inşâ edildiğinden dolayı, kendisi üzerine yapılacak olan bir inceleme esnâsında bazen önceki dönemlere atıflar yapıldığı izlenimi edinilebilir. Nitekim müellifimizin lafızlardan yapılan aldatma biçimlerini anlatmaya başlarken saymaya çalıştığı aldatma türleri bu izleri taşımaktadır. Fârâbî bu aldatma biçimlerini sıralarken öncelikle eşanlamlı (el-ismu'l-muşterak), eşsesli (el-ismu'l-muşekkek), menkul (el-ismu'l-menkûl) ve müsteâr ismi (el-ismu'l-muste'âr) zikretmektedir.[329] Hatırlanacağı üzere biz bu isim türlerini dilin oluşumunu anlattıktan hemen sonra ele almıştık.[330] Görüleceği üzere sofistik felsefenin aldatma amaçlı kıyaslar kurarken önemli ölçüde yararlandığı isimlerden bazıları lafız-anlam ilişkisinin bozulması ile oluşmaktadır.

Fârâbî'ye göre yanıltma türlerinden ilki lafızlardan yapılanlardır. O, lafızlardan yapılan bu aldatma türlerini tek tek açıklamıştır.[331] Biz bu yanıltma biçimlerinden bir tanesini örnek vereceğiz. Müellifimizin, lafızlardan yapılan yanıltma türlerinden birisi olan eşanlamlı lafızlarla kurulan ya da kurulması

[326] Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık,* s. 389; Necip Taylan, *Mantık*, s. 138.
[327] Necip Taylan, *Mantık,* s. 138; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları,* s. 25.
[328] Bu yanıltma biçimleri İbrâhim Emiroğlu tarafından başta Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'i olmak üzere, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün aynı konuya dâir eserleri temel alınarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kıyasla yapılan ve kıyas dışında kalan aldatma türleri hakkında geniş bilgi için bu çalışmaya bakılabilir. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*. Aynı konuyla ilgili olarak yine bkz. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık,* s. 391-409.
[329] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, s. 132-3.
[330] Bununla ilgili olarak tezimizin 1.5. numaralı başlığına bakılabilir.
[331] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 132-7.

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.[332] 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.

Filozofumuz kıyasî yanıltmalardan (aldatma) ikincisini ise anlamlardan yapılan yanıltmalar şeklinde isimlendirmiş ve bu yanıltma türlerini de tek tek örneklerle anlatma yoluna gitmiştir.[333] Anlamdan yapılan aldatma türlerinden biri, bilaraz (ilineksel) anlamlarla yapılan aldatmadır. Yüklemler bizzât ve bilaraz yüklemler şeklinde ikiye ayrılır. Bir konuya birden fazla yüklem yüklenebilir. Peki bu yüklemlerin hepsi birbirine yüklenebilir mi? Eğer bu yüklemler birbirlerine yüklenmeye kalkılır ve bu şekilde oluşturulan öncüllerle kıyas kurulmaya kalkılırsa kurulan bu kıyas burhânın kurallarına göre yanlıştır, yani bu kıyaslar aslında sofistik felsefenin bir kanıtlama biçimi olmaktadır. Özetle tekrarlayacak olursak Fârâbî'ye göre zâtî-özsel ve arazî-ilintisel yüklemlerin birbiri için kullanılması ve arazî olanın zâtî olan yerine konması ve zâtîymiş gibi gösterilmesi hâlinde, kurulan kıyas yanıltıcı, sofistik bir kıyas olur. Sofistik felsefî yöntemin manevralarından biri olan bu delillendirme biçimini Fârâbî şu şekilde somutlaştırmaktadır: Yağmur altında boğazlanarak ölmüş olan bir hayvan düşünelim. Bu durumda bu hayvan şu üç yüklemle nitelendirilebilir. Bu yüklemler, "boğazlanmış" (el-mezbûh), "ölü" (el-meyyit) ve "yağmurda ıslanmış" (el-memtûr) şeklinde sıralanabilir. Bu üç yüklem aynı zamanda birbirlerine de yüklenebilirler. Mesela "ölü"yü, "boğazlanmış"a yükleyelim:

[332] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 133.
[333] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, s. 139-164.

Boğazlanan ölmüştür.

Bu önermede hayvana yüklediğimiz yüklemlerden ikisini birbirine yüklemiş olduk. Burada önermemizin konusu olan "boğazlanan" ile yüklemi olan "ölü" arasında, yani önermemizin konusu ile yüklemi arasında zâtî bir ilişki vardır. Çünkü boğazlanan bir canlı zorunlu olarak ölür.[334] Ancak "ıslanmış"ı "ölü"ye yüklediğimizde durum farklıdır:

Ölü ıslanmıştır.

Görüleceği gibi bu önermenin yüklemi arazîdir. "Islanmış"ı "boğazlanmış"a yüklediğimizde de aynı şey söz konusu olmaktadır:

Boğazlanan ıslanmıştır.

"Boğazlanmış"ı ve "ölü"yü "ıslanmış"a yüklediğimizde de yüklemlerimiz arazî olmaktadır:

Islanmış olan ölmüştür.

Islanmış olan boğazlanmıştır..

Fârâbî konu ile ilgili ikinci bir örnek daha vermektedir. Buna göre bir şey düşünelim ki o şey aynı zamanda hem "insan" hem "beyaz" hem "inşâ ediyor" hem "tedâvi ediyor" ve hem de "yazıyor" olsun. Bu durumda biz "beyaz"ı "inşâ eden"le niteleyebiliriz; ancak bu onun beyaz olması bakımından değildir. Yani,

Beyaz inşâ edendir.

Yine bunun gibi "inşâ eden"e "yazıyor"u yükleyebiliriz. Yazıyor olması yine onun inşâ ediyor olmasından kaynaklanmadığından dolayı buradaki yüklemimiz de arazî olmaktadır:

İnşâ eden yazıyor.

---

[334] Aynı örnek için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler,* s. 15.

"Tedâvi etmek"i "yazan"a yükleyebiliriz. Eğer burada bu yüklemleri ona bahsettiğimiz kişinin bir "yazan" ve bir "doktor" olması dolayısıyla yüklememişsek yüklemimiz yine arazî olacaktır.

Yazan tedâvi ediyor.

Ancak ona "tedâvi eden"i, onun doktor olması dolayısıyla yüklemişsek buradaki yüklemimiz konusuyla zâtî bir ilişki içerisinde olmaktadır. Şâyet "tedâvi etmek"i "yazan" olması dolayısıyla yüklemişsek buradaki konu-yüklem ilişkisi arazî bir ilişki olmak durumundadır.[335]

Filozofumuzla birlikte incelemeye çalıştığımız örneklerden de anlaşılacağı üzere kurulan kıyaslardaki önermelerin konuları ile yüklemleri arasındaki özsel-zâtî/ arazî-ilintisel ilişkiye dikkat edilmemişse, ya da yüklemler birbirine yüklenmiş ve oluşturulan önermelerin konu ve yüklemleri arasındaki arazî ilişki zâtî bir ilişkiymiş gibi ifâde edilmeye çalışılmışsa bu kıyaslar aldatıcı, yani sofistik kıyaslardır. Burada sayamadığımız diğer anlam yanlışları ile kurulan kıyaslar da bu şekilde nitelendirilmektedir.

Kısaca tekrarlayacak olursak sûreti ve maddesi açısından yanlış olan kıyaslardan elde edilen sonuçlar yanlıştır. Bu tür kıyaslar kullanılarak ve aldatma amaçlı olarak icrâ edilen felsefe sofistik, yani aldatıcı felsefedir.

2.1.1.5. Sofistik Felsefenin Burhânî Felsefe Karşısındaki Epistemolojik Değeri

Sofistik felsefenin "ortaya çıktığı zaman açısından" epistemolojik bir değerlendimesini yapmaya çalışmıştık. Bunun yanında Fârâbî'nin "sofistik felsefe" okumasının Aristotelesçi bir okuma biçimi olduğunu belirtmeyi ve gerekli yerlerde de buna değinmeyi denedik. Az önceki anlatılarımızdan da anlaşılacağı üzere sofistik felsefe burhânî felsefenin olumsuzladığı-kötülediği ve ona karşı kendisini tetikte tutmaya çalıştığı bir felsefe tarzıdır. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ *Kitâbu'n-*

[335] Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita,* s. 139.

Necât ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı yapıtlarının mantığa ayrılan kısımlarında beş sanattan sadece ikisini, yani burhân ve sofistiği incelemiştir.[336] Aynı şey Fârâbî için de geçerlidir. Onun bu tavrını, kendisiyle çelişmek uğruna yapmış olduğu sofist tanımlamasından anlayabiliriz. Yukarıda *Tahsîlu's-Sa'âde*'den alıntılayarak verdiğimiz kısımda karşımıza çıkan çelişkili tavrı, yani sofist isminin, bilginin reddini savunan tarihî bir şahsa değil de bahsedilen şekilde düşünen ve düşünmeye yeltenen "tipoloji"ye ait bir tanımlama olduğunu ısrarla dile getirme çabası, onun bu hassâsiyetinin bir tezâhürüdür. Bu hassâsiyet burhânı koruma hassâsiyetidir.

Sofistik felsefe, cedelî ve onun ardından burhânî felsefenin keşfiyle terkedilmiş ve çok zorda kalınmadıkça kullanılmamıştır.[337] Zorda kalındığında ise sadece uyarı ve sınama amaçlı olarak kullanılmıştır.[338] Sofistik yöntem burhânî yöntemin bir aletidir[339] ve bundan dolayı onun emri altında olmalıdır. Bu sanat, burhân sanatına yardımcı olur ve onun muhafaza edilmesinde de ciddi bir rol oynayabilir. Hitâbet, şiir ve cedel gibi, sofistiğin bilinmesi de burhânın farklı bir anlaşılma imkânıdır aslında. Çünkü doğası itibâriyle zararlı olanlar, bazen iyi olana hizmet ederler:

> Nitekim gıdalar ve ilaçları bilen bir kimse eğer aynı zamanda zehirler hakkında onları ve alâmetlerini tam bir bilgi ile bilecek ve gıdalar ve ilaçlarla zehirleri birbirinden fiilen ayırabilecek bir durumda olmazsa, farkında olmaksızın gıda ve ilaç oldukları zannederek zehirleri almak ve böylece yok olmak tehlikesine düşmekten korunmaz.[340]

Filozofumuz sofistiği bilmenin ilginç bir faydasından daha bahsetmektedir. Bu sanat kişiyi aldatılmaktan korumakta ve doğruyu yanlıştan ayırt etmesi hususunda ona yardımcı olmaktadır. Ancak bu sanat aynı zamanda doğal olarak

---

[336] İbn Sînâ, bu yapıtında kıyâsî sanatlardan sadece burhân ve mugâlatayı incelediğini, cedel, hitâbet ve şiir için ise *eş-Şifâ*'ya bakılabileceğini söylemiştir. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 131. Yine burhân ve mugalâtanın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'taki kısa özetleri için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 70-8.
[337] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 151.
[338] Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 23.
[339] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 68.
[340] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 69.

mantıkçıya bir aldatma kabiliyeti de kazandırmaktadır. Filozofa göre sofistiğin faydalı olması demek, burhâna yardımcı olması demektir. Aksi takdirde bir filozofun sofistten herhangi bir farkı kalmayacaktır.

> Yine aynı şekilde (kişi), eğer başkasını yanıltmak, başkası tarafından yanıltılmamak kudretine sahip olmak isterse kaç şeyi öğrenmeye muhtaç olduğunu, her söz ve düşüncenin hangi şeylerle sınanıp denenmesinin mümkün olduğunu bilir ve böylece her söz ve düşüncede kendisinin yanlış yapıp yapmadığı veya yanıltılıp yanıltılmadığını, hangi cihetten yanlış yaptığı veya yanıltıldığını bilir.[341]

2.1.2. Cedelî Felsefe

Diğer bir hakîkat arayışı çabası olan cedelî felsefe, şu ana kadar incelemiş olduğumuz süreçlerin aşılması neticesinde ortaya çıkmıştır. Tezimizde ayrı başlıklar halinde ele aldığımız bu süreçleri zamansal açıdan tam anlamıyla bir öncelik sonralık çerçevesinde düşünmek yanlış olacaktır. Önceden de işâret ettiğimiz üzere bu süreçler, zamansal açıdan bakıldığında belli bir öncelik-sonralık sırası dâhilinde yaşanmak ve bu yönde bir gelişim çizgisi tâkip etmektedirler. Ancak bu kıyâsî sanatların, tarihin belli dönemlerinde iç içe geçmiş oldukları da görünür. Toplumsal kazanımlar birbirlerine eklemlenerek gelişirken nitelik açısından olduğu gibi nicelik açısından da bir gelişme söz konusu olmaktadır. Sofistik felsefenin icrâ edildiği dönemler, farklı başlıklar altında açımladığımız süreçleri kendi içerisinde barındırmakta, ancak bununla birlikte bu kazanımları kendi çerçevesinde yeniden anlamlandırmaktaydı. Bu durum şimdi ele alacağımız cedelî felsefe için de geçerlidir. Kısacası cedelî felsefenin icrâcıları, bahsede geldiğimiz bütün aşamaların kazanımlarına sahip olan, ancak bununla birlikte, bu kazanımların bir üst aşaması olması hasebiyle elde edilen bu kazanımları kendisince yeniden kullanan ve inşâ eden kişilerdir. Burada, yeri gelmişken cedelî felsefenin tarihi ile ilgili özel durumu da îzâh etmemiz gerekmektedir.[342]

---

[341] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 69.

[342] Yöntemlerin birbirleriyle iç içe geçtiği dönemlerin var olduğunu ve Fârâbî'nin bu konuyu farklı eserlerinde farklı şekillerde ortaya koyduğunu daha önce de dile getirmiştik.

Cedelî felsefeyi sofistik felsefeden sonra ele almayı uygun gördük. Ancak bu felsefe tarzının hitâbet sanatı ile olan tarihsel bir irtibatından bahsetmemiz gerekmektedir. Fârâbî cedel sanatının hitâbet sanatıyla karıştığını, iç içe geçtiğini söylemektedir. Bu dönemde düşünürler, hatabî yöntemi cedelî yöntem olarak kullanmışlardır.[343] Filozofumuz bir diğer eserinde de ilk olarak ortaya çıkan sanatın hitâbet sanatı olduğunu belirtmekte ve hemen ardından da cedel sanatının geldiğini ifâde etmektedir.[344] Buna göre hitâbet sanatının ardından ortaya çıkan ve farklı bir felsefî tarz olarak kullanılan yöntem, cedel yöntemidir.[345] Sofistik yöntem ise bundan sonra ortaya çıkmıştır. Fârâbî'nin anlatılarındaki bu farklılığı iyi anlamamız gerekmektedir.

Fârâbî, hitâbet ve cedel sanatlarını hakîkati aramada kullanılan iyi niyetli yöntemler olarak ifâde etmiştir. İlk olarak hitâbet, ardından da cedel sanatının başlangıç döneminde insanlar ciddî anlamda bir iyi niyetlilikle hakîkatin bilgisinin ardına düşmüşlerdir.[346] Sofistik felsefenin icrâcıları ise bu anlamda hitâbet ve cedel sanatının icrâcılarından ayrılmaktadırlar. Sofistin saf anlamda hakîkate ulaşmak gibi bir amacı yoktur. Çünkü sofiste göre zaten nesnel anlamda bir hakîkat iddiâsında bulunulması söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki Fârâbî sofistik felsefeyi aldatıcı felsefe (el-felsefetu'l-mumevvihe) olarak nitelendirmektedir.[347] Ancak sofistik felsefe hitâbet sanatının içerisinde de kullanılabilir ve onunla iç içe de geçebilir.[348] Buradan hareketle cedel sanatının hitâbet sanatından sonra ortaya çıkmaya başladığını, bu iki sanatın hakîkat endişesi ile icrâ edildiklerini, ancak hitâbetten üst düzeyde olan ve üzerinde düşünülen konularla ilgili olarak karşıt hükümlerin doğmasına sebep olan ilk cedelî soruşturmaların ardından ortaya çıkan şüphe ve hayret sürecinde ise sofistik felsefenin gün yüzüne çıkmış olduğunu söyleyebiliriz. Burada, şiir sanatının durumunu izâh etmemize gerek yoktur. Şiir sanatı da hitâbetten doğmuştur. Ancak hitâbet sanatı icrâ edilmeye devam etmiş

[343] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 54.
[344] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 21.
[345] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 22. Şiir sanatını ele alırken belirttiğimiz gibi, filozof şiirin hitâbet sanatından sonra geldiğini ve ondan doğduğunu belirtiyordu.
[346] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 60.
[347] Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131; *Kitâbu'l-Cedel,* s. 26-8.
[348] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 55.

olmalıdır ki daha sonra da ilk cedelî soruşturmalara ve sofistik felsefeye öncülük etmiştir. Sofistik felsefenin hakîkatin bilinemeyeceği şeklindeki negatif hakîkat iddiâsının karşısında ise tam anlamıyla burhân sanatı gibi olmamakla birlikte, sofistlerin bu iddiâlarına karşı duran bir felsefî tavır var olagelmiştir diyebiliriz. İşte bu tavır cedelî felsefenin icrâcılarının tavrıdır. Buradan hareketle sofistik felsefenin, ilk cedelî soruşturmaların bir neticesi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak cedelî felsefe gelişerek devam etmiş, bir dönem sofistik yöntemle olan benzerliği sebebiyle onunla iç içe geçmiştir.[349] Cedelî felsefe daha sonra sofistik felsefenin ardından varlığını daha kuvvetli bir şekilde devam ettirmiş ve en nihâyetinde de hakîkate ulaştıran yegâne felsefe olan burhânî felsefenin oluşmasını sağlamıştır.[350] Dolayısıyla sofistik felsefe, cedelî felsefe ve burhâni felsefe şeklinde yapmış olduğumuz tarihsel sıralama uygun ve yerinde bir sıralamadır.[351] Şimdi bu ön bilgiyle de irtibatlı olarak ayrı bir alt başlık açabilir ve birleşik kıyâsî sanatları ve ardından da bu sanatların birbirlerinden ayrışması sorununu ele alalım.

2.1.2.1. Karışım ve Karışımın Ardından Gelen Berraklık: Birleşik Kıyâsî Sanatlar Dönemi ve Cedelin Oluşumu

Hitâbet ve şiir sanatının ardından ilk cedelî soruşturmalar başlamış, bununla birlikte de yavaş yavaş ilk sofistik felsefî tarz gün yüzüne çıkmıştır. Sofistik felsefeyi açımlamaya çalıştığımız kısımda bu sanatla beraber felsefî soruşturmanın alanlarının da değiştiği-yenilendiği ve daha farklı bir şekilde belirlenmeye başlandığından bahsettik. Filozofumuz bu merhaleleri anlatıp farklı felsefe tarzlarını dile getirirken, yukarıda farklı bir bağlamda değindiğimiz gibi, bu felsefe tarzlarının birbiriyle iç içe geçtiği bir dönemden bahsetmektedir. Bu dönemde ilk sâfiyâne düşünme tarzı olan hatabî düşünme tarzı süreç içerisinde belli bir evrim geçirerek cedelî bir hal almaya başlamış, ardından da "farkında

[349] Ömer Mahir Alper, "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek", s. 101.
[350] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 31.
[351] Bu sıralama için ayrıca şu metinlere de bakılabilir: İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 172; Ömer Mahir Alper, "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek", s. 99-105; Ali Durusoy, "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve *Mille* Bağlamında Mantık", s. 73-4.

olmadan" sofistik yönteme geçilmeye başlanmıştır. Filozof, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bu konuyu daha açık bir şekilde ifâde etmeye çalışmakta, hatabî yöntemin olgunlaşmasının ardından insanların görüş ayrılığına düştüklerini ve herkesin kendi görüşünü temellendirmeye çalıştığını söylemektedir. Bu sürecin yaşanmasının ardından da doğal olarak farklı görüş taraftarları kendi görüşlerini itiraza mahal vermeyecek şekilde güvenilir kılmaya çalışmışlardır. Fârâbî, cedelî yollara (et-turuku'l-cedeliyye) geçilinceye kadar bu sürecin devam ettiğini söylemektedir.[352] İşte cedelî yönteme geçişin ilk günleri bu şekilde başlamış olmalıdır. Buradan hareketle hatabî yöntemin evrilmesi ile ortaya çıkan cedelî yolları "ilk cedelî soruşturmalar evresi" olarak isimlendirdik. Daha sonra sofistik yollar oluşmaya başlamış, yine bu sürecin devamında daha önceden başlangıç aşamasını yaşamış olan ilk cedelî soruşturmalar olgunluk evresine geçmiştir. Bu süreçlerin ardından sofistik yöntem (et-turuku's-sûfistâiyye) ve cedelî yöntem hitâbetten tamamen ayrılmıştır. Burhânî yöntemin fark edilmesiyle de bütün sanatlar birbirinden ayrılacaktır.[353]

Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserinde de yer yer aynı konulara değinmiştir. Filozofumuza göre düşünsel araştırmaların belli bir düzeye geldikleri belli bir aşamada, felsefelere bakıldığında nazarî ve amelî konularda ortaya konulan düşüncelerin yöntemsel açıdan[354] hem hatabî, hem cedelî hem sofistik ve hem de

---

[352] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 150.
[353] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151.
[354] Filozofumuz farklı yapıtlarında farklı vesîlelerle felsefeyi konusu ve yöntemi açısından kısımlara ayırmaya çalışmıştır. *Kitâbu'l-Cedel'*de yapılmış olan kısımlandırma "nazarî-amelî-mantıkî" şeklindedir. Bkz. *Kitâbu'l-Cedel,* s. 20, 68; Başka bir eserde ise felsefe, konuları açısından matematik bilimler, fizik, metafizik ve şehirler ilmi (siyâset ve ahlak) şeklinde dört kısma ayrılmıştır. Burada mantık bilimi bir yöntem bilim olarak nitelendirilmiş ve felsefenin bütün kısımlarına uygulandığında hakîkate ulaşmanın yegâne aracı olarak görülmüştür. Bkz. *et-Tavtıe*, thk. Refîk el-Acem, s. 59-9/*et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç,* s. 28-9. Yine farklı bir metinde de felsefe, konuları açısından önce nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılmış ve mantık yine yöntembilim olarak ifâde edilmiştir. Bkz. *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âdeh,* thk. Ca'fer Âli Yâsîn, s. 66-7; İbn Sînâ'nın da dile getirdiği gibi mantığın felsefenin bir cüzü mü yoksa felsefî araştırma alanlarına uygulanan bir yöntem mi olduğu tartışmaya açılmış bir konudur. Ancak eş-Şeyhu'r-Reîs'e göre bu tartışmalara lüzum yoktur. Çünkü her halükarda mantık bilimi bir yöntembilimdir. Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 8-9. Fârâbî'ninin mantık bilimini felsefe içerisinde nasıl konumlandırdığı sorunuyla ilgili olarak yine bkz. *İlimlerin Sayımı,* s.61; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 169-70. Bu konuya ileride de değineceğiz.

burhâni-ilmî-felsefî olarak nitelendirilmeye müsâit olduğunu görmekteyiz.[355] Fârâbî, bu dönemde kullanılan yöntemi karışık yöntem (et-tarîku'l-muhtalat)[356] ve birleşik kıyâsî sanatlar (sınâyi' kıyâsiyye murakkebe)[357] şeklinde isimlendirmektedir. Bu anlatıları yukarıdaki paragrafta serimlediğimiz anlatılarla yan yana getirdiğimizde konuyu tekrardan şöyle îzâh edebiliriz: Hitâbetle başlayan karışım ilk cedelî soruşturmaların ardından sofistik perspektifin oluşumuna ön ayak olmuştur. Bu aşamadan sonra ise hitâbet sanatı geride kalmış ve temel anlamda üç yöntem iç içe geçmiş ve hakîkat araştırması da bu üç yöntemin birbirine karışmış bir yöntemle icrâ edilmeye çalışılmıştır. Bu aşama üç yöntemin (et-turuku's-selâse) karışımı aşamasıdır.[358] Bu üç yöntemin konu (mevdû'ât) ve sorunları (matlûbât) aynıdır.[359] İnceledikleri konu açısından bakıldığında bu üç sanatın her biri de felsefî olarak nitelendirilebilir. Ancak elde edilen görüşlerin doğruluğu açısından bakıldığında ise sadece burhânî yöntem felsefî yöntem olarak nitelendirilebilir.[360] Hitâbet ve şiir sanatı ise temel anlamda bu üç yöntemden ayrı tutulmuştur. Bunun sebebi ise bu iki sanatın cüzîlerle ilgilenmesidir.[361] Filozofumuz bundan sonra cüzilerle ilgilenen kıyâsî sanatlardan hitâbet sanatıyla daha fazla ilgilenecek, şiir sanatını ise bazı durumlarda etkinliğini sürdürmekle birlikte daha arka planda tutacaktır. Çünkü hatabî yöntem cedel ile birlikte, burhâni yöntem sonrasında toplumsal birliktelik anlamında çok önemli bir yere sahip olan din ve dinsel önermelerde kullanılmaya devam edilecektir.[362]

Sanatların iç içe geçmesi nasıl olmuştur? Fârâbî bu konu üzerinde de kafa yormuş ve yöntemsel evrimin bu karmaşık dönemini îzâha çalışmıştır. Filozofumuza göre eski insanlar (el-gâbirîn) temel ihtiyaçlarını karşıladıkları amelî

[355] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.
[356] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 150-51.
[357] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 58.
[358] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.
[359] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.
[360] Burhân sanatının Aristoteles tarafından ortaya konulmasının ardından gerçek anlamda felsefî yöntem olan burhânî yöntem hakîkate ulaşmanın yegâne aracı haline gelmiştir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* 151-2; *el-Hatâbe,* s. 22. Bundan dolayıdır ki Fârâbî bir eserinde bu beş sanatı sayarken burhân yerine felsefe kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 56.
[361] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 88.
[362] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* thk., s. 47-8/çvr., s. 261-2. Yine din ve dinde kullanılan tasdik türü için bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 90.

sanatları elde etmelerinin ardından önce etraflarında ve gökyüzünde gördükleri şeyler, yani ileride nazarî felsefenin alanına girecek olan varlıklar üzerine düşünmeye başladılar. Bu düşünme tarzı kıyaslar kurularak yapılıyordu. Filozofa göre ilk düşünürler bu kıyasları bilinçli bir şekilde kurmamaktadırlar. Doğa ve evren hakkındaki düşünceler belli bir süre sonra yerini insana ve insanın toplumsal yaşamına ilişkin sorunlara, ki bu sorunlar da ileride amelî felsefenin sorunları olacaktır, bırakmaya başlamıştır. Âvâmdan ayrılarak "düşünürler" olmaya başlayan bu insanlar bahsettiğimiz konular üzerine akıl yürütmeye ve vardıkları sonuçları dil aracılığıyla diğer insanlara anlatmaya başlamışlardır. Hitâbet sanatını anlatırken çizmeye çalıştığımız retorik sahneyi göz önünde bulundurursak bunu daha iyi anlayabiliriz. Karşılıklı diyaloglar sayesinde düşünceler (el-ârâ) ve kanaatler ortaya konulmaya başlanmıştır. Bu diyaloglar daha çok toplumsal meselelerin-adaletin tartışıldığı mahkemelerde[363] ve siyasetçilerin halka yönelik yapmış oldukları konuşmalarda ve bilimsel tartışmaların yapıldığı münazaralarda gerçekleştirilmiş olmalıdır. Eski zamanların düşünürleri, üzerinde düşündükleri konularla ilgili olarak belli kanaatlere sahip olmaya ve bu kanaatleri ispatlamaya çalışmıştırlar.[364] Bu iyi niyetli doğruluk araştırmaları belli bir süre sonra farklı kanaat ve görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bir düşünür belli bir konu ile ilgili olarak belli bir kanaate ve görüşe sahip olmuş, daha sonra da sahip olduğu ve doğru olduğuna inandığı görüşlerini diğer düşünürlere aktarmıştır. İşte bu sayede, yani karşılıklı görüş alış-verişi ve tartışmalar neticesinde farklı kanaatler ve görüşler gün yüzüne çıkmıştır.[365]

Karşılıklı (mutekâbilân), yani birbirini çürüten (mutenâkıdân) ve birbirine zıt (el-mutedâddân) meşhûr sözlerin[366] ortaya çıkması neticesinde filozof

[363] Burada cedel ile hitâbetin iç içe geçmiş olduğunu düşünebiliriz. İleride açıklayacağımız üzere cedelciler (mucâdil) soru soran (es-sâil) ve cevap veren (el-mucîb) olmak üzere iki kişiden oluşmaktadır. Ancak Aristoteles bu sanatın hâkimler karşısında da icrâ edilebileceğinden bahsetmektedir. Aristoteles, *Organon 5-Topikler,* çev. Hamdi Ragıp Atademir, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1952, s. 20

[364] Fârâbî, *el-Hatâbe,* 15; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 150.

[365] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 22.

[366] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 21.

adaylarının önünde birkaç seçenek kalacaktır. Bunlardan birisi kendi görüşünü açıklamak ve bunun doğruluğunu ispatlamaktır. Eğer bu başarılamazsa kişi karşıdakinin görüşünü kabul edecek ve önceki görüşünden vazgeçilecektir. Ya da hem kendi görüşünden hem de karşıdakinin görüşünden şüphe duymaya başlayacaktır. Kişi bu durumda önce kendi görüşünü ardından da karşısındakinin görüşünü sorgular. Böylelikle kendi görüşünü kurgulamakta ve güçlendirmekte karşısındakinin görüşünden de yararlanmış olur. Yani insanlar kendi görüşlerini geliştirme hususunda birbirleriyle yardımlaşmış ve kendilerini geliştirmiş de olurlar. Diyaloglar ileride daha geniş bir şekilde açımlayacağımız gibi soru cevap şeklinde gerçekleşmiştir. Diyaloğun bir alternatifi de görüşlerin yazımı-kitaplaştırılmasıdır.[367]

Filozofumuz yukarıda bahsetmiş olduğumuz "karşıtlarla karşılaşma durumu" sorununa *el-Hatâbe* adlı eserinde de değinmiştir. *El-Hatâbe*'de sorulan ilginç soru şudur: Kendi görüşüne karşıt bir görüşle karşılaşan insan, bu karşıt görüşü makbûl bulur ve kendi görüşünden vazgeçebilir. Peki son olarak kabul ettiği bu görüşün de ileride başka bir karşıt ve zıt görüş tarafından yanlışlanamayacağının bir garantisi var mıdır? Fârâbî eski düşünürlerin bu soruna çözüm bulmaya çalıştıklarını ve konuyla ilgili olarak farklı görüşler ortaya koyduklarını ifâde etmektedir. Bazıları filozofumuzun zan durumları olarak nitelendirdiği bu sorunlara çözüm üretmeye çalışmışlar ve sahip oldukları görüşlerin, karşıtlarıyla karşılaşmadıkları sürece doğru olacağına inandıklarını söylemişlerdir.[368] Bazıları ise bu sorunun tartışılmasını gereksiz görmüşler ve sorunla ilgili net bir sonuca varılamayacağı kanaatine varmışlardır. Çünkü bu soru, insanı hiçbir şeyle ilgili olarak karar verememe durumuna itmektedir. Ancak belirli bir kanaati olmadığını söyleyen insanın bile aslında bir kanaati vardır.[369] Herhangi bir kanaate sahip olmamak, tam anlamıyla bir şüphe durumudur ve insan bu durumda ya hayret ve şüphe içerisinde kalır ya da bir görüşten diğerine geçer, yani

[367] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 25.
[368] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 16-7; Karşıtlarla olan karşılaşma neticesinde takınılan tavırla ilgili olarak yine bkz. *Kitâbu'l-Cedel*, s. 24.
[369] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 17.

sürekli fikir değiştirir.[370]

Bahsetmiş olduğumuz sorunların ortaya çıkmasının temel sebebi tartışılan konularla ilgili olarak birbirine zıt ve karşıt görüşlerin ortaya çıkmasıdır. Karşıtların ortaya çıkması neticesinde bazı insanlar eski görüşleri üzere karar kılmış iken bazıları da hayrete ve şüpheye düşmüşlerdir. Bu dönemler, hatabî ve ilk cedelî soruşturmaların ortaya çıktığı dönemler olmalıdır. Cedel sanatı neticesinde ortaya çıkan karşıtlar bazılarını şüpheye düşürmüş ve Protagorasçı bir tavır sergilemeye itmiş olmalıdır.[371] Protagoras ve onun gibi düşünenler ise sofistik yöntemi savunan ve bir şeyle ilgili olarak ortaya çıkan karşıt iki hükmün her birinin de aynı anda hem yanlışlanabileceğini hem de doğrulanabileceğini savunmuşlardır. Onların, düşüncelerini üzerine inşâ etmiş oldukları önermeler meşhûrât ve mahsûsâttan oluşmaktadır. Yani çürütülen önermeler gibi, bu öncülleri çürüten öncüller de meşhûrât ve mahsûsâttan oluşmaktadır.[372] Sofistik felsefe bu şekilde ortaya çıkmış ve felsefî düşüncenin belli bir dönemine kendi adını yazdırmayı başarmıştır. Sofistlerle beraber cedeli savunan ve hakîkat arayışı yolculuğuna cedelî yöntemle devam etmekte karar kılanlar da olmuştur. Yöntemlerin (et-turuk) iç içe geçmesi-karışması bu şekilde gerçekleşmiştir. Fârâbî bu yöntemi karışık yöntem, birleşik yöntem gibi isimlerle ifâde etmeyi uygun bulmuştur.

Mürekkep kıyâsî sanatların birbirinden ayrışması nasıl olmuştur? Fârâbî, cedel sanatının olgunluk çağını yaşaması ve burhân sanatının ilke ve matluplarının oluşmaya başlaması neticesinde yeni bir döneme girildiğini söylemektedir. Bu anlamda cedelcilerin kullandıkları yöntemin cedelî olduğunun anlaşılması da burhânî yöntemin keşfiyle olmuştur. Burhân sanatının ilk olarak Platon tarafından ortaya atılması ve ardından Aristoteles tarafından da sistemleştirilmesiyle bu sanatların her biri birbirinden ayrılmış ve müstakil birer yöntem halini almıştır.[373] Burhânî yöntemin kemâle ermesinin ardından diğer sanatlar da yeniden

[370] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 22.
[371] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 62; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 210.
[372] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 61.
[373] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 52.

tanımlanmış ve burhânın hâkimiyeti ve hükmü altında varlıklarını sürdürmeye devam ettirmişlerdir. Yöntemlerin tarihsel gelişimi bu şekilde olmuştur. Ancak burhânî yöntemin hakîkat iddiâsı ve hâkimiyeti anlayışının İslam dünyasında Fârâbî, İbn Sînâ[374] ve İbn Rüşd[375] tarafından savunulmuş olması bütün felsefe tarihinin bu şekilde devam ettiği ve ileride de böyle bir seyir izleyeceği anlamına gelmez. Başta Fârâbî olmak üzere Meşşâî okulun temsilcilerinin hepsinin gönüllerinde yatan budur. Fârâbî, felsefeye sadece bu şekilde bir evrimsel geçmiş yazmakla kalmamış, ileride ayrıntılı olarak değineceğimiz üzere, ona aynı zamanda bir gelecek de tâyin etmiştir.

Cedelî yöntemin oluşum aşamasındaki yöntemsel karmaşanın çağına genel olarak değinmeye ve bu dönemin felsefî araştırma biçimi hakkında umûmî bir tablo çizmeye çalıştık. Şimdi konumuza cedelî felsefenin ortaya çıktığı dönem açısından ifâde etmiş olduğu hakîkat iddiâsını ele alarak devam edeceğiz.

2.1.2.2. Ortaya Çıktığı Zaman Açısından Cedelî Felsefenin Epistemolojik Değeri: Yetersizliğinin Farkında Olmayan Hakîkat İddiâsı

Fârâbî'nin felsefe temelli medeniyet tarihi okumasının merkezinde burhânî felsefe perspektifinin bulunuyor olduğunu söylemiştik. Bundan dolayı hatabî, şiirî ve sofistik düşüncede olduğu gibi cedelî düşüncede de burhânî bir doğruluk ve hakîkat iddiâsının bulunması söz konusu olamayacaktır. Ancak yine diğer üç sanat gibi cedel sanatı da ortaya çıktığı dönem açısından değerlendirildiğinde icrâ edicilerinin nezdinde tam anlamıyla gerçek bir felsefe olarak algılanmıştır. Cedelî felsefenin ortaya çıkması ile birlikte, önceki düşünsel yöntemlerin terk edildiğini ve bu yöntemin-cedelin, o dönemde amelî ve nazarî konularda söz söylemenin yegâne aracı olarak telakkî edilmiş olduğunu görüyoruz. Bu anlamda Parmenides ile Zenon'un varlık ve hareket husûsundaki görüşleri zikredilebilir. Zenon, evrenin atomlarla dolu olmasından dolayı hareket alanının

[374] İbn Sînâ, *II. Analitikler,* s. 3.
[375] İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri,* çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 96, 98, 150-53.

bulunmadığını ve bu yüzden de her şeyin bir sükûnet içinde bulunduğunu söylemiş, kozmoloji konusunda da Parmenides'in "birlik" düşüncesine sadık kalmıştır.

> Aristoteles tarafından diyalektiğin kurucusu olarak gösterilen ve aynı zamanda paradokslarıyla felsefe tarihini meşgul etmiş olan bu filozof, olan bir şeyin hem sonsuzca büyük hem de sonsuzca küçük olması gerektiğini, ayrıca bu şeyin sayıca hem sınırlı hem de sınırsız olacağını öne sürmüş ve bunların her birinin hem kanıtlanıp hem de çürütülebileceğini göstermek suretiyle çokluk düşüncesinin çelişkilerini açıklamaya çalışmış ve buna karşı olarak da birliği savunmuştur.[376]

Fârâbî bu iki filozofun bu konular hakkındaki düşüncelerinin meşhûrât ve mahsûsâttan oluştuğunu söylemektedir.[377] Burhânî perspektife göre bu okuma doğrudur. Ancak Parmenides ve Zenon'a soracak olursak onlar yine kendi düşüncelerinin doğru olduğunda ısrar edeceklerdir. Filozofumuzun anlatmış olduğu evrimsel sürecin her bir aşaması, yaşanması gereken doğal bir süreçtir ve bundan dolayı her bir süreç kendi oluşum evresi içerisinde değerlendirildiğinde gerçek anlamda bir hakîkat anlayışının ifâdesi olmuştur. Yöntemlerin hakîkate ulaştıran yöntemler olmadığı ise ancak ve ancak bir sonraki dönemin ve sürecin insanının dile getirebileceği bir şey olmaktadır.

Cedelî felsefenin hakîkat iddiâsı, burhânî felsefenin keşfinden sonra da karşımıza çıkabilir. Bu durumlarda cedelî yöntem ortaya çıktığı dönemdeki iddiâsını yenilemekte ve burhânî felsefenin hâkimiyetine ve üst-hakîkat iddiâsına karşı gelmektedir. Sofistik isyâna benzer bir isyanın, cedelciler tarafından da yeniden alevlendirilebileceğine dikkat edilmelidir. İbn Sînâ'nın sofistik tavrı anlatırken, onların bazıları hakkında "zamanımızdakiler"[378] şeklinde bahsetmiştir. Bu ifâde aslında cedelî felsefe tarafından organize edilmesi muhtemel bir ayaklanmaya işâret etmek için de kullanılabilir. Fârâbî cedelin ve cedelî felsefenin, ortaya çıktığı dönemdeki haklı iddiâsının burhânî yöntem sonrasında da -bize

[376] İlyas Altuner, *Yeniçağ Akılcı ve Görgücü Felsefelerinde Zihin-Kavram İlişkisi*, MÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 7.
[377] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 30.
[378] Tezimizin 2.1.1.3 numaralı başlığındaki ilgili kısma bakılabilir.

göre- isyancı ve haksız bir şekilde yenilendiğini söylemekte ve "Rivâkiyyûn"un[379] felsefî tavrını buna örnek göstermektedir.[380]

Cedel sanatının doğum aşamasını dönemin genel özelliklerini ana hatlarıyla görmüş olduk. Şimdi ise bu sanatın burhânî perspektiften nasıl tanımlandığını görelim.

2.1.2.3.Cedel Sanatının Tanımı

Fârâbî cedelî yöntemi değişik şekillerde açıklama yoluna gitmiştir. Öncelikle bunları görelim ve ardından özlü bir tanımlama yapmaya çalışalım.

> Cedelî konuşmayla bilinen ve meşhûr şeylerin kullanımı aracılığıyla üstünlük amaçlanır.[381]

> Cedelî sözler iki şeyde kullanılma özelliğine sahip sözlerdir: Birinci olarak onlar soru soranın, bütün insanların kabul ettikleri yaygın şeylerle (al-aşyâ al-maşhûra) yine insanlar arasında yayılmış olan sözlerle (al-akvâl al-maşhûra) korumaya ve zafere ulaştırmaya çalıştığı bir konuda cevap vereni yenmeye çalıştığında kullanılırlar. Soru soranın cevap vereni insanlar arasında yaygın olmayan sözler ve bakımlardan yenmeye çalışması ve cevap verenin de yine ortaya attığı şeyi insanlar arasında yaygın olmayan sözlerle korumaya ve zafere ulaştırmaya çalışması durumunda, onların her ikisinin de fiili, cedelî bir fiil olmaz.
>
> İkinci olarak onlar insanın ister kendisinde, ister başkasında düzeltmek istediği herhangi bir düşünce ile ilgili güçlü bir zan meydana getirilmesinde kullanılırlar. Bunun sonucunda insan aslında öyle olmadığı halde söz konusu düşünceyi kesin bir düşünce zanneder.[382]
>
> Beşinci kitap cedelî sözleri, cedelî soru ile cedelî cevabın durumunu sınayıp denemeye yarayan sözleri, özetle cedel sanatını mükemmelleştiren ve bu sanatın kanunlarının daha mükemmel, daha üstün ve daha etkili bir hale

[379] Stoacılar hakkında kısa bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 806-7; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* Hü-Er Yayınları, Konya 2000, s. 295-314.
[380] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 59.
[381] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 57/*et-Tavtıe fi'l-Mantık: Mantığa Başlangıç,* s. 20/28.
[382] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 62-3.

gelmesine hizmet eden kanunları içine alır. Bu kitap Arapça'da *Cedelî Yerler* Kitabı, Yunanca'da *Topikler* adı ile adlandırılır.[383]

Beşinci bölüm, tartışmayla ilgili hususları (el-eşyâu'l-cedeliyye) kapsar; kendisinde bu bölümün yer aldığı kitapsa *Topika* (Tôbîkâ) diye adlandırılır. Anlamı "Yerler"dir (el-mevâzı'); yani her sorunun ispatlanması yahut çürütülmesi için delillerin çıkarılmasında (intizâu'l-hucec) izlenecek konumlardır (el-emkine).[384]

Cedel sanatı, kendisinde aynı hükmü (vad') ispatlama ve çürütme ve aynı anda (me'an) karşıtın (en-nakîd) iki kısmı üzere iki kıyas kurma ve yine iki zıttı (el-mutedâddân) aynı anda ispat eden iki kıyas oluşturma yetisinin bulunduğu bir sanattır[385]

Cedelî rekâbete dayalı konuşma (el-muhâtabatu'l-cihâdiyyetu'l-cedeliyye), kendisiyle meşhûr öncüller kullanılarak gâlibiyet sağlamanın amaç edinildiği bir konuşmadır. (Bu öncüller) gerçek anlamda meşhûrdur.[386]

Yakîne yakın tasdik (e-tasdîku'l-mukârib li'l-yakîn) ise, cedelî tasdiktir.[387]

Filozofumuzun bu ifâdelerini toparlayarak şöyle bir tanım önerebiliriz: "Cedel sanatı, biri soru soran diğeri cevap veren konumunda olan iki hakîkat 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 sürdüre geldikleri karşılıklı konuşma sanatıdır. Bu sanat karşıt görüşlerin ortaya çıkmasını sağlar ve icrâcılarını kıyas kurma hususunda ciddî anlamda eğitir."[388]

---

[383] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 67.
[384] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 168.
[385] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 21.
[386] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 26.
[387] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[388] Biz tezimizde konumuz gereği Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Cedel*'ini merkeze alarak filozof açısından cedel sanatını yöntemsel evrim bağlamında ele alıyoruz. Yöntemin tanım ve genel bir tanıtımı için ayrıca şu metinlere de bakılabilir: Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık,* s. 303-35; İbrahim Emiroğlu, "Cedel Nedir?", *DEÜİFD,* sy. 12, s. 17-37; "Cedelin İşleyişi ve Değeri", *Tabula Rasa,* sy. 2, s. 73-92; *Klasik Mantığa Giriş,* s. 215-21; Necip Taylan, *Mantık,* s. 137.

2.1.2.4. Cedel Sanatının Öncülleri: Meşhûrât

Cedel sanatını diğer kıyâsî sanatlardan ayıran en önemli husus, cedelî kıyasların kurulduğu meşhûr-yaygın öncüllerdir (el-mukaddimâtu'l-meşhûra). Bundan dolayı bu sanatın klişeleşmiş tanımı da çoğu zaman bu öncüllerden hareketle yapılmıştır: "Cedel, meşhûr sözlerle yapılan bir karşılıklı konuşmadır.",[389] "Cedelin ilkeleri (mebâdiu'l-cedel), meşhûr küllî öncüllerdir (el-mukaddimâtu'l-kulliyyetu'l-meşhûra).",[390] "Cedel, meşhûr öncüllerden oluşan kıyastır.",[391] "Cedel, öncülleri meşhûrâttan ya da müsellemâttan oluşan bir kıyastır.",[392] "Cedelin öncülleri meşhûr küllîdir (el-kulliyyetu'l-meşhûra)."[393] O halde bu sanatı anlamamız için kıyasta kullanılan meşhûrât türü önermeleri yakından tanımamız ve bunların nasıl oluştuğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Fârâbî, meşhûrâtı şu şekilde tanımlıyor:

> Meşhûrât, çoğunluğun nezdinde ortak olan görüşlerdir (el-meşhûrât elletî hiye ârâun muşterake li'l-cemî').[394]

> Meşhûr, herkesin (el-cemî') ya da insanların çoğunun (ev el-ekser men yercî mecrâhum) şâhid oldukları şeydir.[395]

Görüleceği üzere meşhûrât, toplum içerisinde genel kabul görmüş ve yayılmış olan tesîrli ve etkileyici[396] görüşlerdir. Peki, daha sonra cedel sanatının maddesi olacak olan bu toplumsal doğrular nasıl oluşmuştur ve bu öncüller kullanılarak tartışılan celelî matlublar nelerdir? Eğer bu soruya cevap verebilirsek, yapmış olduğumuz tanımı açımlamış ve konuyu daha ayrıntılı olarak anlamış oluruz. Fârâbî, istidlâl, düşünme, görüş ya da istinbât ile öğrenilmeyen ve ilk olarak kullanılan öncüllerin dört tane olduğunu belirtmekte ve bu dört tür öncülü

---

[389] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s.14.
[390] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 28; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 62.
[391] Çeviride kısmî değişiklikler yaptık. Ebherî, *Îsâgûcî-Mantığa Giriş,* metin ve çeviri: Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 86-7.
[392] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat,* s. 134; Zeynu'd-din 'Umar bin Sehlân es-Sevrî, *el-Basâiru'n-Nasıriyye fî 'İlmi'l-Mantık,* s. 388-9; Necip Taylan, *Mantık,* s. 137; Necati Öner, *Klasik Mantık,* s. 188.
[393] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 17.
[394] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 51.
[395] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 21.
[396] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 30; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 21, 86.

makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve yakîniyyât şeklinde sıralamaktadır.[397] Filozofumuz bunların dışında kalan bilgi sınıflarının ise kıyas ve istinbat yolu ile öğrenildiğini söylemektedir.[398] Buna göre bütün bilgilerimiz kıyasların kendilerinden yapıldığı bu dört tür öncülden oluşmaktadır. Hayatımızın ilk yıllarında (fî evveli emrinâ) bizde makbûl, meşhûr ve yakînî ilkeler henüz birbirinden ayrılmış değildirler ve biz bunları birlikte kullanırız.[399] Bundan dolayı diyebiliriz ki bizdeki ilk yakînî öncüller mahsûsât türü öncüller olmalıdır ve en başta kullandığımız öncüller makbûlât, meşhûrât ve mahsûsâttan ibârettir. Bu üç tür öncülden mahsûsât ve meşhûrât bize göre makbûlâttan daha önceliklidir. Makbûlât türü öncülleri biz, mahsûsât ve meşhûrât ile yeniden gözden geçirir ve doğruluğunu bunlarla yeniden deneriz (tashîh-imtihân). Meşhûrât ise mahsûsâttan daha özeldir. Çünkü bütün canlılar duyumlama yetisine sahipken, meşhûrâttan alınan deliller, insan aklının ortaya koymuş olduğu delillerdir (hucecu'l-'ukûl). Mahsûsât cedel sanatında kullanılmaz. Çünkü bu tür öncüllerin konusu tekillerdir (eşhâs). Mahsûsât, konusu tekiller olan küllî öncüllerin doğrulanması amacıyla istikrâda (tümevarım) kullanılır. Ancak mahsûsâtın meşhûrâta dahil olduğunu da söylememiz gerekir.[400] Buna göre bizler ilk olarak makbûlât türü öncüllere dayanarak düşünmekteyiz. Zaman geçtikçe mahsûsât ve meşhûrât türü öncüllere başvurarak ilk öğrendiklerimizi yeniden gözden geçirmeye çalışıyor ve doğruya daha da yaklaşıyoruz. Ancak belli bir olgunluğa ve bilişsel düzeye geldikten ve öğrendiğimiz doğrular üzerinde düşündükten sonra cedelî yöntemin öngördüğü düzeye ulaşmış ve doğrularımızı yeniden gözden geçirmiş olabiliriz.[401] Fârâbî'nin terminolojisiyle konuşacak olursak Gazâlî[402] (1058-1111) ve yine benzer şekilde

---

[397] Filozof, bu öncüllerin her birisini tek tek tanımlamıştır. Bkz. Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1,* thk. Refîk el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 64-5; *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19. Fârâbî, bir diğer eserinde bu dört öncülü zikrederken, "yakînî" yerine "ma'kûlât" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 17-8. Filozof bir başka eserinde ise bunları bütün halktan ya da çoğunluktan alınmış meşhûr şeyler ve tecrübe ve müşâhade ile elde edilenler diye ikiye ayırmıştır. Bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî,* s. 80. Ancak yukarıdaki ifâdeler onun görüşünü daha iyi yansıtmaktadır.

