

Fârâbî Düşüncesinde Hitabetin Epistemik Çerçevesi ve Statüsü

The Epistemic Framework and Status of Rhetoric in al-Fârâbî's Thought

Recep BAYYİĞİT¹ 

Muhammed Abdullah
HAKSEVER² 

¹Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,
Ankara, Türkiye

²Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı,
Ankara, Türkiye

Bu makalenin hazırlık sürecinde değerli görüşleri ve yönlendirmeleri ile katkıda bulunan sayın hocalarımız Mehmet Murat Karakaya ve Ejder Okumuş'a teşekkür ederiz.

We thank our professors Mehmet Murat Karakaya and Ejder Okumuş for their valuable insights and guidance during the preparation of this article.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Muhammed Abdullah Haksever
E-mail: muhammedabdullah.haksever@
asbu.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 15.01.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 22.05.2025
Yayın Tarihi/Publication Date: 17.06.2025

Atf: Bayyığit, Recep- Haksever,
Muhammed Abdullah. "Fârâbî
Düşüncesinde Hitabetin Epistemik
Çerçevesi ve Statüsü". *İlahiyat Tetkikleri
Dergisi* 64/1 (Ağustos 2025), 1-16.

Cite this article as: Bayyığit, Recep-
Haksever, Muhammed Abdullah. "The
Epistemic Framework and Status of
Rhetoric in al-Fârâbî's Thought". *Journal
of İlahiyat Researches* 64/1 (August
2025), 1-16.

ÖZ

Bu çalışma, Fârâbî düşüncesinde hitabetin epistemik statüsünü tetkik etmeyi hedeflemiştir. Bu hedef ise öncelikle Fârâbî felsefesinde hitabet için çizilen epistemik çerçevenin keşfini gerekli kılmıştır. Söz konusu keşfin, hitabetin ontik bağıntılarının çözümlenmesiyle mümkün olduğu vurgulanmıştır. Bu kapsamda araştırmanın başlangıcı hatabî bilginin toplumsal inşasının ve tasarımının incelenmesine ayrılmıştır. Fârâbî'nin, hitabeti -felsefî bilgi geleneğine erişilmesinden önce ve sonra olmak üzere- iki farklı bağlamda açıklaması, inceleme perspektifinin toplumsal değişim merkezli kurulmasına olanak tanımıştır. *Kitâbu'l-Hurûf* felsefî bilginin zamansal yolculuğunu ve bu değişim serencamını incelemek için elverişli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. *Hurûf*'la birlikte diğer kaynak eserler üzerinden bilginin inşası ve tasarımında toplumsal boyutların etkisine dair Fârâbî'nin ifadelendirdiği eleştirel yaklaşım ve yöntemler sosyolojik açıdan analiz edilmiştir. İlgili analizleri sosyal bilimler düzleminde tartışabilmek için yer yer din sosyolojisi ve bilgi sosyolojisi teorisyenleriyle karşılaştırmalar yapılmıştır. İncelemeler neticesinde felsefe öncesi hitabet ile felsefe sonrası hitabet arasında epistemik ve ontik bir ayrıma gidilmesi gerektiği fikrine varılmıştır. Zira çalışmada felsefî hitabet olarak kavramsallaştırılan felsefe sonrası hitabetin, bilişsel düzlemde kesinlik içerdiği ve felsefî bilgi için cumhur nezdinde ikna oluşturduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla sahih felsefeyi referans almasıyla felsefî hitabetin epistemik statüsünün felsefî bilgiyle eşdeğer kabul edilmesi gerektiğine kanaat getirilmiştir. Bununla birlikte söz konusu kabul, felsefî hitabetin muhatapları tarafından özünden farklı veya yüzeysel biçimde değerlendirilmesine zemin hazırlama riskini de taşımaktadır. Böylece araştırmada öncelikle felsefî hitabetin çerçevesi, ardından felsefe sonrasında oluşan bu önermelerin statüsü belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Din sosyolojisi, Fârâbî, Hitabet, Bilgi, Kesinlik.

ABSTRACT

This study aims to examine the epistemic status of rhetoric in al-Fârâbî's thought. This aim has necessitated, first and foremost, the clarification of the epistemic framework drawn for rhetoric in al-Fârâbî's philosophy. It is emphasized that the aforementioned discovery is possible through the analysis of rhetoric's ontic relations. In this context, the beginning of the research is dedicated to examining the social construction and conceptualization of rhetorical knowledge. al-Fârâbî's explanation of rhetoric with reference to two different contexts – before and after access to the philosophical knowledge tradition – has allowed for the building of the research perspective centered on social change. *Kitâb al-Hurûf* has been evaluated as a suitable source for examining the historical journey of philosophical knowledge and this transformation process. Along with *al-Hurûf*, the critical approach and methods expressed by al-Fârâbî regarding the influence of social dimensions in the construction and conceptualization of knowledge through other source works have been analyzed from a sociological perspective. In order to discuss these analyses in the context of social sciences, comparisons have been made with theorists of sociology of religion and sociology of knowledge in some passages. As a result of the examinations, it was concluded that an epistemic and ontic distinction should be made between pre-philosophical rhetoric and post-philosophical rhetoric. Because in the study, it is emphasized that post-philosophical rhetoric, conceptualized as philosophical rhetoric, contains certainty at the cognitive level and creates persuasion in the public eye for philosophical knowledge. Therefore, it has been concluded that the epistemic status of philosophical rhetoric should be considered equivalent to philosophical knowledge by referring to true philosophy. However, the aforementioned acceptance also carries certain risks, including the potential for philosophical rhetoric to be perceived by its public superficially or in a way that diverges from its essential meaning. Thus, in the study primarily the framework of philosophical rhetoric, and then the status of these propositions formed after philosophy were tried to be identified.

Keywords: Islamic Philosophy, Sociology of Religion, al-Fârâbî, Rhetoric, Knowledge, Certainty.



GİRİŞ

Hitabet/retorik, en genel anlamıyla, etkili ve ikna edici iletişimin sanatı ve bilimidir. Ancak hitabet, sadece ikna etme sanatı değil, aynı zamanda anlam yaratma ve yorumlama sürecidir. Bu çalışmada, Antik Yunan felsefesinde gelişen ve İslam felsefesinde kısmi dönüşüme uğrayan hitabet sanatının Fârâbî felsefesinde toplumsal inşa süreci ile epistemik çerçevesinin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. İlgili çerçevenin içerdiği önermeler üzerinden de epistemik statüsünün belirlenmesine odaklanılmaktadır.¹ Bu kapsamda Platon ve Aristoteles felsefesindeki retorik ile İslam felsefesindeki hitabet arasında benzerlikler bulunsun da özellikle dinî referanslar, amaçlar ve ahlakî vurgular açısından önemli farklılıklar mevcuttur. İslam düşünürleri, Yunan retoriğinden etkilenmiş ancak onu kendi dinî ve felsefî bağlamlarına uyarlayarak özgün bir hitabet geleneği geliştirmişlerdir.

Platon'a göre retorik, temel gayesi kişiye bilgi aktarımından ziyade neşe ve zevk veren bir sanattır. Bu sanat ile hatip/retorikçi, peşindekileri sözleri vasıtasıyla büyüleyerek veya bir anlamda övgücülük yaparak saygınlık elde etmektedir. Öyle ki bu durum sofistlik ile retoriğin birbiriyle olan ilişkisi üzerinden de temellendirilir. Sofist ve retorikçinin her ikisi de aslında bilgiye sahip değildir. Her ikisi de karşısındakini ikna etmek için epistemeyi değil doksayı kullanır. Nitekim amaçları, karşısındakini ikna etmektir; doğru ile yanlış ayırt etmek değildir. Bu kapsamda sofist ya da hatip ikna sanatında âlim bir kişiden daha etkili olabilir. Çünkü retorik, ikna için şeylerin hakikatinin bilgisinden ziyade çoğunluk için ne ifade ettiğine, nasıl görüldüğüne ihtiyaç duyar. Gorgias'ın onayladığı üzere Sokrates'in dilinden retorik, "Doğru olan ya da olamayan üzerinde sadece inandıran, ama doğru olan nedir, doğru olmayan nedir, bunu öğretmeyen bir kandırma sanatıdır." Burada öğretme veya yol gösterme yoktur, bilakis içeriği itibarıyla bilgi içermeyen ve gerekçelendirmenin bulunmadığı sadece bir inandırma vardır. Bu anlamda Platon'a göre retorik, hakikate bir kapı aralamamakta, gerçekte olanların yerine akla uygun ikna(lar) ortaya koymaktadır.² Aristoteles ise Platon'dan farklı olarak retorik sanatına daha olumlu bir yaklaşım sergilemiş; onu analitik ile diyalektik akıl yürütmelerden sonra çelişigi mümkün argümanlardan oluşan akıl yürütmesi olarak ele almıştır. Retoriği teknik olarak, "sunulan hemen hemen her konu üzerinde inandırma yollarını kullanma gücü olarak" tanımlayan Aristoteles, bu sanatın amacını da insanları yararlı olana yöneltmek ve zararlı olan şeylerden uzak tutmak olarak belirlemiştir.³ Aristoteles, retoriği kıyaslara dayandırarak yeni bir temel üzerine oturtmuştur. Bu yaklaşım, kendisinden öncekilerden farklı olarak retoriksel argümanlar için mantıksal bir zemin kazandırmıştır.⁴ Bununla beraber Aristoteles için bu sanatta dinleyicilerin sadece akıl yürütmelerinin ötesinde birtakım şeyler vardır. Nitekim hatip, ikna sanatını kullanarak karşısındakinin istendik bazı fiilleri yerine getirmesini sağlar. Zira bu sanat halkın eğitim-öğretiminde kullanılabilir bir yönetime sahiptir.

İslam felsefesi geleneğinde ve özellikle Fârâbî'de hitabet, Platon'daki retoriğin tam karşılığı değildir. Bununla beraber Aristoteles'e daha yakın görünmekle birlikte yine de kendine özgü bir konuma sahiptir. Fârâbî düşüncesinde hitabet iki temel amaca atıfla açıklanır: "On cinsin hepsinde ikna oluşturan kıyasî bir sanat" olması ve "dinleyicinin nefsinde bu şeylerle ilgili olarak ortaya çıkan bir kanaat" oluşturmaları.⁵ Bu iki amaca matuf hitabetin epistemik çıktıları, bilgi inşası ve tasarımında karşılık bulur ki Fârâbî'nin Platon ve Aristoteles'ten özgünleştiği fikirleri bu aşamada kendini göstermeye başlar. Çünkü söz konusu inşa ve tasarımın kaynağını ve içeriğini belirlemedeki inisiyatifler, hitabet bilgisinin felsefe bilgisiyle kronolojik irtibatına göre yön değiştirir. Bir başka deyişle zamansal bağlamda, felsefî bilginin olgunlaşmasından önceki hitabet bilgisi ile sonraki hitabet bilgisinin kaynağı ve içeriği eşdeğer değildir.

Fârâbî felsefesinde felsefî bilginin olgunlaşmasından önce ve sonra epistemik bir aşama olarak yer alan hitabet, ontik bağlamıyla toplumsal olgularla iç içedir. Zira hitabet her iki aşamada da gündelik hayatın iletişim yöntemi ve dilidir.⁶ Felsefeden önceki hitabet tikel boyutlarıyla duyulurlara ait "ilk bakış" bilgilerinden oluşmaktadır. Bir başka ifadeyle hitabet cumhur tecrübesi ve birikimi vasıtasıyla "aşağıdan" inşa edilir. Edinilen bilgiler yaygın etkiye sahiptir ve gelecek nesiller tarafından içselleştirilir.⁷ İçselleştirme sürecindeki bilgilerde kültürel kodlar baskındır, dolayısıyla göreceli bir tabiatı vardır. Toplamlar veya kültürler arası etkileşim arttıkça göreceli tabiata sahip olan bilginin geçerliliği ve doğruluğu sınanır.⁸ Çeşitli sınama ve soruşturma süreciyle birlikte felsefî bilgi olgunlaşır, -daha terminolojik bir ifadeyle- *tekâmül*

1 Çalışmada, okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla, "retorik" ve "hitabet" terimleri eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

2 Daha detaylı bilgi için bk. Platon, "Gorgias ya da Söylev Sanatı Üstüne", çev. Melih Cevdet Anday, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009); Platon, *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 260a-279d; Mehmet Akif Duman, *Platon'un Retorik Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 59-115.

3 Detaylı bilgi için bk. Aristoteles, *Retorik*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); Mustafa Yeşil, "Aristoteles'in Retoriği Üzerine Bir İnceleme: Retoriğin Ne Olduğu ve Ona Kimin, Niçin İhtiyaç Duyduğu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 14/1 (2024), 11-28.

4 Aristoteles'in retoriği, epistemik kesinlik iddiasında bulunmaktan ziyade, olasılıklı öncüller üzerinden ikna etme sanatını merkeze almaktadır. Retorik kanıtlamaların epistemik değerine ilişkin detaylı bir inceleme için bk. Gülümser Durhan, "Aristoteles Retoriğinde Kullanılan Kanıtlamaların Bilgi Değeri", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 751-769.

5 Fârâbî'nin eserin girişinde yer verdiği tanımda hitabet sanatının genel amacını ve kapsamını özetlemeye çalıştığı belirtilebilir. Tanımda geçen "on cins" ifadesinin ise Aristoteles'in mantık sisteminde tanımlanan on temel kategoriye (cinslere) dayandığı metnin devamındaki pasajlardan anlaşılmaktadır. Bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", çev. Ali Tekin, *Kategoriler ve Retorik: Kitâbü'l-Makûlât ve Kitâbü'l-Hatâbe* (Klasik Yayınları, 2021), 64, 87-88.

6 Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi* (Ankara: Atlas Yayınları, 2015), 339.

7 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 79-81; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 234.

