

Burhan, Bölme ve Sınıflama Kavramları ve Onların Tanımla İlişkisi*

Shukri B. ABED

Çev. İsmail HANOĞLU**

“Nasıl?” ve “Niçin?” (Keyfe ve Lime) Soruları

Keyfe edatını ve onun tanımda rolünü müzakere ederken Fârâbî şöyle der:
(Huruf, 199 : 20ff. , 200: 1ff.)

‘Gök nasıl bir küre oldu?’ diye sorduğumuzda , ya göğü bir küre yapan bileşimi ya da göğün bir küre olduğuna ilişkin inancımızı doğru yapan şeyleri bilmeye çalışırız.... Bu, cevap verenin, kendisinden muteber bir biçimde göğün bir küre olduğuna delalet getirilen *burhan* yahut *kıyas yöntemini* sağlaması gerektiğini ifade eder.

Nitekim, bir şeyin dahili ve harici durumlarını araştırmadaki kullanımına ilaveten (Bölüm: 3 , Kısım: 1), *keyfe*, bundan dolayı, Fârâbî’ye göre, belli zevahirin ortaya çıkışı için onların öyle olmalarını sağlayan (veya onları öyle bilmemizi sağlayan) sebepleri araştırmak için de kullanılır. *Burhan* ve *kıyas* terimleri, Fârâbî tarafından araştırmanın bu çeşidine bir cevap sağlamanın

* Bu metin, Shukri B. Abed’in “Aristotelian Logicand the Arabic Language in Alfârâbî” (StateU-niversity of New York Press, Albany, 1991) adlı eserinin 4. Bölümünün (pp. 87-104 sayfaları arasının) çevirisidir.

** Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ismailhan78@gmail.com

yöntemleri olarak zikredilir. Araştırmanın bu çeşidi ‘bitkiler nasıl büyür?’ veya ‘duvar nasıl yapıldı?’ sorularını sormamız gibi, örneğin, ‘göğün bir küre’ olduğunu ve yine ‘onun nasıl olduğunu’, ‘nasıl yapıldığını’ araştırmayı istediğimizi öne sürer. (Hurûf . 200: 1,2)

Ancak, *keyfe* edatı doğal fenomenler hakkında araştırma için kullanılırken, araştırılan şey bu fenomenleri ortaya çıkaran sebeplerdir (asbap, sebebin çoğuludur). El yapımı nesnelere hakkında soru sorarken araştırılan *yapı* ve doğal nesnelere hakkında soru sorarken araştırılan *şekil*, *keyfe* edatı vasıtasıyla olan araştırma *doğal fenomenlere* uygulandığında araştırılan *sebeplerle* yer değiştirilir. Bu anlamda, nasıl? (*keyfe*) edatı niçin? (*lime*) edatı ile üst üste katlanır.

Lime edatı, Fârâbî tarafından kendisinin marjinal kelimeleri (*havaşi*) arasında sınıflandırılır (Alfaz, 53). Fârâbî’ye göre, bu parçacık , kendilerini ortaya çıkaran sebepler hakkında araştırma yapmak için şeylere (veya daha doğrusu , bu şeylere işaret eden ibarelere) eklenen parçacıklardan biridir. Fârâbî’nin muhakemesi devam ederek, aynı rolü üstlenen diğer parçacıkların ise ‘Ne hakkında ? (ma bal) ve ‘Mesele nedir?’ (ma şe’n) sorularından oluşmaktadır. Bu parçacıklar, uygun bir biçimde, ancak, şeyin varlığı tesis edildikten sonra o şeye eklenir; aksi takdirde, Fârâbî’nin muhakemesi devam ederek, ilgili sorunun anlamsız (*batıl*) bir soru olacağı (neticesine varılır). Buna ilaveten, Fârâbî’ye göre, parçacıkların bu ailesi, müşterek bir ifadeye eklenmeli; ki, bununla Fârâbî , açık bir biçimde ifade edilen yahut kapalı bir biçimde anlaşılabilir bir cümleyi kasteder.

Hurûfta, felsefi araştırmadaki lime edatı ve onun rolü Fârâbî tarafından daha ileri bir düzeyde tahlil edilir. Fârâbî der ki, bu parçacık, (p. 204, par. 215), lam harfi ve ma edatından oluşur (daha önce üçüncü bölümde müzakere edildi). Gerçekten, o, Fârâbî’nin açıkladığı gibi, li-maza edatının¹ kısa bir formudur.

Lime edatı öncelikli olarak bir şeyin varlığına ilişkin olan sebebi araştırmak için kullanılır, ki o, ya bir cevherin mutlak varlığı hakkında olur ya da öznesi gibi bir şeydeki şeyin varlığı hakkındadır.²

Fârâbî’nin sisteminde, *lime* edatı, Aristocu dört delil³ (maddi, şekli, fail ve gâî) ve Aristocu burhan teorisi şeklinde iyi bilinen iki felsefi alanda merkezi bir rol oynar. Şimdi Aristocu dört delil ile başlayalım.

Maza, Li-Maza, Bi-Maza ve An Maza Soruları

Fârâbî’nin söylediği üzere, görünüşte bir şeyin varlığının nedenleri (illetler, illetin çoğulu) ve sebepleri (asbab) hakkında araştırma için kullanılan üç

parçacık türü vardır. (Huruf, 205: 1, 2) Bu üç parçacık ise şunlardır: Niçin? (li-maza), Ne ile? (bi-maza) ve Neden? (an-maza).⁴

Onların Arapça şeklinde bütün bu üç soru edatı, maza edatının birleşimi ve maza edatını önceleyen (ilk iki durumda bir ön ek olarak) bir ön durumdur. *Lime* edatı, ..., için,mek için anlamına gelen *li-ecl* ifadesini kullandığımızdaki gibi, yön ve amaca⁵ işaret eder. Bu, Fârâbî'nin *limazavücluduh* (O niçin var?) ifadelerini *lieclimazavücluduh* (O şey ne amaç ve ne hedef dolayısıyla var?) ifadesiyle aynileştirmesinin sebebidir. (Hurûf, 206, par. 216) Fârâbî her iki durumda da garaz ve amacın araştırıldığını söyler. (Aristonun dilinde bu "nihâî neden" anlamına gelmektedir.)