[398] Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse,* s. 65.

[399] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 85; *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19.

[400] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19.

[401] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 30.

[402] Bu tavır filozofun yazmış olduğu otobiyografinin tamamına yansımıştır. Gâzâlî, *el-Munkıd mine'd-Dalâl,* thk. Semîh Dagîm, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1993.

Descartes'in[403] (1596-1650) şüphe dönemlerini onların ilk cedelî dönemleri olarak ifâde edebiliriz. Her iki düşünürün sofistik çağları ise her şeyden yani makbûlât, mahsûsât ve meşhûrât türü öncüllerden bile şüphe duydukları zamanları kapsar. En nihâyetinde cedelî soruşturmaların devamı (hakîkât arayışı) neticesinde yakînî olana ulaşmışlar ve hakîkatin bilgisini elde ettiklerini ileri sürmüşlerdir.

Yukarıda tek tek her bir insanın yetişme evrelerini göz önünde tutarak öncüllerin oluşumu sorununa dâir yapmış olduğumuz araştırmayı tarihsel dönemler, ya da konumuz açısından ifâde ederek diyelim, felsefî evreler üzerinden düşünürsek nasıl bir tabloyla karşılaşırız? Bize göre toplumsal yaşamın ilk aşamalarında, ki bu aşamalar şimdiye kadar anlatmaya çalıştığımız aşamalardır, insanlar ilk olarak gördüklerine inanarak, yani duyuların verileriyle düşünerek ve bununla birlikte ve yine bunun devamında, toplumda kendisine güvenilen bazı bireylerin görüş ve kanaatlerini önemseyerek düşünüyorlar ve "doğru" olanı bu şekilde belirliyorlardı. Bunun ardından daha üst düzey bir düşünme tarzı olan cedelî düşünme tarzı ortaya çıkmaya başlamış ve felsefe sorunları bu yöntemle ele alınmış olmalıdır. Karşıt kanaatlerin ortaya çıkmaya başladığı bu evrede bazı insanlar (Sofistler) şüphe ve hayret düzeyinde kalmışlarıdır. Onları hariç tutacak ve burhânî düşünceye temel olacak olan cedelî perspektif üzerinde yoğunlaşacak olursak bu dönemin düşünürlerinin burhânî perspektifin hakîkatinin bir alt aşamasını yaşamış oldukları kanaatine varabiliriz.[404] Elde edilen meşhûrât türü öncüller uzunca bir birikimin ve sürecin ardından oluşmuştur. Her bir insan bütün bunları tek başına elde edemez. Bu, toplumda yaşayan ve amelî ve nazarî sorunlar üzerine düşünen insanların ortak mîrâsıdır.[405] Süreç ilerledikçe ve aynı kanaati taşıyan insan sayısı ve grupları arttıkça meşhûrât türü kanaatler daha da olgunlaşacak[406] ve belli bir şüphe döneminin ardından aynı konularda birbirine karşıt olan ama belli bir hakîkat anlayışı olan birden fazla karşıt görüş ortaya

[403] René Descartes, *Metod Üzerine Konuşma,* çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 15-21; *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1962.
[404] Burhânî yöntem gibi cedelî yöntemde de samîmî bir şekilde amaçlanan şey hakîkatin bilgisidir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 60-1; Aristoteles, *Organon 5-Topikler,* s. 5.
[405] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 23.
[406] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19.

çıkacaktır. Burhânî düşünce ise ancak bu aşamanın ardından oluşabilecektir.[407]

Fârâbî, toplumların birbirlerinden farklılaşmalarında ve her bir toplumun kendi bireylerini yetiştirmesinde önemli bir role sahip olan[408] meşhûr-yaygın öncülleri toplum ve toplumun fertlerine yayılımı açısından da ele almıştır. Bunları ana hatlarıyla şu şekilde sıralayabiliriz: Toplumun tamamı ya da çoğunun nezdinde, ki bu durumda diğerleri bu fikirlere karşı çıkmazlar, meşhûr olan görüşler (el-ârâu'l-meşhûra); halkın akıllı fertleri, âlimleri ve filozofları nezdinde meşhûr olan görüşler, ki bu durumda geri kalanlar bu insanlara tâbîdirler; âlimlerin çoğu nezdinde meşhûr iken toplumun geri kalanının da bunlara tâbî olduğu meşhûr görüşler; yine âlimlerin çoğu nezdinde meşhûr olan ve diğer âlimler ile halkın da muhâlif olmadığı meşhûr görüşler; toplumun meşhûr ve mahâretiyle tanınmış soylularının nezdinde meşhûr olan görüşler, ki bu durumda diğer meşhûr ve soyluların muhâlefeti söz konusu değildir; her türlü sanat erbâbının bir araya getirdiği görüşler; sanat erbâbının mâhirlerinin ortaya koymuş olduğu ve kimsenin muhâlif olmadığı çıkarılmış görüşler vb.[409] Bu ve benzeri şekillerde doğruluğu yaygınlaşmış ve genel kabul görmüş görüşler geriden gelen neslin yetiştirilmesinde önemli rol oynar.[410] Bundan dolayıdır ki bizler, duyulurlarda olduğu gibi akılsallarda da meşhûrâttan yararlanır ve hayatımızı bunlarla anlamlandırırız. Bu yaygın görüşlerin doğruluğu, burhânî yöntemdekinin aksine, düşünen kişinin bizzat kendisi tarafından ortaya konulmamıştır.[411] Öncekilerin doğru olduğuna inandığı "kanaatler" onlardan "öğrenilerek" bilinir. Öncekilerden (muhbirûn) duyulan doğrulara güvenir, inanır ve onlar gibi düşünürüz (nettekilu). Öğrenen kişi duyduğu hükümleri bizzat kendisi tecrübe etmiş gibi kabul eder ve nefis sükûnunu (karar) bu şekilde yakalayabilir.[412] Bu tarz bilgiler bir toplumda zaman içerisinde değişebildikleri gibi, farklı toplumlarda

[407] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 52.
[408] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19.
[409] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 65-6; Aristoteles, *Organon 5-Topikler,* s. 4.
[410] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19, 59-60.
[411] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 18.
[412] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 17.

farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadırlar.[413] Burhânî yöntemde ise filozof her bir doğruyu bizâtihî kendisi düşünmek, tecrübe etmek ve doğrulamak sûretiyle bilir.[414] Dolayısıyla cedelî yöntemin zihindeki meşhûr öncülleri varlıkla mutâbık değilken, burhânî yöntemin kullandığı öncüller varlıkla mutâbıktır.[415] Meşhûr öncüllerde övgüye (muessir-mahmûd) ve yergiye (mutarrah-mustenker) konu olan öncüller (eş-şenî'), burhân sanatında doğru (es-sâdık) ve yanlışın (el-kâzib) konusu olurlar.[416]

Cedelî felsefenin kıyaslarının maddesi olan "meşhûr öncüller"i genel olarak tanımlamaya ve açımlamaya çalıştık. Peki cedelî öncüllerle ortaya koyulan cedelî matluplar neler olabilir? Her bir sorun cedelin alanına girer mi? Fârâbî'ye göre cedelî matlûb olmayan bazı durumlar vardır. Buna göre Aristoteles'in de belirttiği üzere "Tanrılara saygı, anne babaya iyilik, akrabayı ziyaret ve bunun gibi" toplumlar arasında kabul görmüş ortak fiiller ve ahlâkla ilgili meşhûr öncüller cedelî düşüncenin alanına girmez. Bu ve benzeri konular hakkında şüphe yoktur. Bundan dolayı bu konular cedelî düşünme tarzının manevraları olan ispat ve çürütme işleminin uygulanacağı birer cedelî sorun değildirler, olamazlar. Toplumsal fiiller ve ahlakla ilgili konular uygulama ve alışkanlık kazanmayla ilgili konulardır.[417] Bundan dolayı bu konularla ilgili meşhûr-yaygın doğru kanaatler toplumun fertlerine uygulamalı olarak verilmelidir.[418] Bir de cezalandırma (el-'ukûbe) ve duyuyla (el-hiss) idrâke konu olan durumlar vardır. "Tanrı'ya ibâdet etmemiz gerekir mi, gerekmez mi?" ya da "Anne-babaya iyilik etmek gerekir mi gerekmez mi?" gibi sorular soran ve bunlardan şüphe edenlere ceza verilmelidir. "Kar beyaz mıdır, yoksa değil midir?" şeklinde soru soran ve bundan şüphe edenler ise duyu verilerine ihtiyaç duyuyorlar demektir. Karın beyaz olduğunun bilgisini

[413] Filozof bu bilgilerin farklı toplumlarda ve zaman içerisinde değiştiğini söylemiş ve bu görüşünü ispatlamak gayesiyle Aristoteles'in kitaplarından örnekler vermiş ve bu örneklerde ifâde ettiği kelimelerin Arapça'da olmadığını vurgulamıştır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 85-6.
[414] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 18.
[415] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 23.
[416] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 20.
[417] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 75.
[418] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 75-6.

görme duyumuzla öğreniriz.[419] Yine bunun gibi mesela, matematikçilerin ilgilendikleri bazı konularda olduğu gibi bir takım problemler vardır. Halkın bu ve benzeri konularla ilgili her hangi bir düşüncesi ya da kanaati söz konusu değildir.[420] Bundan dolayı bu ve benzeri durumlar da cedelî düşünme tarzının alanı değildir. Cedel sanatının icrâ edilmesinin anlamlı olduğu, yani meşhûr öncüllerle ispat ve çürütmenin mümkün olduğu şeyler cedelî matlûblardır.[421] Cedelî matlûblar, cedelî öncüller getirilerek üzerinde tartışmaların yapıldığı konulardır. Bu konular üzerinde yapılan cedelî diyaloglar ve tartışmalar neticesinde karşıt fikirler ortaya çıkmıştır. Immanuel Kant'ın (1724-184) çok daha sonraları saf aklın antinomileri (çatışkıları)[422] olarak isimlendireceği "Âlem ezelî midir, yoksa hâdis midir?", "Âlem (uzamsal olarak) sonlu mudur, değil midir?" ve "Cisim sonsuza kadar bölünebilir mi, bölünemez mi?" şeklindeki metafizik sorunlar[423] Fârâbî'ye göre de Aristoteles'in dediği gibi çözülmesi zor sorunlardır.[424] İnsanın bu konularla ilgili olarak kesin bir yargıya varması çok zordur. İşte gerçek anlamda cedelî matlûb olarak isimlendirilecek matlûblar bunlardır. Fârâbî, bu meseleler üzerinde çokça düşünüldüğünü hatta abartılı bir noktaya gelindiğini söylemektedir. Aristoteles bu konularla eskiden cedelcilerin ilgilenmiş olduğunu söylemektedir.[425] Kant da saf aklın bu sorunları çözemeyeceğini söylemiş ve bu konuların çok uzun yıllar tartışıldığını ancak bunlarla ilgili olarak kesin bir yargıya varılamadığını ifâde etmiştir. Fârâbî'nin kavramlarıyla söyleyecek olursak bu konular üzerine yapılan tartışmalar cedelîdir, yani karşıt iki hüküm de aynı anda kanıtlanabilir.[426] Kant bunu çok açıkça ortaya koymak için, önceki filozofların karşılıklı ispat ve

[419] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 79, 76; Aristoteles, *Organon 5-Topikler,* s. 24-5.
[420] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 79.
[421] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 80.
[422] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993, s. 231-45. Konu ile ilgili olarak İzmirli İsmail Hakkı'nın şu kısa değerlendirmesi de ilginç gözüküyor: "Fârâbî kanıtların denkliğini (tekâfu-i edille) zorunlu meselelerde mümkün görmediğinden Kant'ın ortaya koyduğu "antinomi"yi (çatışkı) ancak kandırıcı (iknaî) gibi mümkün olanlarla sınırlıyordu." Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları,* hz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, s. 83.
[423] Kant bu sorunlara Aristoteles ve Fârâbî'den farklı olarak zorunlu nedensellik-özgürlük sorununu da ilâve etmiştir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* s. 239.
[424] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 81; Aristoteles, *Organon 5-Topikler,* s. 23-5, 28.
[425] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 81.
[426] Kant, bu durumun kuşkucu yöntemle îzâh edilebileceğini belirtmiştir. Bkz. *Arı Usun Eleştirisi,* s. 230.

çürütmelerini "sav-karşısav" şeklinde karşılaştırmıştır.[427] Fârâbî'ye göre cedelcilerin (mucâdil) tartışma alanı olarak görülen bu konular, meşhûr öncüllere dayanılarak tartışılmıştır ve her konuyla ilgili olarak birbirine karşıt öncüller getirilmiştir. Galenus gibi bazı düşünürler de bundan dolayı bu konular hakkında burhân getirilemeyeceğini ve getirilse de bunların birbirine denk (mutekâfie) olacağı fikrine varmıştır.[428]

2.1.2.5. Cedel Sanatının Aktörleri: Soran ile Cevaplayan Kişi Durumundaki Aktörler ve Rolleri Üzerine

Cedel sanatı iki karakter arasında geçen bir diyalogdur. Hakîkatin bilgisinin ardında koşan bu iki karakter, diyalogdaki durumlarına göre soru soran (es-sâil)[429] ve cevap veren (el-mucîb)[430] diye isimlendirilmektedirler. Cedel sanatında, hitâbetteki gibi üçüncü bir kişiye, yani hâkime ihtiyaç yoktur.[431] Bu iki karakter, üzerinde tartıştıkları bir konuyu meşhûr öncüllere dayanarak açımlamaya ve bu sûretle birbirlerine gâlip gelmeye çalışırlar.[432] Bundan dolayı diyalog süresi boyunca karşıt (el-'inâd)[433] önermeler belirmeye başlar; hattâ bazen her bir karşıtın ardından başka bir karşıt doğabilir.[434]

Soru soran kişi, cevap veren durumunda olan kişinin savunmaya çalıştığı (tedammene hıfzahû) hükmü (vad') çürütmeyi (ibtâl) amaçlarken, cevap veren durumundaki karakter ise, soru soranın çürütmeye çalıştığı hükmü savunmaya

---

[427] Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* 231-45.
[428] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 82.
[429] Fârâbî soru sormak durumunda olan karakter için cedelî mücâdeleyi yürüten şeklinde ifâde edebileceğimiz "mucâdil" kavramını da kullanmıştır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 44.
[430] Bu kişilikler *Kitâbu'l-Cedel*'in çoğu sayfasında karşımıza çıkmaktadırlar. Örnek olarak şu sayfalara bakılabilir: Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 13, 14; Aristoteles, *Organon 5-Topikler,* s. 41,59.
[431] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 14. Hitâbet sanatındaki karakterleri ilk bölümde ele almıştık. Konu için 1.7.1.3. numaralı başlığa dönülebilir.
[432] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 40.
[433] Burada, filozofumuzun karşıt (el-'inâd) olarak isimlendirdiği belli bir konuyla ilgili olarak ortaya konulmuş olan belli bir yargı ile karşı karşıyayız. Bu isimlendirme, pek tabiî ki cedelcilerin değil, burhân hocasının (mu'allim) bir isimlendirmesidir. Dolayısıyla burhânî perspektiften bakıldığında cedelcilerin yargıları karşıt olarak isimlendirilmelidir. Konu ile ilgili olarak Mehmet Özturan'ın değerlendirmelerine de bakılabilir: Mehmet Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, s. 150 ve ayrıca s. 152'deki 576 numaralı dipnot. Biz burada 'inad kavramıyla görüşlerinde dogmatik davranan, direten karşıt görüşlü iki kimsenin vasfını dile getiriyoruz.
[434] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 35.

çalışır.[435] Görüleceği üzere burada bir zıttın iki cüzünden birisi (cüz'ün min cüz'eyi'n-nakîd) çürütülmek ya da ispat edilmek istenmektedir.[436]

Bütün bu konuşmalar meşhûr öncüllerden müteşekkil kıyaslar kurularak gerçekleştirilir. Konuşmada pek tabîi ki kıyasın dışında kalan etmenler de etkin olabilir. Ancak karşılıklı soru-cevap şeklinde süren bu konuşmalar kıyasla icrâ edilmektedir. Görevi, karşısındakinin getirdiklerini çürütmek olan mücâdil, karşıdakini susturmak istemektedir. Susturma (et-tebkît), soran kişinin, cevap vermek durumunda olanın savunmaya çalıştığı görüş ya da hükmün zıttını (el-munâkıd) çıkardığı bir kıyastır. Soran kişinin dikkati cevaplayanda olmalıdır. O, cevaplayanın savunmaya çalıştığı düşüncelerin izini sürmelidir, yoksa amacından sapmış olur.[437] Cevaplayan durumundaki karakter ise bu çürütme manevralarını iyi takip etmeli ve soru soranın faydalanma ihtimâli olmayan cevaplar getirerek susturma tuzağından kendini kurtarabilmelidir. Böylelikledir ki bütün çürütücü manevralar karşılanmış ve temel amaç olan karşıt (el-'inâd), doğurulmuş olur. Sorulara cevap yetiştirmeye çalışan kişiliğin temel amacı olan karşıtlık (el-'inâd); cevap veren kişiliğin, soranın korumaya çalıştığı öncülün mukâbilini kendisinden çıkardığı kıyastır.[438]

Cedelci karakterlerin sofistlere benzediklerini görüyoruz. Cedel sanatı birçok konuda sofistik sanatla benzeşmektedir. Bunlardan bazılarını soru sorma, cevap verme, şüpheye düşürme (teşkîk), susturma ve karşıt çıkarma ('inâd) şeklinde sıralayabiliriz. Ancak bütün bunlar cedelde hakîkat kaygısı ile, sofistik düşünme tarzında ise aldatma amaçlı olarak yapılmaktadır. Cedelcinin kullandığı öncüller gerçek anlamda meşhûr iken, sofistin kullandığı öncüller böyle değildir.[439] Buradan hareketle cedelcinin bir sofistten ve bir bilgelik öğrencisi (el-mute'allim) ve öğretmeninden (el-mu'allim) farklı bir karakter olduğunu yeniden

[435] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 14.
[436] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 14.
[437] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 14.
[438] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 15. Susturma (et-tebkît) ve karşıt çıkarmanın (el-'inâd) tanımları için yine bkz. *Kitâbu'l-Cedel,* s. 106-7.
[439] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 29.

vurgulamamız gerekmektedir.[440]

Cedel sahnesinin bu iki karakteri rollerini taassuba düşmeden icrâ ederlerse bu arayışın netîcesinde her ikisi de kazançlı çıkmış olur. Ancak bu arayış, rekâbet ve gâlip çıkma amaçlı olursa, ki bu durumda sofistik tarzın tuzağına düşme tehlikesi çok yüksektir, zafer karakterlerden birinin olmuş olur. Sofistik negatif hakîkat anlayışına düşülmediği taktirde karşıt fikirler bu şekilde daha kolay ortaya çıkar. Bu ise hakîkate ve doğruya biraz daha yaklaşmak demektir. Böylelikle, evvelâ nazarî konular olmak üzere birçok konuda doğru olanın karmaşık ve yanlış olandan çıkarılması hususu çok daha kolay hâle gelir. Bütün bu tartışmalar diyor Fârâbî, bazen de sadece sevgi, cömertlik (el-kerâme) ve bunun gibi diğer bir takım insânî iyilikler için yapılabilmektedir.[441]

2.1.2.6. Cedelî Felsefenin Coğrafî-Tarihî Sahnesi: Cedelcilerin Kimlikleri Üzerine Bir soruşturma

Yukarıda Fârâbî ile birlikte cedelcilerin (el-mucâdil) genel özelliklerinden bahsetmeye çalıştık. Karşılıklı soru-cevap yoluyla gerçekleştirilen bu hakîkat araştırmasının karakterlerini somutlaştırabilir ve bu felsefî sahneye bir tarih-coğrafya çizebilir miyiz? Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf'*taki kapalı anlatılarına cedelî felsefenin oluşumunu anlatırken de devam etmektedir. Filozof, bu soyut anlatıları *Kitâbu'l-Cedel*'de kısmî olarak somutlaştırma yoluna gitmiş ve cedelî felsefenin icrâcılarının kimliklerine dâir bazı açıklamalarda bulunarak felsefî yöntemin oluşumunun bu safhasının, tarihin hangi dönemine ve hangi coğrafyasına tekâbul ettiği sorununa ışık tutmuştur. Filozofun anlatıları tam anlamıyla burhânî felsefenin oluşumunda somutlaşmaktadır. Burhânî felsefenin ilk meyvelerini Platon'un çabalarıyla vermeye başladığı ve ardından Aristoteles ile beraber kemâl noktasına ulaştığı ifâde edilmektedir.[442] Buradan hareketle cedelî felsefenin Platon'dan önceki bir dönemi kapsadığını söyleyebiliriz. Cedelî felsefenin

[440] Cedelci ile sofist arasındaki farklılıklar için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 53. Sofist ile bilge ve bilgelik öğrencisi (burhân öğrencisi) arasındaki farklılıklar için ise bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 49.
[441] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 26.
[442] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 22; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151.

oluşumunun tamamlanmış olduğu tarihi bulmuş olduk. Ancak bu felsefe tarzının ilk olarak ne zaman başladığı sorunu hâla muallakta kalıyor. Bunun sebebi de filozofun bahsetmiş olduğu ve yukarıda ana hatlarıyla tasvir etmeye çalıştığımız birleşik kıyâsî sanatlar dönemidir. Bu dönemde zamanın düşünürlerinin kullandıkları soruşturma yöntemi hatabî, sofistik, cedelî ve burhânî tarzın hepsini barındırmaktaydı. Fârâbî, yöntemlerin iç-içe geçmiş olduğu bu felsefî dönemi Pythagoras'ı, Pythagorasçılar'ı[443], Rivâkiyyûn'u, burada bu okulun Aristoteles sonrası dönemi kapsadığını hatırlatalım, ve Tabîiyyun'u (doğa filozofları) örnek vererek somutlaştırmaktadır. Buna göre son iki okulun mensupları tabîiyyât ve ilâhiyât alanında araştırma yaparlarken zikredilen kıyâsî sanatların hepsini de kullanmışlardır. Bundan dolayı onların felsefeleri tam anlamıyla bir felsefe değildir.[444] Bu karmaşık dönemle birlikte bir de sofistik felsefeyi düşünmemiz gerekmektedir. Filozofumuzun dediğine göre bazı dönemlerde de hitâbet ile cedel sanatı iç-içe geçmiş ve cedel, hitâbet sanatından doğmuştur.[445] Biz bu dönemdeki cedelî tarzı ilk cedelî soruşturmalar olarak ifâde etmiştik. İlk cedelî soruşturmaların ardından da sofistik felsefenin ve Sofistlerin geldiğini söylemiştik. Bu verilerden hareketle kısaca söylememiz gerekirse, cedelî felsefe sofistik felsefeden sonra ortaya çıkmış ve Platon ve Aristoteles'e kadarki süreç içerisinde varlık göstermiştir. Hatabî düşüncenin hâkim olduğu yılların ardından gelen belli bir dönemde de birleşik kıyâsî sanatlar ortaya çıkmıştır. Yöntemlerin bu iç-içe geçmesi ve birleşmesi sorunundan dolayı gerçek felsefî yöntemin oluşumunun merhaleleri olan bu süreçleri tarihsel olarak çok kesin bir şekilde birbirinden ayırmak zorlaşmaktadır. Fârâbî'nin anlatım tarzındaki zorluğa ve kapalılığa işâret etmiş olduk. Şimdi ise bu anlatıları göz önünde tutarak, burhânî felsefenin başlangıcı kadar açık olmasa da, cedelî felsefenin ortaya çıktığı sürece ve gerçek anlamda cedelci olarak görülebilecek kişilerin kimliğine dâir bir araştırma çabasına girebiliriz.

Hatabî yöntemin ardından gelen süreç içerisindeki ilk cedelî soruşturma

[443] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 60.
[444] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 59.
[445] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 61.

biçiminin tabatçı filozoflarca gerçekleştirilmiş olduğunu söyleyelim. Bu evrenin ardından hatabî ve cedelî yöntemin karıştığı başka bir evre yaşanmış ve bundan dolayı samîmî anlamda hakîkat derdine düşmüş olan bazı düşünürler belli bir süre sonra şüpheye düşmüşler ve Protagorasçı bir çizgiye doğru ilerlemişlerdir.[446] Böylelikle, bir önceki ana başlık altında ele almış olduğumuz sofistik felsefe ve Sofistler ortaya çıkmış ve düşünsel yöntem hakîkatin inkârı üzerine kurulmaya çalışılmıştır. Mürekkep kıyâsî sanatların yaşandığı evre de yaklaşık olarak bu döneme, yani Sofistlerin dönemine rastlamaktadır. Fârâbî burhânî yöntemin cedelî yöntemin içerisinden doğduğunu, yani cedelî yöntemin evrimi neticesinde oluştuğunu söylemektedir.[447] Buradan hareketle şu netîceye varabiliriz: Cedelî felsefe Yunan dünyasında, sofistik felsefeden sonra, burhânî felsefeden ise önce ortaya çıkmıştır. Böylelikle cedelî felsefenin tarihi ve coğrafyasına dâir genel bir çerçeve çizmiş olduk. Peki Pythagoras, Phytagorasçılar ve Stoacılardan (Rivâkiyyûn) farklı olarak cedelî yöntemi gerçek anlamda kullanmış kişi kim olabilir? Bize göre bu kişi, Sofistlere ve onların öğretilerine karşı çıkmış, bununla birlikte hakîkate ve hakîkatin bilgisine inanmış olan bir filozof, yani Sokrates'tir.[448] Fârâbî cedelcilerden bahsederken Sokrates'in ismini doğrudan vermemektedir. Ancak Sofistler'e karşı hakîkatin bilgisinin imkânını savunan ve bu uğurda ölümü dahî göze alan kişi, Sokrates olmuştur. Fârâbî'nin "burhânî yöntemin ilk mîmarı" olarak nitelendirdiği kişi olan Platon hepimizin bildiği üzere onun öğrencisidir. Bundan dolayı yapmış olduğumuz tahminin isâbetli olduğunu söyleyebiliriz.

Sokrates'in felsefî araştırma tarzı Fârâbî'nin bahsetmiş olduğu cedelî yönteme benzemekte midir? Yukarıda da anlatmış olduğumuz üzere cedelî yöntem, soru soran ve cevap veren rolündeki iki kişinin hakîkatin bilgisini elde etmek amaçlı olarak karşılıklı soru-cevap ile çürütme-ispat etme şeklinde sürdürdükleri bir karşılıklı konuşma idi. Bu yöntem Sokrates'in "maieutik

[446] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s.61-2.
[447] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 60.
[448] İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* s. 172. Ksenophanes, varlığın hakikatine dair söylediği sözler dikkate alındığında, bu konuda Sokrates'e öncü olmuştur. Aristoteles, önemli bir kişi olarak naklettiği bu filozofu, onun kimi zaman varlığı tam anlamadığını söyleyerek eleştirir. Aristoteles, *Metafizik*, 986b25.

(doğurtma)"[449] yöntemiyle birebir örtüşmektedir. Sokrates'in Sofistlerden çok şey öğrenmiş olduğu ve bazı yönlerden onlara benzediği doğrudur. Ancak onu Sofistlerden ayıran en önemli nokta hakîkate olan inancıydı.

> Paraya olan düşkünlüklerini eleştirdiği Sofistlerin düşmanı olmakla birlikte, tanınmayacak kadar onlara benziyordu.[450]

> Protagoras'ın aksine, ahlâkî fikirlerin bütün ruhların içinde bulunduğuna, herkesin zihninin *hakîkatle dolu* olduğuna, öğretimin ona yabancı hiçbir şey vermediğine ve orada tohum hâlinde olanı uyandırmak, aşılamak, geliştirmekten başka bir şey yapmadığına inandığından, *mânevî doğurtucu* olmakla yetiniyor ve dinleyicilerini, hakîkî tanımları bizzat bulmaya sevk etmekten zevk alıyordu. Tesâdüfün öğrencileri yaptığı kimselerin çoğu kez önemsiz bir soru ile yanına yanaşarak, önce bilgileri önünde eğilmekle işe başlıyor; sonra, yavaş yavaş, ustaca ortaya attığı bir takım sorularla, iyice bilmediklerini yahut hiç bilmediklerini itirafa onları mecbur ediyor ve sorularına devam ederek, onları gerçekten öğrenmeye yöneltiyordu. Sokrates'in, karşısındakilerin bilgince iddiâlarını hiçe indirmekte kullandığı ve *Sokrates alayı* denilen ünlü diyalektik hakkında, Platon'un diyalogları bir fikir vermektedir.[451]

Anlatılardan da görüleceği üzere Sokrates cedelî yöntemi tam anlamıyla kullanmış olan bir düşünürdür. Bu yöntem netîcesinde gelinen düzey burhânî felsefenin oluşumunu hazır hâle getirmiş olmalıdır. İlk olarak Sokrates'le başlayan hakîkat iddiâsı, öğrencisi Platon'la daha felsefî bir şekilde savunulacak ve nihâyet Aristoteles'çe de sistemleştirilmiş olacaktır. Sokrates'te sofistik ve Platon'da da cedelî tınılara rastlayabiliriz. Filozofun yazmış olduğu diyalog tarzı, hocası Sokrates'in cedelî yönteminden mülhem olmalıdır.[452] Platon bu yöntemi ideal devletin yöneticilerinin ve filozofların eğitilmesinde matematikten sonra; fizik, metafizik ve amelî felsefeden ise önce gelecek bir şekilde kullanmıştır.[453] Platon ve ardından Aristoteles'in hakîkatin bilgisinin kriterlerine dâir olan görüşleri,

---

[449] Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* s. 190.
[450] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* s. 41.
[451] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi,* s. 43-4.
[452] Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* s. 207.
[453] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 34.

Sokrates'in başlatmış olduğu hakîkat iddiâsının çok daha geliştirilmiş ve sistemleştirilmiş hâlidir. Çünkü başta Platon ve ardından da Aristoteles tarafından daha sistemli bir şekilde ortaya konulan felsefî düşünce, yaşlanmasına rağmen hâlâ "hiçbir şey bilmediğini bilen"[454] Sokrates'in düşünce tarzından çok daha farklı bir vecheye sahiptir. Bundan dolayıdır ki, Fârâbî ileride de açıklayacağımız üzere sürekli burhânî yönteme vurgu yapacaktır.

Cedelî düşüncenin icrâsı sadece Sokrates'le sınırlı kalmamıştır. Ondan sonra gelen Sokratesçi felefe okulları da bu yöntemi kullanmışlardır. Özellikle Megara Okulu mensupları bu yöntemi (eristik metod) bir hayli geliştirmişlerdir. Hattâ bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki, artık Eristikçiler, Diyalektikçiler (cedelciler) şeklinde anılmaya başlanmışlardır.[455]

Bugünden bakıldığında belki modası geçmiş bir düşünme tarzı olarak da değerlendirilebilecek olan[456] cedelî yöntem klâsik dünyanın atmosferi düşünüldüğünde çok anlamlı gözükmektedir. Sokrates'ten sonra Platon da bu yöntemi, farklı bir şekilde de olsa, kullanmıştır. Fârâbî felsefesinin temel kavramsal kişiliği olan Aristoteles dahî bu yöntemi kullanmıştır diyebiliriz. Burhânî yöntemin sistemleştiricisi olan Aristoteles de gençlik yıllarında bu düşünce tarzının bir öğrencisi olmuştur. Bize göre hayatının *İkinci Analitikler*'i yazana kadarki sürecinde Aristoteles de cedelî yöntemin talebesi olmuş ve Fârâbî'nin "burhânî yöntemin cedelî düşünceden doğduğu" şeklinde ifâde edilebilecek olan fikirleri Aristoteles'in bizzat kendi şahsında da gerçekleşmiştir Çünkü ilk öğretmen, *II. Analitikler*'i *Topikler'*den sonra kaleme almıştır.[457] Yine Aristoteles, özellikle fizik, metafizik ve amelî felsefeyle ilgili kitaplarında bu yöntemi öncelikle eski filozofların görüşlerine yer vererek bu defa bilinçli bir şekilde kullanmış ve

---

[454] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* s. 150.
[455] Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* s. 195.
[456] David Ross, *Aristoteles,* s. 79. İlk düşünüldüğünde hakîkaten de Ross'a hak verilebilir. Ancak felsefî düşünce her zaman karşılıklı diyaloglardan beslenmiştir. Bu anlamda Fârâbî, karşılıklı konuşma tarzının en esaslı öğretme ve öğrenme yolu olduğunu söylemiş ve ilmin öğrenildiği öğretimin ancak konuşmalarla (el-muhâtaba) mümkün olacağı fikrinde ısrar etmiştir. Bu, cedelde olduğu kadar burhânda da bir öğretim-öğrenim yöntemidir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 78 vd.
[457] David Ross, *Aristoteles,* s. 76.

okuyucuyu burhâna hazırlama yoluna gitmiştir.[458] Filozofun *Metafizik* adlı yapıtının ilk sayfaları buna örnek olarak gösterilebilir.[459]

Fârâbî cedelî yöntemin, burhânî yöntemin oluşmasından sonra sadece burhânî yönteme bir hazırlık, alıştırma ve egzersiz için kullanılabileceğinden bahsetse de başta Rivâkiyyûn olmak üzere bazı filozoflar bu yöntemi çeşitli şekillerde yeniden kullanmaya çalışmışlardır. Fârâbî, ileride de göreceğimiz üzere cedelî yönteme fâzıl medînesinde yer vermiştir. Ancak bu sadece pedagojik amaçlı bir müsâmahadır. Cedel burhâna hazırlık olarak kullanılabileceği gibi, burhânî yöntemi içselleştirebilecek fıtrî kâbiliyete sahip olmayan bazı insanların hakîkati öğrenme isteklerine bir cevap vermesi açısından da kullanılabilir. Ancak cedelî düşünme tarzı İbn Rüşd'ün de "kelamcılar"a işâretle belirttiği üzere -Endülüslü filozof kelamcıları cedelciler şeklinde nitelemiştir[460]- tarihin bazı dönemlerinde burhân karşısında tehdit olmaya devam etmiştir.

2.1.2.7. Burhânî Felsefe Karşısındaki Epistemolojik Değeri Açısından Cedelî Felsefe: Hakîkâte Giden Yolun En Büyük Destekleyicisi

Cedel sanatı burhân sanatının ortaya çıkmasının ardından da kullanılmaya ve cedelcilerce icrâ edilmeye devam edecektir. Ancak bu, Fârâbî'nin idealine göre burhân sanatının ve burhânî yöntemin kullanıcısının, yani gerçek filozofun denetimi altında gerçekleşmelidir. Bu denetimi reddeden bazı cedelcilerin ortaya çıkması muhtemelse de burhânî perspektifin temel iddiâsı cedelin kendi kontrolü altında kalmasının gerektiğidir. Çünkü yakînî bilgi burhân ile elde edilir. Cedel sanatı ise burhânî bilginin bir altında bulunur. Yani kesin bilgi yerine kuvvetli zan verir.[461] Bu ön hatırlatmanın ardından şimdi Fârâbî'yle beraber cedel sanatının, burhânî perspektifin hâkimiyet ve kontrolü altındaki değer ve işlevine değinmeye çalışabiliriz.

---

[458] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 31, 34.
[459] Aristoteles, *Metafizik,* s. 75-144.
[460] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 346. İbn Rüşd mantıkî sanatları kullanarak insanları düzeylerine göre üç kısma ayırmıştır. Bu anlamda kelamcılar cedelciler olmaktadırlar. Bkz. İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri,* s. 153.
[461] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 66; *Kitâbu'l-Cedel,* s. 28.

Felsefe medeniyetinin, felsefenin kurduğu toplumsal yapının temel taşı burhânî yöntemdir. Bu anlamda bütün bir varlık karşısında İlk Varlığın konumu ile, burhâni yöntemin Ay-altı dünyanın en mükemmel varlığı olan insanoğlunun düşünme biçimleri arasındaki konumu aynıdır. Burhânî düşünceyi icrâ etme yeteneğine sâhip olan filozof da toplumsal sınıfların hepsinin üstündedir. Dolayısıyla, âlemdeki bütün varlıklar nasıl İlk Varlık'a hizmet ediyorlarsa, toplumun bütün sınıfları da ilk başkana-filozofa ve dolayısıyla diğer kıyâsî sanatlar da burhân sanatına hizmet etmelidir. Buradan hareketle söyleyecek olursak cedel sanatının da burhân sanatına hizmet etmesi gerektiği sonucuna varırız. Felsefî bilginin temel amacı nihâî mutluluktur. Cedelî yöntemle elde edilmiş bilgi ise felsefî-burhânî bilgiye ulaşmanın ön şartı ve hazırlayıcısıdır.[462] Cedel sanatı bir alıştırma-egzersiz sanatıdır. Bu anlamda güreş sanatı gibidir. Pratik tekrarlandıkça kişinin sanattaki mahâreti artar.[463] Kant'ın da farklı bir bağlamda ifâde ettiği gibi "Felsefe yapmak, sadece alıştırma yoluyla ve aklın kullanılmasıyla öğrenilir."[464] Fârâbî açısından bir alıştırma-egzersiz (irtiyâd) sanatı olarak görülen cedel sanatı, diğer üç kıyâsî sanat gibi burhân sanatının bir âleti konumundadır. Dolayısıyla burhân sanatı bu sanattan da faydalanır.[465]

Cedel sanatı, insan zihnini yakînî bilgiye hazırlar.[466] Bu sanat sayesinde insan düşünmeye, araştırmaya ve sözleri tanzîm etmeye alışır. Böylelikle kurulan kıyaslar daha kolay anlaşılır ve kıyâslardaki orta terim çok daha hızlı bir şekilde kavranır. [467] İspat ve çürütmelerin öğrenimi ve kullanımı sâyesinde burhân hocası olan öğretmen (mu'allim), burhân öğrencisini (mute'allim) kesin bilgiye-felsefî bilgiye hazırlamış olur. Felsefenin bu evresi, burhânî epistemolojiye bir hazırlık dönemi olarak değerlendirilmelidir.[468]

---

[462] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.
[463] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 39.
[464] Immenuel Kant, *Yaşamın Anlamı,* çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, Birey Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 22.
[465] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 68.
[466] Filozofumuz bir başka kitabında da bu konuya değinmekte ve makbul ve meşhûr ilkelerin yakînî ilkeleriden ayırt edilmesi hususundaki faydasını anlatmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 85.
[467] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 29; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 160.
[468] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 209-10.

Yetişme çağımızda öncelikle makbûl ve meşhûr öncüllere dayanarak düşünür ve bilgilerimizi bu şekilde öğreniriz. Bu, eğitim sürecimiz için çok önemlidir. Ancak hakîkatin bilgisini aramaya başlarsak, yani gerçek anlamda felsefî bilginin-doğru bilginin (el-'ilmu'l-yakîn) ardına düşersek, bu bilgilerin gerçek anlamda doğru olmadıklarını fark etmeye başlarız. Bu süreç ilksel doğru öncüllerdeki (el-mukaddimâtu's-sâdıkatu'l-uvel) yanlışları ayıklama dönemidir ve cedel sanatının icrâsıyla gerçekleşir. Cedelî diyalog karşıt öncüllere ulaşarak yanlışlarımızı fark etmemiz husûsunda bizlere yardımcı olur.[469] Kant'ın şu sözü de Fârâbî'nin kaygılarını anlama hususunda bizlere yardımcı olabilecek gibi gözüküyor: "Karşıt nedenler ortaya konulmadıklarında, hiç kimse bir meseleden emin olamaz."[470]

Matematikte fazla yanılma riskimiz yoktur.[471] Bu ilmin konuları fiziğe en uzak olan konulardır. Bir de konuları maddeyle ve maddede olan ilimler vardır ki bu ilimlerde doğru bilgiye ulaşmamız matematikteki kadar kolay değildir. Bundan dolayı bu ilimlerin öğrenimi ve öğretiminde cedel sanatı kesinlikle çok önemli bir yere sahiptir. Bu ilimlerde doğru olanı bulmak için öncelikle yanlış olanın farkında olmamız gerekmektedir. Yanlış olanın farkına ise ancak ve ancak cedelî diyaloglar sayesinde gerçekleşen şüphe hâlini yaşayarak varabiliriz. Böylece burhânî matlûblar ve burhânî konular netleşmiş olur ve artık biz burhânî bilgiyi öğrenmeye ve öğretmeye hazır hale gelmiş oluruz. Bu ilimler fizik (el-'ilmu't-tabî'î), metafizik (el-'ilmu'l-ilâhî) ve şehirle ilgili olan ilimdir (el-'ilmu'l-medenî).[472] Platon ve Aristoteles de kitaplarında bu yöntemi çokça kullanmışlardır.[473]

Cedel sanatı, burhânî bilginin yönetimi altındaki toplumsal sınıfların eğitiminde de kullanılır. Nesiller meşhûr öncüller kullanılarak yetiştirilir ve eğitilirler. Soruşturma da cedelî sanatın kullanımıyla gerçekleşmektedir.[474] Gerçekliği burhânlarla bilme kapasitesine sahip olmayan insanlardan bazıları

[469] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 23.
[470] Kant, *Yaşamın Anlamı,* s. 118.
[471] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 209; *Kitâbu'l-Cedel,* s. 32-3.
[472] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 32-3, 37.
[473] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 34.
[474] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19.

cedelî bilgiye yatkındır ve bundan dolayı cedel ile eğitilirler.[475] Cedel sanatında mahâret kazanmak isteyenler bu şekilde amaçlarına ulaşabilirler.[476] Bazı gerekli bilgilerin toplumun belli katmanlarının zihinlerine yerleştirilmesi de cedel sayesinde mümkün olabilmektedir.[477]

Burhânî bilginin korunması gerekmektedir. Cedel sanatı burhânî bilgiyi, ciddî bir tehdît olan sofistik sözlerden, şüphe ve hayret durumundan korur.[478] Cedel sanatı burhânî felsefeye dayalı olan dînin muhafazası açısından da çok önemli bir işleve sahiptir. Bu şekilde dini koruyarak, dînin üzerine inşâ edilmiş olduğu burhânî felsefeyi de korumuş olur. Korumanın da ötesinde hitâbetle beraber, dîne karşı bir görevi daha yerine getirir ki, bu da dînî görüşlerin insanların zihinlerine yerleştirilmesidir. Din hem korunmuş hem de halkın anlam dünyasına etkili bir şekilde yerleştirilmiş olur.[479]

2.2. HAKÎKATE GÖTÜREN YEGÂNE FELSEFE: BURHÂNÎ FELSEFE VE OLUŞUMU

Fârâbî'nin kendi felsefesinin temeline koyduğu felsefe tarzının, burhânî felsefe olduğunu, tezimizin şu ana kadarki değişik kısımlarında farklı vesîlelerle de dile getirdik. Burhânî felsefe, bütün bu aşamaların ardından ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu felsefe tarzı, tarih içerisinde elde edilen bütün bir toplumsal ve düşünsel birikimin en sonuncu-en nihâî ve en kâmil aşaması olmaktadır.[480] Ay-üstü dünyada "mükemmel olan"dan ""eksik olan"a doğru seyreden sudûr aşamalarının tam tersi bir şekilde "eksik olandan" "mükemmel olan"a doğru bir oluşum düzeni takip eden Ay-altı dünyadaki süreç, varlık anlamında insanın ortaya

[475] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 37.
[476] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 69.
[477] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 60.
[478] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 37.
[479] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 262
[480] Bu konuyu ilerleyen başlıklarda farklı vesilelerle açacağız. Konuyla ilgili olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151-2.

çıkışıyla nihayet bulmuştu. Ancak insanın toplumsal yaşamı da tam burada başlamakta ve yine eksikten mükemmel olana doğru devam ede gelen süreç, farklı bir sahnede yeniden karşımıza çıkmaktadır. Toplumların ortaya çıkması ve ilk bölümde ayrıntılı olarak anlattığımız süreçlerin ardından da "burhânî" perspektifin kendisi için temel teşkil ettiğini düşündüğü sofistik felsefe ile cedelî felsefe aşamaları art arda gelmektedir. İşte mükemmelliğe giden yolun en nihâî aşamasına da böylelikle, yani burhânî felsefenin tarih sahnesine çıkmasıyla ulaşılmış olmaktadır. Bu felsefe tarzının ötesinde başka bir felsefe tarzı olamaz.[481] Çünkü "hakîkate giden yol", "burhânî felsefenin" yoludur. Bu aşamadan sonra ise, Fârâbî doğrudan değinmemiş olsa bile bize göre, yine farklı bir bağlamda toplumsal ve düşünsel aşamalar yaşanmaya devam edecektir. Bu bağlam ise bütün dünya insanını burhânî felsefenin hükümdarlığı altında yönetilmesi ve her bir insan sınıfının mutlu olmasını sağlama imkânının aranması hülyâsıdır.[482] İlk Varlık ile diğer varlıklar arasındaki hiyerarşik düzen ilişkisi Ay-altı dünyadaki toplumsal yaşamda bu şekilde açımlanmış ve toplumun diğer kademelerine ilk başkan (er-reîsu'l-evvel) vasıtasiyle yansıtılmış olacaktır.[483] Bize göre Fârâbî'nin hayâlini kurduğu bu burhânî epistemolojiye dayalı felsefe tarzı Ay-altındaki mükemmellik sürecinin en son aşamasıdır. Ancak ne yazık ki bu son aşama sadece bir ideal olarak kalmaya ve filozofun kendi sisteminin de en zayıf noktasını teşkil etmeye devam edecektir.[484]

Bu ön anlatıların ardından Fârâbî felsefesinin temelini oluşturan burhânî epistemolojiyi önceki kısımlardaki başlıklarla da paralellik arzedecek şekilde ele almaya ve açımlamaya başlayabiliriz.