8 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 86; Hatice Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 204-205; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 237.

eder.⁹

Hitabetin kültürel ve göreceli yapısı felsefî bilginin toplumsal kabulü için hatabî yöntemleri yeniden gündeme getirir. Ancak bu kez “yukarıdan tasarlanan” hitabetin epistemik çerçevesi için yeni bir içerik belirlenir ve sahih milleye sahip medîneli cumhur için ontik sıçrama söz konusu olur.¹⁰ Dolayısıyla hitabetin cumhura ait ontik doğasının,¹¹ epistemik çerçevesiyle karşılıklı bağımlılık içinde olduğu ve farklılaşmanın birlikte gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹²

Felsefe öncesi hitabet ile felsefe sonrası hitabet arasındaki ontik ve epistemik farklılaşma hatabî bilginin kesinlik imkânını tartışmaya açabilir. Zira literatürde Aristoteles’in klasik mantık külliyyatını geliştirmesinden bu yana ortaya konulan kıyasın uygulama alanları -burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata- içerisinde oluşmuş genel kanaat; dinin hitabet, felsefenin de burhanî kıyas ile eşleştirilmesi şeklindedir. Bu durumda dinî önermeler, insanın bilişsel süreçlerinde epistemik seviye olarak adlandırılan inanç türlerinden zan kategorisinde; felsefî önermeler de yakın olarak isimlendirilen kesin bilgi kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu ayrımda başta hatabî önermelerin ve bu kategori içerisinde görülen dinî ifadelerin kesinlik statüsünden çıkarılması ve bilgi yerine zan ifade etmesi, onların meşruiyetlerinin sarsılmasına yol açmaktadır. Hatabî ifadelerin meşruiyetinin sarsılması, epistemik seviyenin her bir kademede düşüş göstermesinden ve önermenin anlam yelpazesinin genişlik göstermesi neticesinde hitabetin gerçeklikle olan uyumunu kaybetmeye başlamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü burhanî olarak ifade edilmeyen anlatımların gerçekliği doğrudan değil dolaylıdır. Bu durum ifadenin anlaşılmasını kolaylaştırmakla birlikte sözün kendisini bulanıklaştırmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmanın birincil hedefi; felsefe ile dinin karşılıklı konumlarını tartışmak yerine, felsefî ifadelerde olduğu gibi farklı bağlamlarda yer alan hatabî önermelerin epistemik statülerinin belirlenmesidir.¹³ Bu belirleme araştırmanın ikincil hedefine zemin hazırlamaktadır. Zira hitabetin epistemik statüsünün bilinmesi için öncelikle felsefî bilginin teşekkülünden önceki ve sonraki süreçlerde farklılaşan epistemik çerçevesinin kritik edilmesi gerekmektedir. Söz konusu kritik, hitabetin ontik doğası ve epistemik çerçevesiyle de uyumlu olarak hatabî bilginin toplumsal inşasını ve etkilerini incelemeyi bir yöntem olarak gerektirmektedir. Bu doğrultuda araştırmanın başlangıcı; hitabet bilgisinin felsefe bilgisiyle birlikteliğini ve ayrılığını tartışmaya uygun bir bağlam sunması itibarıyla “bilginin tekâmül sürecinin” sosyolojik yorumlamasına odaklanmaktadır. Yorumlama inisiyatifinin, Fârâbî’nin kendi yaklaşımlarına ve yöntemine mutabık kılınmasına gayret edilmektedir. Bir başka ifadeyle Fârâbî’nin hitabet bilgisine çizdiği epistemik çerçevenin toplumsal bağlamlarıyla ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Zamansal açıdan hitabetin iki farklı aşamada iki farklı kaynağa ve içeriğe sahip olması, ilgili toplumsal bağlamları değişim perspektifinden incelemeyi gerektirmektedir. *Kitâbu'l-Hurûf* toplumsal değişimi kronolojik düzlemde konu edinmesiyle temel inceleme alanı olarak kullanılmaktadır. Bu incelemeyle hitabetin oluşumunda ve oluşturmada toplumsal boyutları öne çıkaran pasajlar analiz edilmektedir. İnceleme neticelerini çağdaş sosyal bilim tartışmalarında daha açık ve kapsamlı bir bağlamda değerlendirmek için din sosyolojisi ve bilgi sosyolojisi teorisyenlerine yer yer atıflar yapılmaktadır. Söz konusu atıflardaki karşılaştırmalar, anakronizm ve indirgemecilikten kaçınmak adına, bağdaştırılmayan benzerlik kurguları aracılığıyla oluşturulmaktadır.

1. BİLGİNİN TEKÂMÜL SÜRECİNİ YORUMLAMAK: TARİHSEL BİR OLGU MU, TARİH ÜSTÜ BİR KURGU MU?

Fârâbî; *Kitâbu'l-Hurûf*'ta¹⁴ “bilginin tekâmül sürecini”¹⁵ zamansal perspektiften konu edinmektedir. Bu sürece dair empirik

9 Metin içinde de detaylıca tartışılacağı gibi Fârâbî düşüncesinde; bilginin toplumsal boyutlarının vurgulanması, onun hem mahiyetinin tespitine hem de eleştirel perspektif üzerinden kritik edilmesine bağlıdır. Her iki yöntem de modern bilgi sosyolojisi disipliniyi çağırıştırılmaktadır. İlk çağrışım; bilgi sosyolojisi disiplininin genel inceleme alanına, bilginin toplumsallığına ve toplumsal inşasına dönüktür. Bk. Kadir Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 18-19; Mustafa Aydın, “Bilgi Sosyolojisi ve Toplumumuzun Bilgi Sistemi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/11 (2008), 204. İkinci çağrışım; disiplinindeki teorisyenlerin genel amacının “saf ve objektif bilgiye ulaşmak için toplumsal koşulların nasıl kırılacağı” yöntembilimini ortaya çıkarılmasında kendini göstermektedir. Bk. Canatan, *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*, 63.

10 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 28.

11 Bu çalışmada; cumhurun bir ontik tabiat olarak vurgulanması, Fârâbî’nin cumhur ve seçkinler arasındaki ayrımı fıtrat üzerinden açıklamasıyla temellendirilmektedir. Örnek kullanım için bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 112.

12 Ömer Mahir Alper de Fârâbî’nin ontoloji görüşünün, epistemoloji görüşünü belirlediğini vurgulamaktadır. Bk. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefi-Din İlişkisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 94.

13 Araştırma mantıktaki beş sanattan biri olan zanna dayalı önermelerin içeriğini oluşturan ve felsefe öncesi hitabet olarak nitelendirdiğimiz salt hitabetin, mantık ilmi içerisindeki yerini ve bununla ilişkili olan ikna yöntemlerini ele almamaktadır. Bu tercihin nedeni, çalışmanın temel odağının hitabetin içeriğine yönelik olması ve söz konusu formel kısmın kapsam dışı bırakılmasıdır. Mantık ilmi çerçevesinde değerlendirilen formel kısım, bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

14 Buradan itibaren *Hurûf* diye bahsedilecektir.

15 *Hurûf*'ta felsefî bilginin teşekkülünden bahseden tarih anlatısı, bu araştırma özelinde, “bilginin tekâmül süreci” olarak kavramsallaştırılmaktadır. Literatürde ilgili anlatıyı betimleyen, tanımlı yapılan veya yapılmayan benzer kavramlar da kullanılmaktadır. Ancak bu araştırmanın sac ayaklarından birini söz konusu tarih anlatısı oluşturacağı için tanım ve kavram üzerinde spesifik bir bağlam tesis edilmesi gerekli görülmüştür. Bu bağlamda, bilindiği üzere, *Hurûf*'un tarih anlatısına ilk bakışta; bir toplumsal değişim serencamı görülmektedir. Bu değişim; genel çerçevede evrim, gelişim gibi kavramlarla ifade edilebilir. Fakat bağlam, araştırmanın merkezinde yeniden kurgulandığında, evrim ve gelişme kelimelerinin muhtevastındaki modern tını, doğrusal ve sonu görünmeyen hedefi kasteden bir anlam taşıyabilir. Kemâle ermeyi ifade eden tekâmül kavramı ise ne sonsuzluğu ne de noksanlığı ifade eder. Yani sıra Fârâbî’nin eserlerinde yer yer kullandığı “olgunlaşma” kelimesini de tercüme itibarıyla karşılamaktadır; örnek kullanım: “Nihayet ilmi inceleme sona erer ve bütün yollar ayrışır, teorik ve tümel ilmi felsefe olgunlaşır.” Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 87. Fârâbî düşüncesini tahlil ederken tekâmül kavramını Kadir Canatan da kullanır. Ay-üstü âlem ile Ay-altı âlemin kendi içlerindeki mükemmeliyet zincirini formüle ederken “aşağıdan yukarıya doğru dikey tekâmül modeli” ile “yukarıdan aşağıya doğru dikey tekâmül modeli” kavramsallaştırmalarına yer verir. Bk. Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi: Tarihsel ve Çağdaş Birikimin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 73. Buradan hareketle bilgi de zaman içinde teşekkül eden felsefe bilgisine tâbi olduğunda aslen Bilgi sıfatını kazanır ve tekâmül eder. Dolayısıyla *Hurûf*'un tarih anlatısını bilginin tekâmül süreci kavramıyla değerlendirmek bu araştırma için en uygun araç olarak görünmektedir.

bir karşılığın olup olmadığı, olduyorsa hangi tarihsel olgulara karşılık geldiği literatürde tartışılmalı bir husustur.¹⁶ Bu noktada tartışmanın muhtevasını detaylandırmak, araştırmanın anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Öncelikle tartışmadaki ayrışma bağlamını vurgulamak gerekmektedir. Ayrışma, büyük oranda, Fârâbî'nin söz konusu sürece dair somutlaştırarak atıf yaptığı iki tespit üzerinde yoğunlaşmaktadır: *Hurûf*'ta bilginin tekâmül sürecinin Platon ve Aristoteles ile nihayete erdiğine dair ifadeler kullanması¹⁷ ile *Tahsilî's-sa'âde*'de burhanî felsefenin coğrafî ve milletler arası yolculuğuna yer vermesi¹⁸. Söz konusu iki eserdeki ilgili pasajları yorumlama stratejilerimiz, Fârâbî düşüncesinde bilginin toplumsal inşasını ve etkilerini anlama ve anlamlandırma pratiklerimizi koşullandıracağı için araştırmamızın vizyonunu da belirlemektedir.

Hurûf'ta felsefe bilgisinin teşekkülüne dair detaylı bir tarih anlatısı bulunmaktadır. Bu anlatıyı biricik/salt empirik bir olgu olarak kabul etmek, kanaatimizce bazı ön kabulleri beraberinde getirme riskini taşımaktadır. Fârâbî düşüncesinde bilginin tekâmül süreci, tamamlanmış bir serüvenin tarihsel rivayeti ve değerlendirmesi olarak ele alındığında, felsefî bilginin edinilmesi ve millenin inşa edilmesinin yöntembilimi üzerinde anlama dair bazı belirsizliklerin oluşabileceğini düşünüyoruz. Zira bu anlatı salt tarihsel bir olgu olarak kabul edildiğinde sahih bir millete sahip olmayan ve felsefî bilgi geleneğine erişememiş bir toplum için ne anlam ifade edebilir? Yahut bu anlatı, sahip olduğu mille ile felsefesi arasındaki bağın değişim süreçlerini tecrübe eden bir toplum için nasıl bir anlam taşır?

Hurûf'ta mille ile felsefe arasındaki bağın değişim senaryolarından bahsedilmesi,¹⁹ *Tahsil*'de, Platon ve Aristoteles'ten yalnızca felsefeyi değil, felsefe bozulduğunda tekrar elde etme yöntemini öğrendiğini belirtmesi,²⁰ Fârâbî'nin yukarıdaki sorular minvalinde bir yaklaşım ve değerlendirme biçimini geliştirdiğini gösteriyor olabilir.²¹ Fârâbî'nin toplumsal tekâmül sürecinde lafızların ve seslenmelerin icat edilmesi aşamasında bir yöneticinin varlığından bahsetmesi ancak içeriği hakkında açıklama yapmaması da²² bu süreci toplumsal tekâmülün yanı sıra toplumsal değişim perspektifinden okumaya imkân vermektedir.²³ Toplumsal değişimle birlikte bilginin değişimine ve yeni yöneticilerin kendi bilgi sistemlerini kurmasına yönelik vurguların yapılması,²⁴ aynı genellemeci yaklaşımı yansıtmaları muhtemeldir. Bununla birlikte, *Hurûf*'ta yer verilen tekâmül sürecinin her çağ ve toplumda, aynı biçimde ve aynı aşamalarla cereyan edeceğine dair determinist bir kabulünün bulunmaması²⁵ da tarih üstü bir model fikrinin alt yapısını güçlendirmektedir.

Buradan hareketle; literatürden konuyla ilgili bazı tartışmalara yer verebiliriz. Ömer Türker'in; ilmî incelemenin -yani bilginin tekâmül sürecinin- Platon ve Aristoteles ile sonlandığına dair ifadeler yaklaşımını bu argümanı desteklemek için değerlendirebileceğimizi düşünüyoruz. Türker'e göre bu ifadeler, bilimsel yönetime Aristoteles felsefesiyle ulaşıldığı anlamına gelir.²⁶ Benzer bağlamda Ali Durusoy, felsefenin yöntemi ile felsefeyi gerçekleştirmek arasında bir ayrıma gitme kanaatindedir.²⁷ İlhan Kutluer de Fârâbî düşüncesinde felsefenin tarihsel bir serüvene sahip olduğunu fakat bunu tamamlanmış bir serüven olarak değil, safsata, cedel ve burhana dayalı bir felsefî gelenek olarak okumak gerektiğini

16 Bu tartışmaya yer veren bazı çalışmalar; Abdullah Selman Nur, *Fârâbî'nin Mille Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 49; Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 198-219; Ali Durusoy, "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Ankara*, 7-8 Ekim 2004, ed. Fehrrullah Terkan - Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005); İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 172-173; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 129-130; Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 134-148; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 256; Şenol Korkut, "Fârâbî'de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları", 10. *Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*, ed. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 101-135; Mustafa Yıldız, *Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 120-135. Ayrıca anlatının tarihsel karşılıkları ve değerlendirmeleri hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009).

17 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 86-87; Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 206. Benzer bir pasaj için ayrıca bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", 74-75.

18 Fârâbî, *Kitâbu Tahsilî's-sa'âde*, thk. Ali Bû Mülhem (Beyrut: Dâru'l-helal, 1995), 86; Nur, *Fârâbî'nin Mille Teorisi*, 49; Ali Tekin, *Fârâbî'de Hakikate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 87.