Maza edatı gibi *li-maza* edatı, araştırma konusuna⁶ ilişkin tanımı sağlamakta cevaplandırılır.⁷

İnanıyorum ki bu ifadeye ilişkin temel durum, bir şeyin gelişiminin nihai netice ve sonucunun türünün bir üyesi olarak bu ferdin tam bir gerçekleşmesi olmasına göre *nihai nedenin* Aristocu tanımını ifade etmektedir. Bir fert, gelişiminin nihai basamağına ulaştığı zaman (bu şey ister doğal bir nesne, ister görünür bir şey, ister insan yapımı bir nesne olsun), türünün diğer üyeleriyle paylaştığı şekil ve maddeye (fasıla ve cinse) sahiptir. Bir fert, gelişiminin veya üretiminin bu basamağına ulaştığı zaman, tabiri caizse türünün bir üyesi olarak tanımlanma hakkına sahiptir. Gelişimin bu aşamasına ulaşma Aristocu şemada, ferdin artık türünün *potansiyel* değil de, daha çok *gerçek manada* bir üyesi olduğu anlamına gelmektedir.

Ancak, bu nihai basamağına ulaşmak, kısmen (duruma bağlı olarak) insan veya tabiatın ulaşmayı arzuladığı nihai neden dolayısıyla. Hem tabiat ve insanın aktivitesine, ferdi tam bir gerçekleşmeye götürmeye yönelik olan nihai amaçla kendisine rehberlik edilir. Nihai neden, bundan dolayı, gelişiminin veya üretiminin nihai basamağına ulaşmada ferd için *zorunlu bir şarttır*. Fârâbî'nin muhtemelen şu ifadeyi kullanırken kastetmiş olduğu şey budur:

"Bundan dolayı, bir şeyin özü, o şeyin varlığı için sebeplerden biridir; (buna ilaveten), o, bu varlık için en spesifik (ahass) nedendir. (Huruf, 205, par.216).

Li-maza edatı kullanımı, Fârâbî tarafından (ne ile?, ne anlamına? gelen) bi-maza edatının anlamıyla ilişkilendirilir. Fârâbî bu iki edatın tam aynı sebep hakkında araştırmada bulunduğunu ifade etmektedir.

Ancak, bu iki parçacık arasında ilişkileri açıklayan pasaj, muğlaktır; ve li-maza ile bi-maza arasında bu ilişkiyi açıklamanın nedenini belirlemede herhangi bir tutarlı çizgiyi çıkarmak da zordur. Bu pasajda Fârâbî'yi anlama görevi, özellikle zorlaşmaktadır; çünkü, Fârâbî'nin bu kısa pasaja ilişkin ulaştığı olduğu ne-

tice, *bi-maza* edatını tartışmanın kendisiyle başlamış olduğu *li-maza* edatına bağlamaktan daha çok *maza* edatına bağlamış olmasıdır.

Ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, maza ile *li-maza* arasında Fârâbî tarafından zikredilen ayniyeti kabul edersek, ilgili pasaj bir anlama gelebilecektir. Bu iki parçacık Fârâbî sisteminde tamamen eşanlımlı iseler (aksini gösterecek bir emarede yoksa), bu zorlu pasajın bir anlama gelebilmesini sağlamak için girişimde bulunabiliriz. Yukarıda verilen faraziyeye göre, 205. sayfanın altıncı satırındaki *huve* zamiri, *maza* edatına gönderme olarak ele alınmalı. O vakit altıncı satır şöyle okunacak: Bu şeyin varlığı, harici bir sebeple olmaksızın kendisi sebebiyle (ve – huvefih) oluyorsa, ‘ne’ edatı, ‘neden var olur? ibaresindeki ‘neden’ (bi-maza) edatının kullanımına dahil olmaktadır.

Fârâbî, burada, bir şeyin varlığının *fail sebebi* hakkında konuşuyor. Fail sebep, bir şeyin haricinde olabilir, ki Fârâbî, genel olarak harici bir faktöre (özellikle doğal ürünler sahasında) işaret eden söz konusu pasajda açıklamada bulunmaktadır. Örneğin gündüzün varlığı güneşten (güneşin var olmasından) çıkarılır ve böylelikle güneş gündüzün harici fail sebebi olur.

Şimdi, iddia edebiliriz ki, Fârâbî, *li-maza* ve *bi-maza* parçacıklarının aynı sebeplere işaret ettiğini (veya aynı sebepleri araştırdığını) söylüyorsa, onların her ikisinin de fail sebebe göndermede bulunduğunu kastetmektedir. Ancak, onlardan biri – *li-maza* veya *maza* – harici bir fail sebebe göndermede bulunuyor, diğeri –*bi-maza*–dahili bir fail sebebe göndermede bulunurken; tıpkı, bir meşe olmaya gelişen meşe tohumunun kendi içerisinde bir meşe ağacı olma fail sebebini kendi içerisinde taşıması gibi.⁸

Bu gurubun son edatı, **Hurûf**ta Fârâbî tarafından kısaca müzakere edilen *an –maza* edatıdır. (s. 206: 1-5) Fârâbî, bu edatı kullanmakla bir kimsenin fail ve maddi her iki sebebi araştırdığını söylemektedir.

Muhtemelen bu ifade *an* edatının anlamlarından birinin *min* edatıninkiyle eş anlamlı olduğu olgusuna dayandırılmaktadır; yani, her ikisi de ‘den’ e işaret etmektedir.⁹ Bu durumda ‘an mazavüceduh’ sorusu ‘neden var olur?’ anlamına gelecektir, yani, o maddî sebebi araştırmaktadır.

An edatı aynı zamanda ‘şöyle şöyle bir durumun neticesi’ anlamına da gelebilir. Bu durumda, aynı Arapça soru olan ‘an mazavüceduh’ (bu kez ‘sebebi nedir?’ veya ‘neyin neticesidir?’ anlamına gelecek şekilde) ilgili şeyin varlığının doğrudan doğruya nedenini araştırıyor olmaktadır (yani, görünür şeyi yahut hareketteki gelişimi ortaya çıkaran âmil, ilk saik hakkında araştırma olmaktadır).¹⁰

Şimdi, *lime* edatının kullanımını içeren ikinci felsefi konuya dönüyoruz.

Burhan Nazariyesi

Fârâbî'nin **Hurûf** adlı kitabında ortaya koymuş olduğu ayrımla başlayalım. (s.212, par. 226) “Bir şeyin varlığına ilişkin sebebin, bizim o şeyin varlığına ilişkin bilgimize götüren sebeple ayniyet arzetyeceğı bilinmesi gerekmektedir.”

Bu ayrımın bir örneğı, Fârâbî'nin aşğıdaki gibi delillendirme de bulunduğı Huruf'ta (s.213, par.227) da bulunur: Bir kimse ‘bu nesne niçin hala canlı?’ diye sorduğı zaman, ‘çünkü o nefes alıyor’ diye verilen cevap, o şeyin canlı oluşuna ilişkin sebep değıldir. Bizim bu nesnenin nefes aldığına ilişkin bilgimiz ya bu nesnenin canlı olduğuna ilişkin bilgiye delalet yoluyla işaret etmektedir ya da bizi (o bilgiye) götürmektedir. Bu delalet, aşğıdaki iki öncülde (mukaddime, ç. Mukaddimât) oluşan geçerli bir kıyasın neticesini (*lüzumunu*) ifade etmektedir.