---

[481] Fârâbî bunu açık bir şekilde dile getirmiştir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 152.

[482] Bize göre Fârâbî'nin fazîletli toplum projesi tarihte tecrübe edilmemiş olan, ancak gelecekte bir gün gerçekleşmesi arzulanan bir idealdir.

[483] Konuyla ilgili olarak bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 114.

[484] Burada filozofun faziletli toplum görüşünün bir hülyâ olduğunu söylüyoruz. Nitekim Fârâbî, faziletli toplumun başkanının bütün dünya insanının yönetimini elinde bulunduracağını söylemektedir. Ancak henüz böyle bir şey gerçekleşmiş değildir. (Ve huve reîsu'l-ummeti'l-fâdıla ve reîsu'l-ma'mûra mine'l-ard kullihâ) Bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 122.

2.2.1. Bütün Bir Tarih Okumasının Temeli Olarak Burhânî Felsefe

Burhânî felsefe, filozofun tarih okumasının temelini oluşturmaktadır. Kemal merhale olan burhânî felsefe merhalesi, geçmiş bütün merhaleleri kendi çerçevesinden yeniden okumakta ve onları kendi oluşumuna hizmet eden tarihsel aşamalar olarak değerlendirmektedir. Yukarıda diğer kıyâsî sanatları incelerken yeri geldikçe konunun bu vechesine de göndermelerde bulunmuş ve her bir sanatı açımlarken öncelikle "oluştukları dönem açısından", daha sonra da "burhânî perspektif karşısında kendilerine biçilen konum açısından" ele almaya çalışmıştık.[485] Fârâbî çok açık bir şekilde dile getirmese de, aslında her bir dönemin kendi içerisinde bir "hakîkat" perspektifinin olduğuna îmâda bulunmaktadır.[486] Bununla birlikte filozof, kendi perspektifini temele alarak, öncelikle tarih öncesi süreci ve ardından da kıyâsî sanatları ve bu sanatların "hakîkat" iddiâlarını yeniden değerlendirmektedir. Tezimizde hitâbet, şiir, sofistik sanat ve cedel sanatına dâir ayrı başlıklar açarak yaptığımız tanımlamalar da, burhânî perspektif temel alınarak yapılmıştır. Böylelikle burhânî perspektif bütün bir tarihsel süreci kendi temeli üzerinden okumakta ve kendi anlam haritasında uygun bulduğu tarih ve mekâna yerleştirmektedir. Dolayısıyla burhânî felsefe, bütün bir insanlık tarihini kendi eliyle yazma iddiâsında bulunmaktadır.

Konu ile ilgili olarak yeri geldikçe değinmeye çalıştığımız bir diğer husus da, her bir kıyâsî sanatın kendisini ancak, kendisinden sonraki süreç sâyesinde anlamlandırabilmesiydi. Hitâbet sanatının kendinin farkına varması, ancak cedel sanatının ve sofistik sanatın ortaya çıkışıyla mümkün olurken; sofistik sanatın kendini anlamlandırması, cedel sanatının olgunluk çağına ulaşmasıyla ve nihayet cedel sanatının kendi kimliğinin ayırdına varması da burhân sanatının ortaya çıkışıyla mümkün olabilmiştir.[487] Ancak burhân sanatının kendisini

---

[485] Konu ile ilgili olarak hitâbet, şiir, sofistik sanat ve cedel sanatını ele almış olduğumuz başlıklara yeniden bakılabilir.

[486] Bunun en açık örneklerinden birini filozofun *el-Hatâbe* adlı eserindeki, hitâbet sanatını incelerken de doğrudan alıntı yaparak belirttiğimiz paragrafında görebiliriz. Bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 15.

[487] Filozofun bu tavrını *Kitâbu'l-Hurûf*'ta açıkça görmekteyiz. Ona göre bu sanatların tamamen birbirinden ayrışması ancak mantık sanatının kemâle ermesi ile mümkün olabilmiştir ki, mantık

anlamlandırması için başka bir sanata ihtiyacı yoktur. Bu anlamda üçüncü bölümde ele alacağımız ve burhânın ardından gelecek olan din (el-mille), hiçbir zaman burhânî felsefeyi anlamlandırma iddiâsında bulunamayacaktır. Tam aksine ileride de ayrıntılı olarak ortaya koyacağımız üzere din de burhânî felsefenin anlam çerçevesinde kendisine ayrılan bölümde yerini alacak ve belirleyen değil, felsefe tarafından belirlenen konumunda kalacaktır. Kısaca yeniden vurgulamak gerekirse Fârâbî açısından burhân sanatı/burhânî yöntem/burhânî epistemoloji, kendisinden önceki bütün bir tarih-öncesinin ve tarihsel sürecin kendisi üzerinden tanımlandığı, okunduğu, anlamlandırıldığı temel bir perspektiftir. Bunu belirttikten sonra, bu yöntemsel-epistemolojik perspektifi ana hatlarıyla incelemeye başlayabiliriz.

2.2.2. Burhân Sanatının Tanımı

Fârâbî bu sanatla ilgili olarak farklı eserlerinde açıklamalarda bulunmuştur. Bunlardan bazısını zikrederek derli toplu bir tanım yapmaya çalışalım:

> Felsefî konuşma (el-muhâtabatu'l-felsefiyye) burhânî şeklinde isimlendirilir. Burhânî felsefeyle, doğrunun öğretilmesi ve hakkında kesin bilgi ortaya çıkan şeylerin beyân edilmesi istenir.[488]

> Burhanla ilgili sözler, bilmek istediğimiz bir konuda bize kesin bilgiyi (al-'ilm al-yakîn) verme özelliğine sâhip olan sözlerdir –insan bu sözleri ister bir konuyu açıklamak (istinbât) üzere kendisi ile ruhu arasında kullansın, ister onlarla başkasına hitâp etsin, isterse bir başkası sözü edilen konuyu düzeltmek üzere o sözlerle kendine hitap etsin-. Çünkü bütün bu durumlarda o sözlerin özelliği, kesin bilgiyi vermesidir. Bu bilgi ise, aksinin varlığı asla mümkün olmayan, insanın kendisinden dönmesi hiçbir zaman mümkün olmadığı gibi kendisinden dönmesinin mümkün olduğu da düşünülemeyen bir bilgidir… İnsan onunla ilgili olarak hiçbir bakımdan ve hiçbir nedenle hiçbir şüphe ve

---

sanatının kemâle ermesi de burhân sanatının ortaya çıkışıyla olmuştur. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 150-1. Yine Fârâbî'nin benzer tavırlarına örnek olması açısından şu metinlere yeniden bakılabilir: *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27, 52; *el-Hatâbe,* s. 22.

[488] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 57.

tereddüde düşmez.[489]

Dördüncü kitap burhanî sözleri kontrol edip denemeye yarayan kanunlarla felsefenin mükemmelleşmesi, işlerinin daha tam, daha üstün, daha mükemmel bir hale gelmesine hizmet eden kanunları içine alır. Bu kitap Arapça'da *Burhan Kitabı,* Yunanca'da ise *İkinci Analitikler* adı ile adlandırılır.[490]

Yakîn (kesin bilgi), tasdiğin hasıl olduğu bir doğru hakkında, aslen o şey hakkında inandığımız varlığının inandığımız şeye hilâfının mümkün olmamasıdır. Bununla birlikte onunla ilgili olarak, kendisinden başkasının mümkün olmadığına inanırız. Tâ ki, bir inanç ilk itikadında alındığında onun ondan başkası olması mümkün değildir. Bu hep böyledir.[491]

Zihni kesin hakîkate yatkın olmaya sevkeden –ifâdeler-, *ispâtlar* (el-berâhîn) ve *kesin mukâyeseler* (el-mekâyîsu'l-yakîniyye) diye adlandırılıp, ispâtların oluşmasını sağlayan, zihni ispatlara vâkıf olmaya kolayca götüren ve –bir konu hakkında-, onun dışındaki bir hususta yararlanarak hakîkate ulaşmayı sağlayan ifâdelerle ilişkilidirler. Mantıktaki en büyük amaçsa, ispatlara vâkıf olmaktır.[492]

Felsefenin (burhânî yöntem) amacı nihâî mutluluktur (es-sa'âdetu'l-kusvâ).[493]

Bu ve benzeri ifâdeleri toparlayacak olursak düşünceyi felsefî kılan yegâne mîyâr olan burhân sanatını şu şekilde tanımlayabiliriz: "Burhân sanatı, yakînî öncüllere dayalı olarak kurulan, dış varlığa mutâbık olan, aksi düşünülemeyen kesin bilgilere ulaşmamızı sağlayan kıyasların nasıl elde edileceğini ortaya koyan ve bu vesîleyle insanı hakîkate ve nihâî mutluluğa eriştirecek olan bir epistemolojik sistem, bir mantık sanatıdır." Şimdi, genel bir tanımını vermiş olduğumuz burhân sanatını ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

2.2.3. Burhânî Yöntem-Epistemoloji Üzerine

Burhânî yöntem ya da burhânî epistemoloji şeklinde bir

[489] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 62.
[490] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 67.
[491] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[492] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 164.
[493] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 27.

kavramsallaştırmayı tercih ettik. Fârabî'nin de dediği gibi burhân sanatı, Aristoteles ve tabiî ki Aristotelesçi mantığın temelini oluşturmaktadır.[494] Kategoriler, Önermeler ve Kıyas konularını ele alan kitaplar dördüncü kitap olan *Kitâbu'l-Burhân* ve diğer dört kıyâsî sanat olan cedel, sofistik, hitâbet ve şiirin anlatıldığı kitaplar için bir nevî giriştir.[495] Burhân sanatı, bilmek istediğimiz bir konuda bize kesin bilgiyi verme özelliğine sahip olan sanattır.[496] Dolayısıyla hakîkate ulaşmanın yolu burhânî kıyaslardan geçmektedir.[497]

Tezimizin bu bölümünde değindiğimiz üzere burhânî kıyasları, diğer kıyaslardan ayıran temel fasılları açısından inceleyeceğiz. Bu pek tabiî ki bilginin tasdîkî boyutunu ifâde etmektedir. Fârâbî, bilindiği üzere bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[498] Dolayısıyla öncelikle, bizlere kavramın, mâhiyetin bilgisini veren tasavvurdan başlamamız, burhânî tasdiğe ise daha sonra değinmemiz gerekmektedir. Tasavvur konusuna değinmeden önce ise, filozofumuzun *Risâle fî Me'âni'l-'âkl, el-Medînetu'l-Fâdıla* ve *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* gibi eserleri çerçevesinde, psikolojik akıllar teorisini ortaya koymanın, dolayısıyla bir adım daha geriden başlamanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu sayededir ki, kavramın bilgisinin elde ediliş sürecini, bu süreçte İlk Varlık'ın ve faal aklın etki ve rollerini ortaya koyabilir ve burhân sanatında anlatılan yargı türünün epistemolojik temellerini ortaya koyabiliriz. Fârâbî, bu konuları *Kitâbu'l-Burhân*'da incelememiş, inceleme gereksinimi de duymamıştır.[499] Bizim, bu konuları burada kısaca tasvîr etmek istememizdeki amaç ise mantığın-burhân sanatının, sadece ilimlere başlanmadan önce öğrenilmesinde faydâ mulâhaza edilen bir "âlet" değil de, aslında tam anlamıyla bir "bilgi teorisi" olduğunu düşünüyor olmamızdır.[500]

---

[494] Câbîrî Arap-İslâm aklını ele aldığı eserinde beyan ve irfânla birlikte diğer bir düşünme biçiminden, yani burhândan da bahsetmekte ve bu düşünme tarzını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 483-599.
[495] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 61-7.
[496] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 62.
[497] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* s. 164.
[498] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 19; *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 117.
[499] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 19.
[500] Fârâbî'nin bilgi teorisini inceleyen çalışmalarda genelde mantık bilimine-burhân sanatına değinilmediğini görmekteyiz. Bu tarz çalışmalarda genel olarak psikolojik akıllar teorisi ve nefsin güçleri gibi konular üzerinde durulmakta, mantık bilimine yer verilmemektedir. Bize göre Fârâbî'de mantık, bilgi teorisinin temelini oluşturmaktadır. Fârâbî epistemolojisini burhân sanatını ele

Bundan dolayı biz, öncelikle bu konulara değinecek, ardından da burhânî tasavvur ve burhânî tasdik türünü incelemek sûretiyle, Fârâbî'ye göre bir düşünme tarzını "felsefî" kılacak yegâne mîyar olan "burhânî epistemoloji"yi ana hatlarıyla tasvîr etmeye çalışacağız.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran "fasl" düşünmektir. İlk bölümde farklı bir bağlamda ele almış olduğumuz İlk Varlık ve Ay-üstü dünyadaki diğer ayrık akılların (el-'ukûlu'l-mufâraka) ve bu akıllar aracılığıyla da faal aklın Ay-altı dünya ile olan ilişkisini, bu alt-başlığımızda "bilgi sorunu" bağlamında yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Fârâbî'ye göre Ay-altı dünyanın en üstün varlığı olan insanoğlunun düşünebilmesi, yani kavramların bilgisini elde edebilmesi ve kıyas kurabilmesi ancak ve ancak faal akılla mümkündür. Faal akıl insanoğlunun akıl düzeyini bilkuvveden bilfiil hâle getirir. Bilkuvve akıl, aklın sûretleri soyutlamaya kâbiliyetli olduğu ânın ifâdesidir.[501] İnsan, bu sûretleri soyutlayıp, onların kavramlarının bilgisini elde ettiğinde bilkuvve olan akıl, bilfiil hâle ve bilkuvve kavramlar (ma'kûlât-akılsallar) da bilfiil kavramlar hâline gelmiş olmaktadır.[502] Böylelikle insan, süreç içerisinde şeylerin sûretlerini soyutlayarak onları akletmeye, kavramsallaştırmaya, yani kısacası onların bilgisini elde etmeye başlar. Bilfiil akıldan sonra ise müstefâd akıl (kazanılmış akıl) gelmektedir. Müstefâd aklı ise şöyle anlayabiliriz: Aklın bu düzeyinin bilfiil akıl karşısındaki durumu, bilfiil aklın bilkuvve akıl karşısındaki durumuna benzemektedir. Yani bilfiil akıl hâline gelerek kavramın bilgisine sahip olduktan sonra, artık bu kavramlar üzerine düşünmeye ve bu defa bu kavramların sûretlerini yeniden soyutlayarak kavramları ikinci bir defâ kavramsallaştırmaya gideriz. İşte aklın bu düzeyi-müstefâd akıl,

almadan incelemiş olan çalışmalara örnek olması açısından bkz. Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu,* çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, *Ankara* 2005, s. 53-85; Fârâbî'nin bilgi teorisini mantık bağlamında ele alan ve bu vurguyu yapan çalışmalara örnek olarak da bkz. Majid Fakhry, *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence,* Oneworld Publications, Oxford 2002, s. 66-76; Mehmet Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 177-8; Munzir el-Kevser, *Felsefetu'l-Fârâbî: Allah, el-Vucûd, el-İnsân,* Dâru'l-Hikme, London 2002, s. 165-217.

[501] Fârâbî, *Aklın Anlamları,* s. 130; *İdeal Devlet,* çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 88.

[502] Fârâbî, *Aklın Anlamları,* s. 131: *İdeal Devlet,* s. 88.

bilfiil aklın bir üst aşamasıdır.[503] Bütün bunların olabilmesi, insanoğlunun "akledebilmesi", "kavram bilgisine" ve "kavramların kavramsallaştırılması düzeyine" gelebilmesi faal akıl sâyesinde mümkündür.[504] Bu anlamda bizim bilgi sâhibi olabilmemizi sağlayan da faal akıl olmaktadır. Faal aklın epistemolojik konumunu daha açık bir şekilde kavrayabilmek için burada sözü Fârâbî'ye bırakalım:

> *Kitâbü'n-Nefs'*in üçüncü makalesinde Aristoteles'in sözünü ettiği fa'al akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık (mufârık) bir sûrettir. Bu, bir bakıma fiil hâlindeki akıl olup, müstefâd akılla yakın bir benzerliğe sâhiptir. İşte bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram hâline getiren fa'al akıldır. Bunun bilkuvve akılla olan ilişkisi (nisbet), Güneş ile karanlıkta bilkuvve görme gücüne sâhip bulunan göz arasındaki ilişki gibidir. Çünkü göz, karanlık bir ortamda bulunduğu sürece bilkuvve gözdür. Karanlığın anlamı, saydamlığın bilfiil değil, bilkuvve oluşudur. Saydamlığın anlamı ise ışık kaynağı karşısında bulunan şeyin aydınlanmasıdır. Işık göze, havaya ve benzeri ortama vurunca, ışık sayesinde göz bilfiil göz, renkler de bilfiil renk haline gelir. Hatta şöyle de diyebiliriz: Göz sadece ışığın ve saydam ortamın varlığıyla bilfiil göz haline gelmiş değil, aksine, saydam ortam gerçekleşince, görülen nesnelerin sûreti gözde meydana gelmiştir. İşte o sûretlerin gözde meydana gelmesiyle göz bilfiil göz durumuna geçmiş olur. Çünkü ortam ve hava bilfiil saydam olur, bilkuvve görülen nesneler bilfiil görülür hale gelince, göz Güneş ışığını ve diğer şeyleri önceden algılayacak bir kıvama gelir. O halde, gözü bilkuvve görürken bilfiil görür kılan, bilkuvve görülür olan şeyleri de bilfiil görülür hale getiren, Güneşin etkisiyle gözde oluşan saydamlıktır. Bu örneğe göre bilkuvve akıl denilen şey, gözdeki bilfiil saydamlık gibidir. Fa'al akıl o şeye etki edince, o bilkuvve kavramları (ma'kûlât) bilfiil kavram haline dönüştüren bir ilke durumuna gelir, yani Güneş ışığının gözü ve görülen nesneleri bilfiil hale getirdiği gibi fa'al akıl da bilkuvve aklı bilfiil akıl durumuna getirir. Böylece [bilkuvve] kavramlar bilfiil kavrama dönüşmüş olur.[505]

Yaptığımız bu alıntıdan da görüleceği üzere, faal akıl bilginin elde

[503] Bilkuvve ve bilfiil akıl konuları gibi müstefâd akıl konusunu da çok kısaca ve kendi ifâdelerimizle ele almaya çalışıyoruz. Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları,* s. 132-3.
[504] Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye,* çvr., s. 4-5.
[505] Fârâbî, *Aklın Anlamları,* s. 133-4. Filozof aynı örneği diğer eserlerinde de vermektedir. Krş. Fârâbî, *es-Siyaset ul-Medeniyye,* çvr., s. 5; *İdeal Devlet,* s. 88-9.

edilmesinde temel bir role sahiptir. İnsan aklının durağan bir kâbiliyet hâlinden, bilfiil hale geçmesi- işlerlik kazanması ancak faal akıl sayesinde mümkün olmaktadır. Faal aklın bu önemli fonksiyonu gerçekleştirmesi, onun aynı zamanda duyuların işlerliğinin de bir garantisi olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlamda faal aklın işlevini daha da geniş bir şekilde düşünürsek görürüz ki, faal akıl kendisinin üstünde bulunan akıllara dayanarak Ay-altı dünyadaki bütün oluşumda etkin rol oynamakta, bu oluşumun ve insanlıkla birlikte başlayan medenîleşme sürecininin-insanlığın yeryüzündeki tarihsel mücâdelesinin ve bunların devamlılığının da temînidir. Buradan konumuz olan bilgi sorununa dönecek olursak, akıl kuvvetimizin dış dünyaya açılabilmesini, duyularımızın işlerlik kazanabilmesini ve bütün bunların kendisinde gerçekleştiği nefsimizin var olabilmesini ve varlığını devam ettirebilmesini sağlayanın da faal akıl olduğunu, dolayısıyla "belli bir süreç" içerisinde gerçekleşen "bilme" eyleminin temelinde faal aklın bulunduğunu yeniden vurgulamamız gerekmektedir.

Faal akıl sayesinde bilkuvve akıl düzeyinden bilfiil akıl düzeyine, ondan da müstefâd akıl düzeyine geçiyoruz. Böylelikle kavramın ve kavramın kavramının bilgisini, yani tek tek şeylerin (eşhâs-a'yân) ardından tümel-küllî olanın bilgisini elde ediyoruz. İşte burada "tasavvur"a geçebiliriz. Tasavvur, kavram bilgisidir. Bizler faal akıl sayesinde kavramların bilgisine, kavramların bilgisinden de kavramların kavramlarının bilgisine ulaşmaktayız. Bütün bunlar tümellikle-küllîlikle ilgilidir. Peki varlıkların mâhiyetlerinin bilgilerini içeren kavramların (ma'kûlât) bilgisine ulaşmamızı sağlayan küllîleri nasıl anlamalı ve açıklamalıyız. Filozofumuz *Kitâbu'l-Burhân*'da bu konuyu da incelememektedir. Çünkü bu konu başka bir metinde detaylı olarak incelenmiştir. O halde biz de bu metne gidebilir ve küllîleri ve küllîlerin burhânî epistemolojideki işlevini ana hatlarıyla serimleyebiliriz.

Faal akıl sayesinde sûretlerini soyutladığımız şeyler, aklımızın dışındaki bütün tek tek şeylerdir. Fârâbî bu tek tek şeyleri eşhâs-a'yân şeklinde isimlendirmektedir. Bizler duyularımız yardımıyla bu tek tek şeylere aklımızı açarız. Aklımız da duyularımızdan gelen verileri soyutlayarak kavramsallaştırır.

Böylelikle kavram bilgisine sahip oluruz. Kavram da bu tek tek şeylerin soyutlanarak benzer özellikleri taşıyanların belli bir lafız altında toplanmasıdır. Fârâbî kıyasların kendisinden oluşturulduğu önermelerin konu ve yüklemlerinin bir anlama delâlet eden lafızlardan oluştuğunu ve bu lafızların da ya küllî ya da şahsî olduğunu belirtmektedir. Küllî anlam birbirine benzeyen iki ya da daha çok şeyi ifâde eden anlamken şahsî anlam, kendisinde aslen iki şeyin benzerliğinin mümkün olmadığı anlamdır. Bundan dolayıdır ki küllî anlama delâlet eden lafız birden çok şeye yüklem olabilirken şahsî anlamâ delâlet eden lafızlar, sadece tek bir şeye yüklenebilmektedir.[506] Bu anlamda "insan" ve "hayvan" lafızları küllî anlamlara delâlet ederken, "Zeyd" ve "Amr" lafızları şahsî anlamlara delâlet etmektedir.[507] Böylelikle görülmektedir ki, kıyaslarda kullanılacak yargı bildiren sözler olan önermelerin konu ve yüklemleri kesinlikle bu iki anlamdan birine delâlet etmektedir.

Fârâbî tâkipçisi olduğu geleneğe uyarak müfred küllî anlamları (el-kulliyyâtu'l-hamse) beş ana başlık altında ele almaktadır. Hepimizin bildiği üzere bu beş küllî, cins (el-cins), tür (en-nev'), ayrım (fasl), özellik (hâssa) ve ilinektir ('arad).[508] Filozof öncelikle cins ve türü açıklamaktadır.[509] Buna göre cins türden daha genel (e'amm) ve tür de doğal olarak cinsten daha özeldir (ehass). Kendisi tür olmayan, yani kendisinden daha geneli bulunmayan cinse üst cins (el-cinsu'l-'âlî) ya da cinslerin cinsi (cinsu'l-ecnâs),[510] kendisi cins olmayan, yani kendisinden daha özeli bulunmayan türe ise son tür (en-nev'u'l-ahîr) ya da türlerin türü (nev'u'l-envâ')[511] denir. Bu ikisi arasında kalan ve kendisinden altındakinin cinsi ve kendisinden üstündekinin de türü olanlara ise ortadakiler (el-mutevassıtât), orta tür (nev' mutavassıt) ya da orta cins (cins mutavassıt)[512] denir. Yine filozofumuzun verdiği örnekle devam ederek konuyu somutlaştırmaya çalışalım. Bir şey (hurma ağacı) gördüğümüzü düşünelim. Bu gördüğümüz şeyin ne olduğunu sorduğumuzda

---

[506] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, s. 75; *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 60.
[507] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 60.
[508] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 76.
[509] Cins ve tür hakkında kısa bilgi için yine bakılabilir: Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 60.
[510] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 167.
[511] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 167.
[512] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 167.

bu sorumuza verilecek cevaplar şunlar olabilir: "O bir hurma ağacıdır.", "O bir ağaçtır.", "O bir bitkidir." ve "O bir cisimdir." Burada görüleceği üzere en özel ifâde "hurma ağacı" ifâdesi, en genel ifâde ise "cisim"dir. "Cisim"den daha genel bir cins yoksa bu durumda "cisim" "üst cins" olmakta, "hurma ağacı"nın daha özeli yoksa, yani hurma ağacı kendi altında olan başka bir şeye cins olamıyorsa bu durumda bu "son tür" olmaktadır. "Ağaç" ve "bitki" lafızları ise "ortadakiler" şeklinde isimlendirilmekte ve bunların her biri kendisinden altında olanın cinsi, kendisinin üstünde olanın ise türü olmaktadır. Buradan hareketle de anlayacağımız üzere "O nedir?" sorusuna dâir birçok yüklem kullanılarak cevap verilebilmektedir. Böylelikle bir şeye birden fazla yüklemin yüklenebileceğini görmekteyiz.[513]

Müfred küllî anlamlardan üçüncüsü ayrım-fasıldır. Fasıl, türlerden her birini, altında bulundukları cinsin içerdiği diğer türlerden ayıran müfred küllî anlamdır. Bir şey başka bir şeyden, elbisenin elbiseden, birinin beyaz diğerinin kırmızı olmasıyla ayrıldığı şekliyle cevherinde olmayarak ayrılabileceği gibi; yine bir şey başka bir şeyden, kılıcın kerpiçten ve yine birisi ketenden diğeri ise yün ya da pamuktan olan elbiselerin birbirlerinden ayrıldıkları gibi cevher bakımından da ayrılabilir. Bir türün, cevherinde, yakın cinsinde kendisine ortak başka bir türden kendisiyle ayrıldığı müfred küllîye fasıl diyoruz.[514] Bir şeyin faslını ise "hangi?" soru edatıyla (harfu eyy) ile sorarız. Filozof yine bunu "hurma ağacı" örneği ile somutlaştırmaya çalışmaktadır. Buna göre hurma ağacı için "O hangi ağaçtır?" şeklinde yönelttiğimiz soru bize faslı vermektedir.[515] Böylelikle hurma ağacını kendi cinsi içerisinde bulunan diğer ağaçlardan ayırmış ve onun mâhiyetinin bilgisini elde etmiş oluruz. Bir diğer örnek de "İnsan nedir?" şeklinde sorulan bir soruya karşılık olarak, "İnsan beslenen (mutegazz), duyumlayan (hassâs) ve düşünen bir cisimdir." Şeklinde verilen cevap üzerinden gösterilebilir. Bu soruya verilecek ilk cevap "O bir cisimdir." şeklinde olunca bu defa "O hangi cisimdir?" diye sorarız. Bu soruya verilecek cevapsa "O beslenen bir cisimdir." şeklindedir. Böylelikle "beslenen cisim"e ulaşmış oluruz. Bu, cinse yakın, ancak insana uzak bir

[513] Biz filozofun ifâdelerini doğrudan tercüme etmek yerine, kendi ifâdelerimizle özet olarak vermeye çalıştık. Daha ayrıntılı îzâhlara da bakılabilir: Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 76-8.
[514] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 79; *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 61.
[515] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 79-80.

tanım olmuş olur ve arkasından "O hangi beslenen cisimdir?" diye sorarız. Buna verilen cevap "duyumlayandır" şeklindedir. Böylelikle elde ettiğimiz netice şudur: "O beslenen duyumlayan bir cisimdir". İşte bu, canlının tanımı olmuş olur. Ancak insan canlıdan daha özeldir, yani canlının türüdür. O halde tekrar soralım: "O, beslenen duyumlayan hangi cisimdir?". Cevabımız "düşünen" olacaktır. Böylelikle her bir cinsin faslını bulmuş ve tanıma ulaşmış oluruz. Burada "tanımlanmış cins" kendisiyle ilgili olarak öncelikle "O nedir?", ikinci olarak da "Hangi?" şeklinde soru yönelttiğimiz türün fasılla tanımıdır.[516]

Müfred küllî anlamlardan dördüncüsü özellik-hâssadır. Hâssa, zâtını ve cevherini belirtmeksizin bir türde ve o türün fertlerinin her birinde bulunan müfred küllîdir.[517] At için "kişnemek", köpek için "havlamak" böyledir. Bu anlamda hâssa, aynı türün hepsinde bulunur ve bundan dolayı "Her at kişneyendir" diyebildiğimiz gibi, "Her kişneyen attır." da diyebiliriz.[518]

Beş küllînin sonuncusu olan ilinek-araz ise, bir cins veya tür için ondan daha genel ya da özel bir şekilde ve onun zât ve cevherini ifâde etmeksizin bulunan müfred küllîdir.[519] Buna örnek olarak beyazlık, siyahlık, ayakta olma, oturma, hareketli ya da durgun olma ve sıcak ya da soğuk olma verilebilir.[520] Filozofumuz arazı da sürekli (arad dâim) ve ayrı (arad mufârık) şeklinde ikiye ayırmaktadır.[521]

Görüleceği üzere cins, fasıllarla, türlerinin özellikleriyle ve arazlarıyla bölümlenebilmektedir. Peki bunların hepsi ilimlerde kullanılmakta mıdır? Fârâbî ilimlerde gerekli ve faydalı olanın "cinsin fasıllarla ve özelliklerle kısımlandırılması" olduğunu söylemektedir. Çünkü cinsin fasıllarla kısımlanırılması, bize şeyin "tanım"ını (el-hadd), "mâhiyet"ini, "neliği"ni verirken; özelliklerle kısımlandırılması ise şeyin "resm"ini (er-resm) verir. Cinsin arazlarla kısımlandırılması ise bizleri bilgisi istenen türlere götürmez; hayvanlardan

[516] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 80-3.
[517] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 83; *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 61
[518] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 83.
[519] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 83; *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 61.
[520] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 83.
[521] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 84.

bazısının beyaz, bazısınınsa siyah olmasında olduğu gibi.[522]

Müfred küllî anlamları açıkladıktan sonra ise şimdi mürekkeb küllîlere[523] geçebiliriz. Mürekkeb küllîler üç tanedir: Tanım (el-hadd), resm (er-resm) ve tanım ve resm olmayan söz. Tanım, az önce de değindiğimiz üzere cins ve fasıldan oluşan mürekkeb küllîdir[524] ki bu mâhiyeti verir (İnsan düşünen canlıdır).[525] Tasavvur da tanımla mümkündür.[526] Resm ise cins ve hâssa (İnsan gülen canlıdır) ya da cins ve bir ya da daha fazla arazdan oluşan (İnsan yazan canlıdır-İnsan satan ve satın alan bir canlıdır) mürekkeb küllîdir.[527] Tanım ve resm olmayan söz ise tür ve arazdan ya da arazlardan meydana gelir (Zeyd beyaz bir insandır-Zeyd mahâretli bir yazıcıdır).[528] Görüleceği üzere mâhiyetin bilgisini veren sadece tanımdır.

Aklın, faal akıl aracılığıyla bilkuvve düzeyden bilfiil hâle gelmesi, sûretleri soyutlayarak kavram haline getirmesi ve kavramları da birbirleriyle olan içlem-kaplam ilişkisi bağlamında tasnif etmesi meselesini ortaya koymuş ve böylelikle düşünen canlı olan insan türünün kavram bilgisini nasıl elde ettiğine dâir genel bir çerçeve çizmiş olduk. Bu anlamda şeylerin neliğini ifâde eden bilgi türü olan tasavvurun yargı bildirmeyen, ancak tasdîk-hüküm içeren sözün unsurlarını oluşturduğunu söyleyebiliriz.[529]

Bilgi sınıflarının tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrıldığını ve bunların da her birinin daha tam ve daha eksik olabildiğini yineleyelim. Tasavvuru açıkladıktan sonra şimdi tasdîke geçebiliriz. Tasdik, bir insanın, hakkında yargıda bulunmuş olduğu bir şeyle ilgili olarak, onun zihnin dışındaki varlığının zihinde

---

[522] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 85.
[523] Filozof bir başka eserinde ise mürekkeb yüklemlerden bahsetmekte, bunların beş şekilde oluşturulacağını söylemekte ve konuyu örneklerle somutlaştırmaktadır. Bkz. Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 61. Yine konuyla ilgili olarak bkz. Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse,* s. 72.
[524] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 85; *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 62; *el-Fusûlu'l-Hamse,* s. 72; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 167.
[525] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 167; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[526] Bu anlamda tasavvurun, şeylerin tanımından ibâret olduğunu yeniden hatırlatalım. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[527] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 86; *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 62; *el-Fusûlu'l-Hamse,* s. 72; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 168.
[528] Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal,* s. 86; *el-Fusûlu'l-Hamse,* s. 72.
[529] Mehmet Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi,* s. 29.

inanılan şey üzere olduğuna hükmetmesidir. Doğru ise (es-sâdık), zihnin dışındaki şeyin zihinde inanılan şey üzere olmasıdır.[530] Tasdîk, gerçekte doğru ya da yanlış olabileceği gibi, yakînî ya da yakîne yakın da (mugârib) olabilir. Yakîne yakın tasdik cedelî tasdiktir.[531] Tasdikten bazısı ise bir şeyle ilgili olarak nefsin sükûnunu ifâde eder. Bu, ilk bölümde gördüğümüz hitâbet sanatının kullandığı belâgî tasdiktir.[532] İşte bu tasdîk yakîne en uzak olan tasdiktir. Yanlış tasdikte aslî olarak yakîn bulunmaz. Fakat, tasdikte yakîn, sadece doğru için geçerlidir.[533] Yakînî tasdikin karşıtı ise zandır.[534] Biz burada zanla ilgilenmeyeceğiz. Ancak buradan hareketle şunu tekrar vurgulayabiliriz ki, tasdik doğru olabileceği gibi yanlış da olabilmektedir.[535]

Fârâbî, sözün (el-kavl) ya tam söz ya da tam olmayan söz olduğunu belirttikten sonra bunları yargı bildiren (el-kavlu'l-câzim) sözler ve emir, yakarı, istek bildiren sözler şeklinde kısımlara ayırmıştır.[536] Burada bizleri ilgilendiren, yargı ifâde edici sözdür. Yargı bildiren söze önerme ve hüküm de denmiştir.[537] Önerme, haber cümlesi formunda ifâde edilir. Bu anlamda mantıkçılar kendisiyle ilgili olarak haber verilen kısma (el-muhber 'anhu) konu (el-mevdû'), haber veren kısma (el-haber) ise yüklem (el-mahmûl) demişlerdir.[538] Böylelikle önermenin (kadıyye), konu ve yüklemden oluşan ve doğru olduğuna inanılan bir yargıyı ifâde eden söz olduğunu görmüş olduk.[539]

Yargı ifâde eden sözü bu şekilde belirttikten sonra diğer tasdik türlerini bir kenara bırakarak filozofla birlikte yakînî tasdiği irdelemeye devam edebiliriz.

---

[530] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20; *el-Hatâbe,* s. 9.
[531] Biz cedelî tasdiki tezimizin 2.1.2. numaralı alt başlığında detaylı olarak ele almıştık.
[532] Bu tasdik türünü kullanan hitâbet sanatı için tezimizin 1.7.1. numaralı başlığına yeniden bakılabilir.
[533] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 20.
[534] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 9.
[535] Mehmet Özturan, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi,* s. 29.
[536] Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı,* thk. ve çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 31/77 (İlk numara metnin Arapçası, ikinci numara ise Türkçesi içindir.)
[537] Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse,* s. 72. Gazâlî'nin benzer ifâdeleri için bkz. Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd el-Felâsife),* çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 57.
[538] Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse,* s. 71.
[539] Yine öncül ve önerme hakkında bilgi için bakılabilir: Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", çev. Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990, s. 98.

Yakîn, zorunlu (darûrî) ve zorunlu olmayan (gayr darûrî) şeklinde ikiye ayrılır. Zorunlu yakîn, varlığında ona hilâf olan bir şeyin bulunmasının mümkün olmadığı şey hakkındaki inançtır. Buradaki inancın, inanılan şeye hilâfı hiçbir zaman mümkün değildir. Zorunlu olmayan yakîn ise belli bir vakit zorunlu olur. Dolayısıyla zorunlu yakîn, zihinsel bir sorunla karşılaşılmadıkça dâimâ o şekil kalırken, zorunlu olmayan yakîn, zihinsel bir sorunla karşılaşılmadığı halde değişebilen yakîndir. Filozof, zorunlu yakîne, "Bütün parçadan büyüktür." önermesini, zorunlu olmayan yakîne de "Sen ayaktasın." ya da "Zeyd evdedir." önermelerini örnek vermektedir.[540] Zorunlunun karşıtının varlığı imkânsızdır. Zorunlu olmayanın karşıtının var olması ise imkânsız değildir.[541]

Zorunlu olmayan yakîni bir kenara bırakır ve zorunlu olan yakîni incelemeye devam edersek, onun da kıyastan elde edilenler ve kıyastan elde edilmeyenler şekline ikiye ayrıldığını görürüz. [542] Kıyastan elde edilen zorunlu öncüller ya bizzât ya da bil-arazdırlar ve nihâyetinde bunlar da kıyastan elde edilmeyen zorunlu öncüllere dayanırlar. Fârâbî bu öncüllerin ya küllî ya da cüzî olduğunu söylemekte ve ardından cüzî olanları bırakıp küllî olanlara yönelmektedir. Çünkü küllî olanlar cüzî olanları düzenlerler ve ilimlerde kullanılanlar da küllî olanlardır.[543] Fârâbî kıyastan elde edilmeyen zorunlu yakînî öncülleri, insanda doğal olarak bulunanlar (el-hâsıl bi't-tab') ve tecrübeyle elde edilenler şeklinde ikiye ayırmaktadır. İnsanda doğal olarak bulunanların, adından da anlaşılacağı üzere, nereden ve nasıl geldiği bilinmez. Bizler bunları öğrenmek için bir istek duymaz, bir çaba da harcamayız. Onlar en baştan itibâren bizlerde bulunurlar. Bunlar bir nevi içgüdüseldirler (garîzî). Fârâbî bunları ilk öncüller (el-mukaddimâtu'l-uvel), zorunlu küllî öncüller (el-mukaddimâtu'l-kulliyyetu'd-darûriyye),[544] ilk ilkeler (el-mebâdiu'l-uvel),[545] yakînî olan (yakîniyye),[546] yakînî

[540] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 21.
[541] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 22.
[542] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 22.
[543] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 22.
[544] Fârâbî, *Fusûlun Munteza'a*, s. 50/*Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 72.
[545] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 23, 71.
[546] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19.

öncüller (el-mukaddimâtu'l-yakîniyye),[547] ilk küllî mâkuller (ma'kûlât kulliyye uvel),[548] ilk mâkuller (el-ma'kûlâtu'l-uvel), ilkler (evâil),[549] ilk bilgiler (el-me'ârifu'l-uvel),[550] ortak ilk mâkuller (el-ma'kûlâtu'l-uvelu'l-muşterake)[551] gibi aynı anlamı ifâde edecek şekilde benzer isimlerle dile getirmiştir. Bu ilk öncüllerin kaynağı faal akıldır.[552] Filozofumuz bunlara "Bütün parçadan büyüktür." ve "Tek bir şeye eşit olan miktarlar birbirlerine eşittirler." gibi örnekler vermekte[553] ve bunların kaynak olarak faal akla dayandığını belirtmekle birlikte, bunların nasıl oluştuklarını anlatmanın ya da tartışmanın gereksiz olduğunu dile getirmektedir. Bunların duyudan elde edildiği söylenemez. Tek tek şeylerin duyularla öğrenilmesi neticesinde bunların elde edilmesi söz konusu değildir. Çünkü duyularla elde dilen şeyler cüzîlerdir. Ancak küllîler sayesindedir ki biz sadece duyumladıklarımızı değil, duyumsamadıklarımızı da bilmiş oluruz. Kıyasla elde edilmeyenlerden ikincisi olan tecrübeyle elde edilenler de burada devreye girmektedir. Duyular önemlidir, ancak buradan hareketle bunların duyulardan meydana geldiği söylenemez. Duyularla elde edilenler tahayyül yetisinde muhafaza edilirler, bunlardan da mâkûlât ortaya çıkar.[554] Tecrübeyle hâsıl olan, bizde cüziyyâtın duyumsanmasına dayanılarak yakînin elde edildiği küllî öncüllerdir.[555] Tecrübeyle, istikrâ arasında bir ayrım yapan ve bu ayrımı ciddî anlamda önemseyen filozof,[556] kıyastan elde edilmeyen zorunlu yakînî öncülleri, insanda doğal olarak bulunanlar ve tecrübeyle elde edilenler diye ikiye ayırırken, aslında sadece belli bir sürecin iki ayrı boyutunu vurgulamaktadır. Yani duyular sâyesinde dışarıya açılan zihnimiz, duyulardan elde ettiği cüzî bilgileri tahayyül yetisinde tutar. Bundan sonra da tahayyül yetisinde tutulan veriler mâkulât hâlini alır. Böylelikle hem tasavvur-

[547] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 62.
[548] Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs,* s. 18.
[549] Fârâbî, *Fusûlun Munteza'a,* s. 51/*Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 7; *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ Seb'ili's-Sa'âde,* s. 71/*Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde,* çvr., s. 188.
[550] Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 82; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 23.
[551] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 99.
[552] Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 82; *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 98.
[553] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 98/ *İdeal Devlet,* 89; *Kitâbu'l-Burhân,* s. 60; *Fusûlun Munteza'a*, s. 50-1/ *Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 73.
[554] Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 89.
[555] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 24. Filozof tecrübenin amelî aklın bilfiil hâle gelmesinde de önemli bir role sahip olduğunu belirtmektedir. Bkz. Fârâbî, *Fusûlun Munteza'a,* s. 54-5/*Fusûlü'l*-Medenî, çvr., 76-7.
[556] Burada istikraya değinmeyeceğiz. Ayrıntılı bilgi için bakılabilir: Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 24-5.

kavram bilgisi, hem de ilk önermelerin bilgisi-ilk tasdîkî bilgiler ortaya çıkmış olur.

Fârâbî, farklı vesîlelerle ve cedel sanatının kullandığı öncüller olan meşhûrâtı açıklarken ayrıntılı olarak değindiğimiz üzere, kıyastan elde edilmeyen bilgileri makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve yakînî şeklinde ifâde etmekteydi.[557] Biz öncelikle bu tür öncüllerin ifâde ettikleri bilgileri kullanır, ardından da bunlara dayanarak kıyâsî bilgilere ulaşırız. Yetişme sürecimiz boyunca bu dört türden de faydalanırız. Ancak burhânî epistemoloji, cedelî felsefeyi ele alırken de değindiğimiz gibi, makbûlât ve meşhûrâtı sadece belli bir olgunluk çağına gelinceye kadar kullanmamıza izin vermektedir. Felsefî soruşturmaların başladığı anlardan itibaren ise makbûlât ve meşhûrata dayalı olarak öğrendiğimiz bilgileri yakînî bilgilerin süzgecinden geçirir[558] ve bundan sonra araştırdığımız konularla ilgili olarak kesin bilgilere ulaşırız.[559] Çünkü sadece mahsûsât ve yakînîyât evrensel ve değişmezdir. Diğerleri ise zamana ve topluma göre değişiklik arz eder.[560]

Bu açıklamadan sonra kıyastan elde edilen bilgiler kısmına geçebiliriz. Ancak burada vurgulanması gereken şey, kurulan kıyasların az önce bahsettiğimiz "kıyastan elde edilmeyen ilk bilgiler"e dayanılarak oluşturulmasıdır. Fârâbî, yakînî öncüllere dayanılarak kurulan kıyaslar neticesinde elde edilen yakînî bilgilerin (el-'ilmu'l-yakînî) üç türlü olduğunu söylemektedir: Birincisi, sadece bir şeyin varlığı hakkında olan yakîndir. Bu varlık ilmidir ('ilmu'l-vucûd). Bazıları bunu, "şeyin varlığı ilmi" ('ilmu enne'ş-şey') olarak isimlendirmiştir. İkincisi, şeyin sadece varlığının sebebiyle olan yakîndir ve "şeyin niçinliği ilmi" ('ilmu lime'ş-şey) olarak isimlendirilir. Üçüncüsü ise, bu ikisiyle birlikte olan yakîndir.[561] Sadece sebebine vâkıf olunmak istenen şeyin varlığının bizde zorunlu olarak önce gelmesi gerekmektedir.[562] Bundan dolayı bu üç ilimden yakînî ilim olarak isimlendirilmeye en layık olanı, kendisinde varlığın ve sebebin bilgisini birlikte barındırandır.

---

[557] Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı,* s. 101; *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19; *Kitâbu'l-Kıyâs,* s. 18-9.
[558] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 88.
[559] Bu konuya tezimizde cedelî felsefenin anlatıldığı alt başlıklarda değinilmişti. Hatırlamak amaçlı olarak bu kısımlara yeniden bakılabilir.
[560] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 85-6.
[561] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 25.
[562] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 204-5, 212.

Zorunlu yakînin kendisiyle kesinleştiği öncüllerden oluşturulan kıyaslar (el-mekâyîs), üç kısma ayrılır: Onlardan birincisi, bir şeyin sadece varlığının bilgisini bizzât ifâde ederken ikincisi, sadece sebebin bilgisini bizzât ifâde eder. Üçüncüsü ise, bu ikisini bizzât beraber ifâde eder. Zorunlu yakînî öncüllerden oluşturulan kıyas, bu üç sınıftan birisine girer. *Burhân olarak isimlendirilen de budur.* O halde burhân üç sınıftır: Onlardan birincisi, varlık burhânıdır (burhânu'l-vucûd) ve "şeyin varlığının burhânı" (burhânu enne'ş-şey) olarak isimlendirilir. İkincisi, sebep burhânı, "şeyin niçinliği burhânı"dır (burhânu lime'ş-şey).[563] Üçüncüsü ise, bu ikisini de kendinde bulunduran burhândır ki, bu "mutlak burhân"dır (ve hâzâ huve el-burhân 'ala'l-'ıtlâk). Varlık ve sebeple olan mutlak ('ala'l-ıtlâk) yakîn, burhânî ilim olarak (el-'ilmu'l-burhânî) isimlendirilir. O halde mutlak burhân (fe'l-burhân 'ala'l-ıtlâk), şeyin varlığını ve varlığının sebebini bilaraz değil de bizzât ifâde eden yakînî kıyastır.[564]

Şimdi sebepler konusuna geçebiliriz. Varlığının bilgisi önce gelen şeyin, sebeplerini araştırmaya koyuluruz. Fârâbî dört tür sebepten bahsedilebileceğini söylemektedir: Şeyin maddesi ve hem maddede hem de maddeyle beraber sayılan şey; şeyin tanımı (haddu'ş-şey), tanımının cüzleri ve tanımlarda onunla birlikte sayılan şey; fâil ve onunla beraber sayılan; gâye ve onunla beraber sayılan.[565] Bunlardan her biri, ya yakın ya da uzak; ya bizzat ya da bil-araz; ya daha genel ya da daha özel; ya bilkuvve ya da bilfiildir. Kıyaslardan (mekâyîs) bilaraz sebeb olarak sebebin bilgisini ifâde edenler, aslen burhâna dâhil değildirler. Bunlar ancak "bilaraz burhân" olarak isimlendirilirler. Onun dışındakiler, sebeplerin diğer sınıflarını ifâde eder ki onların hepsi burhândır. Burhânlardan yakın, bilfiil, özel ve zâtî sebebi ifâde edenler, diğerlerine göre burhân olarak isimlendirilmeye daha lâyıktırlar.[566]

---

[563] Varlık ve sebep burhânı arasındaki farklılığın Gazâlî üzerinden yapılmış kısa bir îzâhı için bakılabilir: İlhan Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* s. 158.
[564] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 26.
[565] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 26; Filozof başka bir yerde konuyla ilgili olarak daha net açıklamalarda bulunmakta ve dört sebebi örnek üzerinden anlatmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 42.
[566] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 26-7.