19 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 87-91.

20 Fârâbî, *Kitâbu Tahsilî's-sa'âde*, 98-99.

21 Aynı aktarımı benzer şekilde yorumlayan Korkut da *Hurûf*'taki anlatının; tarihsel bir göndermenin yanı sıra, hakiki felsefenin yokluğunda toplumların kültür ve fikir hayatında izleyebileceği mantıksal-epistemolojik aşamalara yönelik bir vurgu anlamına gelebileceğini, bunun filozofun öğretisiyle örtüştüğünü belirtmektedir. Bk. Korkut, "Fârâbî'de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları", 133-134.

22 Korkut, "Fârâbî'de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları", 110. İlgili pasajlar için bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 75-76.

23 Ejder Okumuş bu argümanımızla uyumlu olarak Fârâbî'nin; dini, değişim perspektifinden değerlendirdiğini belirtir. Bk. Ejder Okumuş, "Fârâbî'nin Din Sosyolojisine Katkıları -Bir Giriş Denemesi-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018), 26.

24 Ejder Okumuş, *Fârâbî'de Toplum* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 207.

25 Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 219.

26 Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 130. Hatice Umut da *Hurûf*'taki anlatının tarihselliği veya kurgusallığı bağlamında aynı pasajları incelemektedir. Umut, Platon ve Aristoteles'ten önce, yani toplumsal yasaların icadından önceki süreçte, toplumsal örgütlenmenin nasıl tesis edildiğini sorgulamaktadır. Yazarın çeşitli kritikleri arasında vurguladığı muhtemel sonuçlardan biri; bu anlatının, ferdin doğuşundan itibaren mutluluğa ulaşmaya kadar dili edinmesini ve kat etmesi gereken akli idrakleri bildiren bir metin olarak düşünülebileceğidir. Bk. Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 208-213.

27 Durusoy, "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık", 74.

belirtmektedir.²⁸ Mustafa Yıldız ise söz konusu tarih anlatısının, Eski Yunan'dan Aristoteles'e kadar süregelen toplumsal ve kültürel gelişmenin varsayımsal temelinde bir genelleme olarak değerlendirilebileceği fikrindedir.²⁹

Bu tartışma ve alıntılar ışığında söylenebilir ki felsefî bilginin teşekkülünü yalnızca tarihsel bir olgunun veya düşünce- nin gelişim aşamaları olarak değerlendirmek kapsamlı kritiklerin önünü kapatabilir. Bundan dolayı bilginin tekâmül sürecini, tarihsel bir olgu ile tarih üstü kurgu arasında, tarihin herhangi bir zamanında ve mekânında, neşet etmemiş veya akim kalmış, unutulmuş veya sönmüş bir felsefe arayışı için idealleştirilmiş yöntembilimin ilkeleri olarak kabul etmek daha geniş incelemelerin kapısını aralayabilir.³⁰ Bu açıklamalar bağlamında, tarihin herhangi bir zaman ve mekânında felsefe öncesi üretilen hatabî yöntemin veya hitabet bilgisinin, bilginin tekâmül sürecinde nasıl bir seyir izlediği tetkik edilebilir.

1.1. Felsefe Öncesi Hitabet: "İlk Bakışın" ve "Ortak Görüşün" Teşekkülü ya da Kültür Bilgisi

Bilginin tekâmül sürecinin başlangıç aşamasında cumhurun duyulurlara ilişkin ilk tecrübeleri ve onları kavramlaştırma biçimleri yer almaktadır.³¹ Fârâbî, *Hurûf'ta* "Lafızların, Felsefenin ve Dinin/Millenin Ortaya Çıkışı"nı ele aldığı metinde şöyle demektedir:

"Açıktır ki, avam ve halk, zaman bakımından seçkinlerden daha öncedir. Bütün insanların ilk bakışı olan ortak bilgiler, pratik sanatlardan ve bunlar içinde her bir sanata özgü bilgilerden zaman bakımından daha öncedir. Bunların tamamı, avama ait bilgilerdir. Onlar ilk olarak meydana geldiklerinde belirli bir barınak ve beldede bulunurlar. Belli bedensel biçimlere ve hilkatlere sahip olarak yaratılmışlardır. Bedenleri belirli nitelik ve mizaçlara sahiptir. Nefisleri, nicelik ve nitelik bakımından sınırlı miktarda bilgilere, tasavvurlara ve tahayyüllere sahiptir. Dolayısıyla bunlar, onlara bir başkasından daha kolay gelir..."³²

Bu pasajdan anlaşılmaktadır ki cumhurun mevcudiyetinin ontik imkânı, zamansal açıdan kendisine epistemik fırsatlar vermektedir. Bu aşamada cumhurun duyulurlardan tecrübe ettiği "ortak bilgi", "ilk bakışla" elde edilen bilgi kümesidir. Bu bilgi kümesi, "halka aittir" ve o toplumda yaşayagelen fertlerin biyolojik olarak meyyal olduğu, mukim bulunduğu "yerleşim yerinin" coğrafi etkisiyle kendilerine kolay kılınan, bilişsel becerileriyle ilk elden edindikleri tecrübe ve açıklama referanslarından müteşekkildir. İnsan idraki bu mertebede salt tabiatın tesiri altındadır.³³ Yine bu aşamada duyu tecrübesi bilgi ediniminde merkezi role sahiptir.³⁴

Duyulurlardan elde edilen bu ilk bilgi tikeldir, bundan dolayı bir başka şeye benzememektedir.³⁵ Tikel bilginin bu biricik doğası, onu kendi şartlarında makbul kılan göreceli bir tabiata hasretmektedir. Fârâbî'ye göre bilgi edinimi sürecinin dinamiği, alışkanlıklardan değil fitrattan sadır olur. Fakat fitrattan sadır olan istidatlı hareket daha sonra tekrarlar nedeniyle bir meleke ve alışkanlık halini alır.³⁶ Zaman içinde "alışkanlık" kazanan bu tikel bilgiler birer zihinsel varlık haline gelip,³⁷ akılda -mahsûsât kategorisinde- bir inanç olarak yer eder.

Akılda inanç olarak yer etme sürecinde duyulurların birer zihinsel varlık kazanması ise insanın mütehayyile gücüyle mümkün olur. Duyulurlarla kurulan algısal ilişki sonrasında, mütehayyilede duyulurlara dair bazı imgeler oluşur. Mütehayyilede

28 Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 172-173. Kutluer bir başka çalışmasında benzer açıklamalardan yola çıkarak Fârâbî'nin felsefe projesindeki maksadın aranması gerektiğini belirtmektedir. Bu tartışmaları anlamlı ve verimli kulmanın yolu, filozof için; felsefenin ilkelerini, yöntemlerini, işlevlerini, amaçlarını aydınlatarak kendi kültürüne ait medenî, entelektüel ve dinî hayatın birbirlerine eklemlendiği bütüncül bir model çıkarmaktır. Bk. İlhan Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 290-294.

29 Mustafa Yıldız, "Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür İlişkisi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (2012), 106-107. Yıldız aynı çalışmada dilin oluşumunu ve kültürel süreçlerini, ilgili tarih anlatısını da incelemeye alarak, dilbilim ilkeleri bağlamında takip etmektedir. Felsefî bilginin teşekkülünü, kültürel öznellikten kültürel nesnellığe geçişte dil ve mantık gelişimi üzerinden kritik etmektedir.

30 Bilginin tekâmül sürecinde bilginin toplumsal inşasının yöntembilimini tartışırken Fârâbî'nin ilm-i medeniye yüklediği misyona da değinilebilir. Sahih felsefenin bir parçası olmasından dolayı tekâmül sürecinin tamamlanmasından sonra ihdas edilen bir ilim olduğu anlaşılan ilm-i medenînin araştırma konuları iradî fiiller, yaşam tarzları ve bunlara ilişkin gayelerdir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 9; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 38-69. Ayrıca sosyolojik perspektiften anlamayı ve ortaya çıkarmayı hedeflediğimiz yöntembilimin ilkeleri, ilm-i medenînin araştırma konularıyla uyumlu görünmektedir. Benzer bir yaklaşımla Ejder Okumuş da araştırma konularından hareketle ilm-i medenînin bir toplum bilimi olarak anlaşılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu yorumlama sayesinde ilm-i medenînin, şehir sosyolojisi, medeniyet sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, din sosyolojisi, dil sosyolojisi, ahlak sosyolojisi, bilgi sosyolojisi gibi alanlara önemli katkılar sağlayabileceğinin altını çizmektedir. Bk. Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 35-50. Ancak bilginin tekâmül sürecinin yöntembilim ilkeleri ile ilm-i medenînin araştırma konuları arasındaki irtibatı tartışmak veya bugünkü toplum bilim metodolojisiyle karşılaştırmak gibi hususlar ayrıca bir çalışmayı gerektirecek kadar kapsamlı olduğu için burada detaylıca yer verilmeyecektir.

31 Fârâbî düşüncesinde bilginin tekâmül sürecinin, dilin teşekkülüyle başlaması bilgi sosyolojisi açısından oldukça anlamlıdır. Bilgi sosyolojisi çalışmalarıyla bilinen Hüsamettin Arslan'a göre: "Bir anlamda dille bilgi arasındaki ilişki, dille toplum arasındaki ilişkidir. İnsanlar yalnızca farklı uluslara mensup bulundukları için farklı diller konuşmazlar, farklı dünya görüşlerine, farklı bilgi sistemlerine, farklı teorilere bağlı bulundukları için de farklı diller konuşurlar." Bk. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2019), 49.

32 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 72-73.

33 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 73; Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 198.

34 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 5; Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 167.

35 Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, 169.

36 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 73.

37 Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, 171.

depolanan bu imgeler, zaman içerisinde mütehayyile gücü tarafından bazen yanlış bazen doğru terkiplerle birleştirilir veya ayrıştırılır. Bu açıdan mütehayyile gücü; söz konusu tasarruflarıyla, tikel bilginin imgesel karşılığındaki göreceli yapıyı daha da özgün bir hale getirdiği anlaşılmaktadır. Bu özgünlük idrakin imkânlarını etkiler. Nitekim mütehayyile gücü idrak ettiği şeyi -tabiatı gereği- olduğu gibi kabul edemediği için (mesela makulleri makul olarak kabul edememe gibi) ancak kendi yanında bulduğu şeylerle taklit ederek kabul edebilir.³⁸ Mütehayyile gücü taklit yeteneğinin yanı sıra oluşturduğu imgesel göreceli yapıyla ferdi zihinsel ve davranışsal eyleme sevk etme kudretine de sahiptir.³⁹ Dolayısıyla ferdin düşünce referanslarını tayin eden, davranışlarını belirleyen ve ontik amacına matuf kimliğini tesis eden bir imge/sembol müktesebatı inşasının, mütehayyile gücünün olanaklarıyla oluşturduğu söylenebilir.⁴⁰

Ferdin bireysel düzlemde duyulurlardan edindiği, mütehayyile gücüyle resmini zihninde sakladığı ve muhtevasında değişiklikler yaptığı imge, sembol ve göreceli bilgi müktesebatı, cumhur içinde yaşamını sürdürürken nasıl bir karşılık bulmaktadır? Ferdin bireysel idrakinin toplumsal idrakiyle birleştiği safhaları *Hurûf*'taki anlatıyla birleştirerek yeniden anlamaya çalışalım.

Ferdin toplumsal yaşamını sürdürebilmesi, tecrübe ve bilgi alışverişi üzerinden cumhur içinde dil ve iletişim aracılığıyla mümkün olmaktadır. Dil ve iletişim gelişimini dilin biyolojik tabiatından başlatan Fârâbî "ortak duyulurlara", "fiillere" ve "ortak tecrübeler" ilişkin lafızların ortaya çıkışını da toplumsal mutabakat üzerinden açıklamaktadır.⁴¹ Bu toplumsal mutabakat tüm duyulur ve akledilirlerin açıklama referansları olarak nesilden nesle aktarılır ve sabitleşir.⁴² Zaman içinde:

"...dillerine ve nefislerine yerleşmiş bu lafızlar, onların lafızları içinde fasih ve doğru olanlardır. O lafızlar, o milletin dilidir. Bunlara aykırı lafızları ise yabancı ve yanlış lafızlardır."⁴³

Fârâbî düşüncesinde her milletin kendine ait bir dili vardır. Milletle arası etkileşime açık olan bir ferdin dil açısından müktesebatı saf ve arı kalmaz, dolayısıyla "kendisinden iştirilenlerle ilgili güvenilmez biridir", çünkü onun "adetlerinin değişmesinden emin olunmaz."⁴⁴ Yani ferdin edindiği bilginin doğruluğu ve meşruiyeti, cumhurun üzerinde mutabakata vardığı dilin olanaklarıyla mukayyettir.

Buraya kadar aktarılan pasajlardan hareketle ferdin ve cumhurun edindiği ilk bilgiler "ortak duyulurlara" ve "ortak tecrübeler" dayandığı söylenebilir. Yine ortak mizaçlar ve paylaşılan coğrafya onları bir kader birlikteliğine sevk eder. Bunun yanı sıra her ferdin doğuştan sahip olduğu mütehayyile gücü ve soyutlama yetisi, bu edindikleri bilginin üzerinde değişiklikler yaparak müktesebatlarını toplumsal uzlaşıyla birlikte genişletmeye imkân verir. Ancak sahip oldukları bu müktesebat, görecelik itibarıyla ilk bulundukları aşamadan bir farklılık oluşturmaz. Zira başlangıçta benimsenen "ortak görüş" üzerinden yükselen bir akaide sahiptirler.⁴⁵ Çünkü bu aşamada bilinmeyen için bilinenler üzerinden oluşturulan ilk kıyas sanatı olarak hitabet,⁴⁶ "ilk bakışla" elde edilmiştir.⁴⁷ Bir başka deyişle; bir yöntemibilim olarak hitabetin kıyas metodunda kullanılan öncüller "ilk bakışa" ve "ortak görüşe" dayanmaktadır.⁴⁸ Daha da geniş bir kapsamda ifade edilecek olursa; "ortak görüş" ve "ilk bakıştan" üretilen dil ve lafızların imkânlarıyla hitabet icra edilmektedir.⁴⁹ Öncüllerinin otoritesinden ve kıyasın tekniğinden aldığı meşruiyetle hitabet, "kanaat (nefis sükûnu)" oluşturmak hedefine matuftur.⁵⁰

Bilgi referansları ("ortak duyulurlara", "ortak görüşlere", "ilk bakışa" dayanması ve "halka ait bilgilerden" olması), sembol müktesebatı ve hatabi yöntemleriyle (çoğunluğun kabulüne dayanan öncüller üzerinden "kanaat ve nefis sükûnu oluşturmaya")

38 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 174.