1. ‘x’ nefes alıyor.
2. Nefes alan her ne şey varsa canlıdır.¹¹

Bu iki öncül, zorunlu olarak ‘x in canlı olduğuy’ neticesine götürmektedir.¹²

Fârâbî'nin ifade ettiğı gibi, bir kıyasın vasıtasıyla bir cevap elde etme, neticeyi ispat ediyor. Burhanın bu çeşidi, “bu neticeyle alakalı bütün araştırmalara bir son koyuyor (bir sona getiriyor)”. (*ve –lemyebege fi lüzümmâ lâzım mavdi’ me’s’ele*). Eğer öncüllerin doğru olduğuy kabul ederseniz, o zaman, netice , bu öncüllerden geçerli bir biçimde yahut zorunlu olarak çıkarılmış olur (*lüzüm-mayelzemsahih*). Ancak, eğer öncüllerden birinin doğruluğuy sorgulamaya açtığınızda, o zaman , bu ise başka bir meseledir.

Örneğın, ‘nefes alan her şey canlıdır’ önermesinin doğru olup olmadığını sorgulamaya açtığınızda tamamen ayrı bir araştırmayı daha yerine getirmeniz gerekiyor. ‘x in canlı olduğuy’ ilişkin bilgimize zorunlu olarak, bir burhan, yani, (aşğıya bakınız, özel bir çeşidin) geçerli bir kıyası, aracılığıyla varılır.

Fârâbî'ye göre, öncüllerin bilgisine beş farklı yolla ulaşılabilir:

1. *Bir tikel yahut tikellerin bir grubu aracılığıyla kendisine ulaşılan bir öncül vasıtasıyla (makbûlât, bir postula)*
2. *Genel olarak kabul edilmiş önermeler vasıtasıyla (meşhûrât)*
3. *Tecrübî olgular vasıtasıyla (mahsûsât)*
4. *Doğuştan kazanılan fikirler yahut apriori (ma’kûlâtbi’t-tab’), yani bizde doğuştan var olan küllî önermeler (mukaddimât külliye) vasıtasıyla; mesala, bizim onların nasıl ortaya çıktıkları konusunda bir farkındalığa sahip olmaksız-*

zın var olan kesin doğrular ve kesin bilgiler (*ilmyakîn*) (mesala ‘dördün bir çift sayı’ olması gibi)¹³

5. *Bir kıyas vasıtasıyla*; belli kıyasların öncülleri, kendileri bu beş yoldan her hangi birinde bilinebilen diğer kıyasların neticeleri olabilir.

Bu çalışmadaki amaçlarımız için iki ek terimin daha açıklanması gerekiyor:

1. Fârâbî tarafından **Kıyas Sağır**’de (s.251) açıklanan *bir kıyasın orta terimi* (*el-hadd el-awsat*), her iki öncülde de görünen orta terimdir. Orta terim, bir kıyasın iki öncülü arasındaki bağıdır (müellif, yani, literal olarak, düzenleyen anlamına gelmektedir).

2. *Burhan*, aşağıda fazlaca müzakere edileceği gibi, öncülleri, zorunlu olarak doğru yahut zorunlu olarak kesin olan bir *kıyas*tır.

Burhan’da (s. 25 ve devamı.), Fârâbî, aşağıdaki bir biçimde önemli terim olan *ilmi* şöyle açıklar:

İlim terimi genelde ifade ettiğimiz gibi, ya *tasdîği* yahut *tasavvuru* anlatmak için kullanılır. Tasdikler, ya kesindir (*yakîn*) ya kesin değildir (*leyse bi-yakîn*). Kesin olan şeyde ya *zorunludur* ya da *zorunlu değildir* (gayrı zarûrî).¹⁴

Ancak, Fârâbî (konuya ilişkin) tasvirine devam eder: Açık olan bir şey var ki o da, ilim teriminin, kesin olmayan yahut kesin olupta zorunlu olmayan (yani kontenjan olan) şeye uygulanmaktan daha çok *zorunlu* (*ve*) *kesin* şeye (yakîn-zarûrî) uygulanması gerektiği olgusudur. Fârâbî, ilkini, *kesin ilim* (‘ilmyakînî) olarak ifade eder. Kesin bilgi, Fârâbî’ye göre üç çeşittir:

1. Sadece bir şeyin varlığının kesinliği, yani, varlığının ilmi (ilmu’l-vücûd). Bu, bazıları tarafından, bir şeyin varlığına [*ilminne’l-şey*] ilişkin bilgiye irca edilir.¹⁵ Fârâbî’nin **Huruf**’unda müzakere edildiği gibi, bilginin bu türü [*hel*] soru edatını kullanmakla araştırılır. (s. 200-202, pars. 210-212; s. 206-20, par. 218); ve **Elfâz**’da (s. 47-48).

2. *Bir şeyin varlığına ilişkin sebebin kesinliği*; bu, bazıları tarafından, bir şeyin niçin (*lime*) olduğuna ilişkin bilgiye irca edilir.

3. Yukarıdaki hem 1 hem de 2’nin (birlikte) kesinliği.

Fârâbî der ki, kesin bilgi olarak, en uygun bir biçimde tasavvur edilen şey, bir şeyin nedenine ilişkin olduğu kadar (“niçin?” sorusuna cevap olarak), varlığına ilişkin kesinliği de (“var olup olmadığı” sorusuna cevap olarak) bir araya getiren bilgidir. Bundan dolayı, ‘zorunlu kesin’ türünü içeren öncüllerden oluşan kıyaslar, üç çeşit olabilir. Zorunlu kesini ve bu üç çeşidin herhangi birini içeren¹⁶ öncüllerden mürekkep kıyas, bir burhan diye isimlendirilir.

Fârâbî'nin kavrayışında bir burhan, herhangi bir kıyas değildir. Daha çok, bir burhan, diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin kendilerine göndermede bulunduğu gibi,¹⁷ öncülleri zorunlu olarak doğru veya zorunlu olarak kesin kıyasın belli bir türüdür.