Çok genel olarak ele almaya çalıştığımız burhânî epistemoloji, Fârâbî'ye göre bir bilginin felsefî olabilmesinin yegâne koşuludur. Burhânî olmayan bir bilgi aslâ felsefî değildir. Burhânî bilgi de aklın apriori ilk ilkelerine dayanan kıyaslardan kurulan bilgilerdir. Dolayısıyla kısaca ifâde etmemiz gerekirse burhânî bilgi, şekli ve öncülleri açısından sağlam[567] olan kıyastır.[568]

2.2.4. Burhânî Epistemolojinin İcrâ Edicileri Olan Temel Karakterler: Öğretmen (Mu'allim) ve Öğrenci (Mute'allim)

Her bir sanatın icrâ edicileri vardır. Bu anlamda her bir sanatın icrâcısı, icrâ ettiği sanat dolayısıyla özel bir isimle anılmaktadır. Diğer kıyâsî sanatları anlatırken de bu sanatları icrâ eden kişiliklere-temel karakterlere değinmeye çalışmıştık. Hatırlanacağı üzere hitâbet sanatını icrâ eden aktörler konuşmacı, iknâ edilmek istenen kişi, tartışmacı ve hâkim; şiir sanatının temel tipolojisi şâirler; sofistik sanatın temel karakteri sofistler; cedel sanatının temel karakterleri ise soru soran ve bu sorulara cevap veren kişilikler idi. Bu sanatları icrâ eden kişilere bu şekilde özel isimlerin verilmesinin sebebi pek tabiî ki onların iştigal ettikleri sanatlardır. Ve yine yinelemek gerekirse, bu sanatlar ve icrâcılarına dâir yapılan tanımlamalar, burhânî epistemolojinin icrâcıları olan öğretmenlerce-mu'allimlerce yapılan tanımlamalardır.[569] Öğretmen, kendi perspektifini temel alır ve diğer sanatların icrâcılarına isimler verir. Böylelikle felsefî düşünce sahnesinin tanımlayan durumundaki temel karakteri de kendisi olmuş olur. Diğerlerine rollerini dağıtan da odur, yani öğretmendir.

Burhân sanatının temel karakterleri öğretmen-mu'allim ve öğrenci-mute'allimdir. Hakîkat araştırmasının yapıldığı burhân sahnesinde diyaloglar bu

---

[567] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 92.

[568] Biz burada burhânî kıyası şekli-formu açısından değil, maddesi, yani öncülleri açısından ele aldık. Kıyas şekilleri, türleri hakkında bilgi edinmek için bkz. Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı,* s. 52-126; *Kitâbu'l-Kıyâs,* s. 11-64.

[569] Burada Fârâbî'nin özellikle *el-Medînetu'l-Fâdıla* ve *Kitâbu'l-Mille* gibi eserlerinde bahsettiği temel kişiliklerden birisi olan peygamberi ele almadık. Bunun sebebi ise gerçek anlamda felsefî düşüncenin Fârâbî'ye göre insânî bir felsefe olduğunu düşünüyor olmamızdır. Ancak bu iki metindeki kapalı ifâdeler, peygamberi de burhânî felsefenin icrâcılarından biri olarak yorumlamaya yol açacak gibidir. Konuya daha sonra da değineceğiz.

iki karakter arasında geçmektedir.[570] Diğer kıyâsî sanatların atmosferine benzer bir atmosfer teneffüs edilir bu sahnede. Ancak temel bir farklılık vardır ki bu, diyaloğun neticesinde ortaya çıkan bilginin niteliğidir. Burhân hocasının (öğretmen-mu'allim) temel iddiâsı, kendisinin "hakîkatin bilgisine sâhip bir kişilik" olduğudur. Burhân hocası, elde etmiş olduğu kesin bilgiyi öğrencisine aktarır.[571] Öğrencinin temel amacı da doğru bilgiyi elde etmektir,[572] yoksa sofistin yaptığı gibi karşı iddiâyı çürütmek[573] ya da cedeldeki soru soran karakterin yaptığı gibi karşısındakinin savunduğu fikri sürekli eleştiriye tâbî tutmak[574] veyâhut da hitâbet sahnesinin iknâ edilmek istenen karakteri gibi karşıdakinin söyledikleriyle, kâbûl psikolojisi içerisinde nefis sükûnu (zihinsel huzur) aramak değildir.[575] Burhân öğrencisinin sorusu bilimsel sorudur (es-suâlu'l-'ilmî).[576] Burhân hocası ise öğrencilerine hakîkatin bilgisini öğretirken bazen Platon'un ve Aristoteles'in de yapmış oldukları gibi özellikle kesin bilginin elde edilmesinin zor olduğu konuların incelendiği fizik, metafizik, siyâset ve ahlak alanlarında öncelikle cedelî soru-cevap tekniğini kullanabileceği gibi, yine aynı alanlarda cedelden sonra olmak üzere ve özellikle matematikte de doğrudan burhânî öğretim tekniğini kullanır.[577]

Burhân hocası hakîkatin bilgisini bizzat kendisi elde etmekte ve öğrencisinden de aynı performansı beklemekte, yani gerçekliğin bilgisini bizzat kendisinin elde etmesini istemektedir. Fârâbî bu konuyla ilgili olarak çok ilginç bir felsefî perspektife sahiptir. İkinci öğretmen, *Kitâbu'l-Burhân*'da Sokrates'in Atinalı yöneticilere hitâben yapmış olduğu konuşmayı örnek göstererek felsefî öğretimin insânî akılsalları (el-ma'kûlâtu'l-insâniyye) içeren bir öğretim olması gerektiğini

---

[570] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 78.
[571] Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân'*da öğretim (et-ta'lîm) şeklinde ayrı bir başlık açmış ve konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 77-83.
[572] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 44; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 209.
[573] Burhân sanatının kişilikleri olan mu'allim-mute'allim ile sofistik felsefenin karakterleri olan gâlit-mugâlit arasındaki farklılıklar hakkında daha geniş mâlûmât için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 49, 55.
[574] Cedel sanatını icrâ edenler ile burhân sanatını icrâ edenler arasındaki farklılıklara örnek olması açısından bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 44, 46, 55.
[575] Hitâbet sanatındaki iknâ, burhândaki öğretime benzemektedir. Bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 9, 25-6. Bundan dolayı hitâbetçi, karşıdakini iknâ etmeyi amaçlarken, öğretmen öğrencilerine doğru bilgiyi aktarmayı hedef edinir.
[576] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 46.
[577] Bu iki filozofun tavrını Fârâbî bu şekilde değerlendirmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 34.

vurgulamaktadır. Bu yöntemle öğrenilen ve öğretilen felsefe (hikmet) de aslâ ilâhî değildir, fakat sadece ve sadece insânîdir (hikme insâniyye). Fârâbî Sokrates'in konuşmasını şu şekilde aktarıyor:

> Ey insanlar, ben sizin bu ilâhî felsefenizin (hikmetukum ilâhiyye) bâtıl bir şey olduğunu söylemiyorum. Bununla birlikte ben, onu (sizin ilâhî felsefenizi) yapamadığımı söylüyorum. Ancak şunu söylüyorum ki ben insânî bir felsefenin (hikme insâniyye) filozofuyum (hakîm).[578]

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Fârâbî insanların ilâhî bir fiil olarak nitelendirdikleri ve inandıkları bilgileri Sokrates'in de yaptığı gibi kendi felsefî tarzının dışında tutmaktadır.[579] Bu anlamda burhân sanatında bahsedilen öğretim aslâ dışardan gelen, ilâhî kaynaklı olduğu söylenen bir bilgiye dayanmamaktadır. Fârâbî ilâhî bir fiil olduğu söylenen şeyin aktarımının "öğretim" olarak isimlendirilemeyeceğini ve şayet bu şekilde isimlendirilecekse de bunun kesinlikle kendisinin *Kitâbu'l-Burhân'*da bahsettiği öğretimin dışında kaldığını söylemektedir. Bundan dolayıdır ki İkinci Öğretmen, felsefî olarak görmediği bu tür bir bilgi aktarımını, insanın yapmasının mümkün olduğu şeyin dışında kalan bir felsefî tarzla felsefe yapmaya çalışan kişilere bırakmak gerektiğini ifâde eder.[580] Çünkü felsefî öğretim (et-ta'lîm), insânî konuşmayla (muhâtaba insâniyye) yapılan

---

[578] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 82.

[579] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 82. Filozofun buradaki ifâdesine dayanarak aslında Sokrates'in yaptığı gibi ilâhî olduğu söylenen bilgiyi felsefeden üstün tuttuğu düşünülebilir. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'ye göre "din", felsefeden sonra ortaya çıkmıştır. Gerçek anlamda felsefe, Aristoteles'le ortaya çıktığına göre aslında Sokrates'in "ilâhî hikmetiniz" derken kastettiği "felsefe" de gerçek anlamda felsefe olan burhânî felsefeye dayanmadığı için zaten yanlış bir din olacaktır. Fârâbî'ye göre doğru dinler doğru felsefeye tâbî olduğu gibi, yanlış dinler de zaten yanlış felsefeler üzerine inşâ edilmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153-6. Bütün bunlara rağmen Fârâbî bazen bir tasavvufçu olarak bile algılanmıştır. Fârâbî'nin sûfî bir düşünür olduğunu iddiâ eden bu okuma tarzı için bkz. İbrâhîm Medkûr, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Menhec ve Tatbîkuhû 1,* Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, t.y., s. 35-45.

[580] Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'daki bu felsefî perspektifi *Kitâbu'l-Mille* ve *el-Medînetu'l-Fâdıla*'daki düşünceleriyle çelişki arzetmektedir. Bu konuyu üçüncü bölümde daha ayrıntılı olarak işleyeceğiz. Ancak burada şu hatırlatmayı yapmamız gerekmektedir. Fârâbî bahsettiğimiz diğer metinlerde vahiy'den ve nübüvvetten bahsetmekte ve özellikle *Kitâbu'l-Mille'*de filozofun, kanun koyucunun ve imamın aynı kişi olduğunu belirtmektedir. Ancak *Kitâbu'l-Burhân* ve *Şerâitu'l-Yakîn*'deki ifâdelerden de anlaşılacağı üzere filozof olmanın temel şartı, elde edilen bilgiyi kişinin bizzat elde etmesidir. Diğer bir nokta da şudur: "Peygamberler bu bilgiyi yine bizzat kendileri elde ediyorlar" şeklinde düşünebilir ve peygamberle filozofun aynı kişi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada yine Sokrates'le, ilâhî hikmet sahiplerinin birbirlerinden ayrı olduklarını hatırlamamız gerekmektedir. Son olarak şunu da belirtmemiz gerekiyor. Bu konuda Fârâbî'nin ifâdeleri birbiriyle çelişiyor gibi gözükmektedir. Bu konuya ileride değineceğiz.

bir öğretimdir.[581] İkinci Öğretmen aynı iddiâyı *Şerâitu'l-Yakîn*'de de ortaya koymakta ve bir bilginin kesin olması yani felsefî bir bilgi olması için gerekli olan şartlardan üçüncüsünü de şu şekilde belirtmektedir: "Bunun (yani kesin bilginin) ona (yani dışarıdaki şeyin varlığına) uygun olduğunu *bilmektir*."[582] Buradaki "bilmek" şartından kastedilen şey de az önce bahsetmiş olduğumuz "bilgiyi kişinin bizzat kendisinin elde etmesi" meselesidir. Şayet felsefe öğrencisi öğretmeninden öğrenmiş olduğu felsefî bilgiyi aynen gözün tam görme anında görülen karşısındaki durumda olduğu gibi,[583] bizzat kendisi tecrübe etmemişse hocasıyla girmiş olduğu diyalog neticesinde elde etmiş olduğu bilgi aslâ felsefî olmayacaktır. Bu durumda sadece bir filozofun öğrencisi olmak, o öğrenciyi filozof kılamayacaktır:

> Uygun olursa, karşı olmazsa, o zaman, bu, doğru bir zan teşkil eder, eğer, inanan onun doğruluğunun bilincine varmamış ise. O bakımdan bu doğruluk onun için ârızî bir doğruluk olur. Bunun gibi, eğer uygun değilse, ve inanan için onun uygun olması mümkün görünürse, bu, yanlış bir zan olur. İnanan onun yanlışlığının bilincine varmamıştır. O bakımdan bu yanlışlık, onun için ârızî olan bir yanlış zandır. İşte bu bakımdan doğru zanlar ve yanlış zanlar vardır. Kesin bilgide doğrunun şartı ârızî olmamaktır. İşte bu bakımdan insanın, inancının varlığa uymakta olduğunun bilincine varması ve onu bilmesi gerekir.[584]

Fârâbî aynı konuyu altıncı şartta da dile getirmekte ve elde edilen bilginin ârızî değil zâtî olarak elde edilmesi gerektiğini söylemektedir. Filozofun bu yönünün fazla vurgulanmadığını ve bundan dolayı onun felsefî bilgiden kastının tam olarak anlaşılmadığını düşündüğümüz için yine alıntımızı doğrudan yapmayı ve Fârâbî'yi konuşturmayı uygun görüyoruz:

> 'Bundan hâsıl olan şey ârızî olarak hâsıl olmamıştır.' sözü salt halde kesin bilginin tanımını tamamlamaktadır. Bütün bunlar gerçekliği tabiî olarak hasıl

---

[581] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 82. Anlaşılacağı üzere Fârâbî'ye göre felsefî bilgi insânî akılsallarla ilgilenen bir bilgidir. Bu anlamda tasavvufî tecrübeyle bir ilişkisi yoktur. Fârâbî'yi sûfî perspektiften okuyan araştırmacıların bu ayrımı yeniden düşünmesi gerekmektedir. Keşfî bilgi hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Reşat Öngören "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İÜİFD,* sy. 5, s. 85-96.
[582] Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları,* s. 55. [Vurgular ve parantez içindeki açıklamalar bize aittir]
[583] Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları,* s. 57.
[584] Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları,* s. 56-7.

> olmak olan şeylerden değil de tesadüf eseri hasıl olmuş olabilir. Olabilir ki bunlar zorunlu önermelerdir, fakat bunların hepsi ya insan onların bilincine varmayarak, ya tümevarım yoluyla, ya bütün insanlar arasında yaygın olmaları ve herkesin onlara tanıklık etmeleri veya bir haber verenin haber vermesiyle kabul edilmiştir. Hasıl olmuş olan, bu sûretle, onun nazarında kendi gözüyle görmüş gibi hasıl olmamış olur ve onları idrâk ettiği andaki durumu bir şeyi gören kimsenin gördüğü ve gördüğünün bilincine vardığı andaki durumuna benzemez. Bunun gibi, yine meselâ, kendine veya yakînına karşı duyulan sevgi, kızgınlık, taraf tutmak, uzun zamandır hasıl olmuş alışkanlık, meselenin önemi, aksinin kötülüğü, o kanaat sahibinin ve onu haber verenin önemi ve büyüklüğü, ona karşı aşırı güven ve iyi niyet gibi bir çok edilgiler insanın kanaatini öyle bir yere sürüklemiş ve bunlar yüzünden insanın kanaati öyle bir pekinlik derecesine varmış olabilir ki insan kanaatinde bunlardan dolayı kesin bilgi hasıl olmuş olduğunu zanneder. İşte bunun için Aristoteles bu şartı ileri sürmüştür.[585]

Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere kesin bilgi olan felsefî bilginin elde edilmesinin en önemli şartlarından biri de elde edilen bilginin kesinliğinin bilincinde olmak ve bu bilinçlilik hâlini kişisel olarak tecrübe etmek ve yaşamaktır. Aksi takdirde öğrenilen bilgi felsefî anlamda kesin olmuş olsa bile elde eden kişi açısından bakıldığında sadece bir zan olmaktadır.[586] Dolayısıyla felsefî bilgiyle donanmak ve filozof olabilmek, burhânî epistemolojinin savunucusu olan bir öğretmenin öğrencisi olmakla değil, ancak bu aşamanın ardından gerçekliğin bilgisini yalnız başına elde etmekle mümkündür.[587] Aksi takdirde kişi, burhânî epistemolojinin sâhipleri olan filozoflar olarak değil, diğer kıyâsî sanatların edilgin kişilikleri olarak kalacaktır.[588] Bundan dolayı birçok konu ile ilgili olarak edinmiş oldukları bilgiler, meşhûrât ve makbûlât tarzı öncüllerden kurulu kıyaslara

---

[585] Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları,* s. 58-9.
[586] Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları,* s. 62.
[587] Bu ifâdelerden de anlaşılacağı üzere Fârâbî, filozof olmanın temel şartı olarak kesin bilgiyi bizzât olarak elde etmenin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda felsefî bilgiyi elde edememenin de belli nedenleri olmalıdır. Bu sebepler hakkında bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 88.
[588] Konunun hatırlanması açısından, bu karakterlerle ilgili olarak yaptığımız açıklamalara yeniden bakılabilir. Bununla birlikte filozumuz aynı vurguları *Şerâitu'l-Yakîn*'de de yapmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kesin Bilginin Şartları*, s. 61-2.

dayanacağından dolayı değişmeye ve belirsizlik arzetmeye devam edecektir.[589]

Şimdiye kadar bahsetmeye çalıştığımız ve felsefî diyaloğun kendileri arasında gerçekleştiği temel karakterler olan öğretmen ve öğrenciler, özel bir öğretim yolunu takip etmektedirler. Zîrâ bu felsefî diyalog tarzının kapıları sadece özel insanlara yani ilmî tarza alışabilme kapasitesine sâhip olan insanlara (men i'tâde en-nahve'l-'ilmî) açıktır.[590] Felsefî bilgiyi elde edemeyecek düzeyde olanlar ise, filozof (öğretmen) tarafından onların zihinsel durumuna göre diğer kıyâsî sanatlar kullanılarak eğitileceklerdir.[591]

Burhânî diyaloğun karakterlerini ve bu karakterlerin temel özelliklerini ana hatlarıyla tasvîr etmeye çalıştıktan sonra, şimdi bu karakterlerin hangi tarihsel kişiliklere tekâbül ettiklerini araştırmaya başlayabiliriz.

2.2.5. İlk Öğretmen Ve İkinci Öğretmen: Fârâbî Felsefesinin Temel Kavramsal Kişiliği Olarak Aristoteles ve Fârâbî

Fârâbî felsefesinin temel kavramsal kişiliğini[592] Aristoteles oluşturmaktadır. Filozof bunu birden çok eserinde birçok defa ve çok açık bir şekilde dile getirmektedir. Ancak şunu da belirtmemiz gerekmektedir ki, Fârâbî burhânî yöntemin ilk olarak Platon tarafından ortaya konulmaya başlandığını söylemektedir. Ancak anlaşılan odur ki Fârâbî'ye göre Platon'un yöntemi cedel ile

---

589 Fârâbî meşhûr ve makbûl ilkelerin zaman içerisinde ve toplumdan topluma değişiklik arzedeceğini belirtmekte ve Aristoteles'ten örnekler vererek bu iddiâsını temellendirmeye çalışmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 86.

590 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 87. Filozofun felsefenin özel öğrenimi olarak bahsettiği öğrenim tarzı, bahsettiğimiz kişiler arasında gerçekleştirilir ki bu da pek tabiî ki sadece burhânî yöntemle (et-turuku'l-burhâniyye) mümkündür. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 152.

591 Fârâbî burada ilmî tarza alışmaya kabiliyetli olanlardan başka iki sınıf insandan daha bahsetmektedir ki bunlar şiirsel ve belâgî tarza (hitâbet sanatının tarzı) alışmaya yatkın olanlardır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 87. Ancak bize göre onun burada zikretmemiş olduğu cedelcileri ve sofistleri de ayrı birer sınıf olarak düşünmek mümkündür. Filozof başka bazı eserlerinde de hitâbet ve cedelin kullanımından bahsetmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 60; *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 262; Yine toplumun eğitilmesi anlamında cedel, sofistik ve hitâbetin kullanımı hakkında bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 23; Filozof bu anlamda başka bir eserinde de cedel, hitâbet ve şiir sanatını saymıştır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 152.

592 Buradaki "kavramsal kişilik" şeklindeki kullanım Deleuze ve Guattari'ye aittir. Burada Fârâbî'nin kavramsal kişiliğinin Aristoteles olduğunu ifâde etmekten kastımız, Fârâbî'nin kendi düşünce sistemini Aristoteles'e dayandırmış olması ve felsefesini onun sistemi üzerinden inşâ etmesidir. "Kavramsal kişilik" kavramsallaştırması için bkz. G. Deleuze – F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 58-77.

burhânın bir karışımından oluşmaktaydı.[593] Bununla birlikte Fârâbî, burhânî yöntemi ilk defa fark eden, keşfeden ve bu yöntemi cedelden, Sofistik yöntemden, hitâbetten ve şiirden ayırmayı başaran kişi olarak Platon'un ismini vermektedir.[594] Tümellerden ciddî anlamda bahseden ve bu anlamda Aristoteles'in bir öncüsü sayılabilecek olan Platon[595] tam bir mantık sistemi ortaya koymamıştır. Bu mantıksal yöntemin küllî kâidelerini ilk olarak ortaya koyan ve sistemleştiren kişi Aristoteles'tir.[596] Aristoteles bunu *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserinde başarıyla gerçekleştirmiş ve felsefî bilginin elde edilmesini sağlayacak şifreleri kendinden sonraki filozof adaylarına miras bırakmıştır. Bundan sonra bilgelik öğrencilerine düşen görev, bu yöntemin öğretilmesi ve öğrenilmesinden başka bir şey değildir.[597] Böylelikle Aristotelesçiler, Aristoteles'ten önceki düşünürlerin yöntemlerini terk etmişler ve onları sadece belli durumlarda ve felsefe öğrencisi olamayacak kişilerin eğitiminde kullanmışlardır.[598]

Aristoteles'ten sonra ikinci kez "öğretmen" ismini almayı başaran kişi hepimizin bildiği üzere Fârâbî'dir. Kendisine "Aristoteles mi yoksa sen mi daha bilgilisin (a'lem)?" şeklinde sorulan bir soruyu: "Şayet onun döneminde yaşasaydım, onun en büyük öğrencisi ben olurdum."[599] şeklinde cevaplamış olan Fârâbî'ye "el-Mu'allimu's-Sânî" lakabı verilmesi bu anlamda çok mânidâr gözüküyor.[600] Yukarıda da değindiğimiz üzere "öğretmen" şeklindeki isimlendirme mantıkla-burhân sanatı ile doğrudan ilişkilidir. Fârâbî'ye bu ismin verilme sebebi de onun, Aristoteles'in kurmuş olduğu epistemolojik sistemi yeniden ve çok güçlü bir şekilde inşâ etmeyi başarmış olmasıdır. Bu mantık sisteminden kastımız da yineleyerek söyleyecek olursak pek tabîi ki *Kitâbu'l-Burhân*'lardaki epistemolojik

[593] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151.
[594] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 22.
[595] Platon'un tümeller sorunu karşısındaki tavrının güzel bir değerlendirmesi için bkz. Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 83-5.
[596] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151-2; *el-Hatâbe,* s. 22.
[597] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 152.
[598] Fârâbî, *el-Hatâbe,* s. 23.
[599] İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, s. 606.
[600] Fârâbî'ye bu lakabın verilme sebepleri ile ilgili olarak bkz. İbrâhim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce,* Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 23-4; Emine Sonnur Özcan, *Doğunun Öğretmeni Fârâbî,* Ötüken Yayınları, İstanbul 2006, s. 25-6. Ancak bu konu hakkındaki genel görüş bizim de dediğimiz gibi Fârâbî'nin mantıktaki başarısıdır. Bkz. Yûhannâ Kumeyr, *el-Fârâbî,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 12.

sistemdir.

Burada Platon, Aristoteles ve Fârâbî bağlamında somutlaştırmaya çalıştığımız "felsefe öğretmenleri ve öğrencileri"ni Peripatetikler-Meşşâiler[601] şeklinde daha da genişletebilir ve "öğretmen-öğrenci" isimlendirmelerinin, Fârâbîci perspektifle söyleyecek olursak, burhânî yöntemi felsefî düşüncesinin temeline yerleştirmiş ya da yerleştirmesi muhtemel bütün târihî kişiler için kullanılabileceğini ifâde edebiliriz. Şimdi bu başlıkta genel bir şekilde ele aldığımız Aristotelesçi felsefî kimlikleri de açımlayarak, bu felsefe tarzının tarihsel-coğrafî dolaşımını takibe geçebiliriz.

2.2.6. Yunanlılardan Araplara: Burhânî Felsefenin Tarihsel-Coğrafî Dolaşımı

Fârâbî, yukarda da farklı vesîlelerle dile getirmeye çalıştığımız üzere *Kitâbu'l-Hurûf*'ta felsefî düşüncenin tarihsel gelişimini anlatırken özellikle *Tahsîlu's-Sa'âde*'de de bu oluşum sürecinin yaşandığı farklı coğrafyalara atıflar yapmaktadır. Keldânîlerden Mısırlılara ve onlardan da Yunanlılara geçen[602] felsefî düşünce tam anlamıyla Aristoteles'in şahsiyetinde nihâî şeklini almıştır.[603] Peki, Aristoteles'le birlikte epistemolojik açıdan kemâle ermiş olan bu felsefe Fârâbî'ye ulaşana dek hangi mekanlarda soluklanmıştır? Burada konuyu İbn Ebî Useybia'ya referansta bulunarak açabiliriz. İbn Ebî Useybia Fârâbî'nin, "felsefe isimlendirmesini, felsefî düşüncenin ortaya çıkışınının nasıllığını ve niçinliğini, felsefede isim yapmış kişiler ve bu kişilerden ders almış olanların isimlerini" konu edindiği bir eser (*fî Zuhûri'l-Felsefe,*[604] *Kelâm fî İsmi'l-Felsefe ve bi-Sebebi Zuhûrihâ ve Esmâi Muberrizîn fîhâ ve 'alâ Men Kara'a minhum*[605]) kaleme almış olduğunu söylemektedir. İbn Ebî Useybia, Fârâbî'ye atfettiği ve muhtemelen bugün elimizde

[601] Aristotelesçilik için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* s. 76.
[602] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 88.
[603] Bu alıntıyı değişik eserlere referansta bulunarak çok defa zikrettik. Burada tek bir esere göndermede bulunarak yetinelim. Bkz. *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 151.
[604] İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* s. 604.
[605] İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* s. 609.

olmayan[606] bu eserden alıntılar yaparak konuyu ele almaktadır. Buna göre felsefe Yunanlı yöneticilerin zamanında yaygın bir hale gelmiştir. Felsefe yine bu yaygınlık ve şöhretini Aristoteles'in vefâtının ardından Kleopatra'nın saltanatının sonuna kadar (eyyâmu'l-mer'a) İskenderiye'de devam ettirmiştir. Felsefe, tarih içerisindeki varlığını on üç kralın[607] saltanatları boyunca ve on iki öğretmen (el-mu'allim) eliyle sürdüre gelmiştir. Bu felsefe öğretmenlerinden sonuncusu Andronicus'tur.[608] Kleopatra ise bu yöneticilerin sonuncusudur. Daha sonra Augustus Kleopatra'yı öldürerek yönetimi ele geçirmiş ve kütüphaneleri tetkik edip onların kataloglarıyla (sun'uhâ) karşılaşmıştır.[609] Augustus burada, Aristoteles ve Theophrastus (Sâvufrastas) zamanında yazılmış ve çoğaltılmış (neseha) Aristoteles'e ait kitaplarla ve Aristoteles'in incelediği konular üzerine kitaplar yazan filozoflarla ve öğretmenlerle karşılaşmıştır. Karşılaştığı bu durumu benimsemiş olmalı ki bundan sonra Aristoteles ve öğrencileri zamanında çoğaltılmış (transkribe edilmiş) kitapların yeniden çoğaltılmasını, öğretimin bu metinler üzerinden gerçekleştirilmesini, diğerlerinin ise bırakılmasını emretmiştir. Andronicus bu işlerin düzenlenmesinden, yani Augustus ile birlikte Roma'ya götürülecek olan kitapların çoğaltılması, diğerlerinin ise İskenderiye'de bırakılmasından sorumlu tutulmuştur. Bununla birlikte Augustus, Andronicus'a kendisi ile birlikte Roma'ya gelebileceğini, ancak bunun için kendi yerine başka bir öğretmen bulması gerektiği de belirtmiştir. Bu iki mekân (Roma ve İskenderiye), bundan sonra Hristiyanlık'ın ortaya çıkmasına ve felsefî düşüncenin (et-ta'lîm) Roma'da kesintiye uğramasına kadar felsefeye ev sâhipliği yapmaya devam etmiştir. İskenderiye, Hristiyan kralın zamanına kadar felsefî düşüncenin icrâ edildiği mekân olmaya devam etmiştir. Daha sonra Başpiskoposlar (el-esâkife) bu

[606] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* s. 148.

[607] Biz metni okurken Macit Fahri'nin aktarımından da yararlandık. Kasım Turhan tarafından dilimize çevrilen bu eserde on iki kraldan bahsediliyor. Ancak metnin elimizdeki Arapça baskısında bu yöneticilerin sayısı on üç olarak belirtiliyor. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, s. 148-9. Metnin orjinali için bkz. İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* s. 604.

[608] Andronicus da bir peripatetiktir. Bu anlamda burada onunla ve diğer on iki kişiyle ilgili olarak kullanılan "öğretmen (el-mu'allim)" ifâdesine dikkat çekmek isteriz. Dolayısıyla ilk öğretmenle ikinci öğretmenin yaşadığı tarihler arasında daha birçok öğretmenden bahsedilmektedir. İşte burhânî felsefe, tarih içerisindeki dolaşımını bu öğretmenler aracılığıyla sürdürmüştür.

[609] Burada doğrudan Kasım Turhan'ın çevirisinden yararlandık. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi,* s. 149.

tarz bir öğretimin, yani felsefî düşüncenin terk edilmesi gerektiği hususunda görüşmüşler ve bu görüşme netîcesinde Aristoteles mantığının, el-eşkâli'l-vucûdiyyeye kadarının (ilâ âhiri'l-eşkâli'l-vucûdiyye) bilinmesinin uygun, ondan sonrasınınsa uygun olmayacağı kanaatine varmışlardır. Çünkü onlara göre Aristoteles mantığının geri kalan kısmı Hristiyanlık için zararlıydı. Okutulmasına izin verilen kısımların ise Hristiyanlık'ın faydasına olacak şekilde öğretilmesinde bir beis görülmüyordu. Bundan dolayı burada öğretim (et-ta'lîm) ancak bu kadarla sınırlı kaldı. Bu, İslam'ın ortaya çıkışına kadar uzunca bir süre böyle devam etti ve felsefe öğretimi (et-ta'lîm) İskenderiye'den Antakya'ya geçti. Felsefe Antakya'da da uzun bir süre, tek bir öğretmenin (mu'allim) zamanına kadar varlığını sürdürdü. Felsefî düşüncenin tarih içerisindeki dolaşımının kendileri üzerinden gerçekleştiği bundan sonraki icrâcıları ise bu "son öğretmen"in (mu'allim vâhid) öğrencileri olmuşlardır. Bu öğretmen iki öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden birisi Harranlı, diğeri ise Mervlidir. Harranlı öğretmenin de yine iki öğrencisi olmuştur: İsrâîl el-Eskaf ve Kuveyrî. Son öğretmenin diğer öğrencisi olan Mervli öğretmenin de yine aynı şekilde iki öğrencisi olmuştur: İbrâhîm el-Mervezî ve Yûhannâ bin Haylân. Bağdat'a giden ve dinle iştigâl eden İbrâhîm el-Mervezî'nin öğrencisi Mettâ bin Yûnân iken, daha sonraları yine kendisini dine vermiş ve Mervli öğretmenin tedrîsinden geçmiş olan Yûhannâ bin Haylân'ın öğrencisi ise İkinci Öğretmen Ebû Nasr el-Fârâbî'dir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'ın tamamını Bağdat'ta, Yuhannâ bin Haylân'dan okumuştur (te'alleme). Hristiyanlarda, sadece el-eşkâlu'l-vucûdiyye'ye kadar okunan ve okutulan Aristoteles mantığı, müslüman âlimlere kadar bu şekilde kişinin gücünün yettiği ve dilediği yere kadar okunup okutulmaya devam etti.[610] Böylelikle Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ı sonuna kadar okumuş ve öğrencilikten (el-mute'allim: burhânî felsefenin öğrencisi) öğretmenliğe (el-mu'allim-burhânî felsefenin öğretmeni) yükselmiştir.

Görüleceği üzere İbn Ebî Useybia, İkinci Öğretmen'in ilim silsilesini ortaya

[610] Burada İbn Ebî 'Useybia'nın Fârâbî'nin bir eserine atıfta bulunarak zikrettiği kısmın tamamına yakînını vermeye çalıştık. Alıntıyı tırnak içerisinde ve küçülterek vermemiş olmamızın sebebi, metnin anlam merkezli olarak ifâde edilmesi, metne kısmî olarak ekleme-çıkarmalar yapılması ve yine alıntılanan kısmın çok uzun olmasıdır. Bkz. İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* s. 604-5.

koymaya çalışmakta ve bunu filozofa atfedilen bir esere dayandırmaktadır. Buna göre tekrarlayacak olursak Aristotelesçi burhânî yöntem, Aristoteles'in vefâtından sonra mekân değiştirerek İskenderiye'ye geçmiş ve İskenderiye'de de Kleopatra'nın vefâtına kadar burhân öğretmenleri ve öğrencilerince yaşatılmaya devam etmiştir. İskenderiye'den sonra Augustus'un emri ve Aristotelesçi Theophrastus'un ilmî çabaları ile Roma'ya götürülen bu burhânî yöntemsel düşünce, Hristiyanlıkla birlikte törpülenmeye, ıslah edilmeye ve dinin faydası için kullanılmaya devam etmiştir. Theophrastus'un kitaplarla birlikte Roma'ya gitmesinin ardından İskenderiye yine belli bir süre Aristotelesçi felsefeye ev sahipliği yapmaya devam etmiş, ancak felsefe daha sonra buradan Antakya'ya geçmiş ve uzunca bir süre burada soluklanmıştır. Burada karşımıza "bir öğretmen" çıkıyor. Bu öğretmenin yetiştirdiği Merv'li öğretmenle Merv şehrine doğru yönelen buhânî felsefe, Merv'li hocanın yetiştirdiği Yûhannâ bin Haylân ile Bağdat'a varıyor ve nihâyet Bağdat'ta da Fârâbî'ye geçiyor. Merv'li hocanın diğer öğrencisi olan İbrâhîm el-Mervezî de Bağdat'a gitmiş ve kendini dine vermiştir. İbn Ebî Useybi'anın, amcası Reşîduddîn Ebu'l-Hasan 'Alî bin Halîfe'den aktararak belirtiğine göre Fârâbî, kendi hocası olan Yûhannâ bin Haylân'ın arkadaşı el-Mervezî'nin talebesi olan Mettâ bin Yûnân'dan yaşça daha küçük olmasına rağmen zakâca ve dildeki kâbiliyet bakımından ondan daha yetenekliydi. Böylelikle, Fârâbî'nin Keldânîler-Mısırlılar-Yunanlılar-Süryânîler-Araplar[611] şeklinde dile getirerek ifâde etmiş olduğu felsefî düşüncenin tarihsel-coğrafî dolaşımı grafiğini İbn Ebî Useybia'nın rivayetlerine dayanarak açımlamaya çalıştık. Görüleceği üzere Fârâbî felsefî düşüncenin tarih içerisindeki dolaşımını anlatmış ve kendi bulunduğu dönem itibâriyle felsefenin artık Araplarca icrâ edildiğini dile getirmiştir. O, her ne kadar doğrudan kendi ismini vermemiş olsa bile bize göre "Araplar" şeklindeki bir ifâdeyi kullanırken aslında bizzat kendisini ve kendi felsefesini de dile getirmeye çalışmıştır. Bu felsefî özgüvenin bir ifâdesidir. Tıpkı çok daha sonraları Hegel tarafından de farklı bir şekilde karşımıza çıkacak olan bu felsefî özgüven, İslam dünyasında en ciddî dışavurumunu ilk olarak Fârâbî ile yaşamıştır. Fârâbî'nin, felsefenin yaşanan tarih bağlamındaki coğrafyasını çizerken

[611] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 88.

"Araplar" diyerek dile getirdiği bu felsefî özgüvenin farklı bir tezâhürünün Hegel (1770-1831) tarafından da şu şekilde dile getirildiğini görüyoruz:

> Gerçekliğin şu şiddetli akışının hızını yitirdiği, Alman ulusunun en güçlü durumdan alnının teriyle sıyrıldığı ve her türlü canlı hayatın temeli demek olan ulusallığını kurtardığı şu anda, tüm dikkat ve duyarlığın odak noktası haline gelmiş bulunan Devlet'in yanı sıra Kilise'nin de toparlanıp kalkınacağını, bugüne dek tüm düşünce çabaları üzerine çekmiş olan bu dünyanın yanı sıra Tanrısal âlemin de yeniden düşünüleceğini, bir başka deyişle, siyasal ilgi ve çıkarın ve günlük gerçekliğe bağlı öbür ilgi çıkarların yanı sıra saf bilimin, zihinin özgür ve akladayalı dünyasının yeniden çiçek açacağını umabiliriz.
>
> Felsefe Tarihi'nde göreceğiz ki, felsefe, bilimlerin ve zeka formasyonunun coşku ve saygıyla korunup geliştirildiği öbür Avrupa ülkelerinde anısına ve kavramına varıncaya dek ortadan kaybolup gitmiş ama Alman ulusunda bir özellik halinde kendini koruyup sürdürmüştür.[612]

2.2.7. Burhânî Felsefenin Kısımları (Eczâu'l-Felsefe)

En başta dış dünyayı ve duyulara konu olan varlıkları sorunsallaştıran insanoğlu, süreç ilerledikçe üzerinde düşündüğü bu sorunlara yenilerini eklemiş, eklediği soru ve sorunsallarla birlikte geriye doğru yeni okumalar yapma yoluna gitmiştir. Sofistler ile birlikte yöntemi yanında konularında da ciddî bir dönüşüm ve evrilme yaşayan felsefe, daha sonraları yukarıda da kısmî olarak değinmeye çalıştığımız gibi öncelikle Sokrates, ardından Platon ve en sonunda da Aristoteles'le birlikte yöntemsel olduğu gibi araştırma konuları bağlamında da nihâî bir düzeye gelmiştir. Fârâbî'nin iddiâ ettiği şekliyle burhânî yöntem (et-turuku'l-burhâniyye) Aristoteles'ten Fârâbî'ye kadarki süreçte olduğu gibi, tüm gelecek zamanların felsefî düşüncelerinin de yöntemi ve epistemolojik temeli olmaya devam edecektir. Bu yöntemsel evrim, aynı zamanda felsefenin konu ve sorunsallarını da belirlemiştir. Şimdi bu alt-başlıkta Fârâbî'nin burhânî felsefesinin kısımlarını ana hatlarıyla belirlemeye çalışacağız.

---

[612] G.W.F. Hegel, "Felsefe Tarihi Dersleri", s. 184-5. Görüleceği üzere Hegel de kendi yaşadığı dönemde, felsefenin kendilerince icrâ edilmeye devam ettiğini belirtmektedir. Hegel'e göre de Mısırlılar'dan Yunanlılara geçen ve üst düzey bir etkinlik hâlini alan felsefî düşüncenin Batı'ya geçişi Araplar sayesinde olmuştur. Bkz. G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi,* s. 166-7, 266.

Fârâbî, felsefenin konuları sorununu değişik eserlerinde değişik şekillerde ele almıştır. Ancak bu değerlendirmeler birbiriyle çelişmemektedir. Biraz sonra da ayrıntılı olarak tasvîr edeceğimiz gibi bu farklılıklar sadece üst-başlıkların konumlandırılması ile ilgili küçük değişikliklerden ibârettir.

İkinci öğretmen, *Kitâbul-Cedel*'de kıyastan elde edilmeyen ilk bilgilerden bahsederken meşhûrât konusu bağlamında üçlü bir tasniften bahsetmektedir: "Nazarî", "amelî" ve "mantıkî". Yani bazı öncüller (el-mukaddimât) nazarî, bazı öncüller amelî ve bazı öncüller de mantıkî şeylerde (alanlarda) karşımıza çıkmaktadır.[613] Filozof yine aynı eserde konuyu cedel sanatının faydaları bağlamında ele almış, "ilimlerin konuları hakkında elde edilen bilgilerin kesinliği" sorunu üzerinden yakînî ilimleri ikiye ayırmıştır. Buna göre yakînî ilimlerden birincisi, konuları, insanı üzerinde düşündüğü ve araştırma yaptığı şeyde kolay bir şekilde doğruya ulaştıran ve nefsi kendisine ilişen arazlardan hızlıca ayrıştıran nitelikte olan ilimlerdir. Matematik böyle bir ilimdir. İkincisi ise, konuları zihinde maddeden ayrıştırılması zor olduğundan dolayı, kendileri ile ilgili olarak doğru bilgiye ulaşılmasının zor olduğu ilimlerdir ki bu ilimlerin konuları dâimâ maddeleriyle birlikte ve maddelerindedirler. Filozofumuz, öncülleri böyle olan ilimlerin fizik (el-'ilmu't-tabî'î), metafizik (el-'ilmu'l-ilâhî) ve toplumbilim-şehirlerle ilgili olan ilim (el-'ilmu'l-medenî: yani siyâset ve ahlak) olduğunu belirtmektedir.[614] Görüleceği üzere burada mantıksal yöntem doğrudan verilmemektedir. Ancak metnin devamında dolaylı olarak bu vurgu yapılmaya devam edilmekte ve özellikle ikinci kısımda bahsedilen bilimlerde doğru bilgiye ulaşmak için öncelikle cedelî yöntemin uygulanması gerektiğine değinilmektedir. Aristoteles ve Platon bu yöntemi uygulamışlar ve bu alanlarda burhânı, ancak cedelden sonra kullanmışlardır.[615] Filozof yine az öncekine benzer bir ayrım daha yapıyor ve yakînî sanatların (es-sınâi'u'l-yakîniyye) üç tane olduğunu belirtiyor. Buradaki kısımlandırma da "nazarî", "amelî" ve "mantıkî" şeklindedir. Nazarî sanatlar, bilginin amaçlandığı sanatlar; amelî sanatlar, bir şeyi etkili kılma ya da bir

[613] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 19-20.
[614] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 32-3.
[615] Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel,* s. 34.

şeyden uzak kalınmasını sağlamanın amaçlandığı sanatlardır. Mantıkî sanatlar (yani özelde burhân sanatı) ise yine burada da doğru bilgiye-hakîkate ulaştıran bir yöntem bilim olarak vurgulanmaktadır.[616]

Filozofumuz mantığı özetlemek amaçlı olarak yazdığı *et-Tavtıe* adlı kısa risâlesinde de sanatları ayrıca tasnif etmektedir. Buna göre sanatlar en başta kıyâsî olanlar (kıyâsiyye) ve olmayanlar (gayr kıyâsiyye) olarak ikiye ayrılır. Bu anlamda tezimizin birinci bölümünde amelî sanatların oluşumu konusunda da belirttiğimiz üzere kıyâsî olmayan sanatlar tıp, marangozluk ve çiftçilik gibi sanatlardır. Bu sanatlardan amaç, pratik bir fayda elde etmektir. Kıyâsî sanatlar ise temel olarak kıyası kullanmayı amaç edinen sanatlardır. Bunlar da mantıktaki beş sanat yani felsefe (burhân), cedel sanatı, sofistik sanat, hitâbet sanatı ve şiir sanatıdır. Kategoriler, önermeler ve kıyas kitapları bu beş sanata dâir giriş metinleridir.[617] Filozof böylelikle sanatları, mantıksal yönteme doğrudan ihtiyacı olanlarla olmayanlar olarak ikiye ayırmış olmaktadır. Bunun ardından ise kıyâsî sanatların uygulanacağı alanlar, yani felsefenin kısımları gelir. Bu anlamda felsefe dört kısımdır: Matematik (‘ilmu’t-te’âlîm), fizik (el-‘ilmu’t-tabî’î), metafizik (el-‘ilmu’l-ilâhî) ve toplumbilim-şehirle ilgili ilim (el-‘ilmu’l-medenî: burada da kastedilen siyâset ve ahlak bilimleridir).[618] Fârâbî, felsefeyi bu şekilde konuları itibariyle dörde ayırdıktan sonra tekrardan mantığa değinmekte ve mantığın felsefedeki epistemolojik konumunu şu şekilde ortaya koymaktadır: “Mantık sanatı, felsefenin kısımlarında kullanıldığında ilmî ve amelî sanatların içerdiği bütün şeylerde kendisiyle kesin bilginin elde edildiği bir âlettir (Ve sınâ’atu’l-mantık âletun izâ ustu’milet fî eczâi’l-felsefe, husile bihâ el-‘ilmu’l-yakîn licemî’i mâ teştemilu ‘aleyhi es-sınâi’u’l-‘ilmiyye ve’l-‘ameliyye).[619]

Filozofumuz *Kitâbu’t-Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde* adlı eserinde de felsefeyi iki sınıfa ayırmıştır: “Nazarî felsefe” ve “amelî felsefe” (ya da medenî, yani şehirlerle ilgili olan felsefe: el-felsefetu’l-‘ameliyye ve’l-felsefetu’l-medeniyye).

[616] Fârâbî, *Kitâbu’l-Cedel,* s. 69-70.
[617] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 56-7.
[618] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 58-9
[619] Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 59.

