

FELSEFİ KAVRAMLARIN OLUŞMASINDA FARABÎ'NİN ROLÜ

Hasan Ayık *

Abstract

The Role of al-Farab to Establishment Philosophical Concept

In this article is evaluated the philosophical thought that translated from Grek Culture to İslamic Culture by translations, its establishment in language of Arabic and its philosophical language in the model of al-Farab.

Keywords: Language, Logic, Conception, Objectiv Meaning, Ambiguity.

Giriş

Kuşkusuz, bütün ilimler dil içerisinde yuvalanmakta ve kendilerine ait bilgileri dilin kelimeleri ile ortaya koymaktadırlar. Ancak dil ile ilimler arasındaki en önemli sorun, dilin aynı zamanda çok anlamlı olması, bilimlerin ise tek anlamlı (nesnel) bir temele ihtiyaç duymasındır. Bu anlamda doğal dillerin anlam ve sözdizimi kuralları bütünü belirli ve tek-anlamı olmaktan uzaktır. Bu nedenle dili bilgi iletişimi için kullandığımızda söz konusu bilgiyi olduğu gibi başkalarına iletemiyoruz. Bu durumun en önemli nedenleri, dildeki çok-anlamlılık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan belirsizliktir. Belirsizlik, zihinde oluşturulan bilişsel kavramların kendi niteliklerine uygun bir biçimde dile getirilmesine engel olurken, çok anlamlılık ise dile gelen bu terimin başkaları tarafından yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla dildeki bir ifadenin yanlış anlaşılması için her şeyden önce bu türlü dilsel sakıncaların giderilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı, başta felsefe olmak üzere tüm bilimler düşüncüyü dilin sakıncalarından kurtarmaya çalışmış ve bu bağlamda birçok ilim, kendi özel terimlerini oluşturmuştur. Örneğin matematik sayıları ve sembolleri fizik, kimya gibi deneysel bilimler ise üzerinde araştırma yaptıkları nesnelere için **Fe**,

* Yard. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fak.

Ag gibi semboller türetmiştir.

Felsefe, kavramları dikkatle birbirinden ayırmak, kelimelerin delalet ettiği anlamları zihnin kanunlarına göre tasnif etmek, bir anlama bir kelime (işaret), bir kelimeye bir anlam karşılık gelecek şekilde davranmak, böylece kelimelerdeki çok anlamlılığı ortadan kaldırarak tek-nesnel anlamı sağlamak ve bu şekilde zorunlu-doğru-yakîn bilgiye ulaşmaktır.¹ Ancak felsefenin ulaşmak istediği bu tür bir bilgi, içerisinde çok anlamlılığı barındıran ve bunu “meczaz”, (metaphore), “teşbih”, “istiare”, (allegori) “misal”, “temsil”, (symbole) “mitos” gibi edebi sanatlarla ifade eden bir dille formüle edilmek durumundadır. Bu nedenle dilin zorunlu-doğru-yakîn olan bilgiyi formüle edebilmesi için kavramlarının dikkatle birbirinden ayrılması, bir kelimenin bir anlama delalet edecek şekilde anlamın tasnif dilmesi gerekmektedir.

Farabî'ye göre, bizi zorunlu-doğru-kesin bilgiye ulaştırın metot, burhan metodudur. Felsefenin kendisine bir başka toplumdan nakledildiği Arapçanın anlam dünyası ise başlangıçtan beri hitabet metodunu kullandığı,² kavramları dikkatle birbirinden ayırmadığı, bir kelimenin bir anlama delalet edecek şekilde anlamın tasnifi yapılmadığı için henüz yakîn-doğru-kesin bilgiyi formüle edebilecek kıvamda değildir.

Dilin anlam dünyasında yapılacak böyle bir düzenleme ise öncelikle mantık ilminin görevidir. Bu bağlamda mantık ilminin tasavvurat bölümü, zorunlu-doğru-yakîn bilgiyi ifade eden yakîn önermeleri oluşturmak için üç aşamalı bir işlem gerektirmektedir. Bunlardan birincisi, anlamları dikkatle bir birinden ayırmak, ikincisi bir anlama bir kelime, bir kelimeye bir anlam gelecek şekilde bir anlam düzenlemesi yapmak, sonuncusu ise açık-seçik tanımlara ulaşmaktır. Bu üç işlemde birincisi, tasavvuratın kavram bölümüdür ki, bu bölüm anlamların zihinde, mantık ilminin koyduğu kurallara göre tasnifini ele almaktadır. İkincisi, delaletü'l-elfaz bölümüdür ki, bu bölüm kelimelerin delalet çevrelerini belirlemektedir. Üçüncüsü ise, tanım bölümüdür ki, bu bölüm tam özsel tanıma ulaşmanın yolunu göstermektedir. Bu nedenle her hangi bir dilin açık-seçik tanımları ifade edebilmesi için kelimelerinin mantık ilminin kanunlarına göre düzenlenmesi gerekmektedir. Örneğin Yunancanın kelimeleri mantık ilmine göre tasnif edilmişken,³ Farabî'nin yaşadığı dönemde, Arapça için bu durum henüz söz konusu değildir. Bundan dolayı başta Farabî olmak üzere bütün mantıkçılar, ortaya koydukları eserlerinde bunu yapmaya çalışmışlardır.

1 Mübahat Türker Küyel, “Farabî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe” *Kutadgubilig*, İstanbul, Mart 2003, sayı: 3, s. 13.

2 Farabî, *Kitabu'l-huruf*, tahk.: Muhsin Mehdi, Daru'l Maşrik, Beyrut 1990, s. 159-161.

3 Farabî, *Kitabu'l-elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, Daru'l Maşrik, Beyrut 1986, s. 42.

Kavram ve Kavramlaştırma

Kavram, bir şeyin veya bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı olup, soyutlama yolu ile elde edilen bir ide, bir fikirdir.⁴ Bunun dildeki ifadesine ise terim denilmektedir. Bu bağlamda terim bir dilsel-fonetik simgedir. O kavrama işaret eder ancak kavramın kendisi değildir. Kavram zihinsel bir etkinlikle meydana getirilen, kurulan bir şeydir. Bu niteliği ile kavram, edilgin duyuşsal bir izlenim olan, uzam-zaman içerisinde algılanan ve tekil nesnenin bizdeki izleniminden doğan imgeden ayrılmaktadır. Bu anlamda tekil bir şeyin imgesi ile kavramı da birbirinden ayrılmaktadır.⁵ Farabî'ye göre kavram, varlıkların suretlerinin maddesinden ayrılarak (soyutlanarak) aklın suretine bürünmesidir.⁶ Bu anlamda varlıkla düşünce arasında müşterek olan şey varlıkların suretleri olan kavramlardır.⁷ Hem varlıkta hem de düşüncede kendini gösteren ve iki tarafın temasını sağlayan kavramlar, aynı zamanda dil ile de ilişkilidir. Çünkü bunların bir dille formüle edilmesi gerekmektedir. Bunun için dildeki kelimelerin delalet ettiği anlamları zihnin kanunlarına göre tasnif etmek, bir anlama bir kelime (işaret) bir kelimeye bir anlam karşılık gelecek şekilde davranmak, böylece kelimelerdeki çok anlamlılığı ortadan kaldırarak tek-nesnel anlamı sağlamak gerekmektedir.⁸ Zira ağızdan çıkan seslerin öyle halleri vardır ki, o hallerde alındıkları zaman aldanmaya, yanlışlıklara, karışıklıklara ve bozukluklara delalet ederler. Öyle halleri de vardır ki, o hallerde alındıkları zaman anlamı gayet iyi bir şekilde ifade ederler.⁹ Bütün düşünce yapılarının kendilerini öncelikle belli kavramlar üzerine bina ettiği düşüncesinden hareketle diyebiliriz ki, kavramlaştırma bütün düşünce yapılarının niteliğini belirleyecek olan en temel unsurdur.