39 Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 124.

40 Kültür, din ve semboller hakkında; Fârâbî ve Paul Tillich başta olmak üzere Freud, Durkheim, Malinowski, Jung gibi modern sosyal bilim teorisyenlerinin yaklaşımları üzerinden yapılan tartışmalar için bk. Tokat, *Dinde Sembolizm*, 40-58; Zeynep İnal, *Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 68-86. İlgili sayfalar aralığında Tokat; dinî sembollerin rasyonalist epistemoloji üzerinden açıklanabilir olduğunu savunanları "açıklamacı yaklaşım" başlığıyla kategorize eder ve Fârâbî düşüncesinde de dinî sembollerin referanslarını bu minvalde açıklar. Bu yaklaşım Fârâbî'de sembollerin oluşumuna ilişkin sosyo-kültürel analizlerimizle uyumlu görünmektedir.

41 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 75-76; Yıldız, *Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü*, 123.

42 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 79-81; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 234; Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 76.

43 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 79.

44 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 81-82.

45 Ali Tekin'in tespitine göre Fârâbî, görüş (er-ra'y) kavramını inanç ve icma kelimeleriyle eş anlamlı kullanmaktadır. Bk. Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 54.

46 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 86; Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 49; İnal, *Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları*, 108.

47 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 79-80.

48 Benzer bir yorum: "... ve bu öncüllerin, çoğunluğun geçmiş ortak görüşü nezdinde meşhur olması gerektiğini söylemiştir." Bk. Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 58.

49 Hitabet varlığını dile borçlu olduğu gibi zaman içerisinde dili dönüştürme imkânlarına da haizdir. Bk. Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 80-81. Ayrıca hitabetin varlığını dile borçlu olması -daha önce belirtildiği gibi- gündelik hayatın iletişim yöntemi olması bağlamında anlam kazanır. Bu iletişimin idame ettirdiği bilgi de toplumsal mutabakatla girift bir işlevselliğe sahiptir. Nitekim Arslan da dilin, iletişimin ve bilginin karmaşık birlikteliğini bilgi sosyolojisi perspektifinden benzer bir minvalde açıklar: "Bir iddianın bilgi sayılıp sayılamayacağı, onun bilgi olduğu ya da olmadığı konusunda en az iki kişinin aralarında uzlaşmış bulunmasına bağlıdır. Bu uzlaşma her şeyden önce dilde uzlaşmadır. Dilde uzlaşma ise Wittgenstein'in öne sürdüğü anlamda bir hayat tarzında uzlaşmadır. Böylece cemaatin varoluşunu sağlayan başlıca faktör üyeler arasında ortak bir dille gerçekleşen iletişimdir. Bilginin temeli cemaat, cemaatin temeli ise iletişimdir." Bk. Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 108.

50 Tekin, *Fârâbî'de Hakikate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe*, 48.

bu aşamanın yöntembilimini kültür bilgisi⁵¹ olarak kategorize etmek, epistemik çerçevesi ve ontik aidiyeti ile hitabeti daha anlaşılır kılabılır.⁵²

1.2. Felsefe Sonrası Hitabet: Kültür Bilgisinden Mille Bilgisine

Yeryüzünde insan nüfusunun ve ihtiyaçların artmasıyla çeşitli toplulukların karşılaşması ve bir araya gelmesi⁵³ kültürler arası etkileşimleri meydana getirmiş olmalıdır.⁵⁴ Bu karşılaşmalar hatabî yöntemlere dayalı kültür bilgisinin doğruluğuna dair meşruiyeti zedelemektedir. Kültür bilgisinin göreceli yapısı "ortak görüş" olmaktan çıkar ve akaid tartışmalarını çıkmaza götürür. Zamanla lafızların icadında üretim kaynağının değişmesi gibi hatabî yöntemi kullananlar arasında da değişim meydana gelir ve bir grup insanı artık tatmin etmez.⁵⁵ Bu aşamada hatabî yöntemin ontik ve epistemik kırılmaya uğradığı anlaşılmaktadır. Cumhurdan sıyrılan bu yeni grup,⁵⁶ kendisiyle hakikî bilgiye ulaşılan bir yöntem arayışına girer. Fârâbî düşüncesinde cedelî yöntemin neşvünema bulması bu arayış üzerinden başlar.⁵⁷

51 Yukarıda da açıklandığı üzere bu çalışmada kültür kavramı; mille öncesi toplumların inşa ettiği dünya görüşü, inanç esasları, değerler ve normlar bütünü, ideal davranış rehberi gibi anlamlara karşılık getirilerek kullanılmaktadır. Dönemin konjonktürünü göz önünde bulundurarak Fârâbî felsefesinin terminolojisinde, söz konusu vasıfların hangi kavrama karşılık geldiği veya Fârâbî'nin hangisini kastettiğini kestirmek zor görünmektedir; belki âdet, gelenek belki de din. Bugünün literatür ve terminoloji birikimiyle düşünüldüğünde ise; dinle olan irtibatı ve söz konusu vasıflarıyla birlikte değerlendirildiğinde kültür kavramını kullanmak en uygun tercih olarak görünmektedir. Kültüre dair yapılan onlarca tanım ve öge tayini arasından buradaki kullanıma uygun düşen birkaç yaklaşımı örnek verebiliriz. "Toplumda üretilen her türlü insanî ürün ve birikimdir". Bk. Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 129. "Ortak bir gelenek ve ortak bir çevre üzerinden belirlenen organize hayat tarzı"dır. Bk. Christopher Dawson, "Kültür ve Din İlişkisi", çev. M. Ali Kirman, *Kültür ve Din*, ed. M. Ali Kirman - Abdullah Özbolet (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 3. Semboller üretir, varoluşu anlamlandırır ve davranışlar üzerinde belirleyicidir. Bk. Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 136. Yanı sıra *Hurûf*'taki süreci kültür olarak değerlendiren başka çalışmalar da bulunmaktadır. Birkaç örnek için bk. Korkut, "Fârâbî'de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları"; Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 33.

52 Fârâbî düşüncesinde kültür bilgisinin inşası, Peter Berger'in bilgi sosyolojisindeki kültür/din inşasıyla ortak fikirler içermektedir: insanın dünya kurma girişimini ifade etmesi, subjektif bilinçlerden neşet ederek nesnelleşmesi, nesiller arası aktarımı vb. "Dışsallaşırken toplum, bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken ise *sui generis* (nevi şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca insan artık, toplumun bir ürünüdür." Bk. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 30. Berger'in fenomenolojik yaklaşımının yanı sıra açıklamacı paradigmanın kurucularından Durkheim'in din bilgisi tasavvuru da bazı özellikleriyle bu dönemi çağrıştırmaktadır. Mesela Fârâbî'nin kültür bilgisi dönemine bakış açısı, Durkheim'in din bilgisi tasavvuruna benzer: toplum menşei, *sui generis* olan, ferdin iradesinden bağımsızlaşmış ve ferde kendini dayatan kolektif bir sosyal olay. Bk. Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 31-42. Aynı karşılaştırma, farklı bir yorum için bk. Suat Çelikkol, "Farabi'nin Toplum Görüşü", *Bilimname* 19/2 (2010), 103. Bu tasavvurla; dinin toplumsal menşei-i ispat emek üzere dinin kökenlerini ve oluşumunu incelediği *Dini Hayatın İlk Biçimleri'nin* başlangıcında, tarihsel çözümleme metodunun dinleri açıklamak için nedensel analiz imkânı sunan yegâne araç olduğunu iddia eder. Benzer şekilde Fârâbî'nin kültür ve mille bilgisi çözümlemesinde de bir tarih anlatısı görürüz. Yanı sıra (yukarıdaki eserlerinde Tokat ve İnal'ın da belirttiği gibi) Durkheim da Fârâbî gibi dinî semboller toplumsal olayların bir kolektif temsili olarak değerlendirir. Bk. Emile Durkheim, "Din Sosyolojisi ve Bilgi Teorisi", çev. Abdullah Topçuoğlu, *Din Sosyolojisi*, ed. Yasin Aktay - M. Emin Köktaş (İstanbul: Vadi Yayıncılık, 2017), 156-164. Nitekim Fârâbî düşüncesinde de ferdin mütehayyile gücü sembol üretimine katkıda bulunmasına rağmen Faal Akılla irtibat kurmadığı sürece kolektif bilincin sınırlarını aşamaz. İleride de görüleceği gibi gaye ve irade sahibi olmaması onun imkânlarını kısıtlar. Bununla birlikte anakanonizmin önüne geçmek için şunu da belirtmek gerekir ki zaten Durkheim'a göre dinler arası belirli bir hiyerarşi kurulamaz (modern sosyal bilimlerin genel kabulüne uygun şekilde) ve yanlış olan hiçbir din de yoktur. Hepsini insanî varoluşun özgün koşullarına karşılık gelirler. Bk. Durkheim, "Din Sosyolojisi ve Bilgi Teorisi", 155. Benzer şekilde yorumlayıcı paradigmanın temsilcisi Max Weber'in; ferdî, irade sahibi ve anlam verici kabul etmesi de -bk. Henrik Jensen, *Weber ve Durkheim: Metodolojik Bir Karşılaştırma*, çev. Deniz Boyraz (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 48- onun din tasavvuruyla Fârâbî'nin mille bilgisini aynı bağlama oturtmamıza imkân vermez. Çünkü epistemolojilerinin hareket noktaları arasında farklı ön kabuller bulunmaktadır. Fârâbî'nin yaklaşımlarını günümüzdeki bakış açısıyla anlamaya çalışırken kullandığımız teoriler, bu yorumu yapmamıza şimdilik yardımcı olan araçlardan ibaret kalabilir.

53 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 96.

54 Söz konusu karşılaşma ve etkileşime dair aynı yorum için bk. Tekin, *Fârâbî'de Hakikate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe*, 83.

55 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 75-76, 86; Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 200-205; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 69.

56 Bu grup hatabî bilginin geçerliliğini sorgulayarak cumhur idrakinin önüne geçen, felsefî bilgiyi edinme yolunda ilerleyen ve gelecek filozofların öncü fertleri olarak nitelendirilebilir.

57 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 86-87. Fârâbî'nin, cumhur ve seçkinler arasındaki ayrımı "ortak ilk bakış" üzerinden yaptığı hatırlanabilir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu Tahsilî's-sa'ade*, 83. Fârâbî'de bilginin ontik aidiyeti, göreceliği ve hakikî bilgiye ulaşan grubun ontik-epistemik değişimi, bilgi sosyolojisi literatüründe Karl Mannheim'ı çağrıştırmaktadır. Aydınlanma ve hermeneutik düşüncesinde önemli bir isim olarak yer alan Mannheim'a göre bilgi sosyolojisinin amacı bilginin tarihsel-sosyolojik varoluşa bağlılığını anlamlandırmaktır. Bilginin rölativizmi ve relativizmi üzerinden yaklaşımlarla tartışmalarını yürüten Mannheim, her bilginin tarihsel olarak belirlenmiş olduğunu ve kendi bağlamında geçerli olduğunu düşünür. Bununla birlikte bu tarz bir rölativist yaklaşımın kendi iç çelişkilerini barındırdığını farkındalığıyla hakikî bilginin imkânına bir kapı açmaya çalışır. Bu imkânın misyonunu bilgi sosyolojisine yükler. Mannheim için bilgi sosyolojisinin hedef çıktısı tikelliklerin ayırımına varan ve ontik aidiyetlerinden nispeten bağımsızlaşan kısmî sınıfsız ve statüsüz bir "özgür entelektüeller grubunun" teşekkül etmesidir. Bu grup ile "özgür bir perspektifin cisimleşmesi" mümkün olabilir. Yine de onlar da mutlak nesnel bir fikri uhdesinde bulunduramazlar, yalnızca farklı tikellikleri sentezleyerek ortak bir payda temin edebilirler. Nitekim "Tanrı bile tarihsel konular hakkında iki çarpı iki eşittir dört gibi bir önermeyi formüle edemez." Bir başka deyişle Mannheim teorisinde, bilgi sosyolojisinin hakikî bilgiyle bizzat meşgul olması gerekmemekle birlikte epistemoloji bilgi sosyolojisinin temel bir parçasıdır. Bk. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan - Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 76-89. Mannheim'ın yaklaşımlarının yanı sıra modern dönemin bilgi sosyolojisindeki rölativizmi Arslan şöyle betimler: "Klasik sosyolojinin kurucularının hemen tamamı 'rölativisttirler'; fakat buna rağmen doğa biliminin tartışma götürmez bir 'objektiviteye' ve 'evrensel doğruluğa' sahip bulunduğu inanılır... Normalizasyon döneminde (yani bilgi sosyolojisinin ikinci döneminde) bilim felsefesi ve tarihinin etkisiyle klasik bilgi sosyolojisinin mirası yeniden ele alındı ve felsefe kökenli 'epistemik vokabüler' ilgi odağına çekilerek sosyolojize edildi." Bk. Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, 99-100. Konjonktüre bağlı olarak bilgi sosyolojisinde gerçekleşen paradigmatik ayrımların göreceli zaafı, Fârâbî'nin felsefe ve kültür-mille görüşünde aşılması gibi görünmektedir. Nitekim -yukarıda ayrıntılı bir şekilde tartışıldığı gibi- Fârâbî göreceli bilginin doğal süreci (kültür bilgisi) ile hakikî bilginin imkânını (felsefî bilgi) ve pratiğini (mille bilgisi) tek bir paradigmanın içerisinde yer vermektedir. Benzer bir karşılaştırmayı Joshua Parens yapmaktadır; Fârâbî'nin, dinî felsefenin taklidi olarak görmesi Marx'ın din görüşünü hatırlatır, Parens için. Ancak Fârâbî bütün dinleri eşit düzlemde değerlendirmez. Fârâbî'ye göre bazı taklitler, diğerlerine kıyasla hakikî bilgiye daha yakındır. Yanı sıra Fârâbî, Marx'ın materyalist bütcüculüğünden uzaktır, nihai nedeni arar. Nihai nedenlerin ilişkisine dair bilgi edinme sınırlılıklarını inkâr etmediği gibi, Spinoza'nın yaptığı şekilde, bu tür bilgilerin prensipte fert için erişilemez olduğunu da iddia etmez, Kant'ın yaptığı gibi. Bk. Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi* (United States of America: State University of New York Press, 2006), 97-99.