İnsan fiilinin dahlinin söz konusu olmadığı ve sadece öğrenmeye konu olan varlıkların bilgisini içeren nazarî felsefe üçe ayrılır: matematik, fizik ve metafizik (‘ilmu mâ ba’de’t-tabî’yyât). İnsanoğlunun yapıp etmeleriyle doğrudan ilişkili olan ve bu anlamda bilgi ile birlikte uygulamayı da (‘ilm-‘amel) aynı anda gerektiren “’amelî felsefe-şehirle ilgili olan felsefe (el-felsefetu’l-medeniyye)” ise iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar, güzel fiillerle güzel fiillerin kendisinden sâdır olduğu ahlâkın bilgisinin elde edilmesini sağlayan ahlak sanatı (es-sınâ’atu’l-hulkiyye) ve şehir halkının düzgün bir yaşam sürmesinin ve bu yaşam tarzının devamlılığını sağlayabilmenin garantisi durumunda olan siyaset felsefesidir (el-felsefetu’s-siyâsiyye).[620] Filozof, görüleceği üzere burada da felsefeyi öncelikle “konuları açısından” ele aldıktan hemen sonra, *et-Tavtıe’*dekine benzer bir şekilde bir de “yöntemi açısından” ele almaktadır. Buna göre mutluluğun yolu pek tabiî ki felsefeden geçmektedir. Filozofumuz *Kitâbu’t-Tenbîh’*teki anlatılarını hep bu sorun üzerinden yürütmektedir. Peki mutluluğun yolunun işâretlerini kendisinde bulunduran felsefede, ki mutluluk aslında hakîkatin bilgisinin elde edilmesi ve hayata geçirilmesi durumudur, doğru bilgiye (idrâku’s-sıvâb) nasıl sâhip olabiliriz? Filozofumuz tam da burada “ayırt etme yetisi”ne (cevdetu’t-temyîz) değinmektedir. Felsefe doğruyu ancak ayırt etme yetisiyle elde edebilecekse ve ayırt etme yetisi de zihin kuvveti ile ilgiliyse bu durumda zihin kuvvetinin bütün bu anlatılanlardan yani felsefenin konularından daha önce gelmesi gereklidir. Biz doğru olanı yanlış olandan ancak ve ancak zihin kuvvetimizle ayırabilir ve böylelikle hata ve yanlış yapmaktan kurtulup hakikâtin bilgisini elde edebiliriz. İşte zihnimize bu özelliği, yani doğru bilginin elde edilebilme özelliğini kazandıran sanat da mantık sanatıdır.[621] Burada da aynı neticeye varıyor ve felsefenin bütün alanlarında doğru olanı yanlış olandan ayırmamızı sağlayacak olan epistemolojinin “mantık” yani “burhân sanatı” olduğunu görüyoruz.[622]

---

[620] Fârâbî, *Kitâbu’t-Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde,* s. 66-7.
[621] Fârâbî, *Kitâbu’t-Tenbîh ‘alâ Sebîli’s-Sa’âde,* s. 67.
[622] Önceden de defâatle vurguladığımız üzere Fârâbî’nin felsefeden anladığı şey, yani felsefi düşünme tarzından anladığı şey, burhândır. Hatırlamak amacıyla bkz. Fârâbî, *et-Tavtıe,* thk. Refîk el-Acem, s. 57. Fârâbî ahlâkın konuları olan iyi ve kötü fiilin dahi birbirinden ayırt edilebileceğini ileri sürmektedir. Bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 61. Ayrıca burhânın ilimlere uygulanan bir yöntem-bilim, bir epistemoloji olduğuna dâir iddiâlara örnek olması için bakılabilir: *İlimlerin Sayımı,* s. 74,

Konu ile ilgili olarak değinmemiz gereken son kitap, filozofumuzun meşhûr *İhsâu'l-Ulûm*'udur. Bilindiği üzere Fârâbî bu çalışmasında bütün bilimleri birbirleri ile ilişkilerini de göz önünde bulundurarak ana hatları ile ele almaktadır. Burada biz, bütün bir bilimler sınıfını ele almak durumunda değiliz. Dolayısıyla yapmamız gereken şey, bu metindeki tasnîfi, bu alt-başlık altında şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığımız konular bağlamında serimlemek ve filozofun bütün bir felsefe tasavvurunu ana çizgileriyle ortaya koymaktır. Şimdi bu ön bilginin ardından *İhsâu'l-'Ulûm*'daki tasnîfe geçebiliriz.

Fârâbî bu eserinde ilimleri beş temel başlık altında incelemektedir. Bunlar sırasıyla, "dil ilmi", "mantık ilmi", "matematik ilimleri", "tabiat ve ilâhiyat ilmi" ve "siyâset, fıkıh ve kelam ilmi"dir.[623] Görüleceği üzere buradaki tasnif şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığımız diğer tasnifleri de kapsamakta ve diğer tasniflerden farklı olarak bir de dilbilimi bilimler alanına dâhil etmektedir. Filozofun bu eserdeki tasnîfinde tâkip etmiş olduğu sıralama da kanaatimizce çok önemlidir. Bu bilimler aynı zamanda tahsîl edilme sıralarına göre tasnîf edilmiştir. Bu anlamda en başta dil ilmi ve hemen ardından da mantık ilmi gelmektedir.[624] Mantık ilmi, bu eserde de az önce *Kitâbu't-Tenbîh*'ten yaptığımız alıntıyla da ortaya koyduğumuz gibi diğer ilimlerden önce gelmektedir. Bundan dolayı filozofumuza göre, felsefenin araştırma alanlarına geçmeden önce mantığın çok iyi öğrenilmesi gerekmektedir.[625] Çünkü bu alanlarda doğru bilgiye ulaşmanın yegâne yolu mantık sanatından-burhân sanatından geçmektedir. Bundan sonra da nazarî felsefenin

---

79, 80, 86. İzmirli İsmail Hakkı da Fârâbî'nin, mantığı bilimlerin doğruluk ve yanlışlığında tek ölçüt saydığını belirtmiştir. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları,* s. 83. T.J. De Boer'in değerlendirmesi şu şekilde: "Fârâbî burhân doktrininin formel (surî) tarafını da kabul etmiş değildir. Bu doktrin, hakîkate giden doğru yolu gösteren bir metodoloji olmaktan çok hakîkati bizzat göstermeli, ilmi o ortaya atmalıdır. Ona göre burhân sadece bir alet değil, daha çok felsefenin bir cüz'üdür." T.J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi,* çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001, s. 139. Fârâbî gibi diğer Meşşâilerce de burhân, felsefî bilginin temel kriteri sayılmıştır. Burhânî epistemolojinin kısa bir değerlendirmesi için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* s. 149-63.

[623] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 44-5.

[624] Filozof, yine başka bir eserinde de ilimlere başlamadan önce mantık bilmenin zorunluluğuna değinmiş ve mantıktan önce de lafızlarla ilginen ilmin tahsîl edilmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bkz. Fârâbî, *Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde,* çvr., s. 188-9.

[625] Yine mantığın diğer ilimlerden önce gelmesi gerektiği meselesiyle ilgili olarak bkz. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar,* 169-70.

araştırma alanları olan ve hakkında yanılma ihtimalimizin çok az olduğu bundan dolayı da konuları üzerinde araştırma yapmaya başlarken doğrudan burhânî epistemolojiyle başlayabileceğimiz matematik ilimleri gelmektedir. Matematik ilmini ise, yine nazarî felsefenin kollarından olan fizik ve metafizik takip etmektedir. Bütün bunlardan sonra artık amelî felsefenin alanları olan siyâsete, fıkıh ve kelam ilmine ulaşmaktayız. Böylelikle ilk olarak mantık, yani burhânî epistemolojinin öğrenimi ile başlayan felsefî serüven-hakîkat araştırması-mutluluk yolunu tâkip, bu yöntemin ışığında tahsîl edilmek şartı ile öncelikle nazarî ve en nihâyetinde de amelî konuların öğrenilmesiyle devam etmektedir. Gazâlî'nin, filozofların savunmalarına rağmen ilâhî ilimler hakkında görüş ileri sürerlerken sâdık kalmadıklarını iddâ ettiği[626] bu yol gerçek anlamda felsefe olarak ifâde edilen burhânî felsefenin (el-felsefetu'l-burhâniyye) elde edilmesi, yani gerçek anlamda filozof olunması için izlenmesi gerekli olan tek yoldur. İşte Fârâbî'nin felsefe tasavvuru böylelikle ortaya çıkmış oldu.

2.2.8. Bütün Gelecek Zamanların Felsefesi Olarak Burhânî Felsefe

Fârâbî'nin burhânî felsefesinin ilk olarak Aristoteles tarafından ortaya konulduğunu belirtmiştik. Bildiğimiz gibi Aristoteles, milattan önce 384-322 yılları arasında, Fârâbî ise milattan sonra 871-950 yılları arasında yaşamıştır. Dolayısıyla görüleceği gibi Fârâbî ile Aristoteles arasında on iki asırdan daha fazla bir süreden bahsetmek gerekmektedir. Fârâbî, on iki asır gibi uzunca bir zaman diliminin ardından birçok eserinde sürekli olarak Aristoteles'in mantıksal yöntemi olan burhânî yönteme vurgu yapmakta ve bir yargının felsefî sayılabilme koşulunun burhânî epistemoloji olduğunu iddiâ etmektedir. Bu kadar uzun bir sürenin ardından bunları söyleyebilmiş olan bir filozof olarak Fârâbî aynı zamanda şu iddiâyı da öne sürmüş ve tüm gelecek zamanların felsefî düşüncesinin de epistemolojik temelinin ne olması gerektiğini belirtmiştir:

> Bu özelliklere cevap veren felsefe bize ancak Yunanlılar'dan Platon ve Aristoteles'ten kalmıştır. Onların her ikisi de yalnız felsefeyi vermekle

[626] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Felâsife),* çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 17.

> kalmamışlardır; aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yollarıyla, bozulduğu veya söndüğünde onu tekrar yaratmanın yollarını da vermişlerdir.[627]

Filozof bu konuyu bu eserde farklı bir bağlamda ele almıştır. Ancak onun burada da kastetmiş olduğu şey, burhânî epistemoloji üzerine inşâ edilen felsefedir. Zîrâ bir düşünme biçiminin felsefî olmasını sağlayan temel kriter onun burhânî olmasıdır. Burhânî epistemolojiye dayalı olarak ortaya konan felsefe de burhânî felsefedir. Aslında zaten burhânî felsefeden başka da felsefe yoktur. Bu anlamda burhânî felsefe 1200 yılı aşkın bir süredir var olmaya nasıl devam ediyorsa, bundan sonra da var olmaya, yani gelecek zamanların felsefesi olmaya devam edecektir. Çünkü filozoftan alıntıladığımız kısımdan çok açık bir şekilde anlaşılan şudur : "Felsefe açısından bakarsak, bütün bir gelecek zaman, aslında burhânî felsefenin bir çözülümü ve yeniden kurulumu tarihidir." Böylelikle Fârâbî, felsefî düşüncenin sadece oluşum kanunlarını incelemek ve tasvir etmekle kalmamış, aynı zamanda filozof, felsefî düşünceye bir gelecek de belirlemiştir.

[627] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 96.

3. FELSEFE SONRASI DÖNEM
YA DA HAKÎKATİN TARİH VE TOPLUMLARA AÇILIM EVRELERİ

Fârâbî ile birlikte bütün bir insanlık medeniyetinin tarihi üzerine ayrıntılı bir araştırma yapmaya çalıştık. Şimdiye kadarki bölümlerde ele aldığımız bütün toplumsal aşamaların felsefî anlamda en nihâî noktasının burhânî felsefenin ortaya çıkışıyla tamamlandığını dile getirdik. Böylelikle felsefî düşüncenin evrimsel süreçleri tamamlanmış oldu. Peki, bundan sonra ne olacaktır? Fârâbî bu sorunun da ardına düşmüş olacaktır ki tezimizde temel aldığımız metni olan *Kitâbu'l-Hurûf*'un *Hudûsu'l-Elfâz ve'l-Felsefe ve'l-Mille* başlıklı ikinci bölümünün bundan sonraki sayfalarını bu sorunun cevabını aramak için kaleme almıştır.

Fârâbî'ye göre felsefî düşüncenin evrimi felsefî anlamda tamamlanmıştır. Ancak Ay-üstü âlemdeki hiyerarşik yapının Ay-altı âlemin toplumsal birlikteliklerine yansıması süreci hâlâ devam etmektedir. Bu toplumsal evrim süreci, burhânî felsefenin kendisini toplumlara ve her bir toplumun hiyerarşik katmanlarına açma çabalarının yaşanacağı dönemlerle devam edecektir. Bu dönemler, filozofun da çok açık bir dille ifâde ettiği şekliyle, dînin-millenin ve ardından da dînî düşüncenin devamlılığını sağlayacak olan fıkıh ve kelamın oluşum evrelerini kapsamaktadır. Tek tek kişilerde, yani filozofların tarihsel kişiliklerinde ifâdesini bulan hakîkat kendisini, filozoflarca yönetilmesi ümîd edilen siyâsî bir organizasyon aracılığıyla alt insan gruplarına açacaktır. Böylelikle felsefe ve felsefî hakîkat, her tür insan grubunun tininde hayat bulacak, filozofun felsefî dünyası siyâsî birlikteliğin her kademesine o kadamenin anlam düzeyi oranında açımlanacaktır. Felsefî hakîkatin halk yığınları arasındaki bu ifâde ve anlam tarzı dindir. Evrimsel sürecin bundan sonraki muhtemel aşamasını ise fıkıh ve kelâm oluşturacaktır. Din, filozofun hayatta olduğu süre boyunca var olmaya ve kendini

yenilemeye devam edecekken, fıkıh ve kelâm ise daha çok onun ölümünün ardından, bu kaybın yitirdiklerini telâfî etme amaçlı olarak ortaya çıkacaktır.

Bize göre Fârâbî felsefesinde anlaşılması ve konumlandırılması en zor ve karmaşık olan konu, din ile fıkıh ve kelam ilmi konularıdır. Birçok anlam haritasına sahibiz. Fârâbî'yi anlayabilmek için acaba bunlardan hangisini kullanmalıyız ya da hangilerini kullanmamayı tercih etmeliyiz? Bu çok ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte biz bu konuya burada sadece "Fârâbî'yi daha doğru nasıl anlayabiliriz?" sorusu bağlamında kısaca değinmeyi uygun görüyoruz.

Bizler her bir konuyu, ki burada daha çok insan bilimleri ile ilgili konuları dile getirdiğimizi ifâde edelim, belli bir perspektif üzerinden anlamaya çalışıyoruz. Aslında Fârâbî'nin yaptığı da budur. O bütün bir insanlık tarihini Aristotelesçi perspektiften okumayı tercih etmiştir. Peki bizler, sahip olduğumuz anlam haritalarının işâretlerinden sıyrılabilir ve doğrudan Fârâbî'ye, onun felsefî dünyasına ulaşabilir miyiz? Bu ne kadar mümkündür? "Tam anlamıyla mümkündür." demek ancak bir saf niyetlilik olabilir. Ama "Asla mümkün değildir." demek de, bu saf niyetlilikten çok daha başarısız ve umutsuz bir anlayış olacaktır. Bu hermenötik soruna işâret ederek varmak istediğimiz nokta asıl olarak şudur: "Fârâbî'yi daha iyi nasıl anlayabiliriz? Bunu başarabilmek için hâkim anlama biçimlerimizi oluşturan anlam haritalarının tuzaklarından uzak durabilmemiz ne kadar mümkündür?" Fârâbî'yi elbette bir çerçeve üzerinden anlayacağız. Ancak bu çerçeve hangi çerçeve olacaktır? Pek tabî ki Fârâbî'ye en yakîn çerçeve. Dolayısıyla özellikle Fârâbî'nin hareket noktası olan Aristotelesçi perspektifin-burhânî felsefe perspektifinin sürekli olarak farkında olmamız gerekmektedir. Bu perspektiften uzaklaştıkça Fârâbî'den de ve doğal olarak onun felsefe tarzından da uzaklaşmış oluruz.

Bu hatırlatmaları yapmamızın temel nedeni, tezimizin bu bölümünde din ve din bilimleri (fıkıh-kelâm) gibi çok hassas ve bir o kadar da yanlış anlaşılmaya müsâit olan konuları inceleyecek olmamızdır. Özellikle de din konusu her zaman tartışmaların en sıcak alanı olmaya devam edecek gibi gözüküyor. Bundan dolayı

inceleyeceğimiz konunun hassaslığının farkında olmalı ve Fârâbî'yi daha yakından anlama, onu, kendisini ifâde etmeye çalıştığı şekliyle anlamalı ve tanıtmalıyız.

3.1. DİN

Fârâbî önceden de değindimiz gibi dini-milleyi zamansal öncelik-sonralık bakımından felsefeden sonraki bir döneme yerleştirmiştir. Burhânî felsefe diğer felsefe tarzlarından nasıl daha sonra gelmek durumundaysa, din de aynen bu şekilde burhânî felsefeden sonra gelmek durumundadır. Fârâbî'nin bu açıklaması elbette ki kendi felsefî perspektifinin doğal sonuçları olarak algılanmalıdır. Yoksa filozof burhânî felsefeden önce ortaya çıkmış olan dinleri bilmiyor değildir. Onun felsefî perspektifinin zorunlu ifâdesi şuydu: "Zamansal olarak burhânî felsefeden önce ortaya çıkmış dinlerden bahsedilebilir.. Ancak bu dinlerin felsefî anlamda bir hakîkatleri olamaz. Çünkü dayandıkları temel olan 'felsefeler' sorunludur".

> Din (el-mille) insânî kılındığında zamansal olarak felsefeden sonradır… Din ile yalnızca felsefede anlamalarını daha kolay kılacak olan farklı yönleri (vucûh) çıkarsanmış olan amelî ve nazarî şeylerin halka iknâ, tahyîl ya da bunların her ikisiyle birden öğretmek amaçlanır.[628]

> Felsefe tam anlamıyla alet kullanan kişinin kullandığı âletten zamansal olarak önce olması gibi dinden öncedir.[629]

> Felsefenin yakînî burhânî olarak ifâde ettiği (tu'tî) bütün şeylerde din iknâları (el-iknâ'ât) ifâde eder ve felsefe zamansal olarak dinden önce gelir.[630]

> Fakat felsefe tam anlamıyla yakînî-burhânî olmamışsa ve aksine ondaki görüşler hatabî, cedelî ve sofistik (yöntemlerle) düzeltiliyorsa onun hepsinde, ekseriyetinde ya da çoğunda tamamıyla yanlış olan ama yanlışlığı fark

[628] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131. *Kitâbu'l-Hurûf*'tan yapmış olduğumuz çevirilerde Yaşar Aydınlı'nın çevirisinden çokça yararlanmış olduğumuzu yeniden ifâde etmemiz gerekir. Bu, yararlanmış olduğumuz diğer çeviriler için de geçerlidir.
[629] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 132.
[630] Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde,* s. 91.

> edilmeyen görüşlerin bulunması ve onun zanna dayalı ya da aldatıcı felsefe olması imkânsız değildir. Ve bundan sonra herhangi bir din (milletun mâ) bu felsefeye tâbî olacak bir şekilde kurulursa-inşâ edilirse (unşiet), bu durumda bu dinde, çoğu yanlış olan görüşler ortaya çıkar. Ve yine bu yanlış görüşlerden çoğu alındığında ve örnekleri de onun yerine geçirildiğinde ki bu çoğunluğa (cumhûr) anlaşılması zor gelen şeylerde dinin (mille) hep yapa geldiği şeydir, işte bu din haktan çok daha uzak olur ve bozuk (fâsid) bir din olmuş olur, ama bozukluğu fark edilmez.[631]

Fârâbî'den yapmış olduğumuz bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere din, her zaman zamansal olarak felsefeden sonra gelmektedir. Doğru dinler gerçek anlamda felsefe olarak nitelendirilen burhânî felsefe-sahih felsefe üzerine binâ edilirken, yanlış dinler de yanlış-fâsid felsefeler üzerine inşâ edilmektedir. Dolayısıyla toplumlarda felsefeler her zaman dinlerden daha önce ortaya çıkmıştır. Doğru din, ortaya çıkmak için zorunlu olarak burhânî felsefeyi beklemek durumundadır. Fârâbî bunun istisnalarının da olabileceğini, yani bir toplumda dinin bazı durumlarda felsefeden önce, felsefenin de bazen dinden sonra ortaya çıkabileceğini belirtmiş ve bunun sebeplerini saymaya çalışmıştır.[632] Fakat, doğal oluşum süreci göz önünde bulundurulduğunda zamansal sıralama bu şekilde olur, yani din her zaman felsefeden daha sonra ortaya çıkar ve ona tâbî olur. Biz, tezimizde "doğal oluşum süreci"ni kendimize temel alıyoruz. Bunun için de yapmış olduğumuz tarihsel sıralamada dîni, felsefeden sonra inceliyoruz. Şimdi felsefeden sonra ortaya çıkan din ya da dinler üzerinde yoğunlaşabilir ve farklı başlıklar açarak konuyu değişik boyutlarıyla irdeleyebiliriz.

3.1.1. Fârâbî'nin Din ile İlgili Görüşlerine Dâir Yapılan Farklı Okuma Biçimleri Üzerine Bir Değerlendirme

Yukarıda anlama sorununa işâret etmiştik. Şimdi bu sorun bağlamında Fârâbî'nin özellikle din ile ilgili görüşleri hakkında yapılan farklı okuma

[631] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153-4.
[632] Filozof bu durumun sebepleri üzerinde de durmuştur. Ancak biz bu sebeperleri zikretmedik. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 154-6.

tarzlarından bazılarını örnek vererek sorunu açımlamaya[633] ve Fârâbî'ye dâir yeni bir okuma tarzının teklif edilebilme imkânına ilişkin bir yol aramaya koyulacağız. Öyleyse ilk olarak "dışlayıcı", sonra "sâhiplenici" okuma tarzlarına değinelim ve ardından da kendi okuma tarzımızı temellendirmeye çalışalım.

Fârâbî'nin okunma tarzları konusuna dâir bir mukaddime yapmamız gerekmektedir. Kısa örnekler vererek ele alacağımız her bir okuma biçiminin elbette ki belli amaçlara yönelik olduğu düşünülebilir. Bu faktör kesinlikle göz önünde tutulmalıdır. Ancak Fârâbî'nin din konusu etrafında serdettiği fikirlere dâir yapılan yorumlardaki ciddi farklılıkların bir diğer sebebinin daha olduğunu söylemeliyiz. Bu sebep, onun kullandığı ifâde tarzındaki kapalılıktır. Filozof, anlatılarını zaman ve mekândan kopuk olarak ortaya koymayı tercih etmiştir. Örneğin, din üzerine yazmış olduğu metinlerde aslâ bir "İslâm" dininin, bir "Hristiyanlık"ın ya da başka herhangi bir dinin ismini zikretmemektedir. Vahye benzer bir bilgiden ya da ilk başkan/imam/kanun koyucu/filozof gibi adlandırmalarla ifâde etmiş olduğu ve fâzıl medînesinin yöneticisi olarak lanse ettiği "karakter"den bahsederken de aslâ bir peygamber ismi veyâhut da başka herhangi bir isim vermemekte ve bu tavrında ısrarcı gözükmektedir. Ancak Fârâbî yorumcuları filozofun soyut ifâdelerini zikrettikten hemen sonra haklı olarak ilk başkan karakterine uygun tarihsel kişi ya da kişilerin kimliklerine dâir tahminler ileri sürmektedirler. Filozof benzer şekilde kapalı üsluplardan bazen kendisi de sıkılmış olacak ki Platon'un *Kanunlar'*ına ilişkin olarak kaleme almış olduğu özet mâhiyetindeki eserinin girişinde ilginç bir örnekle karşımıza çıkmaktadır. Bu örnek kapalı ifâdelerin kullanılma sebebine dâir bir işârettir. Filozofumuz tasvîr ettiği sembolik hikâyenin hemen ardından bulanık olanın deşifre edilmesine çabalamıştır. O halde biz de onu takip ederek bahsi geçen hikâyeyi birinci ağızdan dinleyelim ve ardından da onun kendi kapalı üslûbunun sebep olduğu farklı okuma tarzlarını görelim.

[633] Fârâbî yorumlarının hepsine tezimizde yer veremeyeceğimizi belirtmek isteriz. Biz, konu ile ilgili belli örnekler seçeceğiz. Seçtiğimiz örnek okuma tarzlarını ortaya koyarak, filozofun görüşlerinin aslında çok net olarak anlaşılamamış olduğunu ve yeniden yorumlanması gerektiğini vurgulayacağız. Bununla birlikte bazı okuma tarzlarına ise sadece dipnotlarda atıflar yapmakla yetineceğiz.

> Hakimler, insan tabiatının bu durumunu bildiklerinden, bazen kendi hâllerinden birini birçok kereler açığa vurup halkın kendilerini daima böyle tanımalarını, daha sonra da o hâlin aksini yaparak, bunun insanlardan gizli kalmasını ve insanların kendilerini ilk hâl içinde düşünmelerini isterler. Nitekim hikâye edildiğine göre, kaba sofulardan biri; doğruluğu, dürüstlüğü, zühd ve ibâdeti ile tanınıp halk içinde böylece şöhret bulur. Bundan sonra o, zalim hükümdarın korkusuna kapılarak bulunduğu bu şehirden kaçmaya niyetlenir. Fakat, kendisinin aranması ve bulunduğu yerde yakalanması için bu hükümdardan emir çıkar. Kendisinin şehir kapılarından dışarı çıkma imkânı kalmaz. Hükümdarın adamlarının eline düşeceğinden korkar. Hemen bir kabadayı kılığına girmeye karar verir ve giyinir. Eline bir tambur alıp kendine sarhoş süsü vererek, gece olunca şehrin kapısına gelir. Burada tamburunu çalmaya başlar. Kapıcı kendisine: "Sen kimsin?" der. Alaylı bir tavırla o, kapıcıya: "Ben filan zâhidim." diye cevap verir. Kapıcı onun kendisiyle alay ettiğini zannederek ona aldırış etmez. O da böylece kurtulur ve yalan da söylememiş olur.[634]

Filozof bu sembolik hikâyenin ardından Platon'un felsefî bilgiyi ifâde ederken kapalı ve zor bir üslup kullanmış olduğunu söylemektedir.[635] Bunun sebebi de Fârâbî'ye göre Platon'un, felsefenin ayağa düşmemesini istememesidir. Platon önce kapalı üslup kullanarak insanların zihinlerinde kendi ifâde tarzına dâir bir imaj oluşturmakta ve ardından gerçek felsefî düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bundan sonra bu felsefî düşüncelerin ayağa düşmesi söz konusu olamaz. Çünkü insanlar bunların da öncekiler gibi sembol olduğunu düşünürler.[636]

Sembolik hikâyenin ardından Fârâbî'nin sembolik anlatım tarzını deşifre etmeyi amaçlayan yorumlara geçebiliriz. Bu yorum ve değerlendirmeleri açık bir şekilde anlatabilmek amacıyla, alıntılarımızı birebir yorumcuların ifâdelerine başvurmak sûretiyle yapmayı düşünüyoruz.

---

634 Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahreddin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 26. Bu konuda Platon'un şu sözlerine de yer verilmesi gerektiğini düşünüyoruz: "Bir şey bir kez yazıya döküldü mü, bu yazı ne olursa olsun, sadece onu anlayanların değil, aynı zamanda onunla hiçbir işi olmayanların da eline geçecek her yere ulaşmaktadır; yazı ehil kimselere nasıl hitap edileceğini ve ehil olmayanlara hitap edilmeyeceğini bilmemektedir." Zikreden Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 317.

635 Sembolik ifâdeler kullanma konusu ile ilgili olarak İbn Tufeyl'in Gazâlî hakkında yapmış olduğu ilginç değerlendirmeye bakılabilir. Bkz. İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan,* s. 17-8.

636 Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti,* s. 27.

Fârâbî'nin felefî görüşlerine, özellikle de din ve vahiyle ilgili olarak yaptığı yorumlara yönelik olarak gerek klasik dönemde ve gerekse de modern dönemde farklı şekillerde eleştiriler getirildiğini görüyoruz. Klasik dönemde yapılmış olan en ciddî eleştirilerden birisi İbn Tufeyl'e aittir. Sûfiyâne perspektifin temel alındığı bu eleştiri tarzının "dışlayıcı" bir tarz olduğu hemen göze çarpmaktadır. İbn Tufeyl meşhûr eseri *Hayy İbn Yakzan'*ın ilk sayfalarında Fârâbî ile ilgili olarak şunları söylüyor:

> Fârâbî'nin bize ulaşan kitaplarının çoğunluğu ise mantığa dâirdir. Felsefeye dâir olanları da sayılamayacak kadar çok şüphe ve çelişki içinde boğulmuştur.
>
> Söz konusu filozof, *el-Milletü'l-Fâzıla* isimli kitabında kötü insanların ölümden sonra sınırsız acılar içinde sonsuza dek yuvarlanacağını ispat etmiş iken, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* isimli kitabında yokluğa karışacaklarını ve ancak kâmil insanların dâimî kalacağını ifâde etmiştir. *Kitâbu'l-Ahlâk'*ta insanın mutluluğunun bu dünya yurduna has olduğunu söylemiştir. *Bunlardan başka söylediği sözler de tamamen saçmalama (hezeyan) ve hurâfeden ibârettir.* (Son cümledeki italikler bize aittir.)
>
> Özetle Fârâbî bütün yaratıkları Allah'ın rahmetinden ümitsiz kılmış, iyi ve kötünün sonunun yokluk olduğunu söylemiştir. Söz konusu filozofun bu hatası bağışlanması mümkün olamayacak kadar büyük bir hatadır. *Bununla beraber Peygamberlik hakkındaki bozuk inancını, Peygamberliğin ancak hayâl gücüne has bir şey olduğunu, felsefenin Peygamberlikten üstün olduğunu ve burada açıklanması gerekli olmayan pek çok hatalı söz söylemiştir.*[637] (İtalikler bize ait.)

Görüleceği üzere İbn Tufeyl, Aristoteles ve İbn Sinâ gibi Fârâbî'nin felsefî düşüncelerini de faydasız bulmakta ve özellikle din ile ilgili fikirlerini çok sert bir dille eleştirmektedir. İbn Tufeylin Fârâbî eleştirisi sûfiyâne bir perspektife dayanmakta ve eleştirilerinin odak noktasını daha çok Fârâbî'nin âhiretle ilgili düşünceleri ve özellikle de vahyî bilginin epistemolojik değeri hakkındaki sembolik ifâdeleri oluşturmaktadır. İbn Tufeyl'in yapmış olduğu bu yorumu haklı çıkaran husus, Fârâbî'nin gerçekten de dînî ve dînî bilgiyi epistemolojik anlamda felsefenin

[637] İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan,* s. 16-7. İbn Tufeyl'in Fârâbî eleştirileri hakkında bizim de çok yararlandığımız şu makaleye bakılabilir: Sami S. Hawi, "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev. Atilla Arkan, *SÜİFD,* sy. 5, s. 147-55.

taklid ve sembolleri olarak görüyor olmasıdır. Ahiretle ilgili olarak yapılmış olan eleştiriler de çok haklıdır. Bu konularda İbn Tufeyl'e katılıyoruz. Ancak "peygamber ve vahiy" konusundaki eleştirilerinde, İbn Tufeyl'in çok derinlikli ve güçlü fikirler ortaya koyamamış olduğunu düşünüyoruz.

Fârâbî ile birlikte yine onunla aynı safta yer alması muhtemel Kindî, Kindî'nin öğrencileri, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların düşüncelerine yönelik olarak ciddî eleştirilerin ortaya komuş olduğu hepimizce mâlumdur.[638] Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife'*siyle şöhret bulan eleştirilerini erteleyerek modern dönemden örnekler vermeye çalışalım. Bu anlamda ilk örneğimiz İslâm Felsefesi'nin Kelam adı altında icrâ edildiği iddiâsını savunan ve yer yer İbn Teymiyye'nin eleştirilerinden de destek alarak özellikle Meşşâi okul mensuplarını çok sert bir dille eleştirmeyi tercih eden Ali Sâmi en-Neşşâr'dan olacak:

> İslâm dünyasında ortaya çıkan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve diğerlerinden her biri ayrı ayrı kendilerine ulaştığı biçimde bu felsefeyle ilişki içine girerek birçok felsefî eserler kaleme aldılar. Ne var ki, onlardan bize ulaşan yeni bir şey değildi. Bu felsefeyle İslâm düşüncesi arasında başarısız bir uzlaştırma girişimiydi yaptıkları. Meşşâî filozofların bize sundukları, Eflâtunculuk yâhut Yeni-Eflâtunculuk'tan devşirme karma ve aldatıcı bir bilgi yığınıydı… Yunan filozoflarının izinde yürüyen İslâm filozofları yeni bir dünyadan diğer filozofların bir "uzantısı" ve kadîm Yunan felsefesinin 'İslâmî merkezleri' oldular. Ne var ki yerleştikleri bu yeni dünya, felsefelerini kabul etmedi. Bu felsefeyi kendisinden saymadığı gibi, kendisine baş kaldırmış saydı.[639]
>
> İbn Teymiyye'nin deyimiyle bunlar gerçekten de "Yunan yavruları" ve "Rum öğrencileri" idiler. Bunların İslâm filozofları olduklarını söylemek ve bu görüşü ileri sürmek hatalıdır. Doğrusu o ki, bunlar ancak Yunan felsefesinin güvenilir öğrencileridir. Helenistik kültür mirasının etkisinde kalarak giderek yavaş yavaş İslâm dâiresinden çıktılar. Yunan felsefesine dalarak kelam felsefesinde ihdas ettikleri bidatlarla İslâm'dan uzaklaştılar. İbn Teymiyye şunları söylerken

[638] Meşşâî felsefeye yöneltilen eleştirilerle ilgili olarak bkz. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
[639] Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1,* çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 53.

> ne kadar da isabet etmektedir: "Yakub bin İshak el-Kindî, kendi döneminde İslâm filozofu idi. Yâni İslam'daki filozof… Çünkü İslâm'da filozof sözkonusu değildir." Bunlar tıpkı Yunan filozofları gibidir. Yunan felsefesinin şârihleri yâhut İslâm dünyâsındaki Helenistik ruhun uzantılarıdır.[640]

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.

Konuyla ilgili son bir okuma tarzından daha örnek vermek istiyoruz. Bu okuma tarzı, Fârâbî'yi tam olarak dışlamasa da belli noktalarda eleştirmeyi tercih etmiş olan Ömer Mahir Alper'e aittir. Alper, Fârâbî'nin felsefe-din ilişkisi husûsundaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ve genel olarak bir "uzlaşma ilişkisi" düzleminde inceledikten sonra şu sonuca varmıştır:

> Fârâbî'nin bu görüşlerinde doğrudan İslâmî naslarla çatışan pek çok noktadan söz etmek mümkündür. Fakat burada Fârâbî bir filozof olarak değerlendirildiğinden öncelikle onun görüşlerindeki iç tutarlık ve bütünlük bizim için söz konusu olmaktadır. Gerçekten de bu açıdan bakıldığında her ne kadar İslâm'la esastan çelişir unsurlar taşısa da Fârâbî bu görüşlerinde kendi içerisinde belli bir tutarlılığa sahip bulunmaktadır. Nitekim onun dini felsefeye tâbî kılması ve ancak burhânî felsefeden sonra sahih bir dinin olabileceğini söylemesi İslâm'ın bu çerçevede nereye oturduğunun anlaşılmasını gerektirmektedir. Çünkü İslâm'ın ortaya çıktığı Arap toplumu kesinlikle bu anlamda bir felsefeye sahip bulunmamaktadır. Oysa orada sahih bir dinden söz edilebilmektedir.[641]

Alper'in okuma tarzına büyük oranda katıldığımızı söylemek istiyoruz. Katılmadığımız taraf ise onun yorumundaki "uzlaştırmacı" perspektiftir. Bize göre

---

[640] Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, s. 146.
[641] Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 149.

Fârâbî'nin felsefeyi "İslâm dîni" ile uzlaştırmak gibi bir kaygısı yoktur. Filozofun esas kaygısı burhânî felsefenin belirleyiciliğini ve iktidârını sürekli olarak vurgulamak olmuştur.

"Dışlayıcı okumalar" olarak isimlendirdiğimiz bu okuma tarzlarından sonra şimdi de "sahiplenici okumalar"a birkaç örnek verelim. İlk olarak daha çok Sünnî İslamı paradigmasına yakın okuma tarzlarına, sonra da Şiî İslâmı paradigmasından yapılan okumalara değinmeye çalışalım. Her bir okuma tarzının ciddî anlamda haklılık payının olduğunu da yineleyerek ilk örneğimizi verelim. İlk olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'nin yorumlarına yer vereceğiz. Câbirî, Fârâbî'nin fâzıl medîne projesini İslâm tarihi bağlamında okumuş ve filozofun "ilk başkan (er-reîsu'l-evvel)"ının Hz. Muhammed olduğunu söylemiştir.

> Tam anlamıyla *hakikaten fâzıl medîne, ilk reisin daha doğrusu peygamber filozofun yönettiği 'medîne'dir.* Rütbe olarak bunu takip eden medîneler ikinci dereceden olup, ilk reisin izinden gitme çabasını başkanların yürüttüğü medînelerdir… Bilindiği gibi Fârâbî fâzıl medîne reisinin görevini tahlil ederken bu konu üzerinde çok durmuş; reiste bulunması şart olan sıfatları dile getirirken hem Cumhuriyet yazarı Eflâtun'dan *hem de oluşum dönemindeki İslâm Devleti'nden; yani peygamber ve Râşid halîfelerin devletinden ilham almıştır.*[642] (İtalikler bize ait.)

> İkinci dereceden reisleri anlatırken Fârâbî çağının gelişmekte olan sosyal güçlerinin özlem ve arzularını dile getirmektedir. Onun ilk reisten, *daha doğrusu Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)den bahsedişi tamamen tarihî hakîkatten mülhemdir.* Ama *ikinci reislerden; başka bir ifâdeyle Peygamber'den sonra İslâm Devleti'nde iktidarın nasıl olması gerektiğinden bahsederken dile getirdiği görüşler* yepyeni orijinal görüşlerdir.[643] (İtalikler bize ait.)

> O halde *Fârâbî'nin evrensel bir devlet tasavvur ettiğini söylemek yanlıştır. Fârâbî'nin tüm beşeriyeti birleştirme çağrısında bulunduğunu söylemek de hatalıdır.* Aynı şekilde Fârâbî'nin Yunan düşüncesinden Yunan şehirlerinin nizamından etkilenerek sadece medîneden (şehirden) bahsettiğini, ümmet ve devleti söz konusu etmediğini idda etmek de büyük bir hatadır. *Fârâbî'nin*

[642] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 87-88.
[643] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 89.

zihninde medîne temeddün etmiş topluluktur. Yani, insanların belirli sosyal, fikrî ve dînî bağlarla bağlandıkları topluluk.[644] (İtalikler bize ait.)

Yapmış olduğumuz alıntılardan da anlaşılacağı üzere Câbirî, Fârâbî'nin fâzıl medîne projesini çok ısrarlı bir şekilde Hz. Muhammed ve Râşid Halîfeler dönemine ircâ ettirmek istemektedir. Ancak bilindiği üzere Fârâbî bahsede geldiğimiz toplum projesini ele aldığı eserlerinde hiçbir zaman bir peygamber ismi verme ihtiyacı hissetmemiştir. İleride de ayrı başlıklar altında açıklayacağımız üzere onun "ilk başkan"a dâir ortaya koymuş olduğu nitelikler tam anlamıyla ne bir peygambere ne de bir filozofa uymamaktadır. Benzer bir okuma tarzı da kendisini özellikle Fârâbî ile ilgili çalışmalarından tanıdığımız Yaşar Aydınlı'ya aittir. Aydınlı'nın ifâdeleri şöyle:

Fârâbî, ilk-başkanı nitelendirirken hem Platon'un hem de İslâm inancının etkisi altındadır. O, bu iki kaynaktan gelen farklı etkileri, terminolojik düzlemde ilk-başkan kavramıyla ifâde etmeyi tasarlamış ve *peygamber veya filozof yerine, her iki anlamı da karşılamak üzere ilk-başkan demeyi tercih etmiş, bunu da başarılı bir şekilde gerçekleştirmiş gözükmektedir.* Öte yandan, ilk başkanın peygamber olup olmadığı tartışması bir yana, *Fârâbî'nin bu kavramla Hz. Muhammedi kastettiği konusunda birçok araştırmacı ittifak halindedir. Durum ne olursa olsun, şurası kesindir ki, Fârâbî, Yunan filozofları için asla söz konusu olmayan bir şansa, kendisine Yunan felsefesinin asla sunamayacağı genişlikte ufuklar sergileyen Hz. Muhammed gibi bir örneği ve İslâm gibi, hayatın her alanına işlemiş bir dini inceleme şansına sahipti.* Ve öyle görülüyor ki, Fârâbî, bütün felsefesinde olduğu gibi, devlet kuramını geliştirirken de bu kaynaktan, *ister istemez*, önemli ölçüde etkilenmiştir… *Fârâbî ilk-başkanın vahiy aldığını ve bu vahiy sayesinde peygamber ve filozof olduğunu belirtmektedir. Şunu da belirtelim ki, Fârâbî'ye göre, vahye muhatap olabilmek için felsefî bir donanıma sâhip olmak şarttır, fakat, felsefî donanıma sâhip olan herkes peygamber değildir.*[645] (İtalikler bize ait.)

Bu anlamda, mesela, *Hz. Muhammed'in erdemli toplumundan*

[644] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 96.
[645] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan' (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", *UÜİFD,* c. 2, sy. 2, s. 300. Benzer yorumlar için ayrıca bkz. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar,* c. 2, sy. 8, s. 37-49.

bahsedilebileceği gibi, Hz. Musa'nın erdemli toplumundan da sözedilebilir.[646] (İtalikler bize ait.)

Görüleceği üzere yazar, Fârâbî'nin din ile ilgili görüşlerini ilk başkan bağlamında Hz. Muhammed ve onun etrafında kurulan İslâm toplumuyla özdeşleştirerek anlamlandırma yoluna gitmektedir. Yukarıda da farklı vesilelerle değinmeye çalıştığımız gibi, Fârâbî'nin özellikle *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *el-Medînetu'l-Fâdıla* adlı eserlerinde faal akıldan tahayyül yetisine gelen bir bilgi türünden-vahiyden bahsetmesi ve bu bilgiyi alan kişinin nebî ve ilk başkan olabileceğini belirtmesi bu yorumları ciddî anlamda haklı kılıyor gözükmektedir. Ancak filozofun mantık metinlerini de göz önünde bulundurur ve onun burhânî felsefe perspektifinin farkında olursak bu yorumların Fârâbî'nin sembolik anlatımını açımlamak için çok yeterli olamayacağını düşünebiliriz.

Sâhiplenici okuma tarzlarından Sünnî tarza son bir örnek daha vererek Şiî okuma biçimlerine geçelim. Şimdi göreceğimiz okuma tarzı da Fârâbî'nin din-mille ile ilgili görüşlerini Sünnî perspektiften okumakta ve peygamberleri Fârâbî'nin ilk-başkanları olarak sunmaktadır:

Mille, felsefenin örneklemesi olduğuna göre, erdemli millenin de burhânî felsefenin örneklemesi olduğuna göre *Fârâbî, gerçek mille sahipleri olarak sadece Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i göstermektedir. Diğer peygamberleri ise local düşünüp mille koyacak düzeyde İlk Başkan statüsünde görmemektedir.*[647](İtalikler bize ait.)

Görüleceği üzere Fârâbî'nin İlk-Başkan ve mille hakkındaki görüşlerini Şaban Haklı da İslâmî perspektiften okumakta ve anlamaktadır. Şimdi İslâm dini çerçevesinde yapılan okuma tarzlarından ikincisi olan Şiî okuma tarzına geçelim. Câbirî'nin bu konu ile ilgili yorumuna değinerek başlayalım ve ardından da Henry Corbin'in okuma tarzıyla devam edelim. Câbirî aslında kabul etmediği bu okuma tarzıyla ilgili olarak bir yerde şöyle diyor:

---

[646] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan (er-Reîs el-Evvel)' Kavramı", s. 294.
[647] Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 306, 3 numaralı dipnot.

> Şunu da söyleyebiliriz: Fârâbî burada Şia'nın özellikle İsmâiliye'nin görüşünü soyut ve genel olarak dile getiriyordu. Yaygın görüş, Fârâbî ile bu fırka arasında bir tür ilişki olduğudur. Her ne kadar kendisi Şiî, İsmâilî olmasa bile.[648]

Câbirî bu perspektife sıcak bakmamaktadır. Çünkü bu perspektif, onun Fârâbî okuma tarzına aykırı düşmektedir. Şimdi vereceğimiz örnekte ise Şiî perspektifi temel alınmış, Fârâbî ve onun ilk-başkan ve vahiy gibi din-mille ile doğrudan ilgili olan görüşleri de bu çerçeve üzerinden yorumlanmıştır. Bu okuma tarzı Henry Corbin'e ait.[649] O, yazmış olduğu *İslâm Felsefesi Tarihi'*nde Fârâbî'den şu şekilde bahsediyor:

> İran'da yaygın olan bir kanaat bütün belirtilerle desteklenmekte ve bu büyük feylesofun Şiî olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de 330/941 yılında Halep'e gitmek üzere Bağdad'ı terk ettiği ve orada Hamdanî Şiî hanedanının himayesinden yararlandığı görülür. Seyfuddevle-i Hamdanî'nin ona karşı son derece saygısı vardı. *Bu özel Şiî koruması bir tesâdüf sonucu olarak, sebepsiz ortaya çıkmış değildir. Fârâbî'nin felsefesinde, yukarıda ikinci babda anlatılmış olan ve Şiî imamlarının öğretisine dayanan nübüvvet ve vahy temelli felsefe ile ortaklıklar bulunduğu zaman, bu himayenin anlamı da ortaya çıkar*.[650] (İtalikler bize ait.)

Fârâbî'yi Şiî öğretiye bağlı bir düşünür olarak görmek isteyen Corbin ilginç iddiâlarını şu şekilde sürdürüyor:

> Yine Fârâbî'nin "mysticisme"i, tasavvufî ve irfânî yönü ile öğretisinin bütünü arasındaki bağın kavranması güç değildir.[651]

> Yunan felsefesi çizgisindeki feylesoflardan sayılan bu feylesofun eserlerinde göze çarpan bir üçüncü nokta da şudur: *Fârâbî'nin peygamberlik anlayışı ve öğretisi, tüm öğretisinin doruğundadır. "Medine-i fâzıla" kuramının Eflatun'un*

---

[648] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 91.
[649] Burada Fârâbî okumalarının hepsini verme imkânımızın olmadığını söylemiştik. Filozofu Şiî perspektiften okuyan ve konu ile ilgili müstakil bir makâle kalame alan Fauzi M. Najjar'ın görüşlerine yer veremiyoruz. Ayrıntılı bilgi Türçeye de çevrilmiş olan makâlesinden edinilebilir. Fauzi M. Najjar, "Fârâbî'nin Siyâsi Felsefesi ve Şiilik", çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD,* c. XX, s. 293-306.
[650] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi,* çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 286.
[651] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi,* s. 289.

görüşlerinden ilham alması dolayısı ile Yunan'dan alınmış bir havası vardır, ancak bir İslâm feylesofunun felsefî ve manevî-irfânî (mystique) özlemlerine cevap vermeye de elverişlidir.[652](İtalikler bize ait.)

Medîne-i fâzılanın başkanının nebî veya *imam* oluşu ve Medîne-i fâzıla kuramının bu dünya ötesi hayata yansıyan sonuçlarının oluşu Fârâbî'nin mânevî-irfânî (mystique) ilham kaynağını göstermektedir. Ve dahası da vardır. *Fârâbî'nin telakki ve öğretisi, Şiîlik'in nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefesi ile bazı ortak çizgiler taşır... Fârâbî'nin belirttiği rehber, imam: Şiî nübüvvet öğretisinin söylediklerine tekâbül etmektedir. Şiî nübüvvet anlayışı da daha önce görmüş olduğumuz gibi Eimme-i Athâr'ın (Saint Imams) öğretilerine dayanır. Şeriat getiren peygamber (resul) aynı zamanda imamdır.* Resulden (S.A.) sonra imamet devresi veya yeni *şeriat* getirmeyen *nübüvvet* için kullanılan terimle *velayet* devresi başlar.[653] (Bazı italikler bize ait.)

Fârâbî'nin Medine-i fâzılası, bugünkü insanlardan çok "son günlerin velîleri"nindir (Saints des derniers jours). *Şiî meâd öğretisine göre (eschatologie) yeryüzünde gâib imamın zuhuru ile gerçekleştirilebilecek bir düzene, kıyâmet ve ba'sü ba'del-mevt'e (Resurrection) hazırlık düzenine tekâbül etmektedir. Şu halde Fârâbî'nin "siyaset" öğretisine bugün siyaset terimine verdiğimiz anlam verilebilecek midir?*[654] (İtalikler bize ait.)