Farabî'ye göre, temelde iki türlü kavram vardır. Bunlar, saf akılsal ve iradi akılsal kavramlardır. Birinci tür kavramların varlıkları zihnin dışındadır ve bunlar tabiatın kendi ürünleridir. Bu nedenle bunların nitelikleri (arazları) tabiatdan dolayı bulunurlar. Bu nitelikler sayı bakımından bir olarak kalır ve değişmez veya bir farklılık göstermezler. Buna karşılık ikinci tür kavramlar, irade ile ruhun dışında varlığa getirilmeleri mümkün olduğu için onlarla birlik-

4 Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Pardigma, İstanbul 1999, s. 499.

5 Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999, s. 66.

6 Farabî, *Meanî'l-akl*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü, no: 3668, s. 49.

7 Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, DTCF.Yayınları, Ankara 1989, s.129.

8 Küyel, "Farabî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe" *Kutadgubilig*, s.13.

9 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1989, s. 106.

te bulunan nitelikler de iradenin ürünleridir ve değişebilirler.¹⁰ Bu nedenle onların değişmez sabit kanunlarla kavranmaları zordur. Bazıları için bir takım kanunlar tesis edilebilir ancak bunlar değişken kanunlar, değişebilir tanımlardır.¹¹ Söz konusu iradi akılsallar, zorunlu-doğru-yakın bilgiyi hedefleyen teorik bilimler için uygun kavramlar değildir. Çünkü bunlar, dilde çok anlamlılığa neden olmaktadır. Örneğin, bu kavramları klasik mantığın temel yöntemi olan tümdengelsel kıyasta orta terim olarak kullanmak mümkün değildir. Çünkü bunların orta terim gibi, içerisinde varlığın objektif ilişkilerini ve özü barındırması zordur. Bu nedenle teorik bilimler, dildeki kelimeleri kendi temellerine yerleştirirken onları dildeki kullanımından ve dilde taşıdıkları çok anlamlılıktan kurtarmaya çalışmak durumundadırlar. Bu anlamda herhangi bir bilim, kavramlarını birbirinden dikkatle ayırmaz anlamları, bir kelime bir anlama delalet edecek şekilde tasnif etmezse kendisini çok anlamlılıktan kurtaramaz.

Kavramların çok anlamlılığı sırasıyla, bunları ifade eden terimleri daha sonra bu terimlerin oluşturduğu tanımları ve önermeleri çok anlamlı hale getirerek, bu temelde yürütülen zihni faaliyetin tümünü zannî sonuçlara sürükleyecektir. Farabî'ye göre, Arap dilinin anlam dünyasında ortaya çıkan fıkıh ve kelim gibi ilimler, teorik (nazari) şeyleri tahayyül ve ikna ile öğretiyorlar ve görüşlerini de bu yolla düzeltiyorlardı.¹² Bu bağlamda kelimelerin kavramsal çerçevesini de tahayyül gücü (imaginative faculty) ile oluşturuyorlardı. Muhayyile dediğimiz yeti ise, nesnelerin ortak niteliklerini değil onların hayalde temsil edilen resimlerinin duygular üzerindeki izlenimlerini işlemektedir. Bu yeti, algılanan şeyler üzerinde etkin bir rol oynadığında, algılanan nesnelerin şekil ya da biçimi duyu organlarının algıladığından daha farklı bir biçimde ortaya çıkabilmektedir. Bu burumda tuhaf ve acayip şeyler tasavvur edilebilmekte ve bunlar birbirine bağlanarak lafzi terkipler oluşturulabilmektedir. Örneğin muhayyiledeki bir ağaç, konuşan bir yılan ya da yedi başlı ejderha olabilmekte, halı imgesi ile uçma niteliği bir araya getirilerek "uçan halı" imgesi kurulabilmektedir. Bu şekilde oluşan anlamların delalet ettiği kelimelerden oluşan önermeler, genel+zorunlu+doğru+kesin bilgiyi değil de kesin olmayan zannî bilgiyi ifade ettiği için kesin sonuçlar vermemektedir.

Bu şekilde oluşturulan kavramlar, mücerret fikrin kanunlarına göre oluşturulmadığından dolayı bunların içlem ve kaplamaları belirlenmemiş, delalet ettiği fertlerin tasnifi yapılmamış, özsel olan nitelikleri ilineksel olandan ayrılma-

10 Farabî, *Kitabu tahsilü's saade*, tahk.: Cafer Ali Yasin, Daru'l Endülüs, Beyrut, 1983, s. XXV. Ayrıca bk.: Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan. Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 67.

11 Farabî, *Tahsilü's saade*, s. 68.

12 Farabî, *Tahsilü's saade*, s. 132.

mıştır. Bu nedenle böyle bir kavram hiç ilgili olmadığı bir ferde de delalet edebileceği gibi birbirine tamamen zıt olan fertlere de yüklem olabilecektir. Bu nedenle bu anlamlar “mecaz”, (metaphore), “teşbih”, “istiare”, (allegori) “misal”, “temsil”, (symbole) “mitos” gibi edebi sanatları ifade eden dilin kelimelelerinin delalet ettiği anlamlar olup ilimlerde kullanılmamaktadır. Bu bağlamda Arapçada sayısız derecede mecaz ifade eden kelime olduğu gibi, bir kelimenin iki zıt anlama delalet ettiği de söylenebilmektedir.¹³ Farabî, Arapçanın anlam dünyasını oluşturan kelimelerin bu şekilde, yani hitabet metodunun öngördüğü şekilde oluşturulduğunu belirterek onları dikkatle birbirinden ayırıp, bir kavram bir kelimeye bir kelime bir kavram delalet edecek şekilde tasnif etmek ve böylece zorunlu-kesin-doğru bilgiye ulaşmak istemektedir.

İnsanlığın ortak mirası olan ilim ve bu ilmin zihni temelini oluşturan burhan, tarihi nöbeti gereği Keldanilerden çıkarak eski Mısır’a, eski Yunan’a, Süryanilere, oradan da Arapçayı kullananlara geçmiş ve tarihsel süreç içerisinde hiç ara vermeden varlığını sürdürmüştür.¹⁴ Bu ortak mirasın bir toplumdaki diğer topluma geçiş süreci ise çeviri ile başlamakta, anlama ve özümseme aşamaları ile devam etmekte ve geldiği kültürün rengine bürünerek, özgün ilmi geleneğin oluşması aşaması ile son bulmaktadır. Örneğin, söz konusu ilim mirasının eski Yunan’dan Arapçayı kullanan İslam Düşüncesine geçişi, “Beytül Hikme” denilen ve büyük oranda tercüme faaliyeti yapan bir kurum ile olmuşken, Arapça ile formüle edilmiş burhanın Avrupa’ya geçişi, İspanya’daki “Toledo Okulu” denilen kurum aracılığı ile olmuştur. Modern dönemdeki bilimin Osmanlıya geçişi ise “Encümeni Daniş” gibi kurumlar aracılığı ile olmuştur. Bu evreyi anlama ve özümseme aşaması izlemiş, bu süreç etkileyen kültürün etkilenen kültürün rengine bürünmesi ile tamamlanmıştır. Bütün bu süreçlerin anahtarı ise kavramlaştırmadır.