Şimdi, bu, *İkinci Analitiklerde*¹⁸ sunulduğu gibi, “burhan”ın Aristocu tanımına uygun gelmektedir, ki ona göre, bir burhanın öncülleri, doğru, zorunlu ve doğrudan doğruya olmalıdır; böyle bir kıyasın neticesi de aynı olacaktır (yani, zorunlu, doğru ve doğrudan doğruya olacaktır.) Ancak, Aristocu metinle alakalı problem, bir burhanın tek bir örneğini sağlamadaki başarısızlığıdır. Buna ilaveten, bütün Aristocu mecmuada bir kıyasın bir tek mükemmel örneği yok;¹⁹ ki, ancak böyle bir durum, modern araştırmacıları, Aristo'nun burhânî akıl yürütme²⁰ tarzına uydurma dolayısıyla gerçekleştirilen böyle bir yolda, bazı Aristocu delilleri tahlil etme ve değiştirme yoluna girmede engellemedi.

Fârâbî de, bir burhanın bazı olayların (mesela, ay veya güneş tutulması, gök gürlemesi gibi) nedenini sağladığı ve böylece ‘o şey nedir?’ sorusuna cevap verdiğini (ortaya koyan) bir anlayışı göstermek için *İkinci Analitikler*'in 2. Kitabı'nın 8. Bölümünde verilen Aristocu örnekleri kullanmaya teşebbüs eder. *Hurûf*'da (s.206, par. 217) örneğin, Fârâbî şöyle bir açıklama da bulunur:

Ay tutulmasının ayın yüzeyindeki ışığın yokluğu olup olmadığını (göstermek için), bir kimse, karşılaşma vaktinde (vaktu'l-mukâbele) ayın, yer (dünya) nedeniyle (güneşten) örtüldüğü önermesini kullanır. Bundan dolayı, ayın ışığının yokluğu, bizatihi, ayın tutulmasıdır ve aynı şekilde ayın güneşten (yer/dünya nedeniyle) örtüldüğü, korunduğu zamanın ta kendisidir.

Yukarıdaki delil(in kendisi), söz konusu olayı, neden sonuç açıklamasını sağlayan bir kıyas biçiminde düzenlenebilir.²¹

1. Kendisiyle ışık kaynağı arasına koyulmuş bir başka cisme sahip olan her ne şey varsa o ışığını kaybeder.

2. Ay, kendisiyle ışık kaynağı arasında bir başka cisme (yani yere) sahiptir.

O halde ay, ışığını kaybeder.

Bu kıyas açık bir biçimde şu şekildedir:

Eğer MAP

SAM

O halde , SAP

Ki orada (yani bu kıyas formunda):

‘M’: orta terim (‘bir şeyin kendisiyle ışık kaynağı arasına koyulan bir başka cisim’)

‘P’: büyük terim (ışığını kaybetme)

‘S’: küçük terim (ay)

Bu kıyas, hem ‘ay tutulması nedir?’ hem de ‘ay tutulması niçin olur?’ sorularına cevap verir. Yerin araya girmesi, bu olay için bir sebep olmaktadır; gerçekten de, bu tutulma olayı, ortaya çıkan bu araya girme olmaksızın (ister bu yer dolayısıyla olsun, ister herhangi bir başka cisim dolayısıyla olsun) gerçekleşmezdi. Bu (kıyasın orta terimi olan) sebep yok olursa, olay olmayacak. Bundan dolayı, tutulma eyleminin özü, tutulma eyleminin nedeni ile ayrıyet arzeder. Bundan dolayı, “ne?” ve “niçin?” soruları bir ve aynı şeylerdir.

Ancak yukarıdaki kıyas hem “ne?” ve hem de “niçin?” sorularına cevap vermesine rağmen, tam anlamında bir burhan değildir; çünkü onun ne öncülleri, ne de neticesi zorunlu ifade değildirler; onlar tamamen kontenjan ifadelerdir ve (bu nedenle de zorunlu olmamaları sebebiyle) aksi başka bir şey olabilirlerdi.

Ancak, bereket versin ki, Fârâbî, bu Aristocu kusurda tamamen tuzağa düşmüş değil. **Burhan**'ında (pp. 33-39), Fârâbî, her biri dört veya daha fazla durum içerecek şekilde tamamında otuz dokuz durum olan, burhânî kıyasın sekiz farklı kategorisini önerir.

Şimdi, yüzeysel olarak burhanlar, o şeylerin ne olduklarına ilişkin bir ispatlama yapıyormuş gibi görünürler; yani, bu burhanlar, belli özsel sıfatların (söz konusu) araştırma konusuna ait olduklarını göstermekle şeylerin mahiyetini ortaya çıkaracaktır. Yani, burhanlar, *var mıdır, yok mudur?* (x, y' ye aittir) şeklindeki soruya [*hel?-midir?'e*] cevap verir; veya en azından, böyle görünürler.

Ancak, Fârâbî, bir şeyin özünün ne olduğunu açıklamanın bir vasıtası olarak bu yöntemin etkililiği ile alakalı ayrıcalıkları ifade eder.²² Bu metodu, *Kasâ-nagrâtîs*'e²³ atfeden Fârâbî der ki (Burhan, 52-53) bu yöntem, şeylerin, bir tanımdan daha fazla (bir çok tanıma) sahip olduklarını farzederek, ancak, bir şeyin özünü ispat edebilir; bu bir çok kişi tarafından (Aristoculara gönderme de bulunarak) reddedilen bir faraziyedir.

‘A’nın ‘B’ nin bir tanımı olduğunu, burhânî olarak ispatlamak için, Fârâbî (aynı yerde), o burhanın, orta teriminin ‘B’ nin (alttaki örneğe bakınız) bir tanımı da olması gerektiği şeklinde bir açıklamada bulunur. Çünkü, delillendirme devam ederek, ‘B’nin nedeni olan orta terimin ‘B’ye öncelik arzemesi burhanın bir özelliğidir. Bu şunu ifade eder: ‘B’, kendisine ve sonuç olarak da ‘B’nin tanımı olarak burhan tarafından sağlanması farzedilen ‘A’ya öncelik

arzeden başka bir tanıma (yani, burhanın orta terimine) sahip olacak. Fârâbî bu delili göstermek için aşağıdaki örneği takdim eder:

Biz, ‘insanın tüysüz, iki ayaklı bir canlı’ olduğunu ispat etmek istiyoruz. Fârâbî (aynı yerde) söyler, böyle yapmak için, iki öncül kullanırız:

1. Her insan akıllı ve ölümlü bir canlıdır.
2. Her akıllı ve ölümlü canlı, tüysüz, iki ayaklı bir canlıdır.

Bu kıyasın orta terimi , ‘akıllı ve ölümlü bir canlı olma’dır. Fârâbî sözüne devam eder; açıktır ki, bizim, ‘insan’ in yani, ‘insan tüysüz, iki ayaklı bir canlıdır’ şeklinde başka bir tanıma sahip olduğunu ispatlamak için, bu orta terimin ‘insan’ın bir tanımı olduğu bilgisiyle donatılmamız gerekiyor. Nitekim insanın iki tanıma sahip olduğu ortaya çıkıyor: Biri, yani orta terim, nedeni olmuş olduğu diğerine öncelik arz etmektedir.