Henry Corbin'den yaptığımız bu alıntıları çoğaltmak mümkündür. Ancak bu alıntılar bile onun Fârâbî'sinin nasıl bir kimliğe büründüğünün resmini göstermektedir bizlere. Peki, Corbin'i haklı çıkaracak hiçbir argümanı yok mudur Fârâbî'nin? Elbette vardır. Hatta bize göre Corbin'in bu Şiî Fârâbî okuması Sünnî Fârâbî okumalarından daha kuvvetlidir. Çünkü faal akıldan bilgi alan ve aldığı bu vahy ile nebî olan kişi ile onun benzeri bir kişinin olmadığı durumlarda onun koyduğu kânûnî düzenin devamlılığını sağlayacak olan kişilikler, Fârâbî'nin anlatılarından anlaşılacağı üzere peygamberlerden ziyâde, bir peygamber ve onun ardından gelen imamlara, yani Şiî nübüvvet ve imâmet teorisine çok daha yakın durmaktadır. Fârâbî'nin din-mille hakkındaki ifâdeleri yukarıda da vurguladığımız gibi, bu yorumların her birini kısmî olarak meşrû kılabilecek özelliktedir. Yani

[652] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi,* s. 292-3.
[653] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi,* s. 293.
[654] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi,* s. 294.

filozofun kullanmış olduğu sembolik ve zaman-mekan belirtmeyen ifâdeler, bir zaman-mekana ve tarihsel kişilere uyarlanmaya kalkıldığında birbirinden farklı birçok perspektife kendini açabilme özelliğine sâhiptir. Biz bu Fârâbî okumalarının her birinin de haklılık payları olmakla birlikte, Fârâbî'nin sembolik ifâdelerini tam olarak karşılamadıklarını düşünüyoruz. Zîra zikrettiğimiz yorumların hiç biri, İkinci Öğretmenin burhânî epistemolojisini dikkate almamakta ve filozofu yorumlarken genel olarak *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *el-Medînetu'l-Fâdıla* gibi eserlerine atıfta bulunmaktadır. Biz Fârâbî okumamızı onun burhânî felsefe perspektifine dayandırmaktayız. Burhânî felsefeyi ele aldığımız alt başlıktaki anlatılar, az önce doğrudan alıntılar yaparak ortaya koymaya çalıştığımız okuma tarzlarını hiçbir zaman tam anlamıyla olumlayamayacaktır.

Şimdi ise kendi perspektifimize kısmî olarak da olsa bazı açılardan yakın bulduğumuz okuma tarzlarına değinmek istiyoruz. Meselâ Ali Durusoy, filozofun *Kitâbu'l-Hurûf*'undaki -bizim de tezimizde kendimize temel aldığımız metin- görüşlerini kısaca verdikten sonra şunu ifâde etmektedir:

> Keza aynı düşünce tarzıyla, Fârâbî'nin, *mille*nin zorunlu olarak felsefeden sonra geldiği tarzındaki açıklamasının tarihsel bir olgu gibi anlaşılıp, felsefe ile, İlk Çağ Yunan felsefesinin; *mille ile de İslâm'ın kastedildiğini söylemek, bize göre Fârâbî'yi yanlış anlamak demektir*.[655] (Bazı italikler bize ait.)

Burada Durusoy'un *mille* hakkındaki yorumuna katılmaktayız. Ancak İlk Çağ Yunan felsefesi hakkındaki yorumuna katılmıyoruz. Fârâbî'nin bahsede geldiği felsefî evrim süreci pek tabiî ki Durusoy'un da vurguladığı gibi doğal bir süreçtir. Ancak bu doğal sürecin tarihsel boyutu bize göre tezimizin şimdiye kadarki bölümlerinde de ortaya koymaya çalıştığımız gibi belli bir coğrafî-tarihî sahneyi işâret etmektedir. Fârâbî, felsefenin doğal evriminden bahsetmekle birlikte aynı zamanda bu evrimsel sürece bir zaman-mekân da çizmektedir. Fârâbî'nin din-mille teorisi hakkındaki yorumlarında ise Durusoy'a tamamen katılmaktayız.

Kendimize kısmî olarak yakın bulduğumuz bir başka okuma tarzı da Hasan

[655] Ali Durusoy, "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık", s. 74.

Şahin'e ait. Şahin bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifâde ediyor:

> Fârâbî'nin İlk Başkan'ı günümüze genellikle peygamber olarak veya kurucu başkan olarak nakledilmiş gözüküyor. Kanaatimce *bu durum, Fârâbî'nin genellikle kelam ve fıkıh kültürü açısından okunmasından ileri gelmektedir.* Çağımızda kent valisinin ve hatta başkanın da en üst seviyede yönetici olmadığı bilinen bir gerçektir. Buna karşılık, devlet başkanı veya cumhurbaşkanı yahut kral denilen kişi kendi ülkesinin en üst seviyede yöneticisidir, diğer yöneticilerin hepsi ve halk ona bağlıdır. *Bu ünvanlardan birini taşıyanlar arasında erdemli İlk Başkan olma niteliğine sahip olanlar varsa, Tanrı onlara vahyediyordur ve onlar gerçek bilge, gerçek filozoftur. Bunlar uyarıcı ve haberci olma özelliğine sahip iseler, onlara kelâmî anlamda değil, sadece felsefî anlamda uyarıcı ve peygamber denir. Onların yönettiği insanlar erdemli insanlardır, başkanlıkları da erdemli başkanlıktır. Felsefî anlamda uyarıcılık ve peygamberliğin devam etmesi mümkündür, hatta gereklidir. Allah'ın felsefî anlamda insana vahyetmesi devam ediyor olabilir, hatta devam etmesi gereklidir. Allah'ın felsefî anlamda vahyetmesi ile kelamî anlamda kitap göndermesi arasında bir örtüşme gözükmüyor.*[656] (İtalikler bize ait.)

Şahin'in yorumlarına şu anlamda katılıyoruz: Fârâbî'nin İlk Başkan'ı elbette İslâm kelâm ve fıkhı çerçevesinden anlaşılmamalıdır. İleride din bilimlerinin oluşumu konusunda değineceğimiz üzere filozofun kelam ve fıkıh ile ifâde etmeye çalıştığı bilimler -ama doğru ama yanlış olsun- felsefelere dayanan hakîkat ifâdeleri olan dinlerin, halk arasındaki yaptırımlarının devamlılığını sağlayan bilimsel çabalardır. Dolayısıyla filozofun ilk başkan, vahiy, mille gibi konular hakkında ortaya koyduğu düşüncelerini İslâm dîni çerçevesinden okumaya çalışmak bize göre de yetersiz bir okuma biçimidir. Ancak Şahin'in bahsettiği ve Peygamber'den sonra da erdemli yöneticilerin olabileceğini belirtirken ifâde ettiği yöneticiler, Fârâbî'nin ilk başkan teorisine uymamaktadır. Zîrâ İkinci Öğretmenimizin burhânî epistemolojisini göz önünde tutacak olursak hemen şunu söylememiz gerekir: İlk başkan burhânî felsefenin bizzat icrâ edicisi olmalıdır. Felsefesi burhânî değilse koyduğu din yanlış, yönettiği toplum da erdemli olmayan bir toplum olacaktır. Çünkü ona göre bizi hakîkate götüren

[656] Hasan Şahin, "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* s. 275.

yegâne düşünsel yöntem-epistemoloji, burhânî yöntem-epistemolojidir. Mantık olmadan felsefenin hiçbir alanında doğru bilgiye ulaşılamayacağına göre öncelikle burhânın kurallarına göre öğretimden geçmiş, daha sonra burhânın öğreticisi-icrâ edicisi olmuş bir kişilik olması gerekir ilk başkanın. Bu mantıkî epistemolojinin olmadığı yerde asla fâzıl bir medîneden bahsedilemez. Tam da burada, ilk başkanın bu özelliğini vurgulayan ve bizim de ciddî anlamda katıldığımız bir okuma tarzına geçmek istiyoruz.

Fârâbî'yi anlarken burhânî yöntemin sürekli olarak farkında olan bu okuma, filozofun birçok mantık metnini tahkik eden ve aynı zamanda dilimize de çeviren Mübahat Türker Küyel'e aittir. Küyel, mantığa, burhân teorisine, özdeşlik ilkesine sürekli vurguda bulunmakta ve ardından Fârâbî'nin devlet adamı hakındaki düşüncelerini şu şekilde ortaya koymaktadır:

> O halde toplumu yönetmek için KÂNUN gerekir; ve, ZULMÜN karşıtı, eğer ADÂLET ise, ve, bir devletin koymuş olduğu kânûnlara Adâlet deniyorsa; "Kanun Koyucular", kanûnu küllî koymalıdır. "Küllî koyma işi"ni bilen kişi, Özdeşlik İlkesi Temelinde, "Her şey hakkında Küllî+Zarûrî+Doğru+Yakînî vasıflı bilgi sahibi olan kişidir; ve 'Bu vasıftaki *Bilgisi* ile, yine bu vasıftaki *davranışını* aynılaştırabilen kişidir." İşte, bu vasıftaki *Bilgi Doğrusu* ile yine bu vasıftaki *Davranış Doğrusu'*nu kendi şahsında aynılaştırabilen kişi, idâre ettiklerinin "Ârâ'sını takyîd, ef'âlini takdîr" eden kişidir. Yani, "*Politikacı"* değil, ama, "*Devlet Adamı"*dır. O, "Melik-i Tâmm"dır. *Bunu "İnsan-ı Kâmil" ile karıştırmamalıdır. Bu bakımdan, "Devlet Adamı"nın idâre eden olarak, idâre edilenlerin de "Özdeşlik İlkesi"ne dayanan Küllî+Zarûrî+Doğru+Yakînî Bilgiler ile donatılması ve onların bu donanımını kişisel Davranış Doğrularıyla örtüştürtebilmesi gerekir*… (Bu italikler bize ait.) "Fârâbî'de Devlet-Bilim İlişkisi" bizi, *Gerçek* hakkında (burada Toplumsal Gerçek) *Bilgi Doğrusu* ile *Davranış Doğrusu*'nu, kendi şahsında aynılaştıran insana ulaştırmaktadır, bu insan, ister kânûn koyucu, isterse de kânûna uyan olsun! – *Fârâbî buradan, "Tek Dünya Devleti" fikrine geçecektir.* (Bu cümledeki italikler bize aittir.) – Acaba, Dünyada, böyle bir insan var mıdır, yok mudur? sorusu 'Devlet' konusunu değil, 'Siyâset' konusunu ilgilendirir.[657]

M.T. Küyel'in burhânî epistemolojiye yapmış olduğu vurgu gerçekten

[657] Mübahat Türker Küyel, "Fârâbî'de Devlet Bilim İlişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* s. 14.

dikkate değerdir. Birçok vesîleyle dediğimiz gibi burhânî epistemolojiye dayanan bir felsefe tarzını göz önünde bulundurmadan yapılacak olan değerlendirmeler eksiktir. Böylelikle Fârâbî'nin dîne-milleye dâir görüşleri üzerine yapılmış olan okuma biçimlerinden bazı örnekler vererek bu alt başlıktaki anlatılarımıza son vermek istiyoruz. Alıntılarımızı yaparken esas aldığımız ana noktalar din-mille, vahiy, ilk başkan, ilk başkan yönetimindeki fâzıl medîne vs.den oluşmaktaydı. Bunun sebebi de filozofun din-mille hakkındaki düşünceleridir. Filozofun din hakkındaki görüşlerini herhangi bir teolojik din algısı çerçevesinde ele almak mümkün değildir. Bize göre onun din-mille hakkındaki görüşleri burhânî felsefe çerçevesinde ele alınmalı, ilk başkan ve onun din koyucu özelliğine dikkat edilmeli ve dînî bilginin, felsefenin halk yığınlarının anlayış kapasiteleri düzeyine indirgenmiş bir ifâdesi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Filozofu yorumlarken herhangi bir dîni, ya da bir dînin farklı teolojik sistemlerini esas almak onu kesinlikle yanlış anlamak demektir. Bu hatırlatmadan sonra şimdi din-mille konusunu ana hatlarıyla anlatmaya başlayabiliriz.

3.1.2. Dinin Tanımı

Fârâbî din ile ilgili olarak farklı metinlerinde farklı bağlamlarda birbiriyle tam olarak örtüşmeyen görüşler ileri sürmüştür. Biz filozofun dine ilişkin görüşlerini ele alırken *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Tahsîlu's-Sa'âde'*deki "burhânî perspektifi esas alacak ve diğer metinleri bu metinler etrafında yorumlayacağız. Şimdi filozofun din ile ilgili olarak ortaya koyduğu farklı ifâdeleri ele alalım ve ardından Fârâbîci bir din tanımı yapmaya çalışalım:

> Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorlarsa, bu bilgileri içine alan ilim, *felsefe*dir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorlarsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi *din* diye adlandırmaktaydılar. Bu akılsalların kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa, onları içine alan dine *popüler, meşhûr, zahiri felsefe* denir. Bundan dolayı eskilere göre din, felsefenin bir taklididir. Her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler

> ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihaî amaç, yani en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihaî amaçları hakkında bilgi verirler. Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya kavramaya dayanarak bilgi verdiği her şeyde din *hayal gücüne* dayanan bilgiler verir. Felsefenin ispat ettiği her şeyle ilgili olarak din ikna eder… O halde felsefenin kesin ispatlar verdiği her şeyde din, ikna etmeye dayanan açıklamalar verir. Sonuç olarak felsefe, zaman bakımından dinden öncedir.[658]

> Şimdi şeylerin kendileri kanun koyucunun ruhunda bulundukları zaman *felsefe,* çoğunluğun ruhunda bulunduklarında ise *dindirler.*[659]

> Din (el-mille) insânî kılındığında zamansal olarak felsefeden sonradır. Çünkü din ile, yalnızca felsefede anlamalarını daha kolay kılacak olan farklı yönleri (vucûh) çıkarsanmış olan amelî ve nazarî şeylerin halka iknâ, tahyîl ya da bunların her ikisiyle birden öğretmek amaçlanır.[660]

> Din (*el-mille*), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın (*er-reîsu'l-evvel*) toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.[661]

Bu uzun alıntılardan şu şekilde bir tanım çıkarmak mümkün gözüküyor: "Din, ilk başkanın kendisindeki felsefî bilgiye uygun bir biçimde halk için tasarlamış olduğu, zamasal olarak felsefeden sonra gelen, felsefeyle ortak konuları olan, felsefede burhânî olarak ortaya konulmuş hakîkatlerin misalleri kullanılarak iknâ amaçlı bir şekilde ifâde edilen, temel olarak felsefeye dayanan ya da dayanması gereken, toplumsal ve tarihsel şartlara bağlı ve eğitim amaçlı olarak üretmiş olan sembolik düşünceler manzûmesidir."

Bu genel tanımlamadan sonra şimdi de kendisindeki felsefî bilgiyi din formuna büründürmeyi başaran din koyucu karakterin analizine geçelim.

---

658 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 90-1.
659 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 93-4.
660 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131. Bu alıntının aynısını yukarıda da kullanmıştık. Burada yeniden kullanmayı uygun gördük.
661 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 258.

3.1.3. Dinin Temel Karakteri Olarak Din Koyucu ya da Maskeli Filozof

Din, zamansal olarak felsefeden sonra gelmektedir. Dinin oluşum evresi bir anlamda felsefenin farklı bir forma geçişinin evresidir. Fârâbî'ye göre dinler, felsefelerin kılık değiştirmiş halleridir.[662] Felsefî düşüncenin kılık değiştirerek din hâlini alması, filozofa göre tabiî bir sürecin ifâdesidir. Bu tabiî sürecin istisnaları da vardır ki bunlar, toplumlar arasındaki kültürel etkileşimin netîcesi olarak ortaya çıkar. Mesela Arap toplumunda ilk olarak ortaya çıkan din olmuştur. Felsefe ise, ki bu felsefe Yunan felsefesidir,[663] çok daha sonraları Süryâniler kanalıyla geçmiştir İslâm coğrafyasına.

Her bir sanatın icrâcısı olduğu gibi dînin de bir icrâcısı vardır ve bu icrâcının da özel bir ismi olmalıdır. Fârâbî bu karakteri "din koyucu (vâdi'u'l-mille)" şeklinde isimlendirmektedir.[664] Fârâbî'ye göre din koyucu aslında filozoftur. Ancak o, yaptığı iş îcâbı farklı bir isim almaktadır. Yani din ürettiği için kendisine din koyucu denilmelidir. Bu anlamda "din koyuculuk", "filozofluğun" kılık değiştirmiş hâli olmaktadır. Filozoflar halk yığınlarını yönetirlerken felsefî kişiliklerini saklı tutarlar. Zîrâ felsefe halk yığınları için bir anlam ifâde etmeyeceğinden dolayı semboller (misâlât) ve hayaller (hayâlât)[665] şekline bürünürek halkı iknâ etmeyi ve eğitmeyi amaçlar.[666] Felsefe her zaman özel insanların düşünme tarzı olmuştur. Ancak bu özel insanlar yönetici olduklarında, sâhip oldukları felsefî birikimlerini hitâbet sanatının gerektirdiği bir forma dönüştürürler ve kendilerini halka bu şekilde ifâde ederler.[667] Böylelikle felsefe eş zamanlı olarak, hitap edilen insan gruplarının algı düzeyine göre bazen hitâbet sanatına bazen cedel sanatına ve bazen de şiir sanatına dönüşebilir. Ancak yineleyerek söyleyelim, felsefe her zaman kendisine hizmet edilen bir bilim olarak, diğer hitap tarzlarını kullanan ve onlarla iş gören bir sanattır. Diğer sanatlar ise

---

662 Filozof, sürekli olarak dînin felsefeye tâbî olduğunu ve gerek yanlış, gerekse doğru olsun bütün dinlerin felsefelerden türediğini ifâde etmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153-4.
663 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 159.
664 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 133.
665 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131.
666 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 152.
667 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 90.

felsefenin âletleri olmaktadır. Felsefe kendisini halk yığınlarına açacağı zamanlarda içine kapanır ve özellikle de hitâbet sahnesini tercih ederek, bu sahnenin temel karakteri olan hitâbetçinin maskesini ondan ödünç alır. Filozof-burhân hocası siyâsetçi kişiliği îcâbı halk yığınları arasında bu maskeyle dolaşır. Maske filozofu bir din adamına dönüştürür, yani peygambere.[668]

Fârâbî din koyucusunu-peygamberini farklı şekillerde de isimlendirmiştir. Din koyucunun temel özelliği, onun aslında bir filozof olmasıydı. Filozof (el-feylesûf) siyâset sahnesine çıktığında ise bir ilk başkan (er-reîsu'l-evvel), bir hükümdar (el-melik), bir din koyucu (vâdı'u'l-mille),[669] bir kanun koyucu (vâdı'u'n-nevâmîs) ve bir imam (el-imâm) olmaktadır. Bütün bu isimler, filozofun felsefî kişiliğinin siyâset sahnesindeki değişen rollerinin ifâdesidir. Aslında her bir isim bir tek kişiyi nitelemektedir. İşte bu şekildedir ki filozofun zihnindeki felsefe halk yığınları arasında farklı bir isim alır ve din-mille olur.[670] Buradan hareketle, mütehayyile kuvvetine gelen bilginin İslâm dînindeki vahiyden farklı bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'nin İslâm dînini nasıl değerlendirdiğini merak ediyorsak, bize göre bu din onun nazarında felsefeye dayanmayan bir dindir ve kendisinden bahsedilen peygamber de mütehayyile kuvveti güçlü olan ve hayal ve sembolleri iyi kullanabilen bir kişidir, yoksa insanlığa mutlak anlamda doğru bir yaşam tarzını haber vermeye gelen bir tebliğci değil.

Böylelikle "din koyucu" karakterin nasıl bir kişilik olduğunu genel olarak ifâde etmiş olduk. Şimdi ise bu maskeli filozofun tarihî kişiliklere tekâbüliyeti sorunu üzerinde duralım.[671]

---

668 Bu ifâdelerin ayrıntılı açılımı için bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 93-4.
669 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 133.
670 Fârâbî bu isimlerin her birinin aslında aynı anlama geldiğini, ancak aynı kişinin oynadığı farklı toplumsal roller gereği kullanıldığını ifâde eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 92-3/*Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde,* s. 93-2.
671 Fârâbî'nin ilk başkanını ana hatlarıyla ele alan ancak bu kişiliğin tarihsel kimliği üzerine hiçbir soruşturma yapma ihiyacı hissetmeyen bir çalışmaya örnek olarak bkz. Munzir el-Kevser, *Felsefetu'l-Fârâbî: Allah, el-Vucûd, el-İnsân,* s. 277-83.

3.1.4. Din Koyucuların Tarihsel Kişilikleri Üzerine Bir Soruşturma ya da Maskeli Filozofa Tarihsel Kimlik Bulma Çabasının Anlamı

Filozofun din, vahiy, ilk başkanın kimliği gibi konuları ele alırken *Kitâbu'l-Mille, el-Medînetu'l-Fâdıla, es-Siyâsetu'l-Medeniyye* adlı eserlerinde takındığı tavır ile *Kitâbu'l-Hurûf* ve *Tahsîlu's-Sa'âde*'de takındığı tavır arasında bazı farklılık vardır. Bundan dolayı özellikle ilk üç eser temel alınarak yapılacak olan yorumlar ile diğer iki eser çerçevesinde yapılacak olan yorumlar birbirinden farklı olacaktır. Yorumlar arasındaki farklılığın en önemli nedeni *Kitâbu'l-Burhân*'daki felsefî tavrın göz önünde bulundurulmamasıdır. Burhânî felsefeyi anlatırken izlediğimiz felsefî doğruluk sahnesini yeniden gözümüzün önüne getirirsek anlatmak istediğimiz konu daha iyi anlaşılır. Şimdi iddiâlarımıza örnek teşkil etmesi ve yukarıda kısaca tasvîrini denediğimiz farklı Fârâbî okuma tarzlarını da anlaşılır kılması açısından filozofun metinlerine gidebilir ve konuyu biraz daha somutlaştırmayı deneyebiliriz.

Filozofun en meşhûr eserlerinden birisi olan *el-Medînetu'l-Fâdıla'*daki anlatılarda karşımıza çıkan karakter bir "peygamber" kılığına bürünmüştür. Burada anlatılan karakter, diğer metinler göz önünde bulundurulmadan değerlendirilecek olursa tam anlamıyla bir peygamber olarak anlaşılabilir. Bir adım daha ileri giderek söyleyecek olursak filozofun anlattığı "nebî" karakteri İslâm peygamberi Hz. Muhammed'le de özdeşleştirilebilir. Fârâbî şöyle diyor:

> Mütehayyile kuvvetinin kendileriyle bu şeyleri taklid ettiği duyusallar, güzellik ve kemâl açısından son noktada bulunan şeyler olduklarında, bunları gören kişi Allah'ın büyük, yüce ve mükemmel ('acîbe) olduğunu söyler ve aslen diğer varlıklarda rastlanması imkânsız olan ilginç şeyler (eşyâun 'acîbe) görür. İnsanın, mütehayyile kuvveti tam anlamıyla kemâle erdiğinde, uyanık halde faal akıldan şimdiki ve gelecekteki cüzîleri ve onların duyulur temsillerini, ayrık akılsalları (el-ma'kûlâtu'l-mufâraka) ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve görmesi imkânsız değildir. (Bu kişi) akılsallardan (el-ma'kûlât) aldığı şeylerle ilâhî şeyler hakkında *nübüvve* sâhibi olur. İşte bu mütehayyile kuvvetinin ulaştığı en üst derece ve insanın mütehayyile kuvvetiyle ulaşacağı

en üst derecedir (ekmelu'l-merâtib)."[672]

Metinde geçen "nübüvve" kelimesi çok ilginçtir. Fârâbî'nin bu eserini dilimize çeviren Ahmet Arslan "nübüvve" kelimesini kehânet şeklinde Türkçeleştirmeyi tercih etmiştir. Arslanın çevirisi tam olarak şöyle:

> Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahi şeyler hakkında kehanette (nubuvva) bulunabilir. Bu, tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir.[673]

Aynı eserin bir başka yerinde filozof konuyla ilgili olarak şunları söylüyor:

> Bu onun düşünen kuvvetinin her iki kısmında, ki onlar nazarî ve amelîdir, ve sonra da mütehayyile kuvvetinde hâsıl olunca bu insan kendisine vahyedilen bir insan olur (kâne hâza'l-insân huve-llezî yûhâ ileyhi) ve Aziz ve Yüce Allah ona faal akıl aracılığıyla vahyeder. Büyük ve Yüce Allah'tan faal akla taşan şeyi, faal akıl müstefâd akıl vasıtasıyla onun münfail aklına ve ardından mütehayyile kuvvetine geçirir. Böylelikle bu insan faal akıldan münfail aklına taşan şey ile bir hakîm, filozof ve tam anlamıyla müteakkil olur. Faal akıldan mütehayyile kuvvetine taşan şeyle de bir nebî (nebiyy), gelecekte olacak olanları bildiren bir uyarıcı (munzir) ve şu anki cüz'îler hakında haber veren (muhbirun) olur.[674]

Ahmet Arslan burada geçen "yûhâ ileyhi" şeklindeki ifâdeyi "vahiy", "nebiyyun" kelimesini de "peygamber" olarak çevirmiştir.[675] *El-Medînetu'l-Fâdıla'*daki bu ifâdelerin benzerlerini *es-Siyâsetu'l-Medeniyye'*de de bulabiliyoruz:

> Eskilere göre bu insan gerçek anlamda meliktir ve kendisine vahyedilen bir kişi (yûhâ ileyhi) olduğu söylenmelidir. Çünkü insana ancak bu mertebeye ulaştığı zaman vahyedilir ve bu, onunla faal akıl arasında bir vâsıta kalmadığında olur. Münfail akıl müstefâd aklın maddesi ve konusu gibi olur. Müstefâd akıl da faal aklın maddesi ve konusu gibi olmuş olur. İşte böylelikledir ki, insanın şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan kuvvet, faal akıldan munfail akla taşar. Faal akıldan münfail akla müstefâd akıl vâsıtasıyla olan bu taşma vahiydir. Faal akıl ilk sebebin varlığından taştığı için, faal akıl vasıtasıyla

[672] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 110. Çevirimizde Arslan'ın çevirisinden de yararlandık.
[673] Fârâbî, *İdeal Devlet,* çev. Ahmet Arslan, s. 97.
[674] Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ,* s. 121.
[675] Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 106-7.

> bu insana vahyeden ilk sebeptir. Bu insanın başkanlığı ilk başkanlıktır ve diğer insânî başkanlıklar bundan sonra gelir ve bundan var olur.[676]

Filozofumuz bu eserinde de doğrudan vahiyden bahsetmektedir. Dolayısıyla faal akıldan bu tür bir bilgi alan kişiye nebî-peygamber denilmelidir. Konuyla ilgili son bir alıntı daha yapalım. Bu alıntımız da *Kitâbu'l-Mille'*den:

> Fazîletli ilk başkanın mesleği ancak kendisine Allah'tan gelen vahiy ile ilişkili olan bir yönetimdir. Ve o fazîletli dindeki fiil ve görüşleri ancak vahiyle belirler.[677]

Görüleceği üzere Fârâbî'nin ilk başkanı Allah'tan vahiy almakta ve toplumunu bu din-mille ile yönetmektedir. Bu alıntıların hepsi yukarıda ele aldığımız okuma biçimlerinden bazısının haklı olarak kendisine temel alabileceği tarzda ifâdelerdir. Bu ve benzeri ifâdelerden hareketle varılacak nokta, Fârâbî'yi benzer tarzda okuyan araştırmacılarla birlikte söyleyecek olursak, şöyle olmaktadır. "Fârâbî'nin fâzıl medînesinin ilk başkanı aynı zamanda hem peygamber hem de filozoftur."[678] Peygamber-nebî kavramını İslâmî perspektiften hareketle anlamlandırmaya çalıştığımızda da şuralara kadar varabiliriz: "Fârâbî'nin fâzıl medînesinin ilk başkanı Hz Muhammed'dir. Bununla birlikte İslâm'ın diğer bazı peygamberleri de filozofun ilk başkanları listesinde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla fâzıl medîne, bir ya da birkaç kez tecrübe edilmiş bir yönetim biçimidir. İslâm'a göre Hz. Muhammed son peygamberdir. O halde fâzıl medîne anlatısı sadece bir tarih okumasıdır ve fâzıl medînenin aynıyla yeniden kurulması mümkün olamaz." Cabirî ile birlikte düşünerek söyleyelim, "Fâzıl medîne peygamberden sonra varlığını Hülefâ-i Raşidînin başkanlıklarındaki yönetim şekilleri ile devam ettirmiştir." Henry Corbin ile birlikte düşünecek

---

[676] Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* s. 89. Çevirimizde bu metnin Mehmet Aydın ve diğer mütercimlerce yapılan çevirisinden de faydalandık. Krş. Fârâbî, *es-Siyâset ul-Medeniyye* veya *Mebâdi ul-Mevcûdât,* çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-Rami Ayas, s. 45.

[677] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* thk. Muhsin Mehdî, s. 44. Çevirimizde Fâtih Toktaş'ın çevirisinden de yararlandık. Krş. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 259.

[678] Ayırıca ele almaya gerek duymadığımız bir okuma tarzına dipnotta değinmeyi uygun gördük. İbrâhîm Medkûr'a göre faal akıldan gelen bilgi ilham olarak da yorumlanabilmektedir. Bu okuma tarzı anlaşılacağı üzere sûfîyâne bir okuma tarzıdır. Bkz. İbrâhîm Medkûr, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Menhec ve Tatbîkuhû 1*, s. 71-77.

olursak da "Hz. Muhammed'le başlayan bu ilk başkanlık mesleği Şiî İslam inancındaki "imamlar"la devam edecektir."

Fârâbî'nin, fâzıl medînenin ilk başkanının ölümü durumunda karşılaşılacak olan başkanlık sorunu ile ilgili düşüncelerini de aktararak Şiî yorumun haklı iddiâlarına yer vermeye devam edilebilir. Bilindiği üzere filozofumuz, ilk başkanın ölümünün ardından onun yerine geçmesi muhtemel kişiliklerden de bahsetmektedir. Bize göre İslâm inancı ve İslam peygamberi ile irtibatlandırılması imkânsız olan bu ifâdeler farklı bir okuma tarzı ile Şiî perspektife eklemlemlenebilmeye müsâit gözüküyor. Fârâbî ilk başkanın ölümü durumunda, yönetimi onun özelliklerini taşıyan diğer bir başkanın alabileceğini ve bu başkanın kendisinden önceki başkanın koymamış olduğu kanunlar koyabileceğini ya da konulmuş kanunları değiştirebileceğini söylemektedir. İkinci, üçüncü, dördüncü vs. başkanlar da aynı düzeyde olabilirler. Böylelikle fâzıl medîne felsefî bir yönetimin eliyle yönetilmeye devam eder.[679] Bu ifâdeler hemen anlaşılacağı üzere ne Sünnî ne de Şiî İslâmına uymamaktadır. Ancak biz şimdilik Şiî yoruma dayanak olabilecek iddiâların izini sürmeye devam edelim. İlk başkan ya da onun ardından gelen ve her anlamda ilk başkanın özelliklerine sâhip olan diğer başkanlar öldüğünde ne olacaktır? Fârâbî bu durumda ilk başkanın çocukları arasından en uygun olanının aranması gerektiğini söylemektedir. Filozofumuza göre bu çocukta gözetilmesi gereken şartların aranması meselesi de siyâset ilminin alanına girmektedir. Çocuk, babası gibi bir ilk başkan olabilme özelliğini taşıyabilir.[680] Bu özellikleri taşıyan birisinin yokluğu durumunda ise önceki ilk başkanın koymuş olduğu kânunları korumak gerekecektir. Dolayısıyla yönetim felsefî bir ilim olan siyâsetten yine felsefenin âleti olan fıkıha geçecektir. İlk başkanın görüşlerinin muhâfazasını ve devamlılığını sağlayan, karşılaşmış olduğu sorunları ilk başkanın görüşlerinden hareketle çıkarımda bulunarak çözmeye çalışan bu yönetime Fârâbî, yasaya bağlı yönetim (meliku's-sunne) demektedir.[681] Yasaya bağlı yöneticiler silsilesi, Şiî İslâmı inancına eklemlenebilir ve bu "imamlar"

[679] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 262-3.
[680] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 269-70.
[681] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 263, 266-7; *İlimlerin Sayımı,* s. 96; *es-Siyâset ul-Medeniyye,* çvr., s. 46.

Şiî inancının temelini oluşturan "imamlar" olarak yorumlanabilir.

Şimdi, bahsede geldiğimiz anlatıları toparlayarak Fârâbî'nin kapalı ifâdelerini deşifre etmeyi deneyelim. O halde şu iki soruyu sormamız gerekmektedir:

İlk sorumuz: "Fâzıl medîne'nin ilk başkanı kim ya da kimler değildir?"

İlk soruya verilmesi muhtemel cevaplar:

İlk cevap: "İlk başkan Aristoteles değildir": Birçok defâ vurguladığımız ve açımladığımız gibi Fârâbî felsefesinin temel kavramsal kişiliği Aristoteles'tir. Fârâbî'ye göre felsefî düşünce Aristoteles ile kemâle ermiştir. Bundan sonra filozof adaylarına düşen görev, Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu mantık sistemini-burhânî epistemolojiyi öğrenmek ve öğretmektir. Filozofumuz ilk başkanın kesinlikle bir filozof olması gerektiğini söylüyordu. Fârâbî'ye göre Aristoteles'ten daha büyük bir filozofun olmadığı görüşündeyiz. O halde ilk başkanın Aristoteles olma ihtimâli yok mudur? Pek tabiî ki yoktur. Biz tarihte Aristoteles'in kurup yönettiği herhangi bir siyâsi birliğin söz konusu olmadığını biliyoruz. Fârâbî'ye göre ilk başkan vahiy alan ve din kuran bir kişilikti. Bizler Aristoteles'in hiçbir zaman peygamberliğe soyunmaya kalkmadığını da iyi biliyoruz. Dolayısıyla ilk başkanın Aristoteles olması imkânsızdır.

İkinci cevap: "İlk başkan Aristoteles olmadığı gibi Hz. Muhammed de değildir."[682] Fârâbî ilk başkanın vahiy alan bir kişi olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle bu kişinin Hz. Muhammed olabileceği düşünülebilir belki, ancak hepimizin bildiği üzere Hz. Muhammed bir filozof değildir. O, hiçbir felsefî düşüncenin tâkipçisi olmadığı gibi özellikle de Fârâbî'nin iddiâ ettiği gibi burhânî felsefeyle de hiçbir şekilde ilgilenmemiştir.[683] Filozofun anlata geldiği vahyî bilgi

[682] Filozofumuzun faal aklın insanın bilgi edinmesi süreciyle ilgili olan irtibatı hakkındaki görüşlerine dayanılarak Fârâbî'ye göre felsefe ile dinin aslında tek bir gerçeği ifâde ettiği ve Aristoteles ile Hz. Muhammed'in bilgisi arasında temelde bir fark olmadığı dahî söylenmiştir. Bu ilginç yorum için bkz. Yûhannâ Kumeyr, *el-Fârâbî*, s. 26.

[683] Fârâbî ilk başkanın niteliklerini sıralarken hikmet ve tam pratik hikmetten bahsetmektedir. Dediğimiz gibi Hz. Muhammed bir filozof olmadığına göre bu şartlar onun için geçerli olamaz. İlk

akışına dayanarak ilk başkanın Hz. Muhammed olduğu sonucuna varılamaz. Bize göre Fârâbî'nin bahsettiği "mille"nin İslâm olmadığı, yine filozofun bahsettiği "fıkıh" ve kelâm"ın İslâmî ilimlerden olan "fıkıh" ve "kelâm" olmadığı gibi, kendisine vahiy gelen ilk başkan da Hz. Muhammed olamaz. Zirâ Fârâbî ilk başkanda bulunması gerekli "ilk başkanın içinde yaşadığı toplumun dinine saygılı olması gerektiği"[684] şeklindeki gibi bir şart, asla bir İslâm peygamberi için geçerli olamaz. Bilindiği üzere İslâm peygamberleri içinde yaşadıkları toplumların geleneksel inançlarıyla mücadele etmişlerdir, yoksa Fârâbî'nin dediği gibi onlara saygılı olmakta fayda mülâhaza etmemişlerdir. Bu şartı peygamberin kendisinin getirdiği dinle ilişkili olarak da düşünemeyiz. Aksi takdirde çok komik bir tabloyla karşılaşırız. Çünkü bir peygamber için, getirdiği dine saygılı olması şartının koyulması gibi bir şey söz konusu olamaz. Filozof İbn Rüşd gibi açıktan Hz. Muhammed'in ya da başka herhangi bir yöneticinin ismini açıkça vermemiştir. Zîrâ İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber ile Hulefâ-i Râşidîn ve Murâbıtların kurucusu Yûsuf b. Tâşfîn dönemlerinde İslâm toplumları erdemli devlette yaşamışlardır.[685]

Üçüncü cevap: "Hz. Muhammed ilk başkan değildir. Yine Şiî İslâmının İmamları da ilk başkan teorisiyle özdeşleştirilemezler": Hz. Muhammed'in bir burhân hocasından burhânî felsefe öğrenmiş olamayacağını hepimiz biliyoruz. Faal akıldan müstefâd akla gelen bilginin felsefî bir bilgi olduğu ve dolayısıyla da Hz. Muhammed gibi daha sonra onun soyundan gelen "imamlar"ın da birer filozof oldukları söylenemez. Burhânî epistemolojiyi anlatırken de değindiğimiz üzere müstefâd akla gelen bilgi aslâ vahyî ya da keşfî bilgi ile karıştırılmamalıdır. Bu iki bilgi tarzı da ilâhî bir kökene dayanmakta ve elde edilen değil, verilen bir bilgi olma özelliğini taşımaktadır. Felsefî bilgi sadece burhânî diyaloglarla elde edilir. Burhânî diyaloğu temel alarak düşündüğümüzde ise müstefâd akıl, sadece küllî düşüncenin nasıl ortaya çıktığını açıklayan bir kavram olmaktadır. Filozofumuz ilk başkanın ardından onun özelliklerini taşıyan yeni bir ilk başkan adayının bulunmadığı

başkanda bulunması gereken bu özellikler için bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 88. Filozofumuz yine başka bir eserinde ilk başkanın nazarî felsefeyi çok iyi bilmesi gerektiğini söylemektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 273.

[684] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 94.

[685] Fatih Toktaş, "İbn Ruşd'ün Siyaset Ahlakı", *İslâmiyât,* c. 6, sy. 1, s. 67.

durumda ne yapılması gerektiğini düşünürken, bu durum karşısında ilk çözümün, ilk başkanın özelliklerinden her birini kendisinde bulunduran birden çok kişinin bir araya getirilmesi olduğunu söylemiştir.[686] Hz. Muhammed'den sonra onun özelliklerini taşıyacak tek bir kişiden bahsedilemeyeceği gibi, bu özelliklerin -ki bunlardan en önemlisi vahiy almaktır- her birininin kendisinde bulunduğu bir insanlar grubundan da bahsedilemez. Bu şart Hz. Peygamberden sonraki Halîfelerle ya da imamlarla ilişkilendirilerek de anlaşılamaz. Çünkü ne halîfeler ne de imamlar peygamberin tam anlamıyla bir devamı sayılamazlar. Halîfeler vahiy alamazlar, Şiî İslâmının imamları da her ne kadar mâsum da olsalar, Hz. Muhammed'le kıyaslanamazlar. Bütün bunların yanında şunu da ekleyelim; Şiî İslâmının imamlarının Fârâbî'nin ilk başkanları ya da yasaya bağlı başkanları olduğu yine söylenemez. Çünkü Fârâbî ilk başkanın ölümünün ardından onun çocukları arasında ilk başkan olmaya yatkın olanın üzerinde durulması ve onun eğitilmesi gerektiğini söylemektedir.[687] Ancak hepimizin de bildiği gibi Hz. Muhammed'in soyu oğulları ile değil, kızı Hz. Fâtıma ile devâm etmiştir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gibi onların soyundan gelen diğer imamlar da ilk başkan adayları olarak gösterilemezler.

Dördüncü cevap: "İlk başkan İslâm dininin bahsettiği peygamberlerden biri olmadığı gibi önceden yaşamış ya da günümüzde yaşamakta olan herhangi bir devlet yöneticisi de olamaz." Bu ifâdemiz Hasan Şahin'in yorumunu olumsuzluyor. Çünkü bizler şimdiye kadar burhânî felsefenin icrâcısı olan ve aynı zamanda da bu felsefî duruşu ile birlikte ve felsefesine uygun bir din kurarak devlet yönetmiş olan bir kişiden aslâ bahsedemiyoruz.

İkinci sorumuz: "Fâzıl medîne'nin ilk başkanı kim olabilir?"

Bize göre Fârâbî'nin ilk başkan ve erdemli şehir projesi bir tarih okumasından ziyâde, aslında daha çok bir umut ve bekleyişin projesidir. Filozof tarihte kalmış devlet ve dinler ya da kendi dönemindeki toplumlar ve onların

[686] Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 88-9. Bu durum karşısındaki diğer alternatif çözüm arayışları için metnin devamına bakılabilir.
[687] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 269.

inançları ile ilgili olarak pek tabiî ki belli şeyler düşünüyor olmalıdır. Hatta bunlardan bazılarını fâzıl medînesine yakın görüyor bile olabilir. *Kitâbu'l-Mille*'de buna örnek olacak birçok ifâdeyle karşılaşıyoruz.[688] Ancak filozof, eserlerinde bu konuları ele alırken hiçbir şekilde anlatılarını tarihten ya da kendi döneminden isimler vererek somutlaştırmayı tercih etmemiştir. Vâkıayı düşünüyor olmakla birlikte bize göre onun tasarladığı yönetim biçimi daha çok bir idealdir.[689] Bu anlamda Ahmet Arslan'ın *el-Medînetu'l-Fâdıla'*yı "İdeal Devlet" şeklinde tercüme etmiş olması da dikkate değerdir. Belki de bu projenin bir "ideal" olmasından dolayıdır ki İkinci Öğretmen yaşadığı hayal kırıklığının bir tezâhürü olarak yorumlanabilecek olan farklı "alternatif erdemli tavırlar" da tasarlamıştır. Bu alternatifler filozofun bahsede geldiği projenin daha çok bir ütopya olarak değerlendirilmesi gerektiğini imliyor. Filozofun alternatif erdemli yaşam, yani kaçış projesi şöyle:

> Erdemli şehrin üyesi olan bir kişinin kendi irâdesiyle veya iradesi dışında câhilî şehirde oturması imkânsız değildir. Bu erdemli kişi, bu câhilî şehirde, o şehre yabancı biridir… Câhilî şehrin üyesi olup da erdemli şehirde yaşayan kimsenin durumu da bunun gibidir… Bu nedenle, herhangi bir zamanda erdemli şehir var olduğunda, *erdemli şehrin yokluğu sebebiyle câhilî şehirde oturmak zorunda kalmış erdemli insanların, erdemli şehre göç etmeleri gereklidir.*[690] (İtalikler bize ait.)

Fârâbî kaçış projesine bir alternatif daha eklemekte ve bazen ölümün yaşamdan daha evlâ olduğunu söylemektedir:

> Bu sebepten fazîletli bir kişinin bozuk idârelerde (es-siyâse el-fâside) kalması haramdır ve eğer kendi zamanında bil-fiil mevcutsa, fazîletli şehre hicret etmesi gerekir. Eğer bunlar (fazîletli şehirler) yoksa o zaman fazîletli kişi, bu dünyada yabancıdır ve yaşantısı sefil (radî')dir; dolayısıyla, bu kişi için ölüm,

[688] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 260.
[689] Fârâbî'nin fâzıl medînesinin bir ütopya olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söyleyen ve bu devlet projesini İslâm açısından değerlendiren şu okuma tarzına bakılabilir: M. K. İbrâhîm Ca'fer, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse ve Nusûs,* Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt 1986, s. 223.
[690] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 266.

hayattan daha iyidir (el-mevtu hayrun lehû mine'l-hayât).[691]

Alternatif tavırlar idealize edilenin gerçekleştirilmesinden ümidin kesildiği anlarda dile getirilmiş olmalıdır. Bu hayal kırıklıklarının farklı ifâdeleriyle karşılaşırız Fârâbî'nin eserlerinde. Filozofumuz bir başka metninde ise felsefî sisteminin temeline yerleştirdiği bu felsefî kişiliğin siyâsî başarısızlığını ise bakın nasıl bir ruh haliyle izâh ediyor:

> Hakîkî filozof, daha önce zikredilendir. Eğer bu mertebeye ulaştıktan sonra kendisinden yararlanılmazsa, yararlı olmaması onun hatası değildir; onu dinlemeyen veya onu dinlemeleri gerektiğini düşünmeyenlerin hatasıdır. O halde nasıl ki bir hekim ister şifâ verebileceği hasta insanlar olsun, ister olmasın; ister bu işinde kullanacağı aletleri bulunsun, ister bulunmasın; ister zengin ister yoksul olsun; hastalara şifa vermek kudret ve mahâretinden dolayı hekimse, hükümdar ve imam da ister kendisini kabul eden biri olsun, ister olmasın; ister amacında kendisini destekleyen bir grup olsun, ister olmasın; mahâret ve sanatından ötürü hükümdar ve imamdır. Nasıl ki birincinin sözü edilen şeylerden hiçbirine sahip olmaması onun hekimliğini ortadan kaldırmazsa, aynı şekilde ne imamın imamlığı, ne de hükümdarın hükümdarlığı, fiillerinde kullanacağı aletlere veya amacına erişmede yararlanacağı insanlara sahip olmamasıyla ortadan kalkmaz.[692]

O halde bu idealize felsefî kişilik nasıl birisidir? Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Fârâbî ilk başkan olarak nitelendirdiği kişinin hem vahiy alan bir uyarıcı hem de felsefe yapan bir filozof olduğunu belirtmekteydi. Onun felsefeden kastının burhânî felsefe olduğunu biliyoruz. Aristoteles'ten önceki dinlerin bir gerçekliği yoktur. Aristoteles'ten sonra ortaya çıkan dinler de bu anlamda bir filozofça üretilmiş değillerdir. Burada az önce yapmış olduğumuz uyarıyı yineleyerek yorumumuzu tamamlayalım. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf, Kitâbu'l-Burhân, Tahsîlu's-Sa'âde* gibi eserlerindeki ifâdeleri ile *el-Medînetu'l-Fâdıla, Kitâbu'l-Mille* ve *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* isimli eserlerindeki tavırları birbirinden çok farklıdır. İlk metinlerdeki ifâdeler daha çok bir peygamberi anımsatırken, ikinci gruptaki metinler daha çok Aristotelesçi bir filozofu îmâ etmektedir. Şâyet filozof süreç

[691] Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 126/*Fusûlun Munteza'a,* s. 95.
[692] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 96.

içerisinde düşüncelerini değiştirme yoluna gitmemişse ya da farklı eserlerdeki anlatıları arasındaki çelişkilerin farkındaysa, ilk başkanı şöyle anlamamız gerekmektedir: Fârâbî'nin ilk başkanı en başta bir filozoftur. Onun felsefe tarzı burhânî felsefedir. Din ise bir filozof tarafından da ortaya konulabilir.[693] Yani herhangi bir filozof gelecek zamanların birinde siyâsî kişiliği îcâbı felsefî düşüncelerini halkın anlayabileceği bir forma sokabilir. Felsefî bilginin büründüğü bu sembolik ifâdeler bütünü din-milledir. Bu din, ilk başkan tarafından uydurulmuş ve kurumsallaştırılmıştır. Böylelikle burhânî felsefenin en mükemmel icrâ edicisi olan ilk başkan gelecekte bir gün bütün birikimini hayata geçirecek, bir dünya dini üretebilecek ve en nihâyetinde bütün bir dünya insanını kendi iktidârı altında birleştirebilecektir. Bu dünya sultanlığı tarih içerisindeki devamlılığını, burhânî diyaloglarla yetiştirilen filozof adaylarından en iyilerinin ard arda gelmeleri ile sağlayacaktır. Filozoflar koymuş oldukları kanunları, yani dînî kuralları zamana göre değiştirebilme hakkına sâhiptirler. Bu nitelikleri hâiz bir filozofun yetiştirilemediği zamanlarda ise, onun yerini bütün bu özelliklerden her birini ya da bazılarını kendisinde bulunduran bir insan grubu alacaktır. Şayet bu da başarılamazsa yapılacak şey, bir önceki başkanın koyduğu kuralları muhafaza etmek ve yeni sorunları bu kurallar çerçevesinde çözüme kavuşturmaktır. Ancak bu yönetim felsefî yönetim değil, fıkhî yönetim olmaktadır. Fıkıh yönetimi ise fâzıl medînenin çözülüşünün-yıkılışının ilk işâretlerini veriyor gibidir. Şayet devlet kendisini yenileyemez ve koruyamazsa, câhil devlet hâline gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır. İşte felsefî bir ilim olan siyâset ilmi bu durumda, vâkıayı değerlendirir ve toplumu câhilî bir toplum olmaktan kurtarıp fâzıl bir toplum olmaya yöneltebilir. Zaten bütün bir tarih de burhânî felsefenin yıkılımı ve yeniden kurulumu olarak okunmalıydı. O halde burhânî felsefe idealize edildiği şekliyle varlığını korumaya çalışır. Bunu başaramadığı durumlarda kendisinin âvâmî formu olan dinin-milllenin üzerine binâ edilen fıkıh ile yaşamını devam ettirecektir. Çöküş tam olarak gerçekleşe de bilir, gerçekleşmeye de bilir. Bundan sonraki süreç

[693] Cafer Âli Yâsin'e göre Fârâbî faal akılla ittisâl fikri ile nübüvvetin yolunu herkese açıyor değildir. Yâsîn'nin yorumu için bkz. Ca'fer Âli Yâsîn, *Feylesûfân Râidân: el-Kindî ve'l-Fârâbî,* Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983, s. 141. Yine Fârâbî'nin nübüvvet teorisi ile ilgili değerlendrmeler için aynı eserin 133-41. sayfalarına bakılabilir.

her hâlükarda felsefenin yeniden inşâ edilmesi evresidir.