Bilginin tekâmül sürecinde, hitabet üzerinden makbûlât türü öncüllere dayanan yöntembilim belirli bir olgunluğa erişmiştir. Aynı şekilde meşhûrât türü öncüllere dayanan cedeli tartışmalar da yöntembilim çerçevesinde belli bir olgunluğa ulaşacak ve zihinlerini burhanî bilgiye hazırlayacaktır.⁵⁸ Makbûlâta ve meşhûrâta dayalı öncüllerin⁵⁹ değişimi, toplum içinde bir grup fert için göreceli kültür bilgisinin referans değerlerinin çözülmesi anlamına gelir. Çünkü bu tür öncüller "ortak görüşten" doğan kümülatif bilgilerin iktidarını ve yaygınlığını bir meşruiyet zinciri olarak benimser. Dolayısıyla bu öncüllerin kültür bilgisiyle döngüsel bir ilişkide bulunduğu söylenebilir. Makbûlât ve meşhûrât kültür bilgisini beslerken, kültür bilgisi makbûlâtı ve meşhûrâtı güçlendirir. Ancak geleceğin yeni seçkinleri olan fertler, cumhur nezdinde kabul gören bu öncülleri ve kültür bilgisini -bir başka deyişle hitabet bilgisini- sorgular ve göreceli doğasını idrak eder.⁶⁰ Bu kapsamda hatabî yöntemde makbûlât türü öncüllere dayanan yöntembilim, bu evrede eşyayı kurucu ve oluşturuca nedenleriyle araştırmaya evrilir.⁶¹ İlk Neden'in bilgisine ve burhanî bilgiye yaklaşan yeni seçkinler grubu, artık ilkeleri irade ve ihtiyar olan toplumsal şeyleri araştırmaya başlar.⁶² Yani Fârâbî düşüncesinde, toplumsal meselelerin tetkik edilmeye başlandığı süreçte bir yöntembilim olarak insan iradesi ve ihtiyarı devreye girer. İnsanın irade ve ihtiyar sahibi olabilmesinin alamet-i farikalarında ise maddî aklını bilkuvve hâlden bilfiil hale getirebilme becerisi aranır. Bilkuvve hâlden bilfiil hâle geçişte Faal Aklın yardımı ve soyutlama kabiliyeti gerekir. Faal Aklın yardımıyla neşet eden soyutlama yetisi, zihinsel irade ve ihtiyar imkânını hakikî ve tümel bilginin arayışında bir fırsat olarak ortaya çıkarır.⁶³ Soyutlama yetisi, idrakin maddeden ayırıştırabilmesinde belirgin aktör olarak bulunur. Çünkü Fârâbî düşüncesinde mükemmellik, varlığın maddeye olan içkinliğine göre belirlenir. Ay-altı âlemdaki varlıklarda tabîi olan iradî olanı öncelediği için, tümel ve hakikî bilginin ön şartı; irade, ihtiyar ve zihinsel etkinlikler ile soyutlama yapılabilmesidir.⁶⁴

Bu açıklama ve tartışmadan sonra kültür bilgisinin ve hatabî yöntemlerin epistemik kırılmasındaki detayların; öncüllerin değişiminde, irade ve ihtiyar imkânında, soyutlama yetisinde ve tümel bilginin arayışında tezahür ettiği anlaşılmıştır. Epistemik kırılmanın bağlamını oluşturan ontik kopuşun da medîne/şehir hayatına karşılık geldiği düşünülebilir. Ayrıca ontik kopuş, her insanın ve toplumun maddî/doğal ihtiyaçlarının boyut değiştirmesiyle ortaya çıkmış olabilir.

Zaman içerisinde gerçekleşen doğal nüfus artışı toplumsal değişimi, toplumsal değişim de toplumsal düzenleme ve örgütlenmelerde yeni iş bölümlerini gerektirir. Örnek olarak; toplumsal değişimle birlikte arz talep sürecinde yaşanacak bir değişim, yeni sosyo-ekonomik tabakalanma, siyasal örgütlenme, ilmî teşkilatlanma vb. durumlarda ticaretin ve toplumsal etkileşimin hacmini genişletir. Toplumsal etkileşimin genişlemesi, yani kültürler arası etkileşimin artması, hatabî yöntemin öncüllerinin yeniden tetkikine zemin hazırlayabilir. Tümel bilginin elde edilmesi amacıyla, göreceli bilginin öncüllerini terk ederek yeni arayışlara başvurmak, cumhur ve seçkin ayrımına bir altyapı olacak ayrışmanın zeminini oluşturur.⁶⁵ Bir başka deyişle; toplumda yeni seçkin grup açısından epistemik kırılma, ontik kopuşu da beraberinde getirir. Dolayısıyla en üstün iyiye ilk olarak medîne ulaşılır⁶⁶ olması bu bağlamda yorumlanabilir. Yetkinliğe doğru atılan ilk adımdan sonra Filozof Başkanın tesis ettiği felsefe-medîne-mille bütünlüğü⁶⁷ cumhurun hakikî bilgiye ve en üstün iyiye ulaşabilme imkânlarını hazırlar.⁶⁸ Nitekim medîne hem tümel bilginin edinim alanı hem de tümellerden çıkarılan tikelliklerin etkinlik sahasıdır. Bu minvalde; medînenin ayrırcı iki vasfı ön plana çıkmaktadır: Nüfus ve sosyo-politik

58 Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 117-118; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 160.

59 Makbûlât, belirli bir toplum ya da grup tarafından doğru kabul edilen önermeler; meşhûrât ise toplumlar arasında yaygın şekilde bilinen, genel kabuller hâline gelmiş önermelerdir. Bk. Fârâbî, "el-Fusûlül-hamse", el-Mantık inde'l-Fârâbî, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-mağrik, 1985), 1/64-65. Hitabette her iki öncül türü de konuşmacının, hitap ettiği kitlenin inanç ve değerlerini gözetenek geliştirdiği ikna stratejilerinde önemli bir rol oynar. Özellikle de meşhûrâta dayalı öncüller halk nezdinde ortak olan yerleşik bir görüşü temsil ettiğinden, hitabetin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak değerlendirilir. Bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", 95-96.

60 Makbûlâtın, farklı şehirler, toplumlar ve bireylerin içinde bulundukları koşullara bağlı olarak değişkenlik gösterebileceği, dolayısıyla her bir grubun kendine özgü bir makbûlât anlayışına sahip olmasının muhtemel olduğu ifade edilmektedir. Bk. Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 79-80.

61 Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 129-130.

62 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 86-87.

63 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 160-169; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 26-29; Muhammed Abdullah Haksever, *Fârâbî Felsefesinde Bilgi ve Kesinlik* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2023), 58-69.

64 Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 210-211. Korkut; *es-Siyâse'den* alıntılarla, insana üstünlüğünü veren şeyin bu irade olduğunu, yani üçüncü irade olduğunu söylemektedir. Faal Aklın yardımından neşet eden üçüncü iradeyle insan doğal halini (coğrafi, kültürel ve zihinsel etkenlerin belirleyici olduğu halini) aşarak toplumsal/medenî bir varlık olabilir. Bk. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 222.

65 Tokat, *Dinde Sembolizm*, 69; Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 203-205.

66 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fazıla*, 189.

67 Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 300.

68 Ömer Türker, "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (2013), 50-52.

organizasyon.⁶⁹

Peki, medînedeki hitabet bilgisinin veya hatabî yöntemlerin ahvali için ne söylenebilir? Bu araştırmaya geçmeden önce; hitabetin yeni ontik formunu ve epistemik referanslarını yorumlamak için öncelikle milleyi anlamlandırmak gerekmektedir. Bilginin tekâmül sürecinde felsefî bilginin kemale ermesiyle birlikte elde edilen burhanî bilgiden yasalar çıkarıp bu yasaların halka öğretilmesi amaçlanır. Bu aşamada halk, idrakine uygun yöntemlerle mutluluğa ulaşmalarına olanak tanıyan toplumsal eylemlere ikna edilir. Fârâbî'ye göre böylesi bir süreç tamamlandığında mille ortaya çıkmış olur.⁷⁰ "Mille iki parçadan, birtakım görüşlerin sınırlandırılması ve birtakım fiillerin belirlenmesinden oluşur."⁷¹

Bu bağlamda milleda tümel felsefeden çıkarsanan teorik ve pratik bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgiler misal getirme ve ikna etme yöntemleriyle halkın eğitilmesinde kullanılmaktadır.⁷² Yasa koyucunun, tikel şeyleri tümel felsefeden çıkarsadığı ilkelerle tayin etmesi gerekmektedir.⁷³ Tikel şeyler tümel burhanî bilgiye dayalı oldukları için verili gerçeklik (müsellem) olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla buraya kadar belirgin bir şekilde anlaşıldığı gibi mille, tikel bilgilerin alanını oluşturmaktadır, yani kültür bilgisine benzer şekilde konjonktürel bir karakteristiği bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Belirtildiği gibi yasa koyucunun tikel şeyleri tümel felsefeden hareketle toplumun dönemsel konjonktürüne göre çıkarılması gerekmektedir. Öyle ki bu konjonktürel (veya göreceli) durumlar için sistem kurucusunun, yürürlüğe koyduğu yasalarda halkın kültür bilgisine uygun yargılar kullanması icap eder.⁷⁴ Buna ilişkin oluşan tecrübe de "pratik bilgelik/taakkul" olarak nitelenir.⁷⁵ Bu kapsamdaki bir millenin "yukarıdan" tasarlanan⁷⁶ ideal bir sistemi andırdığı söylenebilir. Bu sistem; cumhurun ontik aidiyetini ve epistemik referanslarını belirleyen "yaygın, meşhur, aleni felsefedir."⁷⁷ Sistemin sunduğu aidiyet ve referans imkânları insanın ontik amacı ve epistemik gereklilikleriyle bütünlük teşkil etmektedir:

İnsanın varlığıyla amaçlanan şey, en son mutluluğa ulaşması olduğuna göre o, ona ulaşmak için mutluluğu bilmeye, onu kendi gayesi kılmaya ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar... İnsan teklerinde fitratların farklılığı hakkında anlatılan şeylerden dolayı, mutluluğu ve yapılması gereken şeyleri kendi başına bilmesi her insan fitratında bulunmaz. Lakin o bu hususta bir öğreticiye/muallime ve yol göstericiye/mürşide ihtiyaç duyar... kendisine doğru irşat edildiği şeyi yapması [da] kesin değildir ve insanların çoğu bu hal üzeredir.⁷⁸

Mille ihdasının ideal kurgusuna genel perspektiften yer verdikten sonra medînede hitabet bilgisinin veya hatabî yöntemlerin işleyişini soruşturabiliriz. Öncelikle, felsefî bilginin kemale ermesinden sonra sürecin başlangıcına (yani hitabet bilgisine) geri dönüşün bir sebebi vardır ve bu sebep de cumhurun fitratından, yani ontik tabiatından, tezahür etmektedir. Fârâbî düşüncesinde sebep-i tezahürün izahına dair yukarıdaki pasajın mezkûr ifadelerini iktibas etmek yeterlidir: "İnsan teklerinde fitratların farklılığı hakkında anlatılan şeylerden dolayı, mutluluğu ve yapılması gereken şeyleri kendi başına bilmesi her insan fitratında bulunmaz ... ve insanların çoğu bu hal üzeredir."

Cumhurun felsefî bilgiye erişmesi mümkün olsa da, zihinsel açıdan bu yolda çeşitli engellerle karşılaşması kaçınılmazdır. Bundan mülhem, ihdas edilen millenin yaygın kabul kazanması için hitabet, elverişli bir yöntem olarak yöntem-biliminde yer edinmektedir.⁷⁹ Bir başka deyişle, cumhurun ontik tabiatı ile hitabetin epistemik çerçevesi arasındaki uyumlu karakteristik kodlar hatabî yöntemi elverişli kılmaktadır. Bilginin tekâmül sürecindeki hitabet bilgisinden de

69 Ayrıncı iki vasfın tespiti için bk. Nur, *Fârâbî'nin Mille Teorisi*, 74-75. Benzer tespit için bk. Umut, *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*, 36-38. Fârâbî cahil şehirleri değerlendirirken "Zorunluluk Şehrinin" zorunlu ihtiyaçların giderilmesi için iş bölümü yapılan şehir olduğunu söyler. Bu hâliyle zorunluluk şehri erdemli şehre/medîneye dönüştürülmesi en kolay şehirdir. Ancak bu şehrin cahil şehirler arasında yer alması iş bölümündeki amaçlarının yalnızca zorunlu ihtiyaçların giderilmesine dönük olmasından kaynaklanmaktadır. Bk. Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*, 419. Buradan hareketle; Fârâbî'nin, medînenin inşasında sosyo-politik ve iktisadî organizasyonu ne kadar önemseydiğini çıkarabiliriz. Bununla uyumlu olarak Canatan; Fârâbî'nin toplum görüşünü, günümüz sosyoloji terminolojisinde, işlevsel sosyolojiyle bağdaştırabileceğimizi belirtir. Bk. Canatan, *İslâm Sosyolojisi: Tarihî ve Çağdaş Birikimin Değerlendirilmesi*, 94. Yanı sıra Fârâbî'nin, medînenin amacını ve itikadını söz konusu organizasyonlardan soyutlaştırması, yöntem-bilim ilkelerini bugünkü sosyolojik metodolojiyle sınırlı tutmadığını göstermektedir. Bu bağlamda İbn Haldun'un ilm-i umranının yöntemi üzerinden bir karşılaştırma için bk. Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 54-56. Emile Durkheim'ın modern din sosyolojisi yöntemi üzerinden bir karşılaştırma için bk. Çelikkol, "Farabi'nin Toplum Görüşü", *Bilimname* 19/2 (2010), 99-115. Amaç/niyet/anlam/itikad ve eylem ayrımı bağlamında Ömer Ali Yıldırım da toplumsal yasaların ilahî kaynaklı olmadığı müddetçe Fârâbî felsefesinde din olarak kabul edilemeyeceğini, salt toplumsal düzeni hedefleyen toplumların erdem sahibi olmadıklarını, erdemli olmanın bir anlamda "iman-amel birlikteliğini" gerektirdiğini belirtir. Yani din, "insanların toplumsal yaşamını düzenlemek için ihdas ettikleri kuralların zamanla kutsanması" ile ortaya çıkan bir mefhum değildir. Bk. Ömer Ali Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum", *Dini Araştırmalar* 21/53 (Haziran 2018), 105-107, 118. Nitekim çalışmamızda da toplum tarafından kutsanan ancak Fârâbî ilahî kaynaklı olmayan toplumsal düzen kültür olarak isimlendirilmektedir.