Tercüme aşamasında etkileyen kültürün terimlerinin etkilenen kültürdeki karşılıkları bazen el yordamıyla bulunmuş, bazen terimler olduğu gibi alınmıştır. Anlam ve özümseme aşamasında bu çaba yeterli olmamış, söz konusu terimlerin kavramsal boyutu ile anlaşılıp özümsemesi ve anlamın etkilenen kültürün kelimelerinden alınarak etkileyen kültürün kelime kalıplarına dökülmesi gerekli olmuştur. Özgün ilmi geleneğin oluşması aşamasında ise etkileyen kültüre ait anlamlar, etkilenen zihinlerde yeniden üretilerek dille formüle edilmiştir. Bütün bu aşamalar her zaman tam anlamıyla bir kavramlaştırmayı gerekli kılmıştır.

13 Bakınız: İbn-i Sekik, Sicistani, Esmail, *el-Ezdat*, Daru’l Maşriq, Beyrut, 1986.

14 Küyel, “Farabî’ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe” *Kutadgubilig*, s. 34.

Çeviri Yada Felsefenin Nakli

Çeviri, etkileyen (kaynak) kültürün dilindeki göstergeler ile bunların anlamsal-biçimsel bütünlerinin etkilenen kültürün dilindeki göstergesel anlamsal-biçimsel bütünlerine dönüştürülmesi işlemidir.¹⁵ Yunan felsefesinin İslam kültürüne aktarılması esnasında ise genel hatları ile iki türlü çeviriden söz edilebilir: Bunlardan birincisi, “harfi harfine çeviri”, ikincisi “anlam çevirisi”dir. Harfi harfine çeviride esas alınan şey, çevirisi yapılacak kelimelerin dilde bulunabilecek ilk karşılığıdır. Bu anlamda mütercimler, çevirisini yapacakları kelimelerin karşılıklarını ilk önce halkın konuştuğu dilin kelimelerinden seçmek durumundadırlar. Ancak halk diline ait olan kelimeler, bilimsel terimleri, hele hele felsefe ve mantık terimlerinin yükünü taşıyamazlar. Çünkü onların henüz delalet çerçeveleri belirlenmemiş, anlam sınırları çizilmemiştir. Örneğin İslam Düşüncesine mantık külliyatını aktaran ilk mütercimler, ne bir mantıkçı ne de bir felsefecidirler. Bu bağlamda bunların yaptığı ilk tercümelere harfi harfine çeviri diyebiliriz.

Anlam çevirisi ise daha sonra “şerh” ve “telif” aşaması olarak, iki kategoride değerlendirilerek şerh, *ibare ve lafızların göz ardı edilmesiyle beraber müstakil manalarla ilişkide bulunma gücü* olarak değerlendirilmekte, anlam tercümesi ise, *gerçekte yeni bir telif* olarak isimlendirilmektedir.¹⁶ Bu anlamda şerh, *anlamı tarihten bağımsız bir şekilde ortaya koymak ve yeniden canlandırmaktır*. Şerhe örnek olarak Farabî'nin, el-İbane an Garazı Aristoteles fi Kitabı Mabade't-Tabia adlı eserini, telifte örnek olarak ise yine onun, Tahsil es-Saade,¹⁷ Kitabı'l-Elfaz ve Kitabı'l-Huruf gibi eserleri verebiliriz. İslam felsefesi geleneğini oluşturan filozofların Yunan felsefesini anlamaya ve İslam düşüncesinin rengine büründürmeye çalışırken yaptıkları çeviri faaliyetlerini genelde üçe ayırabiliriz: Bunlar, “özet çeviri” (telhisi tercüme), “açıklamalı çeviri” (şerhi tercüme), ve “yorumsamacı çeviri” (tefsiri tercüme) dir. Birincisine örnek, Farabî'nin Aristo'nun Organon serisi üzerine yazdığı özet çevirilerdir. İkincisine örnek olarak ise yine onun, İbn-i Sina'nın bile Aristo metafiziğini anlamasını sağlayan, Fi Ağrazi'l-Hakim fi Külli Makaletin mine'l-Kitab el-Mevsum bi'l-Huruf adlı eser olabilir.¹⁸ Üçüncü tip çeviriler için yukarıda, Farabî'nin telif eserlerine örnek

15 Berke Vardar, “Dilbilim Açısından Çeviri”, *Türk Dili*, Çeviri Sorunları Özel Sayısı, Temmuz 1978, sayı: 322, s. 67.

16 Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, çev.: İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 19.

17 Hanefi, age, s. 20.

18 Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, “eş-Şeyh er-Reis'in (İbn-i Sina) Hayatı”, *İbn-i Sina, Risaleler* içinde, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 14.

olarak verdiğimiz eserleri verebiliriz. Bunlardan birincisi çeviri döneminin tamamlanmasını, ikincisi anlama ve özümseme aşamasının tamamlanmasını, üçüncüsü ise özgün ilmi geleneğin oluşması aşamasını başlatmıştır.

Farabî'nin, Yunan felsefesi üzerine yaptığı şerhlerin çoğu mantık üzerindedir. O, Aristo'nun mantık külliyatı olan Organon serisinin tümünü Arapçaya tercüme ederek şerh etmiş, bunu yaparken sadece Aristo mantığını açıklamakla kalmamış, aynı zamanda bu mantığın kavramlarının Arapçadaki karşılıklarını da bulmaya çalışmıştır. Ayrıca Kitabü'l-Elfaz ve Kitabü'l-Huruf gibi telif eserlerinde, Aristo düşüncesinin taşıyıcısı olan kavramların Arapça terimlerle nasıl ifade edilebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Farabî'nin yaptığı bu çalışmalar, burhan ilmini çeviri aşamasından daha öteye, anlama ve özümseme aşamasına taşımıştır. Bunun için o, önce Arapçanın dil durumunu tahlil ederek bu dilin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan hitabet metodu ile Yunan dilinin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan burhan metodunu karşılaştırmıştır. Daha sonra, Arapça kelimelerin kavramsal boyutunu tahlil ederek onların delalet çerçevelerini mantık ilmine göre ortaya koymuş, Yunanca mantık terimlerinin Arapçadaki karşılıklarını bularak, Arapça kelimelerin ve edatların mantık ilmine göre sınıflamasını yapmıştır.

Denilebilir ki Farabî, Yunan Felsefesinin anlam dünyasına mantık kapısından girmiştir. Çünkü mantık ilmi, saf teorik ilim olarak sadece akli düşüncüyü ihtiva etmekte¹⁹ ve sadece anlamı ele almaktadır. Mantıkçı Ebu Bişr Matta'nın da dediği gibi, kelimeler toplumlara göre değişirken, anlamlar bütün milletlerde ortaktır.²⁰ Bu ortak payda bize kelimelerin kabuğunu kırıp anlamın dünyasına girebilme fırsatı vermektedir. Bu anlamda Farabî, metinlerle değil anlamlarla ilgilenmektedir. Yani o bir metin şarihi değil anlam aktarıcısıdır.²¹

Farabî'nin Yunan Felsefesini ve onun temelini oluşturan burhan ilmini çeviri aşamasından anlama ve özümseme aşamasına taşırken izlediği yöntemi şu şekilde kategorize edebiliriz:

1. Etkileyen kültürden nakledilen anlamın, dilden bağımsız hale getirilmesi yani anlamın asli ortamı olan Yunan dilinin anlam dünyasından ayrılması ve dilden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi.
2. Anlamın herkes için (umuma) yorumlanması ve akılda salt nazariye haline gelmesi, yani anlamın akılda düzenlenmesi.
3. Bu anlamın, etkilenen kültürün diliyle ifade edilmesi ya da bu dille