3.1.5. Belirleyen-Belirlenen Olma Bağlamında Felsefe-Din İlişkisi

Meşşâî filozofların felsefe-din ilişkisi ile ilgili görüşleri genel olarak bir "uzlaştırma" perspektifi çerçevesinde ele alınmaktadır.[694] Uzlaşma daha çok, temelde birbirine karşı olan farklı iki veya daha fazla tarafın ortak bir noktada buluşması anlamına gelmektedir. Belli asgarî müşterekler etrafında bir araya gelen taraflar aslen tarafı oldukları şeyden kısmî olarak vaz geçmektedirler. Dolayısıyla uzlaşma, karşıt iki şeyin kendi öz niteliklerinden ödün vererek belli bir zorunluluktan dolayı ortak bir noktada bir araya gelmek zorunda olmalarını ifâde eden bir kelimedir. Bu kelimenin zıddı ise çatışmadır. Çatışma, karşıt iki tarafın kendi iddiâlarını hâkim kılmak uğruna her şeyi göze almaları ve bu uğurda hiçbir ödün vermeden mücadele etmeleri demektir. Felsefe ile din, temelde birbirinden çok farklı olan, ancak ilgilendikleri konular itibâriyle de zaman zaman yüzyüze gelen iki ayrı gerçeklik iddiâsıdır.[695] Fârâbî bu iki farklı perspektif arasındaki ilişki üzerinde ciddîyetle durmuştur. Ona göre felsefe ile din arasında uyumlu bir ilişki olmalıdır. Felsefe gerçekliğin bilgisi olduğu için bir olmazsa olmazdır. Zîrâ hayatta uğruna yaşanan tek amaç mutluluktur. Mutlu olabilmenin yolu doğru bilgiden geçer. Doğru bilgi ise felsefî bilgidir.[696] Din olmadan da olmaz. Zîra felsefe üst düzey birkaç insana hitâb eder. Din ise âvâma hitâb etmektedir. Filozof tek başına

---

[694] Örnek olarak bkz. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi,* s. 77-137; Uzlaştırma ilişkisini sadece Fârâbî üzerinden inceleyen çalışmalara örnek olarak bkz. Ahmed Şemsuddîn, *el-Fârâbî: Hayâtuhû, Âsâruhû, Felsefetuhû,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1990, s. 123-29; H. Abbas Nasrullah, "et-Tevfîk beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe/beyne'n-Nubuvve ve'r-Riâse", *Ebû Nasr el-Fârâbî: Feylesûfu'l-İslâm ve'l-Mu'allimu's-Sânî,* Dımeşk 1989, s. 69-82. Fârâbî'nin felsefe ile özelde İslâm dînini uzlaştırmaya çalıştığı da söylenmektedir. Bkz. Ca'fer Âli Yâsîn, *Feylesûfân Râidân: el-Kindî ve'l-Fârâbî,* s. 87; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* s. 70 vd.; Sa'îd Zâyed, *el-Fârâbî,* s. 65; Yûhannâ Kumeyr, *el-Fârâbî,* s. 26. Bunun yanında özellikle Kindî ve Âmirî'nin din ile felsefe arasında bir uzlaşma arayışı içerisinde olduklarını da açıkça söylememiz gerekiyor. Kindî ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi,* s. 33-74. Âmirî'nin düşünceleri için bkz. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi,* MÜİFVY, İstanbul 1992, s. 61-80, 262-6.

[695] Ebû Hayyân et-Tevhîdî'yi burada anmamız gerekmektedir. Tevhîdî, eserinde bu soruna dâir çok hoş bilgiler vermekte ve farklı bir çözüm getirmeye çalışmaktadır. Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, "İhvân-ı Safâ ve Din-Felsefe İlişkisi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* s. 233-47.

[696] Fârâbî'nin *Kitâbu't-Tenbîh âlâ Sebîli's-Sa'âde* adlı eseri tamamen bu konuya ayrılmıştır.

yaşayamaz. Halk da filozof olmaksızın yaşayamaz.[697] Bütün bir toplumsal düzen bu iki insan grubu arasında kurulacak olan olumlu bir ilişki etrafında tesis edilebilir. Dolayısıyla fâzıl medîne ne felsefesiz ne de dinsiz hayat bulamayacaktır. O halde bu iki gerçeklik iddiâsı aynı anda aynı toplumda var olabilmelidir. Yani felsefe ve din arasında uyumlu bir ilişki kurulmaksızın düzenli bir toplumsal birlikten bahsedilemez. Felsefe ile din arasındaki ilişki filozofla halk arasındaki ilişkidir aslında. Çünkü felsefe burhânî felsefenin icrâcısının gerçeklik bilgisidir. Din ise, aynı filozofun sahip olduğu bu gerçekliği, halk yığınlarının anlayabileceği bir forma sokması ile ortaya çıkar.[698] Fârâbî'ye göre din her zaman felsefeden sonra gelir ve felsefeye tâbîdir. Felsefe gibi din de filozofun ürettiği bir gerçeklik iddiâsıdır. Filozof felsefî bilgiyi kendisi için, dînî bilgiyi ise halk için üretir.[699] O halde felsefe ile din arasında kurulması gerekli olan uyumlu ilişkide belirleyici taraf felsefe iken, din belirlenen taraf olmaktadır. Yani felsefe dîni hem üretir hem de belirler. Bu belirleme felsefenin kendi acziyeti ve zayıflığı dolayısıyla değildir. Bu belirleme sadece felsefenin kendisini kalabalığa ifâde edebilmesi için düzenlenmiş bir belirlemedir. Felsefe hiçbir zaman hizmet eden durumunda değildir. Din ise felsefeye hizmet etmek durumundadır. İlk başkan hiç kimseye hizmet etmez. Halkın farklı kademeleri ise en nihayetinde ilk başkana hizmet ederler, vücudun organlarının kalbe ve evrendeki her şeyin İlk Akla-İlk Varlığa hizmet etmesi gibi.[700] Bundan dolayı Fârâbî felsefe-din ilişkisini incelerken bir uzlaşma ya da çatışma ilişkisinden ziyade,[701] bir belirleme-belirlenme ilişkisinden bahseder.

---

[697] Burada Hegel'i anmamız gerekmektedir. Fârâbî'nin âvam-havas şeklindeki ayrımının farklı bir şeklini buluyoruz filozofta. Zîrâ o benzer bir tavrı şu şekilde dile getiriyor: "Bir birey çoklarına göre daha akıllı olabilir, ama halk-tinini geçemez. Akıllılar, halk tinini bilip ona göre davranmayı bilenlerdir. Bunlar halkın içinden gelen büyük insanlardır, halkı genel tine göre yönetirler. Bu demektir ki bizim için bireysellikler yitiyor ve yalnızca halk-tininin isteğini gerçekleştiren bireyler geçerlilik kazanıyor…" G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl,* s. 65.

[698] Fârâbî'nin felsefî ve dînî bilgi ayrımının episteme ve doksa bağlamında ele alınışı için bkz. Joep Lameer, *Al-Fârâbî & Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and İslamic Practice,* Leiden-New York-Köln, s. 261-3.

[699] Buradaki anlatılarımıza işâret etmesi açısından şu sayfalara bakılabilir: Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 86-92; *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 264-9.

[700] Fârâbî bunları birçok eserinde dile getirmiştir. Örnek bir alıntı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 272-3.

[701] Felsefe ile din arasındaki ilişkiyi çatışma ilişkisi bağlamında da ele alınmıştır. Özellikle Fârâbî ile ilgili kısımlar için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı*

3.1.6. Zamansal Öncelik-Sonralık Bağlamında Felsefe-Din Çatışması ve Uzlaşması

Felsefe-din ilişkisini az önce ideal anlamda yani belirleme-belirlenme bağlamında ele aldık. Şimdi ise idealize edilen ilişkinin aksadığı durumlarda karşılaşılması muhtemel ilişki biçimlerine, yani uzlaşma-çatışma ilişkilerine değinmeliyiz. Fârâbî, felsefenin belirleyici konumunu göz önünde bulundurarak konuşmayı tercih eder. Fakat bununla birlikte, yine hayal kırıklığının bir netîcesi olarak olacak ki dinlerin başkaldırıları karşısında karşılaşacağımız durumlardan da bahsetmektedir. İşte bu durumlarda felsefenin mutlak hâkimiyetinden söz edilememekte, aksine dînin karşı koyuşu ile yüz yüze gelinmektedir. Filzofumuz bu sorunlu ilişki biçiminin sebepleri üzerinde de durmuştur.[702] Burada, felsefenin hükümranlığının söz konusu olduğu belirleyen-belirlenen, hizmet ettiren-hizmet eden şeklindeki ilişkinin din tarafından bozulduğunu görüyoruz. Dolayısıyla idealin yıkılımı çatışma ile başlamaktadır. Dinin uysal tavrından vazgeçmesi neticesinde yaşanan bu çatışma ortamının ardından felsefe, uzlaşı formülleri aramaya başlayacaktır artık. Bize göre hiçbir zaman gerçekleşmeyen, gerçekleşmesi de muhtemel gözükmeyen ideal ilişki tarzı filozofların yersiz hayallerinden başka bir şey değildir. Fârâbî de bu hayâlin gerçekleşmesinden umudunu kesmiş olmalı ki, bazen felseffî şehrinden bahsetmek yerine yukarıda değindiğimiz alternatif yaşam projeleri üzerinde durmayı tercih etmiştir. Felsefenin bu hayallerinin boşluğunu fark edenler yine filozoflar olmuştur. Fârâbî'nin hayal kırıklıklarını daha iyi anlamamız açısından Gilles Deleuze'nin konuyla ilgili düşüncelerine yer vermek istiyoruz. Deleuze, bir anlamda Fârâbî'nin hayal kırıklıklarını onarabilir ve Fârâbî ile birlikte bize de "felsefenin ne yapabileceğine" dâir gerçekçi öğütler verebilir. Felsefenin, hayal kırıklıklarından vaz geçmiş, coşkulu bir başkaldırısıdır bu.

> Müzakereler o kadar uzun sürebilir ki, *hâlâ savaşa mı yoksa artık barışa mı*

Üzerine, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 21-47, 224-33. Ancak bu eserdeki çatışma ilişkisinin tam anlamıyla bizim bahsettiğimiz çatışma ilişkisiyle örtüşmediğini de hatırlatalım.

[702] Fârâbî'de felsefe-din çatışmasının gerçekleşeceği durumlarla ilgili olarak Terkan'ın değerlendirmelerine bakılabilir: Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* s. 38-47.

> *ait oldukları hiç bilinmez.* Felsefenin çağa karşı duyulan bir öfkeden olduğu kadar, bize sağladığı bir dinginlikten de ayrı düşünülemez olduğu doğrudur. *Felsefe yine de bir Güç değildir. Dinler, devletler, kapitalizm, bilim, hukuk, kamuoyu, televizyon birer güçtür, ama felsefe değildir. Felsefenin büyük iç çarpışmaları olabilir (idealizm – gerçekçilik, vs.), ama bunlar gülmek için girişilen çarpışmalardır. Felsefe bir güç olmadığı gibi, güçlerle bir çarpışmaya da girişemez, yine de onlara karşı çarpışmasız bir savaş, bir gerilla mücadelesi sürdürür. Ve onlarla konuşamaz, onlara söyleyecek, onlara iletecek bir şeyi yoktur, yalnızca müzakereleri sürdürür. Güçler, dışımızda kalmayıp aynı zamanda her birimizi katettiğinden, her birimiz, kendimizi kendimizle sürekli müzakere ve gerilla mücadelesi halinde buluruz, felsefe sayesinde.*[703] (İtalikler bize ait.)

Deleuze Fârâbî'nin kırgınlıklarını ne kadar onarabilir bilinmez. Biz bu destekle yetinmeyelim ve Fârâbî'nin yaptığı durum çözümlemesine ve muhtemel tehlikelere, yani çatışma anlarına ve bunların onarılma imkânlarına dâir tahminlerine kulak verelim. Fârâbî, felsefe ile din arasındaki ilişkiyi felsefe temelli olarak kurmaktadır. Buna göre bir dînin doğruluğunu belirleyici temel kriter de felsefedir. Burhânî felsefeye tâbî olan ve onun üzerine inşâ edilen (unşiet) din, doğru din (mille sahîha) iken, zannî ve aldatıcı felsefelere dayalı olarak kurulan dinler de bozuk dinler (mille fâside) olmaktadır. Kanun koyucu (vâdı'u nevâmisin) bu gerçekliği fark edemez ve aslı, yani felsefeyi, bırakıp, dîne dayanmaya kalkar ve halka bunları öğretmeyi denerse daha ciddî bir yanlış yapmış olur. Ondan sonra gelen kanun koyucu da aynı yanlışı yaparsa, bahsedilen din çok daha bozuk bir din hâlini alır. Görüleceği gibi bu durumda da din, zamansal olarak felsefeden sonra gelmektedir ve insanların nefislerinden, fıtrat ve yapılarından (garîha) ortaya çıkmaktadır[704] -yoksa Tanrısal bir vahiyden değil-. Burada bir parantez cümlesi açarak, Fârâbî'nin mille'sinin İslâm dîni olduğunu iddiâ eden yorumcuların dikkatlerini bu paragrafa çekmek isteriz.

Felsefe ile din arasındaki zamansal öncelik sonralık ilişkisi doğal olanı gösterir. Fârâbî toplumların kendi iç dinamikleri düşünüldüğünde, onların her

[703] Gilles Deleuze, *Müzakereler,* çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 7.
[704] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153-4.

birindeki doğal evrim sürecinin böyle olacağını belirtmektedir, yani önce felsefe sonra ise din oluşur toplumların doğasından. Bu doğal evrim süreci, farklı toplumların birbirleri ile olan ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda sekteye uğrayabilir, hızlanabilir, daha da doğrusu doğal bazı kademeleri atlayarak devam edebilir yolculuğuna. Fârâbî'ye göre felsefeler gibi dinler de bir toplumdan başka topluma ya da toplumlara, bazen olduğu gibi bazen de eklemeler-çıkarmalar yapılarak aktarılabilir. Yani doğal sürecini hızlı yaşamış olan bir toplumun felsefî ve dînî birikimi, doğal süreci biraz daha yavaş yaşamış olan farklı insan gruplarına geçebilir. İşte toplumlardaki evrimsel sürecin bu yönüne dikkat edilmesi gerekmektedir. Evrimsel sürecini farklı milletlerin etkisi altında geçiren toplumlarda din, felsefeden önce ortaya çıkabilir. Çünkü bu toplum felsefî evreleri yaşamadan önce, başka bir toplumun dinini kendi doğasına uyarlayarak kabullenebilir. Böylelikle bu toplumlarda din, felsefeden daha önce ortaya çıkmış olur. Evrimsel sürecin doğal olarak yaşanmadığı bu toplumlarda belli bir süre sonra bir felsefe-din çatışması ortaya çıkacaktır. Aslında olan şudur: Evrimsel sürecini doğal olarak yaşamış bir toplum vardır. Başka bir toplum, bu toplumun uzun bir sürecin ardından elde ettiği dîni tecrübesini sahiplenir. İkinci toplumun -dîni diğerlerinden alan toplumun- dindarları, sâhip oldukları dînin, aslında felsefeye dayanıyor olduğunu bilmiyorlardır. Bundan dolayı dinin yanında yer alanlar felsefeye karşı çıkarlar. Felsefeciler ise bu dinin, felsefenin üzerine inşâ edilmiş bir din olduğunu bildiklerinde müsâmahakar olmayı tercih ederler. Onların tavırları, sadece bir müsâmaha olarak kalır, çünkü ellerinden bir şey gelmez, felsefenin hâkimiyeti yoktur bu toplumda. Bu toplumda filozoflar dışlanmış olarak yaşamak mecbûriyetindedirler. Onlar dincilerle mücadeleye girerler. Bu mücâdele onların dîne karşı geldikleri anlamına gelmez. Onlar dînin kendisine değil, taraftarlarına karşı gelmektedirler. Çünkü bu din, zaten onların felsefelerine dayanmaktadır.[705] Fârâbî'nin felsefeyi nasıl anladığını, onun müstefâd akıl kullanımı ve bu aklın faal akılla olan irtibatı bağlamında değerlendirenlerin dikkatini çekmeyi arzuladığımız anlatılardan biri de budur.

[705] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 155. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din Felsefe Uyuşmazlığı Üzerine,* s. 39-42.

Din ile felsefe arasında bir çatışmanın yaşanmasının muhtemel olduğu ikinci durum, bozuk din ile doğru felsefe arasında yaşanır. Bir toplumun sâhip olduğu din, bozuk bir felsefeye (felsefe fâside) tâbî ise ve bu topluma doğru felsefe (el-felsefetu's-sahîhatu'l-yakîniyye) bu dînin ardından intikal etmişse, din ile felsefe arasında çatışma kaçınılmaz olmuş demektir. Bu çatışma ciddî bir mücâdeleye dönüşür ve mücâdeleden gâlip çıkan taraf, hâkimiyetini îlân eder.[706]

Felsefe ile din arasında ciddî anlamda sorunların yaşandığı başka bir durum daha vardır. Burada sorunun üreticisi olan felsefedir, yânî cedelî ve sofistik felsefe. Cedelî ve sofistik felsefe herhangi bir topluma, dinden sonra gelmiş ise çatışma yine kaçınılmazdır. Bu felsefe tarzları, dîne ve dînin taraftarlarlarına zarar verir. İkinci bölümde geniş bir şekilde ele aldığımız bu felsefe tarzları, hatırlanacağı üzere soruşturmanın ve karşılıklı söz mücâdelesinin esas alındığı felsefe tarzlarıydı. Sözlü mücâdelenin netîcesi pek tabiî ki ispat ve çürütmelerin bir hâsılası olan "şüphe" (şek) olacaktır. Şüphe de o dînin samîmi inananları için ciddî bir tehdit oluşturacaktır. Bundan dolayı kânun koyucu, toplumunda cedelî ve sofistik felsefeleri istemeyecek, hatta yasaklayacaktır. Bu iki felsefe tarzı her din için (eyyu milletin kânet) bir tehlike unsurudur.[707] Bu paragrafa da dikkat çekiyoruz.

Felsefe sadece cedelî ve sofistik felsefe olduğunda yasaklanmamaktadır. Bazı toplumlarda ise burhânî felsefe yasaklanır. Fârâbî'ye göre, nazarî sorunlar hakkında düşünebilme kâbiliyeti olmayan ya da çeşitli sebeplerden dolayı bu konular üzerine kafa yoramayacak olan toplumlarda da felsefe bazen yasaklanmak durumunda kalır. Bir diğer sebep de şudur: Burada suçlu o dînin toplumunun din koyucusudur (vâdı'u'l-mille). Bu din koyucu câhilî ve bozuk bir din uydurmuştur. Onun, din uydurmadaki amacı, kendi bireysel mutluluğudur. İşte burada burhânî felsefe oyunbozanlık yapmakta ve din uydurucu nebî'nin çıkarları için bir tehdit unsuru hâline gelmektedir. Burada felsefenin serbest olması demek, din uydurucusunun foyasının meydana çıkması demektir. Ondan dolayı yalancı

[706] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 155-6. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* s. 43-4.
[707] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 156.

nebîler, çözümü felsefeyi yasaklamakta bulmaktadırlar. Bu yalancı nebî gibi, onun kurduğu dînin savunuculuğunu yapan kelamcıları da felsefeye karşı çıkarlar.[708] Fârâbî'nin alternatif erdemli yaşam projelerinin ilham kaynağı bu durumlar olsa gerektir. Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer paragraf da bu paragraftır. Görüleceği üzere din, toplumlarda, onların doğası, fıtratı ve mizacı neticesinde oluşmaktadır. Dinlerin üreticileri her zaman fâzıl dînin üreticileri olmamıştır. Dolayısıyla din, bazen uydurulan bir şeydir. Yanlış-bozuk dinlerin de kelamcıları vardır. Bu kelamcılar da sâhip oldukları dîni ne pahasına olursa olsun savunmayı görev addederler kendilerine. Görüleceği üzere Fârâbî'nin kullandığı din koyucu, kânun koyucu, reîs, kelamcı, fıkıhçı vs. gibi kavramlar İslam dîninin kavramlarından oldukça farklılık arzetmektedir. Fârâbî'yi okurken bu hususlara kesinlikle çok dikkat etmek gerekmektedir.

3.1.7. Dinde Kullanılan Yöntem: Hitâbet Sanatı Yeniden Halklar Arasında

Fârâbî'nin din ile ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesine yardımcı olması açısından bu şekilde bir başlık açma ihtiyacı hissettik. Filozofun "mille"sinin halk yığınlarının anlam haritalarını oluşturmak gibi bir görevi olduğunu biliyoruz. Fârâbî felsefesindeki hiyerarşik yapının toplumlardaki insan sınıfları arasında da var olduğu görülmektedir.[709] Genel olarak avam ve havas ('âmme-hâsse-ehassu'l-havâs) şeklinde bir ayrım yapabiliriz.[710] Bu ayrımı açımlarsak insanları en seçkin olanlardan en sıradan olanlara doğru şu şekilde sıralayabiliriz: Filozoflar (el-felâsife), cedelciler (el-cedeliyyûn), sofistler (es-sûfistâiyyûn), kânun koyucular (vâdı'u'n-nevâmîs), kelamcılar (el-mutekellimûn), fıkıhçılar (el-fukahâ) ve halk (el-

[708] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 156-7.
[709] Bu konu ile ilgili özet bilgileri 1.1.1. numaralı başlıkta vermeye çalışmıştık. Oradaki dipnotlara bakılarak filozofun metinlerine de gidilebilir.
[710] Fârâbî, *Mutluluğun Kananılması,* s. 87-9/ *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde,* s. 86-7. Fârâbî insanları da sınıflara ayırmıştır. Onun sınıflamasına göre en alt kademede olanlar hayvan tabiatlı olan insanlarken, en üst kademeyi filozoflar oluşturmaktdadır. Bkz. Fârâbî, *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde,* çvr., s. 177-8; *Es-Siyâset ul-Medeniyye,* çvr., s. 41-7; *Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 55-6. Fârâbî bazen bu ayrımları çok daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Buradaki sınıflandırmada şehrinden kovduğu hayvan tabiatlı insanları zikretmez. Bkz. *Fusûlü'l-Medenî,* çvr., s. 85.

cumhûr).[711] İnsanların doğa ve yaratılışlarından gelen ve sonra da belli oranda da eğitimle şekillenen bu faraklılıklar, medînede üretilen bilgi formları arasında da bir farklılığı zorunlu kılacaktır.[712] En üst bilgi düzeyi olan burhânî felsefe, kendisini olduğu şekliyle-aynen halklara açamaz. Bundan dolayı farklı bir forma girmek, başka bir kılığa bürünmek durumundadır. İşte felsefenin kılığa bürünmüş şekli din olmaktadır.[713] Peki dînin kendine has bir yöntemi var mıdır? Fârâbî'ye göre bu yöntem tam anlamıyla hitâbet sanatının kullandığı yöntemdir. Kıyâsî sanatlardan ilk olarak ortaya çıkan ve bizim de tezimizin birinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız bu sanat, felsefenin, kendisini din formunda halk yığınlarına ifâde etme aracı olarak kullanılır. Filozofun hitâbet sanatının kanıtlama biçimlerini temsîl (analoji) ve damîr (örtük tasım) gibi teknik olan ve bunların dışında kalan -teknik olmayan- kanıtlama biçimlerinden bahsettiğini biliyoruz. Hitâbet sanatı iknâ etmeyi amaç edinmiştir. Din de iknâyı amaçlar, söylemlerinde misâlat ve hayâlâtı, temsîlleri (analojiler/et-temsîlât) ve damîrleri (ötük tasımlar/ed-damâir) ve tamamlayıcı mâhiyetteki kanıtları (kânet ekâvîlen ev kânet umûran hâricen 'anhâ) kullanır.[714] Bize göre Fârâbî dîni tamamen hitâbet sanatı bağlamında ele alıyordu.[715] Bundan dolayı, Fârâbî'nin mille-din ile ilgili görüşleri araştırılırken ve özellikle *Kitâbu'l-Mille'*si okunurken ilk olarak mantık metinlerine ve özellikle de *el-Hatâbe'*ye başvurulmalıdır. Filozof, milleyi-dîni de mantık sanatı perspektifinde anlamış ve izâh etmiştir. Şimdi yine bu başlıkla doğrudan ilişkili diğer bir başlığa geçelim ve dînî ifâdelerin-retorik ifâdelerin felsefî ifâdeler karşısındaki epistemolojik değerini inceleyelim.

---

[711] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 134. Fârâbî'nin burada kânun koyucuyu sofistlerle fıkıh ve kelamcıların arasına koymuş olması bizi şaşırtmamalıdır. Yukarıda da dediğimiz gibi Fârâbî'nin kânun koyucusu maskeli filozoftan başkası değildir. Kânun koyuculuk filozofun din adamı kılığına bürünmüş hâlidir. Din, burhânî felsefenin hitâbet sanatı formuna sokulmuş hali olduğuna göre din koyucu-kânun koyucu yaptığı iş bağlamında zikredilecek ve onun, sofistlerden daha az entelektüel olduğu söylenecektir. Kânun koyucunun maskesini çıkardığımızda karşımıza bir filozof çıkmaktadır. Bu iki kişilik, aslında tek bir kişinin iki ayrı fonksiyonunun bir ifâdesidir sadece. Kısacası, burada kânun koyucunun filozoftan ayrı zikredilmesinin sebebi budur.

[712] Burhânın oluşmasının ardından medînede diğer kıyâsî sanatların da var olmaya devam edeceğini biliyoruz. Beş sanat bu farklı insan gruplarının her birine özel olan bir bilgi türünü gösterir.

[713] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 94. Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* s. 26-7.

[714] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 132.

[715] Hitâbet sanatını anlattığımız 1.7.1. numaralı başlıklıktaki konulara yeniden bakılabilir.

3.1.8. Dînî İfâdelerin Burhânî Felsefe Karşısındaki Epistemolojik Değeri: Halk Yığınlarının Felsefesi Olarak Din

Din ve dînî bilgi insan hayatında her zaman önemli bir yer işgal etmiştir. İnsanın kendi başına hakîkati bilmesi ne kadar mümkündür? Bütün bir varlığı, hayatı, ölümü, doğruyu, yanlışı, güzeli, çirkini, iyiyi, kötüyü vs. bilebilir miyiz? Yoksa hayatın anlamı hayatın ötesinde midir? Zaman ve uzam içerisinde olanı zaman ve uzam ötesiyle mi anlamlı kılabiliriz? Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Bu sorular dine ve dînî bilgiye biçtiğimiz anlamla ilgili sorulardır. Peygamberler hayatı, bu dünyanın ötesinde olan ile, zaman-mekan ötesinde olan ile anlamlandırma iddiâsındadırlar. Filozoflarsa çoğu zaman bu dünyayı anlamlandırmak için, yine bu dünyanın içerisinde kalmak gerektiğini düşünmeye meyyâl olmuşlardır. Fârâbî de filozoflar kervanında kendisine has bir mekân bulmuş gözüküyor.

Filozofumuz yukarıda da zaman zaman değindiğimiz üzere dînî bilginin bir gerçeklik ifâde etmediğini belirtmiştir. Ona göre dînî bilgiler felsefî bilginin birer taklîd, sembol ve mîsallerinden başka bir şey değildir.[716] Felsefe evrensel iken, din tarihsel ve yereldir.[717] Felsefe belirleyen konumundayken, din felsefe tarafından belirlenen konumundadır. Dinlerin anlamlılığı ya da anlamsızlığı da felsefî bilgi ile bilinebilir. Bir din, burhânî felsefe üzerine inşâ edilmişse anlamlı, gerekli ve faydalıdır. Ancak dinlerin çoğu yanlış felsefeler üzerine inşâ edilmişlerdir. Bundan dolayı bu dinler de, üzerine inşâ edildikleri felsefeler gibi yanlış (bâtıl) olmaktadırlar.[718] Yanlış dinler, yanlış felsefelerin sembollerinden müteşekkil olduklarından dolayı onlardan çok daha yanlış bir gerçeklik ifâdesi olmaktadırlar. Fârâbî'ye göre dinler ilk başkanlar tarafından belli amaçlar doğrultusunda toplumun eğitimi için konulan şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüş ve fiillerden oluşmaktadır.[719] Fârâbî önceden de belirttiğimiz gibi dînî

[716] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 90.
[717] Fârâbî'nin "mille" hakkındaki görüşlerinin Fazlurrahman'ın tarihselciliğiyle mukâseli olarak yapılmış bir değerlendirmesi için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* s. 224-32.
[718] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153-4.
[719] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 258.

bilginin kaynağının faal akıl olduğunu söylemektedir. Filozof, faal akıldan gelen bilgiye vahiy, bu bilgiyi elde eden kişiye de nebî demiştir bazen. Ancak bize göre onun kullandığı bu kavramlar İslâm dînindeki vahiy ve nebî kavramlarıyla örtüşmemektedir.[720] Burhânî perspektiften yapmaya çalıştığımız bu okumaya göre dinler felsefelerin taklîdidirler (fe'l-mille muhâkiyetun li'l-felsefe). Felsefenin akılsal (ma'kûlen) ve kavramsal (mutesavviren) olarak bilgi verdiği her şeyde din hayâl gücüne dayalı bilgiler (mutehayyilen) verir. Felsefenin burhânî ispatlarla ortaya koyduğu her şeyde din iknâyı temel alır.[721] Dînî bilgiyi düşünürken "el-misâlât" ve "el-hayâlât" kavramlarını sürekli olarak göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.[722] Bu kavramlar felsefenin kavramlarıdır aslında. Felsefe kendi yöntemini burhânlar üzerine binâ ettiğini söylerken, dînin ise felsefî hakîkatlerin örnekleri ve hayallerini kullandığını iddiâ etmektedir.

Filozoflar din kurabilirler. Daha doğrusu tarihte karşımıza çıkan dinlerin kaynağı felsefeler olmuştur.[723] Bundan dolayı, Aristoteles öncesi dönemi kapsayan süre zarfındaki dinlerin felsefî bir değerinden de bahsedilemez. Bu dinler de felsefeler gibi ancak evrimsel süreç içerisinde anlaşılmalıdır. Bu dinler felsefenin emekleme dönemlerinde ortaya çıkmışlardır. Fârâbî'nin konu hakkındaki düşünceleriyle ilgili kuşkucu ve sorgulayıcı bir tavrı İlhan Kutluer'de buluyoruz. Yeri gelmişken sözü Kutluer'e bırakalım:

> Bu ifâdedeki felsefe evriminin ulaştığı son şekliyle sadece burhânî felsefe anlamında alınacak ve dinin herhangi bir tarihsel tezahürüyle burhânî felsefeden sonra ortaya çıktığı gibi sonuca varılacak olursa, bu durumda insanlığın Aristoteles'ten önceki tarihinde tezahür eden din olgusu hakkında Fârâbî'nin bilgilerini sorgulamamız gerekmektedir… Ancak felsefî evrim ve birikimin son aşaması hakkında fikir sahibi olan Fârâbî, burhân öncesi aşamalarda dînî görüşlerin nasıl oluştuğu meselesiyle açıkça ilgilenir gözükmemektedir ve onun asıl ilgisi, erdemli bir dinin hangi felsefeye tâbî olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim Fârâbî'ye göre din, eski

[720] Burada bu konuları açmaya gerek duymadık. Aynı konularla ilgili olarak önceki başlıklardaki anlatıların göz önüne alınması gerektiğini hatırlatıyoruz.
[721] Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde,* s. 90-1.
[722] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131.
[723] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153-4.

> (kadîme) bir sofistik felsefe geleneğine de, evrimin son aşamasındaki burhânî felsefe geleneğine de tâbî olabilir ve ikincisine tâbî olmuş bir "el-mille" yetkinliğin zirvesine ulaşırken, sofistik felsefeye tâbî bir "el-mille" açıkça bozuk din (*mille fâside*) adını almayı hak eder.[724]

Dinler, içinde doğdukları tarih ve coğrafyadaki âvâmın anlam haritalarını oluşturmalarına rağmen hiçbir şekilde gerçeklik ifâde etmezler. Burhânî felsefeden sonra ve ona dayalı olarak konulan dinler de felsefî bir hakîkat ifâde etmezler. Doğru (sahîh) din, doğru felsefenin hitâbet sanatı kullanılarak üretilmiş bir taklîdidir. Dolayısıyla dinlerin ortaya çıkışı demek, bir anlamda hitâbet sanatının yeniden tarih sahnesine çıkması demektir. Felsefî kıyaslar aklın ilk ilkelerinden hareketle ve sebep sonuç ilişkisi bağlamında ortaya konurken, dinî kıyaslar makbûlât türü öncüllerden kurulur. Felsefe havâsa hitap ederken din halk yığınlarına hitâp etmektedir.[725] Kısacası Fârâbî'ye göre söyleyecek olursak, dînî bilginin felsefî açıdan bir doğruluğu ya da gerçekliğinden bahsetmemiz söz konusu değildir. Dinler toplumlara, tarihe ve coğrafyaya dayalı olarak üretilmiş taklîdî felsefelerdir. Bundan dolayı hiçbir zaman asıl olamazlar. Asıl olan felsefedir.

Fârâbî eserlerinde dinî-milleyi-şeri'ayı[726] ele alırken hiçbir zaman herhangi bir dîne gönderme yapmamaktadır. Onun millesi, belli bir tarihe ve coğrafyaya yerleşmiş olan, kurumsallaşmış olan bütün dinleri kapsamaktadır.[727] Fârâbî'ye göre felsefî gerçekliği olmayan milleler, toplumsal birlikteliğin olmazsa olmazıdırlar. Zîrâ dinsiz bir toplumdan bahsedemeyiz. Halk yığınlarının eğitimi ancak din sayesinde mümkündür. Dolayısıyla dinler toplumsal ve siyâsal açıdan bakıldığında çok büyük bir öneme sahiptirler.[728]

---

[724] İlhan Kutluer, "Fârâbî Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* s. 290-1.
[725] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması,* s. 94.
[726] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 260-1.
[727] Burada Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille'*sinin Hasan Şahin tarafından dilimize yapılan çevirisini zikretmemiz gerekmektedir. Şahin "el-mille" kelimesini "töre" şeklinde Türkçeleştirmektedir. Bkz. Fârâbî, *Töre Ya Da Millet Üzerine*, çev. Hasan Şahin, Kayseri 1997. Farklı bir bağlamda olmakla birlikte Âmirî de mille kelimesini Fârâbî'ye yakın bir şekilde kullanmıştır. Bkz. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi,* s. 245.
[728] Dînin bu işlevi *Kitâbu'l-Mille'*nin son paragrafında çok güzel özetlenmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 273.

Fârâbî, eserlerinde dînî metinlere atıfta bulunmamaya özen göstermektedir. Şayet ayetlere referansta bulunmuşsa bile bu, onun dînî bilgiye dayalı olarak düşündüğü anlamına gelmez. Zîrâ Fârâbî dînî bilgileri makbûl görüş kategorisine koyarak tavrını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Filozof, Kuran âyetlerine çok nâdiren değinmiştir. Onun ayetlere değinme sebebi de zaten bu tür bilgilerin makbûl görüşlerden olduğunu belirtmek istemesidir. Filozof içkiyi haram kılan ayeti[729], hırsızın elinin kesilmesi[730] ve anne babaya saygılı olmayla ilgili olan[731] ayetleri ve bunun gibi diğer bazı ayetleri örnek göstermekte ve bu ayetlerin küllî makbûl öncüller (el-mukaddimetu'l-kulliyyetu'l-makbûle) olduklarını belirtmektedir. Yukarıda da dediğimiz gibi filozof toplumun dînine saygılı davranmak gerektiğini düşünmüştür her zaman. Bundan dolayı bir dindâr kendisiyle konuşmaya kalkışmış olsa, Fârâbî ciddî anlamda bir dindâr kisvesine bürünerek konuşurdu onunla. Bu ise onun dînî bilgileri gerçek olarak algıladığı anlamına gelmez. Bu tavır filozofça bir tavırdır. Filozof halkın değer yargılarıyla oynamaz. Tam aksine onlara saygı gösterir, saygı göstermekle de kalmaz onları toplumun eğitimi için doğru bir şekilde ve belli bir amaca yönelik olarak kullanır. Fârâbî'nin dindar düşünürlerce eleştirilmiş olması bize göre çok normaldir. Ancak bu eleştiriler çok ciddî ve sağlam eleştiriler değildir. Fârâbî'nin din hakkındaki görüşlerinin ciddî anlamda sorgulanması gerektiğini düşünüyoruz. Filozofun bu yönde çok etraflıca incelenmemiş olmasının farklı sebepleri vardır muhakkak. Bize göre bu sebeplerden en önemlisi, onun görüşlerinin İbn Sînâ ve İbn Rüşd çerçevesinden okunmuş ve anlaşılmış olmasıdır. Kanaatimizce Gazâlî, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf, Tahsîlu's-Sa'âde* gibi eserlerini okumamıştır. Gazâlî Fârâbî'nin eserlerini ciddî bir şekilde okumuş olsaydı, *Tehâfutu'l-Felâsife*'yi yazmak için ayırdığı vakitten daha fazlasını *Tehâfutu Felsefeti'l-Fârâbî* şeklindeki bir kitabı yazmaya ayırırdı.[732]

---

[729] Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs,* s. 54.
[730] Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs,* s. 55.
[731] Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs,* s. 57.
[732] Bu iddiâmızı ispat etmemiz için Gazâlî'nin bütün eserlerini araştırmış değiliz. Açıkçası böyle bir gereksinim de duymadık. Zîrâ Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife'*si iddiâmızı ispatlamaya yetmektedir. Filozof bu eserinde Fârâbî'nin bahsede geldiğimiz görüşlerine dâir bir eleştiri getirmemiştir. Filozoflara yönelteceği eleştirilerde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini temel alacağını söyleyen

3.2. FIKIH VE KELÂMIN OLUŞUMU

Fârâbî'nin fâzıl medînesini göz önünde bulundurduğumuzda aslında bütün evrimsel süreçlerin nihâyete ermiş olduğunu söyleyebiliriz. Felsefî evrim burhânî felsefenin oluşumu ile bitmişti. Burhânî felsefenin ardından gelecek olan süreç ise erdemli dînin süreci olacaktır. Bize göre Fârâbî'nin söz ede geldiği evrimsel sürecin burhânî felsefe sonrasındaki aşamaları bir ütopyadır. Burhânî felsefenin temel alındığı bir yönetim şekli de aslında bir hayaldir. Dolayısıyla tezimizde burhânî felsefe sonrasını incelediğimiz üçüncü bölüm aslında hayâlî evrim süreçlerini, Fârâbî'nin kehânetlerini içermektedir. Filozof, hayâlindeki fâzıl medînenin kurulduğunu, burhânî felsefeye dayalı fâzıl bir millenin üretildiğini farzederek anlatılarına devam etmektedir. Hâyâlî sürecin fâzıl milleden sonrasını ise muhtemel çözülme evreleri oluşturmaktadır. İkinci öğretmenimiz, kurulması umulan fâzıl medînenin çökme ihtimâlini de göz önünde bulundurmuş ve çöküşü durdurmaya dâir önlemler almaya çalışmıştır. İşte, evrimin hayâli evrelerinin bundan sonraki kısımlarını fâzıl medînenin fâzıl millesini korumakla görevli ikinci sınıf bilimlerin, yani fıkıh ve kelamın ortaya çıkışları oluşturmaktadır.

Fıkıh ve kelam ilimleri hepimizin bildiği üzere İslâm coğrafyasında oluşmuş İslâmî bilimlerdir. Fârâbî'nin metinlerini okurken dikkat etmemiz gereken diğer bir hermenötik nokta da burada karşımıza çıkıyor. Yeri gelmişken Fârâbî okurlarına seslenelim: Fârâbî'nin bahsedegeldiği fıkıh ve kelam ilimleri İslâm ilimleri olan fıkıh ve kelamla örtüşmemektedir. Filozofun fakîh ya da mütekellim diyerek anlattığı kişiler de İmam Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Mâturîdî, Eş'arî vs. gibi âlimler değildir. Fârâbî'nin İslâm ilimleri olan fıkıh ve kelam hakkında da düşünceleri vardır muhtemelen. Onun bahsettiği fıkıh ve kelam ilimleri, birer İslâm ilmi olan fıkıh ve kelam ilimleriyle bazı noktalarda benzerlik arzediyor da olabilir.

Gazâlî, bize göre daha çok İbn Sînâ'nın eserlerinden yararlanmış olmalıdır. Bkz. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfutu'l-Felâsife),* s. 11-2. Gazâlî filozofların görüşlerini çok iyi bir şekilde hazmetmiş olduğunu söylese de aslında onun, her bir filozofu tek tek ve ayrıntılı bir şekilde okuyup okumadığı merak konusudur kanımızca. Zîrâ kendisi de *el-Munkıd*'da bu işe ne kadar vakit ayırabildiğini dile getirmektedir. Bkz. Gazâlî, *el-Munkıd mine'd-Dalâl,* s. 61-2.

Ancak yineleyerek ve vurgulayarak bir daha söylememiz gerekirse, bize göre Fârâbî'nin anlattığı mille İslâm dînine karşılık gelmediği gibi, yine onun felsefî sisteminde ikinci sınıf ilimler olarak gördüğü fıkıh ve kelam ilimleri de İslâm ilimleri olan fıkıh ve kelam ile örtüşmemektedir. Bu hatırlatmanın ardından "Fârâbî'nin fıkıh ve kelâm"ının nasıl oluştuğu sorununa geçebiliriz.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Fârâbî'nin ilk başkanının (er-reîsu'l-evvel) en büyük özelliği onun bir filozof olması, sâhip olduğu burhânî felsefeye uygun olarak bir mille kurması (vâdi'u'ş-şerî'a/vâdı'u'l-mille) ve ta'akkul kuvvetiyle[733] de bütün bu birikimini pratik toplumsal yaşama uygulamasıydı. İlk başkan öldüğünde yerine kendisi gibi bir ilk başkan geçemediği durumlarda ise yönetimi yasaya bağlı başkan (meliku's-sunne) devralmak durumundaydı.[734] İlk başkanın, yani filozofun ölümü ve yönetimin yasaya bağlı başkana geçmesi ile din kisvesine bürünmüş olan felsefe, yerini fıkıh ve kelama bırakmış demektir. Dolayısıyla Fârâbî'nin bahsedegeldiği evrimsel sürecin bundan sonraki boyutunu bu iki ilim oluşturmaktadır. Nasıl ki mille-din felsefeden sonra geliyor ve ona hizmet ediyorsa, fıkıh ve kelam da dinden sonra gelir ve dîne hizmet eder.[735] Nasıl ki din felsefeye hizmet etmekte ve onun bir âleti durumunda konumlanmaktaysa, yine bunun gibi fıkıh ve kelam da dîne hizmet etmekte, onun âletleri konumunda yer almakta ve dolayısıyla aynı zamanda felsefeye hizmet etmekte ve felsefenin de birer âleti konumunda olmaktadırlar.[736]

3.2.1. Fıkıh

Fârâbî'nin, fıkhı zamansal olarak dinden ve din koyucu-maskeli filozoftan sonra gelmektedir. Din felsefeye tâbî olduğu gibi, fıkıh da dîne tâbîdir ve bu anlamda o, dîne tâbî olmasıyla dolaylı olarak felsefeye de tâbî olmaktadır.[737]

---

[733] Ta'akkul ve mute'akkil kavramlarıyla ilgili olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 268; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 133. Fârâbî'nin farklı metinlerde ele almış olduğu ta'akkul kavramı ile ilgili bir inceleme için bkz. Fatih Toktaş, "Akıl ve Ta'akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* s. 165-77.
[734] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 266-7.
[735] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131-2.
[736] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 132-3.
[737] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131-2.

Felsefe nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Din de felsefe gibi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye kısma ayrılmaktadır.[738] Dîne bağlı olan fıkha geldiğimizde de aynı durumla karşılaşmaktayız, yani nazarî ve amelî boyutlara.[739] Yine din gibi fıkıh da inançlar ve fiiller olarak iki kısma ayrılır.[740] Görüldüğü üzere fıkıh din aracılığıyla yine felsefeye bağlanmakta ve aslında ona hizmet etmektedir. Ancak fıkıh, dinde olduğu gibi felsefeye muhtaç değildir.[741] Din var olabilmek için bir felsefeye ihtiyaç duymakta ve onun üzerine inşâ edilmekteydi. Fıkıh da bu dîni temel almakta ve kendisini dînin üzerine inşâ etmektedir. Dolayısıyla felsefenin olmadığı durumlarda din kendini yenileyememekte, değiştirip dönüştürememektedir. Bu değişim ve dönüşümün olabilmesi için filozofa ihtiyaç vardır. Filozofun olmadığı yerde ise fıkıhçılar gelecek ve sadece filozofun din formunda koyduğu hükümleri korumaya ve karşılaştıkları yeni sorunları dîne dayalı olarak çözmeye çalışacaklardır.

Fıkıhçı karakteri diğer karakterlerden tamamen farklı bir karakterdir. Bu yeni karakterin felsefeyle irtibatı çok uzaktır. O kendisine, felsefenin hatabî formu olan dîni temel almaktadır. Bunun temel sebebi de filozofun hayatta olmamasıdır. Dolayısıyla fıkıhçı karakteri, öncelikle filozofun hatabî formda ortaya koyduğu yasaları anlamaya, koruyup muhafaza etmeye çalışmaktadır.[742] İlk başkanın yasa koymadığı durumlarda da söz sahibidir fıkıhçı. Her iki durumda da onun yapacağı şey bellidir: Din koyucunun ortaya koyduğu yasalara dayanarak cüzî amelî konularda çözüm üretmeye çalışmak.[743]

Fıkıhçı karakterinin kullandığı yöntem de hatabî yöntemdir. Bu da hâliyle felsefenin iyice sulandırılmış hâli olmaktadır. Din ile hatabîleşen burhânî felsefe, fıkıhla biraz daha hatabîleşmiş ve özden daha fazla uzaklaşmış olmaktadır.