Delillendirme devam eder. Buna ilaveten, eğer, burhanî yöntem, orta terimin söz konusu olan öznenin (buradaki durumda ‘insan’ın) bir tanımı olduğunu ispat etmenin tek yolu ise, o zaman, bu öznenin üçüncü bir tanıma sahip olduğunun gerekliliği ortaya çıkıyor (yani, yeni burhanın orta terimi). Ve son-daki önerme, geçerli bir biçimde, sadece burhânî bir yöntemle bilinebilirse, o zaman, söz konusu özne, dördüncü bir tanıma sahip olacaktır. Fârâbî, bu sürecin sonsuza kadar (ila gayr-i nihaye) devam edebileceği neticesini çıkarıyor.

Bundan dolayı Fârâbî’ ye göre, bir burhanın, bizim, şeylerin birden daha fazla tanıma sahip olduklarını farzetmedikçe, bir şeyin özünü ispat edemez. Bu öyle bir faraziye ki, her şeyin sadece tek bir öze ve tek bir tanıma sahip olduğunu ifade eden tam Aristocu metafiziksel faraziyeyi ortadan kaldıracak bir faraziye. Bu durum, Aristo’nun tanım teorisine ilişkin olarak, uzaklara varan neticeler içermektedir.

Fârâbî’nin aynı yerde delillendirme de bulunduğu gibi, burhanlar, sadece, bütün tanımdan ziyade, tanımların sadece parçalarını ispat edebilmekteler. Örneğin siz, ‘insanın bir canlı’ olduğunu yahut ‘insanın akıllı’ olduğunu ispat edebilirsiniz; ama, bir şeyin birden daha fazla tanıma sahip olduğunu farzetmeksizin, burhan vasıtasıyla insanın, akıllı bir canlı’ olduğunu ispat edemezsiniz.

Bu sonuç, Fârâbî’yi, bir tanımı elde etmenin alternatif yollarını aramaya zorlamaktadır; ve Fârâbî’nin yakınında bulunan (tanımı elde etmeye ilişkin) adaylar ise, *bölmenin* Platoncu anlayışı²⁴ ve *terkinin* Aristocu anlamı.

Fârâbî'nin Yazılarında Bölme ve Terkib

Elfâz'da (s.81, par. 36) Fârâbî, Platoncu bölme yöntemine ilişkin olarak görüşlerini (daha açık bir biçimde) aşağıdaki biçimde takdîm eder:

Bir tümeli 'U' ve iki zıt sıfatı da 'M' ve 'M değil' şeklinde ele alalım; ki bu iki zıt sıfatın her biri, 'U' nun nitelendirmesiyle yüklemlemmiş olsun; o vakit, 'U, ya M' dir ya da M değildir' şeklindeki usul, 'U' nun bir bölmesi olarak ifade edilecek.

"Ya ya da" ifadesi Arapça'da , *immâ* bağlama edatının iki defa tekrarlanmasıyla ifade edilebilir; böylece Arapça'daki usul şöyle olacak: *U immâ M ve immâ la-M* (yani, U ya M'dir ya da M' değildir). Bunun bir örneği ise şu: 'Bir canlı ya yürüme kabiliyetine sahiptir ya da yürüme kabiliyetine sahip değildir'. Fârâbî'nin söylediği gibi, bu usul, cins olan 'canlı' yı iki tamamlayıcı kategoriye (umûr qâsimah) bölmektedir: 1) yürümeye kabiliyetli olan canlılar ve 2) yürümeye kabiliyetli olmayan canlılar . Genelde, bu, 1) M olan U' ve 2) M olmayan U' şeklinde ifade edilebilir.

Arapça'da *immâ...immâ* ifadesinin tam kullanımı bu ifadenin kendisine bağlanmış olduğu terimlerin karşılıklı olarak pek hususî bir yapıya sahip olduklarına işaret etmektedir. Nitekim, Fârâbî, Elfâz'da bu ifadenin tanımını, kendisinin, "bağlaçlar" [*revâbit*] diye ifade ettiği bir ailenin bir üyesi olarak takdim eder:

[Bu ailedeki parçacıkların] bazıları, ifadelere eklendikleri zaman, bu ifadelerin her biri, diğerlerinin olumsuzlanmasına [*qaddtadammanamubâ'adat al-akhar*] delalet ettiğine işaret etmektedir. Bunun bir örneği *immâ* edatıdır. Bu edatın, ayırmaya delalet eden bağlaç diye isimlendirilmesinin nedeni budur.

Immâ... immâ ifadesini içeren cümleler, Fârâbî'nin şartlı kıyasları müzakeresinin genel bağlamı içerisinde, özellikle de "ayıranlar" [*şarti munfasıl*]²⁵ müzakere etmesi sırasında [Qiyas sağır (pp.258-260) de , kendisi tarafından de müzakere edilmektedir. Bu bağlam içerisinde kullanıldığı gibi, *immâ ...immâ* ifadesi, Fârâbî'ye göre, ayıranın (şartlı munfasılın) kendisinden oluşmuş olduğu (iki ya da fazla) unsurların arasındaki, çatışmaya [*inada*] işaret etmektedir. Bunun örneği ise şöyledir: 'Bu dünya ya ezeldir ya da yaratılmıştır; fakat, dünya yaratılmıştır; o halde, dünya ezeli değildir (aynı yer).²⁶ 'Ezeli' [kadîm] ve 'yaratılmış' [muhtes] ifadeleri birbirleriyle çatışan ifadelerdir (yani, 'x ezeldir' ve 'x yaratılmıştır' ifadeleri, her ikisi birden doğru olamayan ifadelerdir), şeklinde Fârâbî bir delillendirme de bulunmaktadır.

Fârâbî tarafından, 'x ev y' ['x veya y'] formu, çatışan veya uzlaştırılmayan olgulara veya terimlere işaret etmek için kullanılmaktadır. Bunun bir örneği

ise (Kıyas sağır, 259) şöyledir: ‘Zeyd ya Irak’tadır ya da Suriye’dedir’ ifadesi, ‘Zeyd’in aynı zamanda (hem) Irak’ta (hem de) Suriye’de olamayacağına işaret etmektedir.