19 Hanefi, *İslami Araştırmalar*, s. 73.

20 Tevhidi, *el-İmta ve'l muane*, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut, 1953, c I, s. 114-115.

21 Hanefi, *İslami Araştırmalar*, s. 75.

formüle edilmesi.²²

Farabî, anlama ve özümseme aşamasının gerektirdiği ilk adımı, Aristo'ya ait eserleri şerh ederek atmıştır. Ancak o, Aristo'nun eserlerini şerh ederken, yöntemi gereği, onun düşüncelerini Yunan dilinden bağımsız bir şekilde düşünmüştür. Çünkü ona göre, zihinde tertip edilen şeyler lafızlar değil düşünülen (makul) anlamlardır. Halkın bildiği ise düşünülen anlamlar değil kelimelerdir (lafızlardır). Aristo'nun Burhan adlı kitabında söz konusu olan dış konuşma (her hangi bir dilin kalıbına girmiş anlamlar) değil iç konuşmadır (dilden bağımsız anlamdır). Aristo'nun düşünülen anlamların (makulatin) yerine onlara delalet eden lafızları kullanması, öğrenen zihni kuvvetlendirmek ve bu lafızlardan düşünülen anlamlara geçişi sağlamak içindir.²³ Bu şekilde Farabî de lafızlardan düşünülen anlamlara geçmeye çalışmıştır. Ancak Yunan Felsefesinin içinde konumlanacağı dil olan Arapçanın dil durumunda, asıl unsur akli düşünce (makul mana) değil dilin kelimeleridir. Bu nedenle söz konusu dil durumunu savunanlar için de aslolan zihinde tertip edilen düşünce değil dildeki kelimelerdir.²⁴ Farabî, bu dil durumunu ele alarak, söz konusu dilin kelimelerini, bu kelimeleri oluşturan metodu bu metodun dayandığı zihniyet yapısını değerlendirmiş ve buradan felsefi anlamlara kapı aralamaya çalışmıştır. Örneğin o, *Kitabu'l-Elfaz*'da, Arapça dilbiliminin kullandığı kelimelerin mantık dilinde nasıl kullanılacaklarını, dilbilimde kullanılan kelimeler üzerindeki işlevi ile mantık ilminin kelimelerin anlam boyutu üzerindeki işlevini karşılaştırarak, dilbilimin terimlerinden mantık ilmine geçmeye çalışır.

Farabî ikinci adımda, "Yunan dilinin anlam dünyasından aldığı felsefi anlamları Arapçanın dil kalıplarına dökmek"²⁵ istemektedir. Ancak bunun için Arapçanın anlam dünyasının tahlili ve Yunan dilinde olduğu gibi, bu dilde de anlamı dilden bağımsız hale getirmek gerekmektedir. Farabî'nin burada yapmak istediği şey, dildeki kelimelere mantık ilminin yöntemi ile bakmaktır Bu yöntem ise kelimeleri iki türlü değerlendirmektedir:

1. Onların yanlış bir delalet çeşidine sahip olmamaları için hangi halde bulunmaları gerektiğini belirlemek ki, eğer bu yapılmazsa kelimeler yanlışlıklara neden olabilir.
2. Kelimelerin makamlarını yani mantıki konumlarını belirlemek.²⁶

22 Hanefi, *İslami Araştırmalar*, s. 89.

23 Farabî, *Kitabu'l-elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, Daru'l Maşriq, Beyrut, 1986, s. 101,102.

24 Tevhidi, *el-İmta ve'l Muanese*, s. 114-115.

25 Hasan Ayık, *Farabî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum, 2002, s. 48.

26 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 106.

Bunların birincisi gösteren-gösterilen (dal-medlul) ilişkisini belirlemek, ikincisi ise onların zihindeki nesnel düzenlerini ya da mantıktaki karşılıklarını bularak felsefi anlamlara aktarmaktır. Farabî'ye göre Arapça dilbilim kurallarını koyan dilbilimciler ya da kendi değerleriyle, Arapçanın dil mantığını ortaya koyanlar, halkın kullandığı kelimeleri aynen kullandıkları için kelimelerin anlam içeriklerini ilim ehlinin anlayışı doğrultusunda değil de halkın bakış açısına göre belirlemişlerdir. Bunların çoğunluğu halkın kullandığı lafızların aynen ilimlerde de kullanılması konusunda ittifak etmişlerdir. Biz, bu lafızların delaletlerinin tanımlanmasını istediğimizde buradaki amacımız bu lafızlara delalet eden anlamların sadece mantıkçılara göre tanımlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında bizim mantıkçıların o kelimeleri kullanmaları dışında söz konusu kelimelerin anlamlarına ihtiyacımız yoktur. Biz bu kelimelere halkın kullandığı anlamlar açısından bakar da ilim ehlinin baktığı açıdan bakmazsak bu durum marangoz sanatının durumu gibi olur. Örneğin marangozlar marangozluk sanatının gerektirdiği kelimelerle bir birlerine hitap ederler. Bunun gibi çiftçiler de çiftçilik sanatının gerektirdiği kelimelerle hitap ederler. Bunun gibi bizim sanatımız olan mantık sanatının kullandığı kelimeler de mantıkçıların bildiği kelimelerdir. Bu nedenle bizim kelimeleri halkın kullandığı anlamlardan farklı bir şekilde kullanmamız yadırganmamalıdır.²⁷ Farabî'nin bu endişesinin nedeni, Arapça kelimelerdeki gösteren-gösterilen (dal-medlul) ilişkisini mantık ilminin kanunları çerçevesinde ve burhani metotla değil de halkın anlayışı çerçevesinde, tahayyuli bir şekilde ve hitabet metodu ile oluşmuş olmasıdır. Bu nedenle dildeki kelimeler nesnel anlamda tek anlamlı kelimeler değil çok anlamlı kelimelerdir. Bu kelimelere bu halleri ile felsefi anlamlar yüklenirse bu kelimeler hem eski anlamlarını hem de felsefi anlamalarını çağrıştıracak şekilde kullanılacaktır. Farabî'ye göre bu, kaçınılması gereken çok kötü bir durumdur.²⁸

Farabî'nin üçüncü adımda yaptığı şey ise Yunan dilinden bağımsız bir halde düşünülen anlamları, Arapça ile formüle etmektir. Bu durumu izah etmek için şöyle bir örnek verir: Daha önce kendilerinde mille (din) olmayan bir toplumda din sonradan ortaya çıkarsa onlar dini daha önce bilmediklerinden dolayı dine ait terimleri de olmaz. Din koyucusu dinle ilgili terimler oluşturmak istediğinde ya daha önce onların bilmediği terimleri icat eder ya da kendilerinde bulunan benzer kelimeleri dine nakleder. Bunun gibi bir toplumda felsefe de sonradan ortaya çıkmış ise kendilerinde daha önce olmayan felsefi ke-

27 Farabî, *Kitabu'l elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, s. 43,44.

28 Farabî, *Kitabu'lhuruf*, s. 152.

limelerle konuşmak isterler. Bu durumda birinci örnekte olduğu gibi iki yoldan birini seçerler. Ya kendilerinde bulunan benzer kelimeleri felsefeye naklederler, ya da yeni kelimeler icat ederler.²⁹ Bu şekilde Farabî, felsefi anlamların oluşturulmasında iki yöntem önermektedir:

1. Eğer bir toplumda felsefe başka bir toplumdan gelmişse kendisine felsefe nakledilen toplum felsefi anlamları ifade eden kelimelere teemmüli bir bakışla bakması gerekir ki, felsefenin nakledildiği toplumun kullandığı felsefi kelimelerin kendisine felsefe nakledilen toplumun kullandığı kelimelerden hangisi ile ortak olduğu bilinsin. Bu bilindiğinde kendisine felsefe nakledilen toplumun dilinde genel anlamda kullanılan isimler alınır ve felsefi anlamlarına aktarılır.³⁰ Örneğin Farabî, Yunancadaki “oun” ile Arapçadaki “inne” edatını benzerlikleri açısından karşılaştırarak “inne” edatının Arapçadaki anlamına Yunanca “oun” kelimesinin anlamını katar.³¹
2. Kendisine felsefe nakledilen toplumun felsefi anlamları ifade edecek yeni kelimeler icat etmesi ya da kendisinden felsefe nakledilen toplumun kullandığı felsefi kelimeleri, kendi dillerinin ses uyumuna göre değiştirerek aynen kullanmalarıdır. Farabî’ye göre bu durum ciddi garip olur. Ona göre bu gün Araplarda mevcut olan felsefe Yunanlılardan nakledildiğinden dolayı felsefi terimleri Arapçalaştırma (ibarenin tamamen Arapça olması konusunda) aşırıya kaçanlar vardır. Bu durumda olanlar, Yunanca iki kelimenin anlamını bir tek Arapça kelime ile ifade etmektedirler. Örneğin, Yunanca “ustukas” ve “heyula” kelimelerini Arapça “unsur” kelimesi ile ifade etmektedirler. Bazen heyulayı kullanıyorlar bazen de heyulanın yerine unsuru kullanıyorlar. Ustukas kelimesine gelince bu kelime madde ve heyula diye isimlendirilemez.³²

Farabî’ye göre, felsefi anlamlar ister bir kelimeye delalet etmeyen ve sadece düşünülen (makul) manalar olsun isterse bir kelimeye delalet eden anlamlar olsun herhangi bir toplumun ittifak ettiği lafza delalet eder şekilde kullanılacaktır. Ancak bu noktada kaçınılması gereken şey, öğretim esnasında kullanılan lafzın nakledildiği genel anlamlara benzememesidir. Eğer bundan kaçınılmazsa kelimenin genel anlamı ile felsefi anlamı birbirine karışır ve bu karışık durumun, o kelimenin tam (tavatui) delaleti olduğu vehmedilir. Bu nedenle bazı

29 Farabî, *age*, s. 152.

30 Farabî, *age*, s. 159-170.

31 Farabî, *age*, s. 61.

32 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 159.

kimseler buna benzer kelimeleri kullanmak yerine kendi dillerine ait harflerden ve kendi kelime şekillerine benzer şekilde, daha önce hiç kullanılmamış olan kelimeler icat etmek istemektedir. Bu yöntemle öğretim esnasında anlamayı kolaylaştırmak için ihtiyaç varsa da bu konuda galattan kaçınılması gerekir.³³

Farabî'nin felsefi anlamların isimlendirilmesinde tercih ettiği yöntem birinci yöntemdir. Bu yöntemde felsefi terimler oluşturulurken iki toplumda da ortak olan anlamlar dikkate alınırken diğer yöntemlerde, sadece bir toplumdaki anlamlar dikkate alınmaktadır.³⁴ Ancak o, aynı zamanda bu yöntemin uygulanmasında ortaya çıkabilecek iki önemli sakıncaya da dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, felsefi anlama nakledilen kelimenin halkın kullandığı dildeki ortak anlamı ile yeni kazanmış olduğu felsefi anlamının karışması ve iki anlamın birbirinden ayırt edilememesidir ki, bu durum karışıklığa (galata) neden olur. İkincisi ise felsefi anlamları tahayyüli yöntemle oluşturmalarıdır.³⁵ Ancak bu durumda burhani metoda dayanması gereken felsefe hitabet metodu dayanacak ve zannî felsefeye dönüşecektir.³⁶

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, temel işlevi insanlar arası iletişimi sağlamak olan dil, doğal olarak içinde çok anlamlılığın barındırmaktadır. Eğer böyle olmasaydı insanlar arasındaki iletişim sıkıntıya girerdi. Bu dildeki bu durum, temellerini nesnel-tek anlamlı terimler üzerine kurmak zorunda olan ilimler için sorun olmaktadır. Bu nedenle ilimler, terimlerini oluştururken ya yeni kelimeler üretmek durumundalar, ya halkın kullandığı kelimeleri alarak onları ilmi anlamlara aktarmak durumundalar. Arapça kelimeleri felsefi anlamlara aktarmak ve böylece bu dilin anlam dünyası içerisinde bir felsefi dili oluşturmak isteyen Farabî önce bu dilin anlam dünyasını tahlil edecektir. Farabî'nin birinci yöntem üzere yaptığı kavramlaştırma şu şekildedir.

1. Arapçanın Anlam Dünyasının Tahlili

Farabî'ye göre dil, belli evrelerden geçerek olgunlaşmaktadır. Bu anlamda dil içerisinde oluşan ilk metot, hitabet metodudur. Bundan sonra cedeli metot, daha sonra sofistik metotlar oluşmakta ve nihayet dil, burhani metoda ulaşarak olgunlaşmaktadır.³⁷ Ona göre Arapça, baştan beri hitabet metodunu kullanmaktadır ve henüz burhani metoda kavuşmamıştır. Hitabet metodunu kullananlar ise teorik meseleleri hayal ve ikna yolu ile yapmakta ve görüşlerini bu

33 Farabî, *age*, s. 159,160.

34 Farabî, *ege*, s. 159.

35 Farabî, *age*, s. 158.

36 Farabî, *age*, s. 153.

37 Farabî, *Kitabü'l huruf*, s. 150-152.

yolla düzeltmektedirler. Bu durumda onların önermeleri, doğruluğu halk tarafından kabul edilmiş olan meşhur önermeler olmaktadır.³⁸ Halk nazarında makul anlamların tümü hitabidir. Bu nedenle onların önermeleri, lafızları ve sözleri de (cümleleri de) hitabidir. Hitabet metodu içerisinde çıkan anlamlardan biri de şiirsel anlamlardır. Halk bu anlamları tasnif etmek ve düzenlemek için şiir sanatını ortaya çıkarır.³⁹ Şiir ve hitabetle meşgul olan halk, geçmiş ve gelecekle ilgili işlerini bu sanatlarla oluşturur ve böylece hitabet ve şiir rivayeti ile haberleri ezberleme sanatı oluşur. Bu sanatlarla uğraşanlar o toplumun en fasih konuşanları, bilginleri ve düşünürleri olur. Aynı zamanda bunlar, dil konusunda kendilerine başvuru kimseler olurlar.⁴⁰ Toplum için ezber zor gelince bundan sonra yazı sanatı ortaya çıkar.⁴¹ Yazı sanatından sonra yavaş, yavaş dilbilim ortaya çıkar. Dilbilimciler dilde ortaya çıkan yanlış kullanımı (lahn) önlemek için dillerini, Arapçayı en saf şekli ile kullanan, bedevilerden almaya çalışırlar.⁴² Arapların bir kısmı şehirlerde bir kısmı iç kesimlerde (berari) oturmaktadır. Onlar dillerinin fasih olması için dili şehirlerde oturanlardan değil de iç kesimlerde oturan bedevilerden öğrenirler. Bedevilerden alınan garip ve meşhur kelimeler yazılır. Sonra hitabet ve şiirle ilgili mürekkep lafızlar (cümleler) alınır. Sonra dilin kuralları oluşturulur.⁴³ Dilin kurallarını oluşturan dilbilimciler, kendi ilimlerini hitabet ve şiirin terimlerine dayandırmaktadırlar. Hitabet ve şiir de halkın kullandığı yöntem olduğundan dolayı dilbilimcilerin yöntemi ile halkın yöntemi aynıdır.⁴⁴ Hitabet metodunu kullananlar arasında zamanla anlaşmazlıklar çıkar. Herkes görüşünü kendi öznel durumuna göre (nefsi için) düzelttiğinden dolayı aralarında hitap çoğalır. Tartışmalarda, herkes kendi görüşünü düzeltmek için yine kendi nefesine başvurur. Bu nedenle halk, kendi yöntemlerini kuvvetlendirecek başka metotlar aramaya başlar ve bunun için araştırmalar yapar. Bundan sonra cedel metodu doğar. Bu durumda halk hitabet metodunu terk ederek, cedel metodunu kullanmaya başlar. Daha sonra cedel metoduna benzeyen sofistik metot ortaya çıkar. Birbirine karışması muhtemel olan bu iki metot zamanla birbirinden ayrılır. Cedel metodu keskin bilgiyi elde etmeye yetmeyince, bu bilgiyi verebilecek olan yakînî metot araştırılır. Bu metot, belli bir müddet kullanılıncaya, Aristo'nun günlerinde olduğu gibi yerleşir