70 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 87-88.

71 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 24.

72 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 87-88, 108; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 26; Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-sa'ade*, 87-88.

73 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 16.

74 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 91-92.

75 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 50. Tikelliklerin sosyo-kültürel göreceliği ve bu göreceliğin belirleyiciliği farklı şehirlerdeki farklı uluslar için farklı milleden bulunabileceği anlamını da beraberinde getirmektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 90.

76 Yukarıdaki pasaja "tasarlanan" kavramıyla kastedilen anlam için Fârâbî "millenin inşası" ifadesini kullanmaktadır. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 88. Millenin bir yöneticinin tasarımı olduğuna ilişkin ifadeler için bk. Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-sa'ade*, 91; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 17; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 114-116. Ancak bu çalışma kapsamında, tasarım ve inşa kavramları arasında bir ayrıma gidilmemektedir. Aşağıdan belirlenen kültür bilgisi için inşa kavramı, yukarıdan belirlenen mille bilgisi için tasarım kavramı kullanılmaktadır.

77 Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-sa'ade*, 89.

78 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 114.

79 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 28.

hatırlanacağı üzere bu kodlar; ortak lafızlar, ortak görüş, tikeller ve görecelilik bağlamında ifade edilen kültür bilgisi üzerinden teşekkül etmektedir. Ancak bilginin tekâmül sürecinde "aşağıdan inşa edilen" hitabet ile kemâle erdikten sonra "yukarıdan tasarlanan" hitabet, ontik tabiatı ve epistemik çerçevesinden hareketle aynı epistemik statüde kabul edilmemesi gerekir. Çünkü sahih felsefeye tabi olan erdemli millenin uhdesindeki cumhur ile bilginin tekâmül sürecindeki cumhur, ontik amaçları ve epistemik seviyeleri itibariyle eşdeğer değildir.⁸⁰ Çünkü yeni cumhurun yeni bir ontik amacı bulunmaktadır. Nitekim Aydın'ın da belirttiği gibi:

Fârâbî, erdemli dinin felsefeye benzediğini, onun bir taklidi olduğunu belirtir. Her şeyden önce mutluluk, dinin de felsefenin de en son amacını oluşturmaktadır. Bu amaç birliği, iki disiplin arasında yapısal bir benzerliği de zorunlu kılmaktadır.⁸¹

Ayrıca Ömer Türker'in medîne halkının felsefe sonrası epistemik ahvalini betimlemede kullandığı ifadeler, zihinsel düzlemde cumhur farklılığına işaret etmektedir:

Böylece toplumu oluşturan fertler burhan, cedel, hitabet, safsata ve şiir seviyelerinden herhangi birinde bulunsa bile bütün olarak toplum, filozof kralın yönetiminden dolayı burhanî seviyede olacaktır.⁸²

Ontik amacının yanı sıra; insanî yetkinliğin son merhalesi olan mutluluğun⁸³ elde edilmesinde gerekli olan mürşide/filozofa ve mürşidin/filozofun tesis ettiği millenin haiz olduğu itici güce bağlı medinenin toplumsallığında yaşayan cumhurun ontik aidiyeti de bir ayrıcalık unsurudur. Bu koşullara bağlı olarak yeniden şekillenen hitabet bilgisinin epistemik çerçevesi de mürşidin/filozofun rehberliğinde ve erdemli millenin muhtevasında belirlenmektedir. O halde form itibarıyla kültür bilgisine, içerik itibarıyla erdemli milleye ait olan hitabet bilgisi, yeni ontik tabiatı ve epistemik statüsüyle, yeni cumhurun hakiki bilgiye ulaşma olanakları açısından neyi ifade etmektedir?

2. HİTABETİN EPİSTEMİK STATÜSÜNÜN BELİRLENMESİ VE KESİNLİĞE İMKÂNI

Hitabetin hem formel hem de içeriksel bir tarafı vardır. Formel kısım, Aristoteles'in inşa ettiği ve Fârâbî'nin de zımnen kabul ettiği kanıtlama yolları olan ethos (ahlaki güvenilirlik), pathos (duygu) ve logosu (mantık) kapsamaktadır. Bu öğeler hitabeti mümkün hale getiren hatip; dinleyici ve konu unsurları ile de paralellik oluşturmaktadır. Fârâbî, teknik veya teknik olmayan pek çok retoriksel kanıtlama üzerinde durmakla birlikte daha ziyade -Meşşâi çizgisini takip ederek-logos başlığı altında yer alan örtük tasım konusu ile ilgilenmiştir.⁸⁴ Fârâbî örtük tasımı, "öncüllerinden birisi ortadan kaldırılarak kullanılan, birbirine bağlı iki öncülden kurulu bir söz" olarak tanımlamaktadır.⁸⁵ Konumuz itibarıyla ise burada ele alınmak istenen husus, hitabetin bu veçhi kullanılarak gerçekleştirilen ve gizli öncülün kesin bir öncüle dayanması sebebiyle epistemik statü olarak yakın konumunda değerlendirilmesi gereken felsefî hitabetin detayını ortaya

80 Bu aşamada altmış dokuzuncu dipnottaki Zorunlu Şehir ile Erdemli Şehir arasındaki ayrım hatırlanabilir. Yanı sıra Ali Durusoy'un da belirttiği gibi; Fârâbî düşüncesinde insanî olan iradî olandır ve bunları açıklamada maddî, sürî ve fail neden yeterli değildir, gâye neden devreye girmektedir. Bk. Ali Durusoy, "Fârâbî'de Toplum ve Bilim", *Medine'den Medeniyete Fârâbî*, ed. Yaşar Aydın - Mehmet Fatih Birgül (Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 68. Fârâbî düşüncesinde iradeye dair tayin edicilik vurgusu, amellerin niyetlere göre anlam kazanacağını bildiren hadisi anımsatmaktadır.

81 Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 171-172.

82 Türker, "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", 55.

83 Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", 153.

84 Fârâbî'nin ikna yöntemleri için ayrıca bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", 79-84; Emel Sünter, "Fârâbî'nin Retorik Anlayışının Özgünlüğü", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/4 (2019), 1168-1171.

85 Felsefî hitabet açısından, bir konunun veya argümanın arka planını sergilemek amacıyla en uygun kanıtlama unsuru logostur. Logos, hitabetin temel taşlarından biri olarak, mantıksal delil ve argümanların bir araya gelmesini ifade eder. Mantıksal temelli argümanların etkin bir şekilde kullanılması, hitabet alanını ikna edici bir sanat olarak değer kazanmasını mümkün kılmaktadır. Böylece bir mesajın mantıksal sağlamlığının ve içeriğinin güçlülüğünün, felsefî iddianın en belirleyici unsuru olduğunu vurgulamaktadırlar; bu da ikna sürecinin merkezine logosu yerleştirmektedir. Zira logos, dinleyiciye delil sunabilmek amacıyla iletilen mesajın temel bileşenidir. Bk. Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 134-137. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hatâbe* adlı eserinde bu boyuta özel bir vurgu yapmış ve en temel kanıtlama yöntemi olarak gördüğü örtük tasımı ayrıntılı olarak incelemiştir. Hitabet içerisindeki örtük tasımın yerini burhanların ilimler alanındaki rolüne paralel bir şekilde değerlendiren Fârâbî, onu hatabî kıyas işlevi taşıyan bir unsur olarak ele almaktadır. Bu perspektifle, örtük tasımın hitabet sanatı içerisindeki önemini vurgulamakta ve onun dayanağını bilimsel akıl yürütmenin temelleriyle ilişkilendirmektedir. Bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", 77, 79-80. Felsefî hitabetin mantıksal bir analizini yaptığımızda, tasımın gizli öncülünün kesinlik taşıdığı, buna karşılık zahirde sunulan hitabın ise muhatap kitlenin bilişsel seviyesine uygun bir öncülle temsil edildiği görülür. Bu bağlamda Fârâbî, örtük tasımın ikna edici gücü ile kesinlik arasındaki ilişkiyi açıklarken konumuz açısından önemli bir ayrıntıya değinir; zorunlu öncüller, kıyaslarda daima gizli öncül olarak yer alır. Bu öncül açık bir şekilde ifade edilmek istendiğinde dahi, onun niceliği belirsiz bir biçimde belirtilir. Bu durum, bir yönüyle iknaya elverişli bir zemin sağlar; zira zorunlu öncülün gizli kalması, mevcut ifadeye itirazı mümkün kılar. İtirazın varlığı, ikna sürecinin işleyebilmesi için gerekli bir koşuldur. Aksi durumda, Fârâbî'nin de belirttiği üzere: "Karşı çıkma yeri bulunmadığında bunlar ikna edicilikten çıkıp kesin bilgi düzey ve sınırına yükselir." Bir başka açıdan, eğer tüm öncüller açık bir şekilde ifade edilir ve zorunlu öncül tümel olarak alınırsa, kıyasın şartları eksiksizce yerine getirilir ve muhatap da bunu idrak edebilecek seviyede olursa -ki bu durum Fârâbî'ye göre müstefâd akıl seviyesine denktir- bu noktada artık iknadın söz edilmez. Ancak, dinleyicinin idrak seviyesinin yetersiz olduğu durumlarda açık bir kıyas, hatip ile dinleyici arasında -hitabette olduğu gibi- ortak bir yol veya dil oluşturamayacağı için, ikna sürecinin öncüllerin doğruluğu temelinde değil de farklı ustalık veya becerilere dayalı olarak oluşabilecek bir risk barındırmaktadır. Bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", 88-90.

koymaktır.⁸⁶

Felsefî hitabetin amacı muhatabı ikna etmenin yanı sıra bu iknanın kesin kanıtlarla gerçekleşmesini sağlamaktır. Bu noktada yakînî önermelerin de hitabette kullanılması imkân dâhilindedir. Zira güçlü bir ikna; güvenilir argümanlara, sağlam delillere ve kesin öncüllere dayanmalı; dolayısıyla da mantıksal bir yapıya sahip olmalıdır. Böylece felsefî hitabetin iki amacı da gerçekleştirilebilir ve iknanın oluşumu kolaylaştırılabilir.⁸⁷

Hitabetin kesinlik imkânını değerlendirebilmek için toplumsal hazır bulunuşlardan sonra hatabî yöntemin bilişsel süreç üzerinden ele alınması gerekir. Fârâbî'ye göre insanın bilme sürecinin temel unsurlardan biri mütehayyiledir. Nefsin bu gücünün aşağıdan gelen somut malzemenin soyutlanmasına ve yukarıdan gelen soyut malzemenin de somutlaşmasına dair iki yükümlülüğü bulunur. İlk aşama; insanın tümel bilgi elde etme amacıyla Faal Aklın da feyzi sayesinde, dıştaki nesneleri akla sunarak ulaştığı tasavvurlardan oluşur. Tasavvur nesnelerin mütehayyile tarafından maddesinden soyutlanmasına denk gelir. Çalışmanın buraya kadarki bölümünde bu hususlara işaret edilmisti. Bu başlık altında incelenen ikinci aşama ise elde edilen tümel bilginin topluma aktarımının sağlanabilmesi ve toplum tarafından anlaşılabilmesidir. Bu aşamada tümel, mütehayyile tarafından cisimsel suret giydirilerek somutlaştırılıp sembollerle ifade edilmektedir.

Tahayyülî önermelerin -bahsedildiği anlamda- ikinci yönü, bilginin tekâmül sürecinde oluşan ve hitabet çerçevesinde kullanılan önermelerin kesinlik imkânını tartışmaya zemin hazırlayacaktır. Böylece hitabetin felsefeden önceki ve sonraki hali netleştirilerek söz konusu sanatının bütünüyle episteme olmayan bir sınıfta yer almadığı ortaya çıkarılacaktır. Tahayyülî önermelerin hitabet sanatı ile ilişkisi incelendiğinde bu durumun beş sanatın sınıflandırılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Mantık ilmi içerisindeki beş sanattan biri olan hitabet, bilgiye bakan yönüyle Fârâbî tarafından, insanın bir düşünce çerçevesinde ikna edilmesine, böylece zayıf veya güçlü bir şekilde söyleneni zihnin kabul ederek tasdik etmesine yarayan sözler olarak tanımlanmaktadır.⁸⁸ Bu noktada hitabet, epistemolojik bağlamda iki sınıfa ayrılabilir; Bunlardan ilki, mütehayyilenin ilk aşaması olarak görülen soyutlama sürecidir ve bu aşama Fârâbî terminolojisinde hitabetin felsefeden önceki halini yansıtmaktadır. Bu aşamada ortaya çıkacak önerme, burhanî bir bilgi olmadığı gibi gerekçelendirmesinin zayıf yahut hiç olmaması nedeniyle de epistemik seviye açısından zan kategorisine tekabül etmektedir. Burada bir doğruluk varsa da kişiye nispetle bunun farkındalığından bahsetmek mümkün değildir. Çoğunlukla bu sanatta kullanılan önermeler, kabule dayalı/makbûlât türü öncüller denilen, kişinin bizatihi elde etmeyip itibar ettiği, bir başkasından öğrendiği ya da insanların çoğu tarafından benimsenen öncüllerdir.⁸⁹ Nitekim bu alan ya salt tahayyülden ya da başkasının sözlerinin olduğu gibi kabul edilmesinden oluşur.