Fârâbî kendisine ait farklı yazılarda *immâ ...immâ* ifadelerini birkaç versiyonunutakdîm etmektedir. Bu versiyonlardan ikisi, *eyy* edatıyla ilgili (Hurûf, 190-192) bağlaçta aşağıdaki tarzda ortaya çıkmaktadır:

1. Örnek: Zeyd iyi ya da kötü adam olmada hangisinin (sınıfına) girmektedir? (Yani Zeyd, iyi adam mıdır yoksa kötü adam mıdır ?) Bunun genel biçimi ise şöyledir: *eyy.... x ev y?*

2. Örnek: Dünya, küresel ya da küresel olmamada hangi (türün içerisine) girmektedir? Arapça’da bunun genel formu ise şöyledir: *eyy... x em y?*²⁷

Fârâbî’ye göre, bu iki tertip, bir araştırmanın var olduğuna ve araştırma yapan kimsenin de, bu ifadeleri oluşturan iki oluşturucu unsurdan birinin, kesin olarak, (gerçek) durum olduğunu bildiğine işaret etmektedir. Fakat o ilgili araştırmacı, bu iki durumdan hangisinin gerçek durum olduğunu kesin olarak [*alâ’l-tahsîl*] belirlemek için bir araştırmada bulunuyor. (*Heledeatinin* müzakeresi için bkz. 5. bölüm)

Şimdi, *immâ*, *em*, ve *ev*, yani bölmenin Platoncu anlayışı olan, bu ilgili edatların yukarıdaki müzakeresini başlatan özgün kavrama tekrar geri dönelim.

Platoncu usul, her zaman, şekil olarak, geçerli olan ayrı bir avantaja sahiptir; çünkü, Platoncu usul, her sınıfın ya belli bir karaktere sahip olması gerektiği ya da sahip olmaması gerektiği prensibi üzerine işlevlik gösterir.²⁸Fârâbî, bunu şekli olarak geçerli usulü alır ve onu, Platon’un kendi yazılarında düşünmüş olduğundan daha çok öteye genişletir.

Bölen unsurlar, kendisini böldükleri ‘U’ küllî kavramının nitelendirmesiyle yüklenilebildikleri her şey olabilirlerken, ‘U’ küllî kavramı, Fârâbî’ye göre, ya bir cins yahut bir tür yahut da herhangi bir başka küllî olabilir. Buna ilaveten, Fârâbî’nin bu pasajdaki iddiası açıktır; yani, o da şu, bölen unsurlar, ‘U’ nun nitelendirmesiyle yüklenildikleri müddetçe, sayıca iki olma zorunlulukları yok; daha doğrusu, bu bölen unsurlar sayıca her hangi rakam da olabilirler. Buna ilaveten, bu bölen unsurların, zıt kavramlar (‘M’ ve ‘M’ değil şeklinde) olma zorunlulukları da yok. Yani, bu unsurlar (fasıllar) hiçbir biçimde bir birlerine yüklenilmeyen unsurlardır. Bu unsurları şu şekilde gösterelim: ‘M1’, ‘M2’, ‘M3’ ; nitekim ‘U’ nun bölen şekli şu şekilde olacak:

‘U’ ya ‘M1’ veya M2’ veya ‘M3’.....dır.

İkisinden birini veya ifadeyi üretme birkaç ibarede neticelenecek; ki bunun da

sayısı, bölen unsurların sayısınıninkine denk olacaktır ('M1', M2' ,.....). Bu ibarelerdeki bir parça, aşağıdaki biçimde görülebileceği gibi, her zaman için 'U' dur ve diğeri ise, bölen unsurlardan biridir:

'M1' olan 'U'

'M2' olan 'U'

'M3' olan 'U' , ve diğeri.

Fârâbîdelillendirmesine devam eder (Elfâz, 85-86); farzedelim ki, 'U', belli bir cins olsun ve 'M1', M2' , 'M3', ise o cinsin her bir türünün farklı özel fasılları olsun; işte o zaman, bu bölmenin sonucu, o cins altındaki farklı tür olacak.

Örneğin, eğer, 'U' , cins olan 'canlı' ise, ve:

'M1', 'düşünen' e delalet etmektedir.

'M2', 'kişneyen'²⁹ e delalet etmektedir.

'M3', 'havlayan'³⁰ a delalet etmektedir, vb.

o zaman, 'canlı' , 'düşünen canlı'ya , ' kişneyen canlı'ya , ' havlayan canlı'ya , v.b.'ne bölünecek . Bu ifadeler , ' canlı' , ' insan' , ' at ' , ' köpek ' v.b.nin farklı türünü temsil eder.

Fârâbî'nin ifade ettiği gibi, sonuçlar, sınırsız türler [anva' ahire] olmaktan daha çok bazı aracı türler olursa, bu bölme süreci, devam edip gider.

Tesadüfi olarak, 'U', Fârâbî'ye göre (Alfâz, 85-86), sadece bir cins olamaz, aynı zamanda, bir sınırsız tür ve hatta bir özellik veya bir araz dahi olabilir. Bu küllilerin her biri, nitelendirilmiş bir biçimde, kendilerine atfedilen sıfatların vasıtasıyla yukarıda zikredildiği bir biçimde bölünebilir. Elbette bu şu anlama geliyor: Yukarıda zikredilen bölen unsurlar, 'M1', M2', söz konusu küllinin özel fasılları değil, herhangi bir sıfatı veya arazı olabilir. Örneğin: 'U', (insanın) belli bir özelliği olan 'gülme yeteneğine sahip' küllî olabilir ve 'M1', M2', 'M3' , sırasıyla , 'bir mühendis' , 'bir fizikçi' , 'bir yazar' , v.b., olabilir.³¹ O zaman 'gülme yeteneğine sahip olma' , 'bir mühendis olup da gülme yeteneğine sahip olan' , 'bir fizikçi olup da yazma yeteneğine sahip olan' v.b., diye bölünebilir.

Benzer biçimde, delillendirmeler devam ederek, bir cins, kendisinin farklı türlerinin sahip olabileceği arazî fasıllar (fusûlaraziyye) vasıtasıyla bölünebilir. Mesala,³² siz, 'canlı'yı, 'siyah olma', 'uzun olma', 'zayıf olma' gibi arazlarla bölebilirsiniz. Ancak, bu bölme, o cinsin, farklı türlerine götürmeyecek.

Sadece, bölme özel türler vasıtasıyla herhangi bir cinsi kendi farklı türlerine bölecek.

Fârâbî'nin ifade ettiği üzere (Alfaz, 84) diğer bir yönde hareket etme de mümkündür. Sonsuz türleri alırsak (aksi olanın özel fasılları),³³ bunlar, 'köpek', 'at', 'insan', v.b. olsun.- ve bu isimlerden her birini, tanım vasıtasıyla (Alfaz, 89) elde edilen isminin yakın cinsi ve özel fasıllasıyla (bu, Fârâbî'nin [*tahlil*]³⁴ olarak kendisine gönderme de bulunduğu süreç) yer değiştirirsek, ve sonra sadece cinslerini terk ederek, özel fasıllarını bırakırsak, o zaman, tamamına ortak gelen yakın cinsle ulaşılmış oluruz. Arapça'da, bu süreç, *terkip* diye isimlendirilir, İngilizce'de ise, "*sınıflama*" diye isimlendirilir.