38 Farabî, *age*, s. 132-134.

39 Farabî, *age*, s. 142.

40 Farabî, *age*, s. 143.

41 Farabî, *age*, s. 144.

42 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 147.

43 Farabî, *age*, s. 147-148.

44 Farabî, *age*, s. 148.

ve bu metotla teorik işler kemale erer. Yakînî metodun ortaya çıkıp yerleşmesiyle birlikte, bütün metotlar bir birinden ayrılır ve teorik felsefe tamamlanır.⁴⁵

Farabî'ye göre, Arap dilinin anlam dünyasında ortaya çıkan fıkıh ve kelam teorik (nazari) şeyleri tahayyül ve ikna ile öğretiyorlar ve görüşlerini de bu yolla düzeltiyorlardı.⁴⁶ Bu bağlamda kelimelerin kavramsal çerçevesini de tahayyül gücü ile oluşturuyorlardı. Muhayyile dediğimiz yeti, nesnelerin ortak niteliklerini değil onların hayalde temsil edilen resimlerinin duygular üzerindeki izlenimlerini işlemektedir. Bu yeti, algılanan şeyler üzerinde etkin bir rol oynadığında, algılanan nesnenin şekil ya da biçimi duyu organlarının algıladığından daha farklı bir biçimde ortaya çıkabilmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu durumda tuhaf ve acayip şeyler tasavvur edilebilmekte ve bunlar birbirine bağlanabilmektedir. Örneğin, bir ağaç konuşan bir yılan ya da yedi başlı ejderha olabilmekte, halı imgesi ile uçma niteliği bir araya getirilerek "uçan halı" imgesi kurulabilmektedir. Bu şekilde oluşan anlamaların delalet ettiği kelimelerden oluşan önermeler yakîn-doğru-kesin bilgiyi değil de zannı ifade ettiği için kesin sonuçlar vermemektedir.

Hâlbuki "mücerret fikrin kanunlarına göre oluşturulan" kavramlar, özsel nitelikleri ile ilineksel nitelikleri birbirinden ayrılmış, işlem ve kaplamı belirlenmiş, delalet ettiği nesnelerin rasyonel tasnifi yapılmış kavramlardır. Söz konusu kavramlar, ya dışarıdaki birçok tekil nesneyi kaplamına alan tümel kavramdır ya da sadece tekil nesneyi kaplamına alan tekil kavramlardır. Tümel kavram mantık ilmine göre, iki anlama delalet eder. Bunlardan birincisi kavramın delalet ettiği fertler, diğeri bu fertlerin ortak nitelikleridir. Tümel kavramın sadece zihindeki fertleri dikkate alınrsa buna mahiyet, dışarıdaki fertleri dikkate alınrsa hakikat denilir. Her hakikat kendi fertlerine yüklem olur. Fertlerde kendi somut nitelikleri ile birbirinden ayrılır. İşte bu şekilde ayrılarak somutlaşan hakikate hüviyet denilir. Örneğin insan hakikati bütün fertlerini kaplamına aldığı halde beyazlık ve esmerlik ilineksel nesnelere ile beraber düşünüldüğünden bunlara hüviyet denilir. Kavramların fertlerine ait bu ortak nitelikler, dışarıdaki fertlerin hakikatini oluşturup, onları diğer hakikatlerden ayırıyorsa bunlara özsel nitelik denilir. Ayırmıyorsa ilineksel nitelik denilir. Örneğin birkaç insan görüldüğünde bunlar, ortak nitelikleri ile birbirlerinden ayrılabildiklerinden zihin bunların suretlerini (tekil resimlerini) birleştiremez. Fakat örneğin onların konuşma, yazma, nefes alma ve iradi hareket etme gibi ortak niteliklerini alır ve bunların tümüne yüklem yapabilir. Bu şekilde zihin, söz konusu

45 Farabî, *age*, s. 100-102.

46 Farabî, *age*, s. 132.

ortak nitelikleri ait oldukları şahıslardan soyutlar. Bu ortak nitelikler değerlendirilerek, nefes alma gibi niteliğin insandan başka hayvanlarda da bulunduğu ve yazma gibi niteliğin de bütün insanları kapsamadığından, bunların insanı diğerlerinden ayırmadığı anlaşılır. Fakat konuşma niteliğinin insanı diğer hayvanlardan, iradi hareketin de onu cisimler ve bitkilerden ayırdığı anlaşılır. İşte bu ayırıcı nitelikler insanın özsel nitelikleri diğerleri ilineksel nitelikleri olur. Bunun dışında zihin tekil suretlerde ekleme ve ayırma yaparak dışarıdaki nesnelere hiç birine uygun olmayan bazı suretler oluşturur ki, bunlara vehim ve hayal denilir.⁴⁷ Bu şekilde oluşturulan anlamlar, Farabî'nin işaret ettiği tahayyül yolu ile oluşturulan anlamlar olup bu anlamlar, mücerret fikrin kanunlarına göre oluşturulmadığından dolayı bunların içlem ve kaplamaları belirlenmemiş, delalet ettiği fertlerin tasnifi yapılmamış, özsel olan ilineksel olandan ayrılmamıştır. Bu nedenle böyle bir anlam hiç ilgili olmadığı bir ferde de delalet edebileceği gibi birbirine tamamen zıt olan fertler de yüklem olabilecektir. Bu nedenle bu anlamlar "meczaz", (metaphore), "teşbih", "istiare", (allegori) "misal", "temsil", (symbole) "mitos" gibi edebi sanatları ifade eden dilin kelimelelerinin delalet ettiği anlamlar olup ilimlerde kullanılmamaktadır. Bu bağlamda Arapçada sayısız derecede mecaz ifade eden kelime olduğu gibi bir kelimenin iki zıt anlama delalet ettiği de söylenebilmektedir.⁴⁸ Farabî, Arapçanın anlam dünyasını oluşturan kelimelerin bu şekilde, yani hitabet ve şiir sanatının öngördüğü şekilde oluşturulduğunu belirterek onları dikkatle birbirinden ayırıp, bir kavram bir kelimeye bir kelime bir kavram delalet edecek şekilde tasnif etmek istemektedir. Bunun için o, varlığı yüklenebilen en genel yüklemeler olan kategorilerden başlamaktadır.