Hitabet sanatının ikinci veçhesi ise asıl vurgulamak istenilen alanı kapsamaktadır. Bu alanda yer alan önermeler, arka planında felsefe bulunan mille gibi evveliyatında yakînî bilginin bulunduğu hatabî önermelerdir. Bir başka ifadeyle bu alan, insanın bilişsel süreçlerle tümeli elde etmesine, elde ettikten sonra da mütehayyilesiyle cumhura aktarılabilir forma uyarlamasına tekabül etmektedir. Yahut bu düzlem soyut olanın elde edildikten sonra somutlaştırılmasına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla ilkinden farklı olarak burada makbûlâta dayalı önermelerden oluşan bir kıyas çeşidi değil, aksine yakînî önermelerin tahayyül formunda somutlaştırılarak ifade edilmesi söz konusudur. İlk kısmın aksine hitabetin bu alanı, kesin bilgi elde edebilecek müstefâd akıl ile güçlü bir mütehayyileye, dolayısıyla imge ve sembol konusunda sağlam bir yeteneğe sahip olmayı gerektirmektedir. Bu aşamada elde edilen tümel akledilir(ler), imge ve semboller vasıtasıyla mütehayyile tarafından taklit edilmektedir. Böylece sahih felsefeden sahih bir mille ortaya çıkmaktadır. Fârâbî bu durumu "mille, felsefenin muhâka'sıdır" şeklinde ifade etmektedir.⁹⁰ Bu noktada hitabetin arkasındaki yakîne ulaşmak için gerisinde felsefe olan millenin epistemolojik analizine ihtiyaç duyulmaktadır.

Doğası gereği burhandan sonra oluşan mille, teorik ve pratik alanda ortaya koyduğu önermeler üzerinden düşünüldüğünde form olarak tahayyülî, gaye olarak iknaî, epistemolojik olarak da burhanî kategoriye denk gelmektedir. Zira Fârâbî burhanın oluşumundan sonra, bu sanatın öğretisinin iki şekilde gerçekleştiğini ve özel olanın yine burhanî yolla, genel olanın ise hitabet ve şiir yoluyla yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre burhanî olarak temellendirilen ve teorik zeminde taakkul ile elde edilen akledilirlerin cumhura öğretilmesine ihtiyaç vardır. Cumhur kitlesi tahayyül seviyesini aşamamasından dolayı akledilir yasaları, akledilir olarak kabul etmeye yatkın değildir. Bu nedenle akledilirlerin cumhura hayal ve ikna formlarında sunulması gerekmektedir. İşte tam olarak bu aşamada felsefeden sonraki mille meydana gelmektedir.⁹¹

Fârâbî'ye göre hitabet ortak yollar kullanılarak yapılır. Yani ikna, hitap edenle muhatap kitlesi arasında ortak bir dil

86 Hitabetin kanıtlama yolları arasında bulunan ethos ve pathos unsurları, bu çalışmada ayrıca incelenmemektedir. Her iki unsur, hitabetin ikna edici niteliğinde ve öncüllerin sağlamlığında belirgin bir rol oynamasına rağmen -mesela Fârâbî *Kitâbü'l-Hatâbe*'nin 58. pasajında "... hasım örtük kıyaslar ve örneklemelerle ikna edilemediğinde bunları mümkün kılacak olan diğer etkilenebilirliğe ihtiyaç duyar" diyerek bu duruma işaret eder- bu çalışmada mesele hatip ya da dinleyici perspektifinden ziyade yalnızca konu ekseninde ele alınmaktadır. Nitekim Fârâbî için bu kanıtlama yolları bilarazdır ve ikincil bir amaca hizmet eder. Bk. Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", 84-85. Bu nedenle tartışma, öncelikle logos temelinde yürütülmüştür; zira hitabetin en önemli amacı, rasyonel bir ikna sağlamaktır.

87 Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 59, 78, 81, 85-86.

88 Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, nşr. Ali Bû Mülhem (Beyrut: Dâru'l-helal, 1996), 41.

89 Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, 41-42.

90 Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 36.

91 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 85-87.

kullanılarak gerçekleşir. Dolayısıyla herhangi bir sanatta uzman olan kişi, tümel bilgisini uzman olmayanların zihnine yerleştirebilmesi için hitabet sanatını kullanmak mecburiyetindedir.⁹² Ancak bu mecburiyet, mille örneğinde olduğu üzere kullandığı ifadelerin tamamının hatabî bir formda olduğunu tazammun etmemektedir. Nitekim ifadelerin bir kısmının doğrudan seçkinlere yönelik olarak burhanî seviyede de gelmesi de mümkündür.⁹³ Bu nedenle burhanî olanın iki farklı öğretim biçiminden söz edilebilir.

Fârâbî hitabet sanatında kullanılan kanıtlamalardan biri olan analogiyi (temsili) *Kitâbü'l-Cedel*'de açıklarken bu durumun bir örneğini sunmaktadır. Ona göre analogi, epistemik seviye açısından her zaman zan derecesinde değildir. Dolayısıyla analogiyi ilmi ve hatabî olarak ikiye ayırmak gerekir. İlmi analogide, diğerinden farklı olarak arka planında tümel anlamın olduğu ifade(ler) bulunmaktadır. Bu ifade(ler), iknadan öte muhatapın nefsinde bir tasavvur oluşturmayı amaçlamaktadır.⁹⁴

Bu durum bizi şöyle bir sonuca götürmektedir: Millenin ortaya koyduğu ifadelerin yekün bir kısmı, cumhura hitap etmesi ve kitlenin anlayabileceği bir seviyede olması bakımından şekil itibarıyla hatabîdir. Ancak ifadeler, seçkinlere hitap etmesi bakımından arka plandaki tümele itibarıyla *mecazî* olarak burhanîdir. O halde felsefî literatürde içerik itibarıyla episteme olmayanın tahüyyüli ifadelerle sunulması salt hitabet/retorik; içerik ve karakter itibarıyla episteme olanın tahüyyüli ifadelerle sunulması da felsefî retorik/hitabet olarak isimlendirilebilir.⁹⁵

Burada ele alınması gereken bir diğer konu, millenin önermelerinin doğruluk ve gerekçelendirme açısından epistemik statüsünün hatabî olarak belirlenmesi ve bu önermelerin felsefî bilgi ile çatışmasının önüne geçilmesidir. Zira milleye dair önermelerin hatabî, felsefeye dair önermelerin burhanî bir kategoride yer aldığı Fârâbî açısından tartışmaya mahal vermeyecek şekilde açıktır. Bu durumda kategorik bir ayırtırmaya gitmek çatışmayı ortadan kaldıracaktır. Ancak böylesi bir ayırtırma hatabî önermelerin yüzeysel bir değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa söz konusu ayırtırma irdelendiğinde özellikle sahih millenin ortaya koyduğu hatabî önermelerin zemininde yakîni bilginin bulunduğu ve bu bilginin tekâmül süreci sonucu oluştuğu görülecektir. Dolayısıyla felsefî hitabete dayalı önermelerin, sadece tasvir içeren ya da tahayyül vasıtasıyla oluşmuş önermelerle aynı statüde olmadığı görülmektedir. Bu anlamda mille, şeklen tahayyül seviyesinde olsa da içerik ve karakteristik olarak yakîni ve burhanîdir.⁹⁶ Fârâbî nezdinde sahih millenin bu otoritesi kabul edildiğinde onu epistemik statü olarak felsefeden daha aşağı konuma indirmek onun doğasına aykırı olacaktır. Bu anlamda mille, felsefeden sonradır ve ilkelerini ondan almaktadır. Bu durum onu epistemik olarak ikincil bir statüye getirmemektedir. Şayet bu tarz ifadeleri hitabetin bahsedilen veçhi üzerinden değerlendirmesek o zaman hatabî ifadelerin doğrudan hakikat olarak ele alınması gerekir ki bu durum kimi yanlışları beraberinde getirir.

2.1. Uçurumun Kenarında: Felsefî Hitabet Yapmanın Olumsuz Yanları

Dini bir metnin bilişsel seviyeye bağlı olarak okuyanın zihninde bir anlam ifade etmesi, metnin katmanlı bir yapıda olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla tümel bir içeriğin burhanî olarak ifade edilmesi imkân dâhilinde olsa da dinin bunu hitabet formunda sunması muhatap kitlesinin muhtelif bilişsel seviye skalasının geniş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu durumun beraberinde getirdiği muhtemel bazı hususlar bulunmaktadır.

Hitabette tümel, semboller vasıtasıyla tikelleştirilir. Tümelin tikelleştirilmesi ise kişiden kişiye değişmektedir. Bunun sebebi mütehayyilenin formlarının her insanda farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Fârâbî'nin *Hurûf* içerisinde din-felsefe ilişkisine dair anlattığı kısımlar⁹⁷ dikkate alındığında, muhteva düzeyinde elde edilen sonuçlardan peygamber için yakîni olan bir bilgi hitabet formatıyla aktarıldığında cumhurun tahayyülünde şu durumlar oluşabilir: i. Sahih felsefeyi barındıran bir felsefî hitabet, formu üzerinden yapılacak bir incelemeyle muhatap kitlesinde zannî olarak değerlendirilebilir. ii. Sahih felsefeyi barındıran bir felsefî hitabet, muhatap kitlesinde metnin bizatihi kendisi hakikat olarak ele alınıp arkasındaki felsefeyle uyumsuz bir düşünce oluşturulabilir. iii. Zannî veya sapkın felsefeyi barındıran bir hitabet formatı, muhatap kitlesinde ifadelerin arka planına bakılmaksızın gerçek olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda hitabet sanatının özellikle cumhur seviyesinde çeşitli problemler oluşturabileceği göz ardı edilmemelidir. Ancak bu sanatın kullanımı bir anlamda zorunluluğa dayanmakta ve cumhur için sahih felsefeye ulaşmada alternatif bir yol oluşturmaktadır. Aksi halde cumhurun sahih felsefeyi burhanî ifadelerden yani akledilir olanı akledilir olarak elde etmesini beklemek onun doğasına aykırı olacaktır.

92 Fârâbî, "Kitâbü'l-Hatâbe", 76.

93 Tokat, *Dinde Sembolizm*, 82.

94 Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Rafik el-Acem (Beyrut: Dârul-maşrik, 1986), 3/3/102; Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 60.

95 Mehmet Murat Karakaya, "Hatabî (Retorik) Söylemin Felsefî Açısından Betimi ve Dini İçerikli Medyatik Dil", *Dijital Dünyada Din ve Medya*, ed. Mahmut Samar - Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 28-29.

96 Argümanın anlaşılması açısından bir somutlaştırma denemesi yapılabilir: İhlas suresinin ayetlerine bakıldığı zaman ilk ayet Allah'ın birliğini vurgulamaktadır. Ayet salt ve yalın bir şekilde hitap etmekte ve seçkinler için ayrıca bir gerekçelendirme sunmaya gerek kalmaksızın Allah'ın birliğini ve ulûhiyetini ifade etmektedir. Surenin sonraki ayetleri ise "Bir" olanın birliğine dair cumhurun anlamasını kolaylaştıracak ifadeler yer vermektedir. Öyle ki ayetlerde cumhurun idrakine uygun biçimde Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmayıp, her şeyin kendisine muhtaç olduğuna, doğurmamış ve doğmamış olduğuna, son olarak da aslında "Bir"liğin tazammun ettiği hiçbir varlığın kendisine denk olmamasına yer verilmektedir. Dolayısıyla surenin ilk ayeti seçkinlere hitap eden felsefî bir önerme iken, ardından gelen ayetler söz konusu ilk ayetin zeminini oluşturduğu felsefî hitabetin örnekleridir. Sonuç olarak bu tarz felsefî hitabetin önermelerini, salt hitabetin önermelerinden ayırmak gerekir.

97 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 69-95.

Fârâbî'ye göre millenin amacı sahih felsefî hitabetle cumhurun tahayyülünde bir tasavvur oluşturmak olduğundan burada yeni ve sahih felsefeden farklı bir düşünce üretilmez.⁹⁸ Bu nedenle asılları itibariyle semâvî dinlerin pratik alandaki uygulamaları veya söylem tarzları farklı olsa da arkasındaki felsefe bir ve tektir. Zira ifade ettikleri şey, aynı tümelin farklı mütehayyilelerde tikelleştirilmiş halleridir. Nitekim onlar evrenselliklerini de buradan almaktadır.

Bu durum Fârâbî açısından millenin, felsefenin bir taklidi olduğunu ve milleda yer alan hatabî ifade veya sembollerin kendinde bir değeri olmakla beraber asıl hakikat olmadıklarını ilk aşamada göstermektedir. İkinci aşamada ise kendinde hakikat olmayan ve felsefî retorik ya da ilmî analoji ile zihinlerde bir tasavvur oluşturmak için cumhura aktarılan ifadelerin arkasındaki felsefeye odaklanmak gerekmektedir. Zira tekrara düşmek pahasına olsa da ifade etmek gerekir ki sahih mille ancak arkasında sahih felsefenin olduğu milledir. Bu da sahih millenin hitabetinin zemininde kesin bilginin olduğunu, yani onun burhanî bir epistemeye dayandığını göstermektedir.

SONUÇ

Araştırma kapsamında; Fârâbî'nin hitabet için çizdiği epistemik çerçeve ve bu çerçevede şekillenen epistemik statü, hatabî önermelerin kesinlik imkânı üzerinden incelenmiştir. Hitabetin epistemik çerçevesinin ontik tabiatıyla mündemîç olması hitabet bilgisinin toplumsal inşası ve tasarımıyla birlikte kritik edilmesini gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte Fârâbî felsefesinde hitabetin iki farklı epistemik bağlamda, yani felsefeden önce ve felsefeden sonra, yer alması, belirli bir değişim seyrini takip etmeyi zorunlu kılmaktadır. Hurûf değişim seyrini bir tarih anlatısı olarak muhtevasında taşıması itibarıyla çalışmanın genel bağlamına oturmaktadır.