(S: 99) Burada şimdi bir kimsenin Fârâbî'ye yöneltebileceği açık bir soru var: O da şu: Bir taraftan, *bölme* ve *terkip* metotları arasında (eğer varsa) ne tür ilişkiler vardır, diğer taraftan, bunlarla *tanım* kavramı arasında ne tür ilişkiler söz konusudur?

Fârâbî, bu soruya doğrudan bir cevap vermekten kaçınır. Ancak Fârâbî, diğer şeyler arasında bölme metodunun, eşyayı, kavranabilir ve anlaşılabilir kılma da faydalı olduğunu belirtir (Alfaz, 87). Yine Fârâbî, amaçları öğretmek için kullanılan bütün yöntemler arasında, sadece, "örnek verme" [misal], "tüme varım" [istikra], "silogizm" [kıyas] yöntemlerinin, "tasdiki sağlamak" [tuqı al-tasdiq] için söylendiğini de belirtir. *Bölme* ve *tanım* dahil olmak üzere, diğer kalanların ise, tasavvuru gerçekleştirme ve alıkoyma sürecini kolaylaştırma da faydalı olduğunu belirtir. Bunun yanında, Fârâbî, *bölmenin*, özellikle, söz konusu şeye ve diğer şeylere (yani, yakın cins) ait olan genel bir sıfat dolayısıyla hayal etmesi güç olan şeyleri hayal etmede yardımcı olduğunu da ekler.

Platon'un bölme yöntemi, Fârâbî tarafından, tanımları üretmek için, bir araç olarak (kullanılması gerektiği) savunulmaz. Çünkü, Fârâbî, bölme yönteminin tanımları üretemeyeceğini anladı. Aristo'nun ortaya koyduğu gibi, "Bölme, zayıf tümdengelim bir çeşididir; zira o, ispat etme zorunda olduğu şeyi kabul ettirir.... Fakat, başlangıçta, bu, bölme yöntemini kullanan bütün kimselerin dikkatinden kaçtı ve o kimseler, gerçeklik ve bir şeyin ne olduğu hakkında ispat yapmak için kendilerine mümkün olan, faraziye konusunda bizleri ikna etmeye çalıştılar."³⁵ *İkinci Analitiklerin* ikinci kitabının beşinci bölümünde, Aristo, bazılarının (muhtemelen Paton'a göndermede bulunuyor) bölme yöntemini, kendisinden, tanımların çıkarımsanabildiği, bir yöntem olarak, gerçekmiş gibi kabul ettiklerini ekleyerek, "bölme yöntemine" ilişkin eleştirisini tekrar eder. Aristo'nun bu bölümde dikkat çekmiş olduğu temel nokta, bölme yöntemi ile ulaşılan neticelerin, bir takım öncüllerden çıkarımsanabilmekten daha çok, farzedildiğini gösterir: "İnsan, canlı mıdır, cansız

mıdır? Eğer, ‘canlıdır’ diye yanıtlarsa, o kimse, onu çıkarsamamıştır. Yine , her canlı ya toprağa ait bir canlıdır yada suya ait bir canlıdır: O kimse, toprağa ait bir canlı olduğunu farzetmektedir. İnsan, tamamen, -toprağa ait bir varlık olarak – o insanın söylemiş olduğu şeyden zorunlu olarak çıkmaz, fakat sadece, o kimse, onu farzeder” (ibid . 91b 18-22).

Fârâbî, tanımları üretmenin bir yöntemi olarak, bölme hakkındaki bu Aristocu eleştiriyi anladı ve tasdik etti (Burhân, 52-3). Bu sebepten ötürüdür ki, Farabi, bölme yöntemini, sadece, hayal etme ve anlama bakımından bir tanımları daha kolay hale getiren faydalı bir araç olarak değerlendirdi.³⁶ Bu, tesadüfi olarak, aynı zamanda, Aristo’nun, İkinci Analitik adlı eserinin ikinci kitabının, on üçüncü bölümünde içerisinde bulunmuş olduğu pozisyonudur; orada, Aristo, “bölme yöntemi ile kabul ettirmenin gerekli olduğunu” ifade etmeye devam eder (96b 35). Ancak Aristo, yine, bu pasajda bölmenin tanımları keşfetme de *yardım edebileceğini* iddia eder (96b 26-29).

Fârâbî, tanımları üretmenin güvenli bir yolu olarak, *sınıflama yöntemini* [*terkîp*] (Farabi bunu Aristo’ya atfeder) de bir tarafa atar. Farabi, Burhân’da (s.57), bu yöntemin noksanlıklarını açıklar ve şu sonuca varır: “Bu sebepten ötürüdür ki, bu yöntem, bizim tanımda ihtiyaç duyduğumuz her şeyi karşılamak da yeterli değildir. Ancak bu yöntem, tanım konusunda, özellikle, fertler ve sonsuz türlerin düşünüldüğü yerde [yani, tanımlanacak bir özne olarak] bir şeyin yüklemelerini seçme de bizim işimizi daha kolaylaştırıcı rol oynar.

Bu bölümde, Farabi’nin, parçacıkların felsefi içeriklerini onları ya ispatın mantıksal teorisine ya da dört Aristocu neden olarak bilinen felsefidoktrine bağlamakla nasıl açıklığa kavuşturduğunu gösteren söz konusu parçacıkların yeni bir ailesini sunduk. Aşağıda şu soru parçacıkları tartışıldı: *lime* (*li-mâzâ*), *mâzâ*, *bimâzâ*, *an mâzâ*, *ma hâl*, *mâ ş’ên*, *immâ*, *em* ve *ev*. Bunlara ilaveten, üçüncü bölümde takdim edilen *keyfe* soru edatı, Farabi *lime*, yani, bir şeyin nedenini araştırın soru edatı ile birleştirdiği yeni bir anlama kavuştu.

Bu bölümde sunulan mantıksal teorilere ilişkin birçok sorunun, hala, ileri sürülmesi gerektiği gerçeği bir tarafa, Farabi’nin bu mantıksal teorileri, bazı soru parçacıklarına bağlama da ortaya koyduğu gayretler son derece değerlidir. Bu terimlerin, bu felsefi bağlamlarda taşımış olduğu anlamlar, yine bu aynı terimlerin, gramerciler için yahut ortak kullanımda delalet etmiş oldukları anlamlardan oldukça uzak anlamdadırlar. O zaman, bu bölüm, içerisinde, Farabi’nin, Arapça’da kendi mantıksal sözlüğünü geliştirdiği yolun bir ilk örneği olmaktadır.