2. Felsefi Anlamların Arapçaya Nakli

Farabî, felsefi anlamları Arapçanın anlam dünyasına naklederken öncelikle ilimlerin ve felsefenin anlamlarını taşıyabilecek terimleri aramaktadır. Bunun için Arapça içerisinde önermeyi oluşturan unsurları oluşturmaya çalışmaktadır. Ona göre Arapçada, Farsçadaki "hest" ve Yunancadaki "oustia" gibi, konu ile yüklem arasındaki varlık bağımlı ifade edecek bir dilsel eleman yoktur. Bunların yerine bir kısım insanlar "hüve" zamirini, bir kısmı ise "mevcut" kelimesini kullanmaktadırlar. Hüve zamiri Arapçada "o yapıyor", "o yaptı" cümlelerinde olduğu gibi kinaye anlamında bazen diğer dillerdeki varlık bağımlı ifade eden edatların yerine kullanılmaktadır. Ancak "hüve" zamiri cidden kinaye olarak

47 Ali Sedat, *Mizanu'l Ukul fi'l Mantık ve'l Usul*, Karabet Matbaası, İstanbul, 1303, s. 24-26.

48 Bakınız: Esmail, Sicistani, İbn-i Sekik, *el-Ezded*, Daru'l Maşrik, Beyrut, 1986.

kullanılmaktan uzaktır. Bu nedenle "hüve" zamiri Yunancadaki "oustia" ve Farsçadaki "hest" yerine kullanılmakta ve bundan "hüviyye" mastarı yapılmaktadır. Hüve zamiri, Arapçada, insandan türetilmiş "insaniyye", recülden türetilmiş "recüliyye" gibi, şekli mastar olan, çekimi olmayan ve ilk misal olan isimler gibidir. Varlık bağı olarak kullanılan "mevcut" kelimesine gelince, bu kelime türemiş ve çekimi olan kelimedir. Bu kelimeyi bazı kimseler hem "hüviyye" yerine hem de varlık bağı olarak kullanıyorlar. Halbuki Arapçada türetilmiş olan tüm kelimelerin yapısı tahayyül yolu ile oluşturulmuştur. Bu nedenle türetilmiş olan "mevcut" kelimesi de tahayyül yolu ile oluşturulan kelimelerdendir.⁴⁹ Halbuki "mevcut" kelimesi özlerin (I. cevherlerin) adı olmaz. Çünkü o beş tümeldeki cinslerden bir cins olan yüksek cinsin adıdır ki o öze (I. cevher) delalet etmez. Bu kelime yüksek cins olarak, göz isminin birçok şeye delalet ettiği gibi, altındaki bütün türlerine delalet etmektedir. Söz konusu kelime, bu yapısıyla çok anlamlı (müşterekü'l lafız) bir kelime durumundadır.⁵⁰ Halbuki varlık bildiren fiilin zamana delalet etmeden varlığa delalet etme işini görmesi gerekmektedir.⁵¹

Farabî, klasik mantıkta ve onun içeriğini oluşturan felsefede hayati önem taşıyan cevher (öz-töz) teriminin Arapçadaki karşılığını şöyle bulmaktadır: Ona göre, halk bir şeye uyuşimsal olarak verdiği önemden dolayı cevher demektedir. Örneğin yakut, mercan ve benzeri değerli taşlar tabii durumundan, varlıklar arasındaki mertebelerinden veya varlıklarının kemalinden dolayı değil, bunlara atfedilen uyuşimsal değerlerden dolayı cevher olarak isimlendirilmektedir. İnsanlar bu şeylerin nefse hoş gelen yönlerinden yararlanırlar. Ayrıca cevher kelimesi, "Zeyd'in cevheri iyi olandır" cümlesinde olduğu gibi, bir kimsenin ana baba ve geçmiş cinsinin iyi olduğuna delalet etmektedir. Bununla, Zeyd'in ana baba ve kabilesinin faziletli olduğu vurgulanır. Bir başka durumda ise cevher kelimesi, fitratın güzelliğine delalet etmektedir ki, insan ahlaki ve ameli şeyleri söz konusu fitratına uygun olarak ortaya koymaktadır. Eğer insanın ortaya koyduğu işler iyi olursa onun fitratının da güzel olduğu söylenir. Farabî'ye göre, açıktır ki, insana işlerini yaptıran fitratın insandaki konumu, keskinliğin kılıçtaki konumu gibidir. Bu suret olarak isimlendirilmektedir. Her şeyin fiili, maddesi ile karşılıklı destek içerisinde, suretine göre ortaya çıkmaktadır. Açıktır ki, bir şeyin kamil mahiyeti, maddesi ile karşılıklı destek içerisinde olan maddesindeki suretiyledir. Durum böyle olunca insanların cevher de-

49 Farabî, *Kitabu'l Huruf*, s.112,113.

50 Farabî, *age*, s. 114-116.

51 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 116.

dikleri fıtrat, insanın mahiyeti ve suretidir.⁵²

Farabî'ye göre, halkın cevher için kullandığı bu anlamlar iki grupta toplanabilir: Birincisi kıymetli taşlar için kullanılanlar, ikincisi bir şeyin mahiyetini, mahiyetinin ve özünün kıvamını oluşturan şey için kullanılanlardır. Felsefede ise öz iki anlamda kullanılır. Bunlardan birincisi, aslen bir konu içinde olmayan tekil nesnelere (müşarün ileyh) için kullanılırken ikincisi bu özü tanıtan, cins ve tür cinsinden olan bütün yüklem ve bu özün türlerinden bir türü tanıtan yani onun mahiyeti ve kıvamı olan şey için kullanılır. Bu anlamlar akledildiğinde, bizzat bir şeyin özünün kıvamını oluşturan şeyler akledilmiş olur. Bu anlamda felsefeciler, bir şeyin özünün kıvamını oluşturan şeylerin bir birine eklenmesiyle oluşan "tanım" (had) için de öz demektedirler. Bu nedenle felsefeciler derler ki öz, bir şeyin özünün kıvamına delalet eder ve onu tanıtır. Burada onların öze kastettikleri şey, bir birine eklendiğinde özü verendir. Bu anlamdaki öz, mutlak değil mukayyet özdür. Aslen bir konuda olmayan öz ise mutlak özdür. Bu öz kategorisi, kıvamını oluşturan mahiyetten müstağnidir.⁵³ Öz kategorisini bu şekilde tanımlayarak Arapçanın anlam dünyasına aktaran ve onu ontolojik anlamda töz (I.cevher), epistemolojik anlamda öz (ikincil cevher) olarak belirlemektedir. Bunun yanında o, *Kitabu'l-Elfaz*'da Arapçadaki edatları sınıflandırarak onları mantık ilminde kullanılacak şekilde tanımlamaktadır. Bu bağlamda Farabî, öncelikle isim ve fiili mantık ilmine göre tanımlamaktadır. Daha sonra zamirleri tanımlayarak onlardan inniyet ve hüviyet terimlerini oluşturmaktadır. Ayrıca Arapçadaki soru edatlarından ümmühatül istifham denilen ve felsefi anlamda varlığı soran dört soruyu ve öz kategorisinin dışındaki dokuz kategoriyi türetmektedir.⁵⁴

Bir başka örnekte Farabî, Arapçadaki "inne ve enne" edatını felsefi anlamlarına şöyle nakletmektedir: Ona göre, bunlardan biri, bitiştiği şeyin varlığının sabit-güçlü-sağlam olduğunu gösterir. Örneğin "inne" harfi Allah lafzının başına gelir ve "muhakkak Allah birdir", "muhakkak alem sonludur" denilir. Bu nedenle bir şeyin varlığının özü onun "inniyyesi" olarak isimlendirilir. Bu şekilde bir şeyin cevheri de onun inniyyesi olarak isimlendirilir. Bu anlamda bir şeyin cevheri demekle inniyyesi demek arasında bir fark yoktur. Fakat söz konusu harfin bu şekildeki kullanımı halk nazarında yaygın değildir. Hâlbuki ilim ehli bu harfi çok kullanmaktadır.⁵⁵ Farabî halk nazarında ilim ehlinin kullandığı gibi kullanılmayan bu harfi felsefi anlamına aktarmak için, söz konusu

52 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s.97-100.