Felsefî bilginin teşekkülünü zamansal perspektiften konu edinen söz konusu tarih anlatısı, çalışma özelinde "bilginin tekâmül süreci" şeklinde kavramsallaştırılarak değerlendirilmiştir. İlgili literatür ve Fârâbî'nin diğer eserleri çerçevesinde yapılan tartışmalarla bilginin tekâmül sürecinin tarihsel bir olgu ve tarih üstü bir kurgu arasında idealleştirilmiş bir yöntembilimin ilkeleri olarak düşünülebileceğine kanaat getirilmiştir. Dolayısıyla bilginin tekâmül sürecinin, felsefî bilginin herhangi bir sebeple ferd veya cumhur düzleminde neşet etmediği veya sekteye uğradığı konjonktürler için bir toplumsal değişim okuması olarak düşünülebileceği zikredilmiştir.

Bu okuma kapsamında; felsefe öncesi hitabeti, yani salt hitabeti, bilgi aracı olarak kullanan toplumlar için tabiî olanın iradî olanı öncelemesi gibi kültür bilgisi de felsefî bilgiyi öncelemektedir. Aşağıdan inşa edilen kültür bilgisinin ontik aidiyeti cumhurun uhdesindedir. Bir başka deyişle, kültür bilgisinin "epistemik cemaati" cumhurdur. Kültür bilgisinin inşasına fert de bir aktör olarak katılır fakat son kertede cumhur tasavvuru belirleyicidir. Toplumsal değişimin fizikî tesirleri, kültürel bilgi alışverişleri ve bilginin tekâmül süreciyle birlikte toplum içinde bir grup için epistemik kırılma ve ontik kopuş gerçekleşir. Metafizik bilginin imkânı, ihtiyaç ve iradeyi devreye sokarak bilinçli/niyetli/anlamli eylemin teşekkülüne, dolayısıyla toplumsal tasavvurun ve kültür bilgisinin aşılmasına olanak tanır. Epistemik cemaatin sınırlarını aşan bu yeni grubun önderliğinde tesis edilen sahih felsefe, sahih mille ve erdemli medinenin yeni bağlamında kültür bilgisinin epistemik cemaati ontik sıçramayı tecrübe eder. Bu ontik sıçrama epistemik kopuşla mündemîçtir ve cumhurun salt hitabeti artık felsefî hitabet olur. Çünkü geçmiş epistemik cemaatteki hitabetin epistemik çerçevesini yukarıdan tasarlayan yeni bir mürşid/filozofu bulunur. Mürşid/filozof; akıdevî bağıntılarla, yeni cumhura mutluluğun elde edilmesi gayesini kazandırır. Yani mürşidin/filozofun akıdevî pozisyonu, toplumsal eyleme gaye kazandırmasına matuftur. Gaye kazanımının da ihtiyaç ve iradeyle teşekkül eden bilinçli/niyetli/anlamli eylemin imkânlarına mutabık olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, mürşidin/filozofun inisiyatifindeki felsefî hitabet için zikredilen potansiyel tehditler, mille bilgisinde cumhurun salahiyetini ve epistemik cemaat vasıflarını devam ettirdiğini gösteriyor olabilir. Bir başka deyişle, mürşidin/filozofun akıdevî pozisyonunu kaybetmesi mille bilgisinin, kültür bilgisi içinde erime riskini ifade edebilir.

Sosyolojik perspektifin ötesine geçtiğimizde ise; mürşidin/filozofun inisiyatifindeki felsefî hitabetin ayrıcalıklı muhtevasının, yeni cumhurun muhatap olduğu hatabî önermelerin kesinlik imkânı için bilişsel düzlemde yeni bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Nitekim toplumsal hazır bulunuşlardan sonra felsefî hitabet, cumhurun bünyesindeki herhangi bir fert için ilgili bilişsel düzlemde kesin bilginin olanaklarını sunabilir. Felsefe öncesi hitabette salt tahayyül ile elde edilen ya da başkasından kabul edilen tahayyüllerin/sembollerin zihindeki epistemik seviyesi salt hitabet kategorisi içerisinde, yani zan seviyesinde kalmaktaydı. Ancak sahih millenin kullandığı ifadeler, yakini olanın tahayyül vasıtasıyla dönüşmüş olması ve sembollerin arkasındaki sahih felsefenin varlığı ile diğerlerinden farklılaşır. Bu açıdan söz konusu ifadelerin değeri muhatabının da çabaları ile felsefî hitabet açısından değerlendirilmeli ve bu ifadeler söylem formundan ziyade anlam içeriği üzerinden ele alınmalıdır. Zira bu yöntem inanç açısından birtakım tehlikeler barındırır da cumhurun doğru yol üzerine olabilmesi için ihtiyaç durumundadır.

O halde sahih bir felsefeden ortaya çıkan sahih millenin ortaya koyduğu ifadelerin hatabî olarak değerlendirilmesi onların içeriğinden ziyade şeklinden/formundan kaynaklanır. Bu durumda onların epistemik statüsü kesin bilgi olarak sahih felsefî bilgi ile aynıdır. Üstelik onların felsefî bilgiden farklı olarak imge ve sembollerle ifade edilmesi ayrı bir yetenekle gerçekleşmekte, bu da Fârâbî'nin filozof-peygamber nitelemesinin arka planını göstermektedir.

98 Tokat, Dinde Sembolizm, 188.

Yazar Katkıları: Fikir– R.B., M.A.H.; Tasarım–R.B.; Denetleme– R.B., M.A.H.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi– R.B., M.A.H.; Analiz ve/veya Yorum– R.B., M.A.H.; Literatür Taraması– R.B., M.A.H.; Yazıyı Yazan– R.B., M.A.H.; Eleştirel İnceleme–M.A.H.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Author Contributions: Conception– R.B., M.A.H.; Design–R.B.; Supervision– R.B., M.A.H.; Data Collection and/or Processing– R.B., M.A.H.; Analysis and/or Interpretation– R.B., M.A.H.; Literature Search– R.B., M.A.H.; Writing Manuscript– R.B., M.A.H.; Critical Review–M.A.H.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Arsalan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2019.
- Aydın, Mustafa. "Bilgi Sosyolojisi ve Toplumumuzun Bilgi Sistemi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/11 (2008): 195-222.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Canatan, Kadir. *İbn Haldun Perspektifinden Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Canatan, Kadir. *İslâm Sosyolojisi: Tarihsel ve Çağdaş Birikimin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Çelikkol, Suat. "Farabi'nin Toplum Görüşü". *Bilimname* 19/2 (2010): 99-115.
- Dawson, Christopher. "Kültür ve Din İlişkisi". çev. M. Ali Kirman. *Kültür ve Din*. ed. M. Ali Kirman ve Abdullah Özbolat. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Dore, Fatma. *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Duman, Mehmet Akif. *Platon'un Retorik Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Durhan, Gülümser. "Aristoteles Retoriğinde Kullanılan Kanıtlamaların Bilgi Değeri". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018): 751-769.
- Durkheim, Emile. "Din Sosyolojisi ve Bilgi Teorisi". çev. Abdullah Topçuoğlu. *Din Sosyolojisi*. ed. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş. İstanbul: Vadi Yayıncılık, 2017.
- Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Durusoy, Ali. "Fârâbî'de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık". *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Ankara*, 7-8 Ekim 2004. ed. Fehrullah Terkan ve Şenol Korkut. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Durusoy, Ali. "Fârâbî'de Toplum ve Bilim". *Medine'den Medeniyete Fârâbî*. ed. Yaşar Aydın ve Mehmet Fatih Birgül. Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Fârâbî. "el-Fusûlü'l-hamse". *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. nşr. Refik el-Acem. 1/63-73. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1985.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fazıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. *İhsâ'ü'l-'ulûm*. nşr. Ali Bû Mülhem. Beyrut: Dâru'l-helal, 1996.
- Fârâbî. *Kitâbu Tahsîlî's-sa'âde*. thk. Ali Bû Mülhem. Beyrut: Dâru'l-helal, 1995.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Cedel". *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. nşr. Rafik el-Acem. 3/13-38. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Hatâbe". çev. Ali Tekin. *Kategoriler ve Retorik: Kitâbü'l-Makûlât ve Kitâbü'l-Hatâbe*. 65-103. Klasik Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gür. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Haksever, Muhammed Abdullah. *Fârâbî Felsefesinde Bilgi ve Kesinlik*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023.
- Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

- İnal, Zeynep. *Farabi ve Paul Tillich'in Din Dilinin Hususiyetine Yaklaşımları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Jensen, Henrik. *Weber ve Durkheim: Metodolojik Bir Karşılaştırma*. çev. Deniz Boyraz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Karakaya, Mehmet Murat. "Hatabî (Retorik) Söylemin Felsefî Açından Betimi ve Dinî İçerikli Medyatik Dil". *Dijital Dünyada Din ve Medya*. ed. Mahmut Samar ve Ahmet Mekin Kandemir. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları". *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Fârâbî*. ed. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*. Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Kutluer, İlhan. "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü". *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Fahrullah Terkan ve Şenol Korkut. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Nur, Abdullah Selman. *Fârâbî'nin Mille Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- Okumuş, Ejder. "Fârâbî'nin Din Sosyolojisine Katkıları -Bir Giriş Denemesi-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018): 9-30.
- Okumuş, Ejder. *Fârâbî'de Toplum*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Parens, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*. United States of America: State University of New York Press, 2006.
- Platon. "Gorgias ya da Söylev Sanatı Üstüne". çev. Melih Cevdet Anday. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon. *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. çev. Birdal Akar. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.
- Sünter, Emel. "Fârâbî'nin Retorik Anlayışının Özgünlüğü". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/4 (2019): 1155-1174.
- Tekin, Ali. *Fârâbî'de Hakikate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Tekin, Ali. *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Türker, Ömer. "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (2013): 49-57.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Umut, Hatice. *Fârâbî'de Hakikat-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yeşil, Mustafa. "Aristoteles'in Retoriği Üzerine Bir İnceleme: Retoriğin Ne Olduğu ve Ona Kimin, Niçin İhtiyaç Duyduğu". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 14/1 (2024): 11-28.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şariat) ve Yorum". *Dini Araştırmalar* 21/53 (Haziran 2018), 99-120.
- Yıldız, Mustafa. "Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür İlişkisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 14 (2012): 93-120.
- Yıldız, Mustafa. *Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

EXTENDED SUMMARY

In the philosophical literature, particularly within the framework of classical logic shaped by Aristotle, the prevailing view associates religion with rhetoric and philosophy with demonstration. That is, religious content, categorized under rhetoric, is understood as expressing probable opinion, whereas philosophical content, categorized under demonstration, is associated with epistemic certainty. However, al-Fārābī's thought offers a nuanced perspective on the origins and content of rhetoric, situating them within two distinct contexts. This distinction necessitates a re-evaluation of the epistemic framework and status of rhetoric as conceptualized by al-Fārābī. Therefore, this study primarily aims to critically compare the epistemic framework outlined by al-Fārābī for rhetoric and the epistemic status constructed within this framework. In this context, the possibility of certainty in the knowledge of rhetoric is problematized within the framework of Farabi's thought.

To compare the two different contexts of rhetoric mentioned, we thought it necessary to trace the trajectory of change in knowledge. To address this, the study traces the evolution of knowledge, using the historical narrative presented in *Kitāb al-Ḥurūf* as an analytical lens. This work provides a comprehensive account of the chronological trajectory of philosophy, offering insights into the transformation of knowledge over time. Additionally, other foundational texts of al-Fārābī were consulted to enrich the analysis. In the context of *al-Ḥurūf*, rhetoric is divided into two periods: pre-philosophical rhetoric and post-philosophical rhetoric. The transition between these periods, termed "the process of the perfection of knowledge," serves as an analytical tool to evaluate whether the narrative of history in *al-Ḥurūf* should be regarded as a historical phenomenon or a supra-historical fiction. Through an examination of the relevant literature and al-Fārābī's works, this study conceptualizes the process of the perfection of knowledge as an idealized methodology for acquiring philosophical knowledge.

This concept mediates between historical phenomenon and supra-historical fiction, enabling a comparison of rhetorical principles in the pre-philosophical and post-philosophical contexts. Recognizing that the epistemic framework of rhetoric is intrinsically linked to its ontic nature, the study investigates its occurrence and development through the lens of the sociology of religion, emphasizing the societal construction and creation of knowledge. Al-Fārābī's methodological approach and terminology are closely adhered to in order to uncover his social examinations. To contextualize the findings, in contemporary social and religious science debates, theories from the sociology of knowledge and the sociology of religion are occasionally referenced. This study identifies that, in the pre-philosophical period, the epistemic framework of rhetoric, aligned with its ontic affiliations, lay under the initiative of the public, that physical influences affected references to knowledge, and that it had a relativistic structure. Such rhetoric, described as knowledge of culture, reflected the collective imagination of this period. By contrast, in the post-philosophical period, under the guidance of the Philosopher-Ruler, the public made an ontic leap. This ontic leap, in turn, influenced the epistemic content of rhetoric, now created from above by the Guider (Murshid), integrating philosophical knowledge into its framework. Thus, the initiative shifted from the public's knowledge of culture to a knowledge of millah epistemic framework shaped by philosophical principles.

Based on these explanations within the scope of the sociology of religion, the study turned back to the main problematic and began critically examining on a cognitive level, from the perspective of Islamic Philosophy, the possibility of certainty regarding rhetorical knowledge encountered by the new public. This is because, in philosophical literature, seeing rhetoric as equivalent to probable opinion leads, primarily in matters of millah, to the reduction of the status of propositions we call philosophical rhetoric. Considering this characteristic of the propositions, it becomes evident that they have been tailored to the cognitive level of the public to ensure that they can walk the right path. This suggests that the public is not inherently capable of directly understanding propositions of this level. Determining the status of such propositions is of great importance in identifying the truths they signify. For this reason, the study also includes a mention of some potential risks at the end of the study. Finally, the study aims to both explain and Interpret the epistemic framework of philosophical rhetoric and demonstrate that the propositions formed after philosophy indeed hold the status of certainty.