[738] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 261.
[739] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 264.
[740] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 97.
[741] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 269.
[742] Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* çvr., s. 263.
[743] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 133.

Görüleceği üzere hitâbet sanatı burada da karşımıza çıktı.[744]

Kısaca anlatmaya çalıştığımız fıkıh ilmi ile ilgili olarak son bir konuya daha değinmek istiyoruz. Yukarıda da değindiğimiz gibi Fârâbî'nin bahsettiği fıkıh ilmi, İslâm ilimlerinden olan fıkıhla örtüşmemektedir. Zîrâ fıkıh, burhânî felsefe üzerine kurulmuş dinlerden sonra ortaya çıkabileceği gibi, cedelî ve sofistik felsefelere dayalı olarak uydurulmuş dinlerden sonra da gelebilir, onlara da tâbî olabilir.[745]

3.2.2. Kelâm

İlk başkanın olmadığı durumda ortaya çıkacak diğer bir ilim de kelam ilmidir. Kelam ilmi de fıkıh gibi dine dayanmakta, onun felsefeyle olan ilişkisi din aracılığıyla kurulmakta ve bu ilim de doğal olarak felsefeden ve dinden sonra oluşmaktadır. Yine fıkıh gibi kelam ilmi de felsefenin bir hizmetçisi ve âletidir ve hizmetini din aracılığıyla gerçekleştirmektedir.[746] Kelam ilmi, öncelikle din koyucusunun inanç ve fiillerle ilgili olarak koyduğu küllî nazarî-amelî ilkeleri korumakla yükümlü olan, bunun yanında yine aynı konularla ilgili olarak din koyucusunun değinmediği ve hakkında açıklama yapmadığı konuları da dindeki ilkeleri temel alarak savunmayı ve tehlikelerden korumayı amaç edinen ikinci sınıf bir ilimdir.[747] Bu görevi yerine getiren karakter de kelamcıdır (mutekellim).

Kelam ilmiyle fıkıh ilmi, dolayısıyla da kelamcı ile fıkıhçı karakteri arasında farklılık vardır. Fıkıh ilmi sadece yasa koyucunun belirlemiş olduğu ilkelerden hareketle yeni sorunları ele almaktayken kelamcı, fıkıhçının da hareket noktasını teşkil eden bu ilkeleri savunmaya ve koruma çalışmaktadır. Fârâbî bu önemli noktayı çok güzel bir şekilde izah ediyor:

> Kelam sanatı, fıkıhtan başka bir şeydir. Çünkü fıkıh bilgini dinin kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu inanç ve fiilleri doğru olarak kabul eder ve onları hareket noktaları, ilkeler olarak alır. Sonra onlardan, onlardan lazım gelen sonuçları çıkarır. Kelam bilgini ise fıkıh bilgininin hareket noktaları

[744] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 132.
[745] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131-2.
[746] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131-2.
[747] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153; *İlimlerin Sayımı,* s. 97.

> olarak aldığı şeyleri kendilerinden sonuçlar çıkarmaksızın muzaffer kılmaya çalışır. Bir insanda tesadüfen bu iki şeye ait kudretin birleşmesi durumunda o insan aynı zamanda kelam bilgini olan bir fıkıh bilgini olma özelliğinden, ondan çıkarsamalarda bulunması ise fıkıh bilgini olma özelliğinden gelir.[748]

Kelamcıyı fıkıhçıdan ayıran diğer bir husus da kullandığı yöntemdir. Fıkıhçı sadece hatabî yöntemi kullanırken, kelamcı hatabî yöntemle yetinmemekte ve daha üst düzey bir düşünme biçimi olan cedelî yönteme de başvurmaktadır.[749] Bundan dolayıdır ki Fârâbî, insanları entelektüellik bakımından sıralarken kelamcıyı fıkıhçıdan daha önce, yani din koyucu ile fıkıçının arasında zikretmiştir.[750] Kelamcı fıkıhçıdan daha entelektüel bir pozisyondadır Fârâbî'ye göre. Ancak onun entelektüelliği ilke ve esaslarını muzaffer kılmayı amaçladığı dîne inanan insanlara kıyasladır. Yoksa gerçek anlamda entelektüel olan kişi saf anlamda filozof olandır.[751]

Kelamcılar bağlı bulundukları dînlerin ilke ve esaslarını savunup muzaffer kılmaya çalışırlarken hangi yollara başvurmaktadırlar? Fârâbî bu konu ile ilgili olarak da çok ayrıntılı ve teknik bilgilerle çıkmaktadır karşımıza. Ancak onun kelamcılarla ve onların görevleri ile ilgili olarak yapmış olduğu okuma tarzı "dışarıdan yapılmış" bir okuma tarzıdır. Yani o, bir kelamcı tipolojisi çizmekte ve onlara belli misyonlar yüklemektedir. Bize göre İslâm kelamcılarının çoğu, filozofun çizmiş olduğu bu portreye sığmamaktadırlar. Zîrâ İslâm mütekellimleri yaptıkları işin hakîkatine inanmakta ve filozofları kendi perspektifleri bağlamında okumakta ve eleştirmektedirler. Ancak biz konumuz gereği Fârâbî'nin okuma tarzını açıklamaya ve anlamaya çalışacağız.

Fârâbî kelamcıların görevlerini icrâ ederlerken takınmış oldukları tavırları tek tek anlatmaktadır. Buna göre kelamcıların manevralarından ilki, dinde ortaya konan ilke ve esasların insanoğlunun idrâk sınırlarının çok ötesinde olduğunu iddiâ etmektir. Dînin kaynağı vahiydir. Vahyî bilgi de insanın erişemeyeceği

---

[748] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 97-8.
[749] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 132.
[750] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 134.
[751] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 132.

hakîkatleri ihtivâ eder.[752]

Bazı kelamcılar da yine yukarıdaki iddâyla ilişkili başka bir iddiâyı öne sürmektedirler. Bu iddiâyı şu şekilde özetlemek mümkündür: İnsanın aklı sınırlıdır. Vahyî bilgi insanın aklının alamayacağı hatta bazen inkâr bile edebileceği türden bilgilerdir. Vahyî bilginin doğası budur ve bu bilginin doğası gereği aklı aşan bir boyutunun olması gerekir. Şayet insan aklı bütün hakîkatleri kendi başına elde edebilecek bir kâbiliyette olsaydı zaten peygamberlere ve dolayısıyla vahye de gerek kalmazdı. O halde peygamberlerin getirmiş oldukları bu bilgi tarzının akla aykırı olması, onların reddedilmesini gerektirmez. Bizim, peygamberler karşısındaki düzeyimiz, çocukların, tecrübesiz gençlerin ve bilgi ve becerisi bulunmayan insanların bizim karşımızdaki düzeylerine benzemektedir. Çocuklar, çoğu zaman bizim algıladığımız şeyleri algılayamaz, anlayamaz, bazen kabullenemezler. Ancak onların bu tavırları olgun insanların sâhip oldukları bilgilerin eksik olduğu anlamına gelmez. Buradaki anlaşmazlığın sebebi onların zihinsel kapasiteleridir. Bizim zihinsel kapasitemizin peygamberlerin getirdikleri bilgiler karşısındaki durumu da böyledir. Dolayısyla onların getirdikleri bilgilerin akla aykırı olması gâyet doğaldır. Fârâbî, kelamcıların bu iddiâları desteklemek için peygamberlerin yalan söylemesi mümkün olmayan kişiler olduklarını söylediklerini belirtmektedir. Peki bizler bir kişinin peygamberliğine nasıl inanabiliriz? Fârâbî'ye göre kelamcılar peygamberliği iki şekilde ispatlarlar. Bunlardan birincisi onların yaptıkları mûcizeler, ikincisi de onlardan önce gelmiş sözü makbûl kişilerin onların peygamberliklerine olan şehâdetleridir. Bazen de bunların her ikisi ispat eder kişilerin peygamberliğini.[753] Görüleceği üzere Fârâbî'nin bu okuma tarzı da "dışarıdan"dır. Filozofa göre vahyî bilgiler zaten makbûlât türü önermelerden oluşmaktaydı. Makbûlât türü bilgilerin felsefî-burhânî bilgi karşısındaki konumunu yinelemeye gerek görmüyoruz.

Diğer bir grup kelamcı da Fârâbî'ye göre dîni şu şekilde muzaffer kılamaya çalışır: Bu kelamcılar ilk olarak din kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu şeylerle,

[752] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 98.
[753] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 98-9.

açıkça belirtilen bu şeylerin ifâdesi için sarfettiği sözleri bir araya getirirler. Bundan sonra ise mahsûsât, meşhûrât ve ma'kûlât türü bilgileri inceleyip bunlar arasında dîni destekler mâhiyetteki verileri toplarlar. Bu tarz bilgiler arasında dînle uyumlu olanları ön plana çıkarır ve dînî muzaffer kılmaya çalışırlar. Mahsûsât, meşhûrât ve ma'kûlât türü bilgilerin hepsi dinle uyuşmayabilir. Kelamcı bu durumda dîne aykırı olan bu bilgileri dînin lehine olacak bir şekilde tevil eder. Tevil etmenin mümkün olmadığı durumlarda ise dîne aykırı olan şeyler ya çürütülür ya da dinde bulunan herhangi bir şeyle uyumlu olacak bir şekilde yorumlanır. Mahsûsâtla meşhûrâtın çatıştığı durumlarda ise yapılacak şey, bunlardan dîne uygun olanları almak, aykırı olanları ise dışlamaktır. Eğer bunların hiçbirisi de yapılamıyorsa, yani ne dinde olanlar diğerleriyle, ne de diğerleri dinde olanlarla bağdaştırılamıyorsa ve dîne aykırı olan mahsûsât, meşhûrât ve ma'kûlât türü bilgilerden hiçbiri ne terk edilebiliyor ve ne de çürütülemiyorsa kelamcıya şunu söylemek düşecektir: "Bu şeyler doğrudur; çünkü yalan söylemesi veya yanlış yapması mümkün olmayan biri tarafından bildirilmiştir." Görüleceği üzere bu, biraz önce anlatılan kelamcı tiplemesinin, dînî sözlerin tamamıyla ilişkin olarak takındığı tavırdır. Yukarıda tavrı özetlenen kelamcı tipiyle, burada anlatılan kelamcı arasındaki fark da, ilkinin bu tavrı, dînî sözlerin hepsi karşısında göstermesi, ikincisinin ise sadece bahsettiğimiz durum karşısında göstermesidir.[754]

Başka bir kelamcı tipolojisi de, kendi dînini muzaffer kılmak için, diğerlerinin dînlerindeki sorunlu şeyleri araştırmayı amaç edinendir. Bunlar diğer dinleri araştırır ve onlarda akla uymayan ve sorunlu olarak görülebilen bilgileri toplarlar. Bu kelamcıların karşısındaki kelamcılar da aynı manevraları uygulayarak gâlip çıkmaya çalışırlar. Kısacası bunların her biri kendi dîni dışındaki dinlerde sorunlu gördükleri bilgileri kullanarak kendi dinlerini gâlip çıkarmaya çalışırlar.[755]

Bazı kelamcılar ise, karşı tarafı kanıtlarla susturmayı başaramadıklarında onları, utandıracak, zor duruma sokacak, korkutacak vs. türden sözlerle

[754] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 100-1.
[755] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 101.

mahvetmeyi amaçlayanlardır.[756] Görüleceği üzere bu tür kelamcılar, bizim ilk bölümde hitâbet sanatını ele alırken tamamlayıcı mâhiyetteki kanıtlar başlığında ele aldığımız ve daha sonra sofistlerce de kullanılmış olan yollara benzer yolları kullanmaktadırlar. Fârâbî, sofistik yöntemi tam anlamıyla kullanmaya çalışan başka bir grup kelamcıdan da bahsetmektedir. Bu kelamcı tipi, kendi dînini muzaffer kılmak için her yolu kullanır, karşıdakini aldatmayı, şaşırtmayı, kandırmayı ve ona yalan söylemeyi dahî meşrû görür. Çünkü onlara göre dinlerine karşı çıkan insanlar ya düşmandır ve onu yenmek için savaşta olduğu gibi her türlü yola başvurmak câizdir ya da düşman değilse bile o, rûhu dinden alacağı nasipten haberi olmayan birisidir ve onları yola getirmek için kadın ve çocukları yola getirmede kullanılan yöntemler, yani aldatma ve kandırma yöntemi, kullanılabilir. Onların dinden nasiplerini almaları ancak bu şekilde mümkündür.[757]

Fârâbî ayrıntılı olarak açımladığı bu kelâmî tavırları görüleceği üzere, kendi felsefî perspektiften gözüktüğü şekliyle ele almış ve dışardan okumayı tercih etmiştir. Zîrâ ona göre filozofun tavrı en üst düzey entelektüel bir tavırdır. Filozof dîni de belirleyen bir kişiliktir. Bundan dolayı o hiçbir zaman kelâmcı kılığına bürünemez. Ortaya koyduğu dîni bizâtihî kendisi değiştirip dönüştürebilir. Hayatta değilse de yetiştirdiği hitâbetçi ve cedelcilerden bazıları onun koyduğu hatabî ilkeleri çeşitli şekillerde muhâfaza ve müdâfaa edeceklerdir. Bu kelamcılar fâzıl medînenin kelamcılarıdırlar. Ancak bozuk dinlere bağlı olan ve ilimlerini bozuk dinler üzerine inşâ eden kelamcılar da vardır. Bunlar da benzer yollara başvurarak bozuk dinlerini muzaffer kılmaya çalışırlar. Onların bozuk dinleri önceki sofistik ya da cedelî felsefelerden türediği için onlar aynı zamanda uzaktan da olsa bu felsefelere hizmet etmektedirler.[758]

[756] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 101.
[757] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 101-2.
[758] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 131-2.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

"Hakîkate ulaşma yolu olarak felsefe" başlığı altında yaptığımız bu inceleme ile İslâm dünyasının "Öğretmen"inin felsefî dünyasında uzunca bir yolculuk yaptık. Fârâbî ile bazen kol-kola bazen de karşı-karşıya gelerek yapmış olduğumuz bu felsefî tasvîr ve tartışmaların netîcesinde varmış olduğumuz sonuçları ve ortaya çıkan sorunları kısaca değerlendirebiliriz.

Tezimizde ele aldığımız felsefî sorunun "hakîkat" sorunu olduğunu çoğu defâ zikrettik. Varlığı ve kendimizi "bir şekilde" anlamlandırmak durumundayız. Araştırmamızda bizi ilgilendiren "şekil" "felsefî olan"dır. Felsefî hakîkatin neliği, varlıkla ilişkisi, tarih içerisinde geçirdiği aşamalar ve gelecek zamanlarda içerisinde bulunacağı durum, en baştan bu yana sürekli olarak farkında olduğumuz felsefe sorunları oldu. Biz, Fârâbî'nin perspektifinden bakarak geriye ve ileriye doğru bir "hakîkat iddiâları araştırması" yapmış bulunuyoruz. Bunu yaparken "burhânî felsefe perspektifi" temel hareket noktamız oldu.

Fârâbî, felsefî düşüncenin tarih içerisinde "ard arda" ve "doğal" bir seyir içerisinde seyrettiğini düşünmektedir. Doğal seyrin Ay-üstü dünya ile sıkı bir irtibatı olduğunu biliyoruz. Ay-üstü âlemde en mükemmel olan İlk Varlıktan, en eksik varlık olan ilk maddeye kadarki mükemmelden eksik olana doğru iniş rotası tâkip eden varlık; Ay-altı dünyada ilk maddeden başlayarak insanoğlunun ortaya çıkışıyla son bulacak bir şekilde eksik olandan mükemmel olana doğru bir yükseliş rotası tâkip etmiştir. İnsanın oluşumuyla maddî anlamda son evreye gelinmiştir. İnsan sûretlerin sûretidir. İnsan ve ilk insan toplulukları ile birlikte medeniyetin tarih-öncesi başlamıştır. İlk toplumlar doğal yaşamlarını sürdüre gelmişlerdir. Doğal olanın ardından irâdî olanların ortaya çıkmaya başladığı bu dönemlerde

diller de oluşmaya başlamıştır. Dillerin oluşumu da doğal nedenlere bağlıdır. Her toplum, yaşadığı coğrafî ve iklimsel koşulların içerisinde var olmuştur. Bu durum lafızlardaki farklılıkların önemli bir nedeni olarak karşımıza çıkar. Kolay olandan karmaşık olana doğru ilerleyen süreç, dillerin oluşumunda da kendini gösterir. Belli bir süre sonra toplumların dillerinin oluşumu genel anlamda tamamlanmış olur. Her toplumun dilcileri vardır. Bunlar doğal olarak oluşan lafızlar sistemine müdâhil olurlar. Toplumların dilleri zaman içerisinde değişiklik arzetmeye başlar. Başlarda lafız-anlam uyuşması bağlamında ortaya çıkan lafızların belli bir sürenin ardından farklı bir vecheye büründüğünü görürüz. Dillerin oluşumu evresi toplumlardaki amelî sanatların (kıyâsî olmayan sanatlar) oluşumu evresiyle paralellik arzetmektedir. Toplumsal yaşamın bu "ilk zamanları" bütün bir felsefe medeniyetinin kökenlerini oluşturmaktadır.

Felsefî düşüncenin temelleri atılmıştır artık. Bütün bir insânî birikim, birbirine eklemlenen bilgi ve tecrübelerle oluşmaya ve gelişmeye devam eder. Dillerin oluşmasının ardından toplumlarda bazı üst düzey insanlarla karşılaşırız. Bunlar kıyâsî sanatların icrâcılarıdırlar. Genel-yaygın sanatlar olarak isimlendirilen ilk kıyâsî sanatlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sanatlarla uğraşan insanlar toplumun diğer bireylerinden ayrılmaya başlamışlardır. İlk "entelektüeller" hitâbetçiler ve şâirlerdir. Hitabetçilerin ve şâirlerin uğraşları neticesinde düşünsel ürünler neşet etmeye başlar. İlk zamanın insanları daha çok dış dünyaya hayrandır. Dış dünyadaki fiziksel varlıklar onların en fazla ilgilendikleri şeyler olmuştur. Evren ve fiziksel dünya hakkında düşünmeye ve soruşturmalar yapmaya başlayan bu insanlar belli bir süre sonra karşıt fikirlerle yüzyüze geleceklerdir. İşte ilk cedelî soruşturmaların ortaya çıkışı bu dönemlere rastlamaktadır. Yine aynı süre zarfında zikretmemiz gereken diğer "entelektüeller" de rivâyet erbâblarıdır. Bunlar elde edilen birikimi muhâfaza ederler. Rivâyet erbâbı, aynı zamanda içerisinde yaşadığı toplumun yöneticisidir de. Ezberleme yöntemi belli bir süre sonra yetersiz kalacağından dolayı, bütün bir toplumsal birikimi daha kalıcı ve daha yaratıcı bir şekilde muhâfaza edebilmenin aracı olan yazıya ihtiyaç duyulacaktır. Yazının îcâdı medenî birikimin nesilden nesile aktarımını

kolaylaştıracak ve aynı zamanda medenîleşme sürecini de hızlandıracaktır. Bu dönemler aynı zamanda hitâbet ve şiirin icrâ edildiği dönemlerdir de. Fârâbî bu oluşum evrelerini anlatırken çok net bir öncelik-sonralık ilişkisinden bahsetmemektedir. Dolayısıyla ona göre, bazı sanatların aynı dönemde ortaya çıkmış olabileceğini söyleyebiliriz. Felsefî düşüncenin alt basamaklarını oluşturan bu süreçlerle ilgili net bir coğrafya araştırması yapma ihtiyacı hissetmedik. Fârâbî farklı eserlerinde bu dönemlere dâir bazı coğrafyalara ve tarihsel kişiliklere atıfta bulunmuşsa da biz tezimizde konu için ayrı bir başlık açma ihtiyacı hissetmedik.

İlk cedelî soruşturmaların ardından ilkel dünyanın entelektüelleri sâhip oldukları hakîkatlerin aslında o kadar da kesin olmadığını fark etmeye başlamışlardır. Bu dönemler şüphenin dönemleridir. Entelektüeller artık sâhip sahip olduklarından şüphe duymaya başlayacaklardır. Dolayısıyla önceki hitâbetçiler kılık değiştirmekte ve kendilerini "sofist" olarak ifâde etmeye başlamaktadırlar. Sofistik felsefe, konularını da değiştirmiş, dış dünyadan daha çok insan ve toplumla ilgili olan sorunlara yönelmiştir. Varlık sorunu, yerini bilgi ve değer sorununa bırakmıştır artık. Bu dönemdeki hakîkat iddiâsı "hakîkatin mümkün olmadığını" iddiâ eder. Bu süreç, kendi dönemi açısından bakıldığında normal karşılanmalıdır. Çünkü bu zorlu dönem çok daha sonraları ortaya çıkacak olan burhânî felsefenin hazırlayıcısı olmaktadır. Burhânî felsefe bunu kabûl eder. Yani o, şüphe döneminin ardından geçilecek belli aşamalar netîcesinde doğacaktır. Ancak doğumunun ardından kendisinin oluşumunun hazırlayıcısı olan bu düşünsel süreci reddedecektir. Burhânî felsefe sofistik felsefeyle her zaman bir savaş hâlinde olacaktır.

Sofistik felsefenin ardından başka bir felsefî aşama gelir ki bu da cedelî felsefe dönemidir. Cedelî felsefenin icrâcıları hatabî yöntemle düşünen ilk saf hakîkat arayıcılarının ideallerinin ardından gitmeye devam ederler. Onlar bir hakîkatin var olduğu inancına sımsıkı bağlıdırlar. Cedelciler hakîkate olan inançlarını sofistlerin yöntemlerine benzer yöntemlerle savunurlar. Bundan dolayı sofistlerle cedelciler bazı yönlerden birbirlerine benzerler. Cedelî felsefenin ortaya çıkışı ve gelişmesi netîcesinde ondan yeni bir hakîkat iddiâsı doğacaktır: Burhânî

felsefe. Burhânî felsefe bütün bir doğal sürecin en nihâî noktasını teşkil etmektedir. Burhânî felsefe, kendisinden önceki aşamaların içerisinden doğmuş olan cedelî felsefeden doğmuştur. Cedelî felsefenin en üst aşaması, burhânî felsefenin ilk müjdelerini vermektedir.

Fârâbî, coğrafyadan kopuk anlatılarını belli bir süre sonra coğrafyalandırmaya başlar. İlk bölümde incelediğimiz aşamalar bugün dahî belli bir tarihe ve coğrafyaya sığdırılamamaktadır. Hatırlanacağı üzere biz ilk bölümde ilk olarak metafizik ve fizik aşamaları ve ardından da tarih öncesi döneme ait konuları incelemiştik. İlk insan ve ilk toplumlar ve bu ilk toplumların yaşam biçimleri ve dillerin ortaya çıkışı bugün de benzer şekillerde ele alınmaktadır. Çünkü bu sorunsallar, doğaları gereği belli bir zaman ve mekâna sığmamaktadır. Fârâbî, tarihî olmaya başlayan süreçlerle birlikte anlatılarına tarîhî-coğrafî sahneler de çizmeye başlamıştır dedik. Filozof felsefenin ilk olarak Keldânilerde ortaya çıktığını, daha sonra ise sırasıyla Mısırlılara, Yunanlılara, Süryânîlere ve onlardan da Araplara geçtiğini belirtmektedir. Bize göre burhânî perspektiften yapılacak bir okumaya göre Keldânîlerin, Mısırlıların ve İlk dönem Yunanlılarının düşünsel aşamaları, felsefe öncesi dönem olarak ele aldığımız ilk bölümdeki anlatılara denk düşmektedir. Yani Yunanlılarda Sofistlere kadarki süreç aslında hatabî ve şiirî süreçlerdir. Filozof bu mekânları işâret ederken buraları felsefenin dolaşım sahneleri olarak dile getirmiştir. Ancak buradan hareketle Keldâniler, Mısırlılar ve İlk Yunanlılar elinde gelişen düşüncelerin burhânî olduğu söylenemez. Bu aşamalar ilerde ortaya çıkacak olan burhânî felsefenin hazırlayıcısı olan dönemlerdir. Burhânî felsefe bütün bu aşamaların ardından ortaya çıkacaktır. Yunanlılara geçen ve ilk zamanlarda özellikle de matematik ve fizikçilerde ifâdesini bulan düşünceler hatabî ve şiirîdir. Bunun ardından gelen sofistik felsefe ise Yunan dünyasının Sofistlerince icrâ edilmiştir. Cedelî felsefe tam anlamıyla ilk olarak Sokrates'le ortaya çıkmıştır. Burhânî felsefe ise ilk olarak Platon tarafından icrâ edilmiş ve ardından Aristoteles ile de kâmil noktaya ulaşmıştır. Aristoteles yöntemi ve felsefesi bütün bir düşünce tarihinin en nihâî noktasını teşkil etmektedir. Bundan dolayı Fârâbî felsefesinin temel kavramsal kişiliği Aristoteles'tir.

Aristoteles mantık bilimini kuran, kıyâsî sanatların her birine dâir metinler yazan ve en önemlisi de burhânî yöntemi îcâd eden kişidir. Fârâbî'ye göre bir düşüncenin felsefî olabilmesi için burhânî olması gerekmektedir. Bu ise Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserindeki epistemolojik sistemde ortaya konmuştur. Fârâbî de bu esere parelel bir eser kaleme almış ve felsefî epistemolojisini ortaya koymuştur.

Burhânî felsefe kendi konularını da belirlemiştir. Nazarî ve amelî diye ikiye ayrılır bu alanlar. Nazarî felsefe matematik, fizik ve metafizik; amelî felsefe ise siyâset ve ahlaktan oluşur. Burhânî felsefe hem yöntemi hem de konuları itibâriyle önceki felsefî dönemlerden izler taşır ve bunu kabul de eder. Ancak önceki aşamalardan çok farklı bir felsefedir bu felsefe. Çünkü hakîkate götüren yegâne felsefe bu felsefedir.

Burhânî felsefeden sonra ise din gelmektedir. Doğal oluşum sürecine göre bir toplumda din, felsefeden sonra ortaya çıkar. Bundan dolayı din aslî olarak burhânî felsefeye tâbîdir. Bozuk dinler de vardır ki bu dinler bozuk felsefelere yani sofistik ve cedelî felsefelere tâbîdirler. Bozuk dinlerin ortaya çıkması bahsede geldiğimiz doğal sürecin kesintiye uğradığının işâretidir. Doğal süreç, toplumların birbirleriyle irtibata geçmeleri ile farklı bir boyut kazanır.

Fârâbî, doğru dînin doğru, yani burhânî felsefeden sonra ortaya çıktığını ve ona tâbî olduğunu belirtmektedir. Bize göre filozofun, burhânî felsefenin oluşumuna kadar doğal ve anlaşılabilir, tarih sahnesine yerleştirilebilir olan anlatıları burhânî felsefeden sonra ise bir hayâlin ifâdeleri olmaya başlamıştır. Dünya dinleri Fârâbî açısından anlaşılabilir bir düzleme oturtulabilir. Ancak burhânî felsefeye tâbî ve onun taklîdi niteliğinde olan bir mille fâdıladan bahsedilemez. Erdemli din teorisi filozofun erdemli şehir projesinin bir ürünüdür. Erdemli toplum ise bize göre sadece bir idealdir. Fârâbî'nin ideali şudur: İleride bir gün burhânî felsefenin icrâ edicisi bir ilk başkan ortaya çıkacaktır. İlk başkan burhânî felsefesine uygun olan bir din de ortaya koyar. Zîrâ halkın yönetimi ancak ve ancak din ile sağlanabilir. Din, felsefenin avâmîcesi, din koyucu da filozofun maskeli hâlidir. İlk başkan burhânî felsefesini hatabî bir formda ifâde eder. Bu

hatabî ifâdeler dîni oluşturur. Fârâbî'nin fâzıl medînesini İslâm dîni ve İslâm tarihi bağlamında okumanın yanlış olacağını düşünüyoruz. Filozof hiçbir zaman belli bir dinden ve belli bir dînin fıkıh ve kelâmından bahsetmemektedir. Bu tarz bir düşünceye sâhip olan Fârâbî'nin İslâm dîninin tarihsel bilimleri olan fıkıh ve kelâmın perspektifinden anlamlandırılmaya çalışılması, kesinlikle onun yanlış anlaşılması demek olacaktır. Herhangi bir dinden bile bahsetmeyen, ancak bir "mille"den bahseden Fârâbî'nin ne Sünnî ne de Şiî perspektiften anlaşılamayacağını düşünüyoruz. Hatta hiçbir dînin perspektifinden değerlendirilmemelidir Fârâbî. Bundan dolayı filozofun doğru anlaşılması ve bunun için de öncelikle onun burhânî felsefe perspektifini göz önünde bulundurmak gerektiği kanısındayız. Bunu başarabilmek için herhangi bir dinden ya da herhangi bir dinin belli teolojik anlayışlarından sıyrılmak ve Fârâbî'yi Fârâbî'nin penceresinden okumak gerekmektedir. Fârâbî'nin penceresi ise bütün dinleri aynı şekilde konumlandırmaktadır. Ona göre dinler hakîkatin bizâtihî kendisi değildir. Bazı dinler daha bozuk bazı dinler daha erdemli olabilir. Ancak hakîkatin bilgisi felsefî bilgidir, yani burhânî felsefenin ürettiği bilgi.

Filozofun bahsettiği hayâlî evreleri düşünmeye devam edelim. İlk başkanın yönetimi altında bir fâzıl medîne kurulur ve ilk başkan öldükten sonra yerine onun gibi bir ilk başkan geçerse fâzıl medîne tarih içerisindeki varlığını aynen devam ettirir. Sonradan gelen ilk başkanlar önceki başkanın koyduğu kanunları değiştirebilirler. Çünkü onlar da filozoftur. İlk başkanın yerine geçecek ikinci bir ilk başkan bulunmazsa, onun özelliklerini taşıyan birden çok kişi devralır yönetimi. Bu da olmazsa yönetim fıkıh yönetimi hâlini alacaktır. Bu yönetim yasaya bağlı yönetim, bu yönetimin başkanı da yasaya bağlı başkandır. Fıkıh yönetimi kendisini yenileyemez. İlk başkanın koyduğu kanunları korumak ve karşılaştığı yeni sorunları önceki kanunlar ışığı altında anlamlandırmak durumundadır. Bu ise burhânî felsefenin hatabîleşme, fâzıl medînenin de câhilîleşme döneminin sinyalleridir. Fıkıh gibi kelam da benzer bir görevi yerine getirir. Bu iki bilim, ilk başkanın ortaya koyduğu dîni esas alır. Bundan dolayı burhânî felsefe ve ona dayalı mille gibi fıkıh ve kelam da nazarî ve amelî kısımlardan oluşur.

Fârâbî'ye göre Platon ve Aristoteles bu felsefeyi icrâ etmekle kalmamış, aynı zamanda bu felsefe bozulduğunda ve yıkıldığında onun yeniden nasıl kurulacağının ilkelerini de koymuşlardır. Dolayısıyla burhânî felsefe, öncenin olduğu gibi sonranın da felsefesi olacaktır. Bütün bir tarih burhânî felsefenin ortaya çıkışıyla nihâî noktaya ulaşmıştır. Bütün gelecek zamanlar da burhânî felsefenin çözülümü ve yeniden kurulumunun zamanları olacaktır. Fârâbî'nin en büyük ideali ise burhânî felsefeye dayalı bir din üretecek olan ilk başkan yönetiminde "bir dünya devleti" kurulmasıdır. Böylelikledir ki Ay-üstü dünyadaki düzen Ay-altı dünyaya tam anlamıyla yansımış, bütün bir evren mutlak bir âhenk hâlini yakalamış olacaktır. Peki, bu durumda Fârâbî'nin kendisi nerde durmaktadır. Bize göre felsefî bir buhrânın ifâdesidir bu. Felsefe onun dediği gibi hiçbir zaman toplumlara hükmedemeyecektir. Deleuze'nin vurguladığı gibi felsefe her zaman "filozofların müzakereleri" aracılığıyla yürüttükleri bir gerilla mücadelesi olarak kalacaktır. Ancak, hakîkatin peşinde koşmak en büyük erdem olmaya devam edecektir.

Fârâbî felsefesini anlamak için onun da belirttiği gibi öncelikle mantıkla uğraşmak gerekmektedir. Fârâbî felsefesinin bel-kemiğini mantık oluşturur. Burhânî epistemoloji olmadan Fârâbî'nin felsefesi anlaşılamaz. Daha sonra İbn Sîna ve İbn Rüşd'le de farklı bir bağlamda ifâdesini bulacak olan burhânî felsefe, Meşşâî geleneğin en büyük iddiâsıdır. Eskiden olduğu gibi hala güçlü bir felsefî sistem olarak duran burhânî felsefe sistemi, yeni öğrencilerini aramaya devam etmektedir. Yeni "öğretmenler" ve "öğrenciler" sürecektir bu felsefenin izini. Ancak bu geleneğin uzunca bir süredir kopmuş olduğunu da görmemiz gerekir. Eleştirel bir perspektifle yeniden inşâ edilmeyi bekleyen burhânî felsefe, din ile farklı bir bağlamda yeniden okunmalıdır. Ancak son olarak yeniden vurgulamamız gerekiyor: Meşşâî felsefe ve özellikle de Fârâbî felsefesi burhânî epistemolojinin içselleştirilmesi ile anlaşılabilir ancak. Fârâbî'nin hayâli, farklı bir formda da olsa yaşatılmaya çalışılmalıdır. Meşşâî felsefenin öğrencilerine çok iş düşüyor.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat,* sad. Necati Demir, Ankara 1988.

Alper, Ömer Mahir, *Felsefenin Doğası,* Metropol Yayınları, İstanbul 2006.

Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe Din İlişkisi,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

Altuner, İlyas, *Yeniçağ Akılcı ve Görgücü Felsefelerinde Zihin-Kavram İlişkisi*, MÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler,* çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

Aristoteles, *Kitâbu Sûfistîka*, thk. Ferid Ceber, *En-Nassu'l-Kâmil li-Mantıki Aristû,* Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1999.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Aristoteles, *Organon 5-Topikler,* çev. Hamdi Ragıp Atademir, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1952.

Aristoteles, *Poetika,* çev. Samih Rifat, Küçük Kitaplar, İstanbul 2003.

Aristotle, *Politica,* trans. Benjamin Jowett, *The Basic Works of Aristotle,* ed. Richard McKeon, Random House, New York 1941.

Aristoteles, *Retorik,* çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine,* Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Aydın, İbrâhim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce,* Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1998.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı,* çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz,* çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

Ca'fer, M. K. İbrâhîm, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse ve Nusûs,* Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt 1986.

Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe II,* çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi,* çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?,* İnkılâp Yayınları, İstanbul 2000.

De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi,* çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001.

Deleuze, Gilles – Fellix Guattari, *Felsefe Nedir?,* çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.

Deleuze, Gilles, *Müzakereler,* çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2006.

Deleuze, Gilles, *Proust ve Göstergeler,* çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.

Descartes, René, *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1962.

Descartes, René, *Metod Üzerine Konuşma,* çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

Doru, Nesim, *Doğu'dan Batı'ya Köprü: Süryaniler,* Dipnot Yayınları, Ankara 2007.

Ebherî, *Îsâgûcî-Mantığa Giriş,* metin ve çeviri: Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, MÜİFVY, İstanbul 1993.

Endelusî, İbn Sâ'id, *Tabakâtu'l-Umem,* thk. Huseyn Mu'nes, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1993.

Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* Hü-Er Yayınları, Konya 2000.

Fadlullah, Mehdî, *Bidâyâtu't-Tefelsufu'l-İnsânî: el-Felsefe Zaharat fi'ş-Şark,* Dâru't-Talî'a, Beyrut 1994.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.

Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî: Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence,* Oneworld Publications, Oxford 2002.

Fârâbî, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla ve Mutedâddâtihâ*, thk. Ali Bu Mulhim, Beyrut 1995. (*İdeal Devlet,* çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997.)

Fârâbî, *Cevâbât li-Mesâil Suile 'anhâ*, thk. Cafer Âli Yâsîn, *Kitâbu't-Tenbih 'alâ Sebîli's-Sa'âde/et-Ta'lîkât/Risâletân Felsefiyyetân*, İntişârât Hikmet, İran 1371.

Fârâbî, *Eflatun Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, *Farabî'nin Üç Eseri,* AÜİFY, Ankara 1974.

Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahreddin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Fârâbî, *El-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantık,* thk. Muhsin Mehdi, El-Mektebetu'z-Zehrâ, Beyrut 1404. (*Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig,* sy. 2.)

Fârâbî, *El-Fusûlu'l-Hamse*, thk. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1985.

Fârâbî, *Et-Ta'lîkât*, thk. Ca'fer Âli Yâsin, İntişârât Hikmet, İran 1371.

Fârâbî, *Et-Tavtıe*, thk. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y. (*Et-Tavtıe fi'l-Mantık / Mantığa Başlangıç*, thk. ve çev. Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri,* Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.)

Fârâbî, *Felsefe Öğrenilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Fusûl Munteza'a,* thk. Fevzi Mitri Neccâr, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1993. (*Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, MÜİFAVY, İstanbul 2005.)

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Fârâbî, *Kitâb el-Fusûs el-Hikme,* Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı" içinde, çev. Mehmet Dağ, *OMÜİFD,* sy. 14-5.

Fârâbî, *Kitâb fi'l-Mantık: el-Hatâbe*, thk. Muhammed Selîm Sâlim, Matba'atu Dâri'l-Kutub, Mısır 1976.

Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, thk. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y.

Fârâbî, *Kitâbu Kâtâgûriyâs ey el-Mekûlât*, thk. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 1,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y.

Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Sa'âde,* thk. Cafer Âli Yâsîn, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983. (*Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.)

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, thk. Macit Fahri, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, thk. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 3*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn,* thk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001. (*Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003.)

Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, thk. Refîk el-Acem*, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 2,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut t.y.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1990. (Eserin ikinci bölümünün çevirisi: *Lafızların Felsefenin ve Dinin Ortaya Çıkışı*, çev. Yaşar Aydınlı, *Din Üstüne,* Arasta Yayınları, Bursa 2002.)

Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, thk. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî 2,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut, t.y.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001. (*Töre Ya Da Millet Üzerine*, çev. Hasan Şahin, Kayseri 1997 / *Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi*, tkd. ve çev. Fatih Toktaş, *Dîvan*, sy. 12, İstanbul 2002.)

Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye,* thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1996. (*Es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât,* çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.)

Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı,* çev. Mübahat Türker-Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.

Fârâbî, *Makâle fî Kavânîni Sınâ'ati'ş-Şu'ar'a li'l-Mu'allimi's-Sânî*, thk. Muhammed Dâniş Serbu, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*, Menşûrâtu Âyeti'llâhi'l-'Uzma'l-Mer'aşiyyi'n-Necefî, t.y. (*Şiir Sanatının Kanunları*, çev. Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.)

Fârâbî, *Mine'l-Es'ileti'l-Lâmi'a ve'l-Ecvibetu'l-Câmi'a*, thk. Muhsin Mehdî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001.

Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı,* thk. ve çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1990.

Fârâbî, *Soyut Varlıkların İspatı*, çev. Hüseyin Aydın, *UÜİFD,* c. 1, sy. 1.

Fârâbî, *Şerâitu'l-Yakîn*, thk. Macid Fahri, *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987. (*Fârâbî'nin 'Şerâitu'l-Yakîn'i / Kesin Bilginin Şartları*, çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkesi Yayını, Ankara 1990.)

Gasset, Ortega y, *Tarihsel Bunalım ve İnsan,* çev. Neyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul 1998.

Gazâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine,* çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Gâzâlî, *El-Munkıd mine'd-Dalâl,* thk. Semîh Dagîm, Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, Beyrut 1993.

Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıd el-Felâsife),* çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001.

Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt el-Felâsife),* çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.

Hegel, G.W.F., *Tarih Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2006.

Hegel, G.W.F., *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.

İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ,* thk. Nizâr Rızâ, Menşûrâtu Dârı Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.

İbn el-Kıftî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ,* thk. Abdulmecid Diyab, Mektebetu İbn Kuteybe, Kuveyt t.y.

İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn I-II,* thk. Ebû Abdullah es-Saîd el-Mendû, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 2005.

İbn Miskeveyh, *Küçük Başarı*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

İbn Nedîm *El-Fihrist,* thk. Muhammed Ahmed Ahmed, el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, y.y., t.y.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri,* Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât,* thk. Mâcit Fahrî, Menşûrâtu Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1985.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, II. Analitikler,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Sofistik Deliller,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan,* çev. Yusuf Özkan Özburun-Serkan Özburun-Şehabettin Yalçın-Orhan Düz-Derya Örs, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

İbrâhîm, Zekeriyyâ, *Muşkiletu'l-Felsefe,* Mektebetu Mısr, Mısır 1967.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları,* hz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Janson, Tore, *Speak: A Short History of Language*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.

Kant, Immanuel, *Yaşamın Anlamı,* çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, Birey Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kaya, Hacı, *İbn-i Rüşd'de Metodoloji,* MÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

Kevser, Munzir, *Felsefetu'l-Fârâbî: Allah, el-Vucûd, el-İnsân,* Dâru'l-Hikme, London 2002.

Kindî, *Felsefî Risâleler,* çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

Kumeyr, Yûhannâ, *el-Fârâbî,* Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.

Kutluer, İlhan, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru,* İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

Lameer, Joep, *Al-Fârâbî & Aristotelian Syllogistics,-Greek Theory and İslamic Practice,* Leiden-New York-Köln.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Medkûr, İbrâhîm, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Menhec ve Tatbîkuhû 1,* Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, t.y.

Muzaffer, Muhammed Rızâ, *El-Mantık*, İntişârât İsmâ'iliyyân, İran 1415.

Nesefî, Abdullah bin Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî,* thk. Mervan Muhammed eş-Şeggâr, Dâru'n-Nefâis, t.y.

Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1,* çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu,* çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, *Ankara* 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, Say Yayınları, İstanbul 2006.

Oizerman, Theodor I., *Felsefe Tarihinin Sorunları*, çev. Celal A. Kanat, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul İstanbul 1998.

Olguner, Fahreddin, *Fârâbî,* Akademi Kitabevi, İzmir 1993.

Öner, Necati, *Klasik Mantık,* Bilim Yayıncılık, Ankara 1998.

Özcan, Emine Sonnur, *Doğunun Öğretmeni Fârâbî,* Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

Özlem, Doğan, *Mantık,* İnkılâp Yayınları, İstanbul 2004.

Özturan, Mehmet, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi*, MÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2001.

Platon, *Epinomis,* çev. Adnan Cemgil, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

Platon, *Kratylos,* çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000.

Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000.

Randall, John Herman – Justus Buchler, *Felsefeye Giriş,* çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir 1982.

Ross, David, *Aristoteles,* çev. Ahmet Arslan-İhsan Oktay-Anar-Özcan Kavasoğlu-Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.

Rousseau, Jean Jacques, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme,* çev. Ömer Albayrak, TİBKY, İstanbul 2007.

Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları,* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.

Sadeddin, Orhan, *Felsefe Tarihi Usulü,* İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1930.

Savater, Fernando, *Yaşam Soruları,* çev. Şadan Karadeniz, İletişim, İstanbul 2001.

Sâvî, Zeynuddîn Ömer bin Sehlân, *El-Basâiru'n-Nâsıriyye fî 'ilmi'l-Mantık,* thk. Hasan el-Merâgî, Tahran 1383.

Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı,* çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Şemsuddîn, Ahmed, *el-Fârâbî: Hayâtuhû, Âsâruhû, Felsefetuhû,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1990.

Taylan, Necip, *Mantık*, MÜİFVY, İstanbul 1996.

Tepe, Harun, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat,* İmge Kitabevi, Ankara 2003.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* Elis Yayınları, Ankara 2007.

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *İhvân-ı Safâ ve Din-Felsefe İlişkisi*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Toktaş, Fatih, *Farabi'nin Eylemsel Felsefesinde Ahlak Siyaset İlişkisi,* OMÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 1996.

Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri,* Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi,* MÜİFVY, İstanbul 1992.

Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi,* çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.

Yâsîn, Ca'fer Âli, *Feylesûfân Râidân: el-Kindî ve'l-Fârâbî,* Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983.

Yıldız, Ahmet, *Fârâbî'de Burhân,* AÜSBE Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002.

Zâyed, Sa'îd, *El-Fârâbî,* Dâru'l-Meârif, Kâhire t.y.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi,* çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Makaleler

Albayrak, Ömer, "Çevirmenin Önsözü", J. J. Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme,* çev. Ömer Albayrak, TİBKY, İstanbul 2007.

Alper, Ömer Mahir, "Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümden-Kabulcü Tavra Bir Örnek", *İÜİFD*, sy. 5.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar,* c. 2, sy. 8.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan' (er-Reîs el-Evvel)" Kavramı", *UÜİFD,* c. 2, sy. 2.

Bayraktar, Mehmet, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi", *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

Cerr, Halil, "Fârâbî Füsûsü'l-Hikem'in Yazarı mıdır?" çev. Kifayet Özaydın, *AÜİFD,* c. 18.

Durusoy, Ali, "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve *Mille* Bağlamında Mantık", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Emiroğlu, İbrahim, "Cedel Nedir?", *DEÜİFD,* sy. 12.

Emiroğlu, İbrahim, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", *Tabula Rasa,* sy. 2.

Gaonkar, Pilip Parameshwar, "İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş Üzerine Düşünceler", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler,* der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Haklı, Şaban, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Hawi, Sami S., "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev. Atilla Arkan, *SÜİFD,* sy. 5.

Hegel, G. W. F., "Felsefe Tarihi Dersleri", *Felsefe Dergisi,* sy. 31.

Kaya, Mahmut, "Hitâbet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 21.

Krüger, Lorenz, "Why Do We Study The History of Philosophy", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* ed. Richard Rorty - J. B. Schneewind – Quentin Skinner, Cambridge University Press.

Kutluer, İlhan, "Fârâbî Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Macintyre, Alasdair, "The Relationship of Philosophy to Its Past", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* ed. Richard Rorty - J. B. Schneewind – Quentin Skinner, Cambridge University Press.

Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nisbet Edilen İki Risâle", *MÜİFD,* sy. 26.

McGee, Michael Calvin - John L. Lyne, "Bilgi İddialarını Retorik Açıdan Ele Almanın Bazı Unsurları", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler,* der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Mehdî, Muhsin, "Mine'l-Es'ileti'l-Lâmi'a ve'l-Ecvibeti'l-Câmi'a", Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001.

Najjar, Fauzi M. , "Fârâbî'nin Siyâsi Felsefesi ve Şiilik", çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD,* c. XX.

Nasrullah, H. Abbas, "Et-Tevfîk beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe / beyne'n-Nubuvve ve'r-Riâse", *Ebû Nasr el-Fârâbî: Feylesûfu'l-İslâm ve'l-Mu'allimu's-Sânî,* Dımeşk 1989.

Öngören, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İÜİFD,* sy. 5.

Rorty, Richard, "The Historiography of Philosophy: Four Genres", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* ed. Richard Rorty - J. B. Schneewind – Quentin Skinner, Cambridge University Press.

Şahin, Hasan, "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Taylor, Charles, "Philosophy and Its History", *Philosophy in History: Essays on The Historiography of Philosophy,* ed. Richard Rorty - J. B. Schneewind – Quentin Skinner, Cambridge University Press.

Toktaş, Fatih, "Akıl ve Ta'akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Toktaş, Fatih, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* adlı eserinin takdim ve çevirisi", *Dîvan*, sy. 12, İstanbul 2002.

Toktaş, Fatih, "İbn Ruşd'ün Siyaset Ahlakı", *İslâmiyât,* c. 6, sy. 1.

Türker-Küyel, Mübahat, "Fârâbî'de Devlet Bilim İlişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Elis Yayınları, Ankara 2005.

Türker-Küyel, Mübahat, "Felsefenin Târifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî", *Erdem,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992.