53 Farabî, *age*, s. 100,101.

54 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 61-68.

55 Farabî, *Kitabu'l elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, s. 41-55.

harfi, Yunancadaki “oun” ile “on” harfi ile karşılaştırmaktadır. Ona göre, “inne” harfinin anlamı, ilimde bir şeyin varlığının sabit, devamlı, kâmil ve sağlam olduğuna delalet etmektedir. Arapçadaki “İnne” ve “enne” harflerinin konumu, Yunancadaki “on” ve “oun” harflerinin konumu gibidir. Oun harfi bitiştiği şeyin varlığının kâmil, sabit ve devamlı olduğunu göstermesi bakımında on harfine göre daha güçlüdür. Bu nedenle Allah'ın varlığı söz konusu olunca onlar (Yunanlılar)oun harfini kullanıyorlar, diğerleri için on harfini kullanıyorlar. Bu nedenle filozoflar kâmil varlığı, bir şeyin inniyyesi diye isimlendiriyorlar. Bu da bizzat mahiyettir. Bu anlamda filozoflar “bir şeyin inniyyesi nedir?” diye sorduklarında, bununla o şeyin kâmil varlığını yani mahiyetini sormaktadırlar. Ancak bu harfler Arapçada sadece haber için kullanılmaktadır.⁵⁶ Farabî, Arapçada sadece haber cümlesinin başına gelen ve haberi kuvvetlendiren bu harfi, halkın kullandığı anlamdan alarak felsefi anlamına aktarmaktadır.

Farabî aynı şekilde, dilbilimcilerin bazen kelime bazen isim olarak kabul edip harf sınıfına koymadıkları, “leyse” ve “la” gibi olumsuzluk bildiren edatları, mantık ilminin öngördüğü şekilde harf sınıfına sokarak değerlendirmektedir. Ayrıca zamanı soran “meta” harfini, mekânı soran “eyne” harfini, bir şeyin niceliğini soran “kem” harfini mantık ilminin öngördüğü şekilde değerlendirerek, söz konusu harfleri yaygın kullanımından alarak mantık ilmindeki, zaman, mekân ve kemiyet kategorilerini ifade edecek şekilde tertip etmektedir.⁵⁷

Farabî, yaptığı anlam tahlili ile Arapçanın anlam dünyasını felsefi anlamlara açmış, anlam nakli ile felsefi anlamlarla Arapçayı telif etmiştir. Bu işlemlerden birincisi bir çeşit zihniyet tahlili ikincisi zihniyet tesisidir. Yapılan bu tahlil ve tesis sayesinde İslam Düşüncesi içerisinde felsefi bir geleneğin temelleri atılmıştır.

Sonuç

Sistemli ve tutarlı bir düşünceler üzerine kurulmuş akılcı bir yapı olan felsefe, bu yapısını bir anlam bir kelimeye, bir kelime bir anlama karşı gelecek şekilde oluşturulmuş kavramlara borçludur. Böyle bir yapı, temelde anlamın akli ilkelere göre düzenlenmesini ve bu şekilde dilde formüle edilmesini gerektirmektedir. Böyle bir düzenleme ise amacı, kanunlarıyla anlamı oluşturan zihni hatadan korumak olan mantık ilminin işidir. Anlamı, kendi uzlaşımsal yapısı içerisinde düzenleyen dil ise felsefenin ihtiyaç duyduğu kavramlardan yoksundur. Bu nedenle mantık, kendi ilkelerini, anlamın tasnifinden onun bir dille formüle

56 Farabî, *Kitabu'l huruf*, s. 61.

57 Farabî, *Kitabu'l elfaz el-müsta'mele fi'l mantık*, s. 46,47.

edilmesine kadar, düşüncenin bütün kadrolarına vererek başta felsefe olmak üzere tüm teorik bilimlerin alt yapısını oluşturmaktadır.

Farabî'nin misyonu, Arapçanın anlam dünyası içerisinde başka bir kültürden nakledilen felsefi düşünce için rasyonel bir zemin oluşturmaktır. Bunun için o, mantık aletiyle Arapçanın anlam dünyasına müdahale etmiş ve düşüncenin tüm kadrolarını aklın ilkelerine uygun olarak düzenlemiştir. Adına kavramlaştırma dediğimiz bu düzenleme, dilin temel unsurları olan isim, fiil ve edatların mantık ilmine göre tasnifinden ibarettir. Bu anlamda Farabî'nin yaptığı iş, Arapçanın uzlaşım sal yapısına rasyonel-akli bir müdahaledir. Bu müdahale ile dili rasyonel olarak yeniden kurmakta ve felsefi düşüncüyü formüle edebilecek kıvama getirilmektedir.

Özet

Bu makalede, Yunan Kültüründen İslam Kültürüne tercümeler yolu ile nakledilen felsefi düşüncenin Arapça içerisinde konumlanması ve bu dil içerisinde bir felsefe dilinin oluşturulması meselesi, Farabî örneğinde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Mantık, Kavram, Nesnel Anlam, Çok Anlamlılık.

Bibliyografya

- Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Pardigma, İstanbul 1999.
- Ali Sedat, *Mizanu'l-ukul fi'l mantık ve'l-usul*, Karabet Matbaası, İstanbul 1303.
- Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, "eş-Şeyh er-Reis'in (İbn-i Sina) Hayatı", [*İbn-i Sina, Risaleler içinde*], Kitabiyat, Ankara 2004.
- Berke Vardar, "Dilbilim Açısından Çeviri", *Türk Dili*, Çeviri Sorunları Özel Sayısı, 1 Temmuz 1978, sayı: 322.
- Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılap Yay., İstanbul 1999.
- Esmail Sicistani, İbn-i Sekik, *el-Ezded*, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1986.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan. Vadi Yay., Ankara 1999.
- Farabi, *Kitabu tahsilü's-saade*, Tah. Cafer Ali Yasin, Daru'l-Endülüs, Beyrut 1983.
- Farabi, *Kitabu'l-elfaz el-müsta'mele fi'l-mantık*, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1986.
- Farabi, *Kitabu'l huruf*, tahk.: Muhsin Mehdi, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1990.
- Farabi, *Meani'l-akl*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü, no: 3668.
- Hasan Ayık, *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 2002.
- Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, çev.: İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Mübahat Türker Küyel, "Farabi'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe" *Kutadgubilig*, sayı: 3, Mart 2003.
- Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, DTCF Yay., Ankara 1989.
- Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, Kütabevi, İstanbul 1998.
- Tevhidi, *el-İmta ve'l-Muanese*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1953.