Aşağıdaki bölüm, (*hel* ve *elif*) soru parçacıklarının yeni bir ailesinin analizine ve bu soru parçacıklarının, Farabi’nin dilbilim felsefesinde (altıncı bölüm)

manidar bir rol oynayan, felsefi olarak önemli bir kavram olan *mevcût* kavramı [vardır] ile ilişkilerine hasredilecektir.

Notlar

- ¹ Farabi'nin mâzâ edatını bizzat aşağıdaki ifadelerin her hangi birinin kısa bir formu olarak düşünmesi muhtemeldir: 1) mâhâzâ [Bu nedir?]; 2) mâzâkâ [O nedir?]; 3) mâ'l-lazî [...ki nedir?] (Bkz. Hurûf, 166, par. 167.)
- ² Bu, en azından, benim yorumum.
- ³ Bu konu, başlıca, Aristo tarafından Fizik adlı eserinin 2. Kitabı, 3. Bölümünde ortaya çıkarıldı ve tartışıldı.
- ⁴ Aristo'nun Fiziğinin Arapça çevirisinde bu edatlardan hiçbiri kullanılmamaktadır. Bu Aristocu çalışma, İbn es-Samah, İbn 'Âdi, Matta İbnYünus, Abû el-Ferec, İbn et-Teyyib'in yorumları ile birlikte, IshâkİbnHuneyn tarafından çevrildi. (Bkz. Aristûtâlîs, et-tabî'at, ed. Abdurrahman Bedevî [Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyyehli'l-tibâah ve'n-neşr, 1964].)
- ⁵ Bkz. Elfâz, 56: 4
- ⁶ Farabi, literal olarak "işaret eder" ya da "delâlet eder" anlamına gelen yadull terimini kullanır.
- ⁷ Mâzâ ve li-mâzâ edatları arasındaki bu özdeşlik, Hurûf, 205'in 6. dipnotuna dayanmaktadır.
- ⁸ Bu örneği verirken, A.E. Taylor tarafından yönlendirildim, Aristo, (New York: DoverPublication, Inc. 1955), s. 51
- ⁹ Bkz. E. W. Lane, Arapça – İngilizce Sözlük, New York: FrederickUngar Publishing Co., 1956, 5: 2163
- ¹⁰ Bu pasajda Farabi'nin Aristocu dört nedenden biri olan formel neden hakkında açık yada kapalı olarak herhangi bir şey ifade etmediğini zikretmeksizin hiç kimse, bu dört nedenin müzakeresini çıkaramaz.
- ¹¹ Farabi bu örneği lienne [çünkü] edatına ilişkin anlayışını açıklamak için kullanır. (Hurûf, 212-213) Ona göre, bu edat, her zaman, lime sorusuna bir cevaptır. Li- enne edatı, her zaman, araştırma konusunun nedenine bağlanır. Bu neden, burhanın orta teriminin vasıtasıyla ya da söz konusu burhanın iki öncülünün birleşmesi ile sağlanır. Li-enne, Elfâz'da (56:8) bu edatı önceleyen ya da takip eden bir şey için bir sebebe işaret eden edatlardan biri olarak tanımlanmaktadır. Bu, gramercilerin edata ilişkin kullanımı ile uzlaşmaktadır. (Bkz. W Wright, Bir Arap Dilinin Grameri [Cambridge, England: Cambridge UniversityPress, 1975], İkinci Bölüm, ss. 284-285)
- ¹² KıyâsSağır'de (s. 250) Farabi, kıyas kavramını açıklar: Bir kıyas, [doğru olduğu] kabul edilen ve özsel [bizâtiyhâ] ve arazi olmaksızın verili öncüllerden farklı bir şeyin netice olarak çıktığı öncüllerden [mukaddimât] müteşekkil bir sözdür [kavl]. Bir kıyas olarak bilinen her şey, bir netice [netice yada redf] diye isimlendirilir.
- ¹³ Burhân'da (s. 23), Fârâbi, bu öncülleri ilk prensipler olarak adlandırır [el-mebâdi' el uvelyada el-mukaddimât el-uvel el-tabî[iyy]ah li'l-insân, yani, insanın sahip olduğu yada malik olduğu ilk doğal öncüller] Farabi, bu öncüllerin doğal olarak ortaya çıktığını ve "bizim onları ne biçimde ve nasıl elde ettiğimizi düşünmeksizin onlar hakkında kesin bilgiye ulaştığımızı ve ne de onlar hakkında gaflette bulunduğumuzu yada onları her hangi bir zamanda bilmeyi yada araştırmayı arzuluyor olduğumuzu hissettiğimizi ifade eder. Daha çok Farabi, söz konusu bu öncüllerin fitrî olarak bizde varmışçasına, ruhlarımızın yaratıldığımızdan beri onlarla doğuştan bir arada olduğumuzu ve onlarsız olamayacağımızı ifade eder."
- ¹⁴ Bu Aristoteles'in "bilgi" ve "kanaat" arasında yaptığı ayrımı paraleldir. Kanaat böylede olabilir ama başka türlüde olabilir. Ama bilgi zorunludur ve başka türlüde olamaz. Bkz. Aristo, İkinci Analitikler, Kitap 1, bölüm 33
- ¹⁵ Bkz. Elfâz, 45

- ¹⁶ Literal olarak “bildirir”
- ¹⁷ Zorunlu (ve bundan dolayı doğru) önermelerle, Farabi tamamen şu aşağıdakileri kasteder: 1) aksiyomlar [mebâdi’ ûlâ] ki bunlar doğuştan gelen doğrulardır [el-meârifelletibi’t-tab’] (Mâsikâ, 96); 2) postülalar [mukaddimât vaz’iyyeh] (Burhân, 27); 3) tanımlar yada tanımların kısımları (cins ve özsel ayrımlar)
- ¹⁸ İkinci Analitikler, 71b15ff., 72a15-24. Yine bkz. 74b15-17
- ¹⁹ Bkz., J. Barnes, “Aristo’nun İspat Teorisi” edisyonda J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Aristo Üzerine Makaleler (London: Duckworth, 1975-79), c.1, 66.
- ²⁰ Bu biçim, geleneksel olarak Barbara tarzı (ilk figürün ilk tarzından sonra) olarak bilinir, ancak, sadece, zorunlu öncüller ve bir zorunlu sonuç, yani, bir model kıyas. Örneğin, Sir David Ross-Aristo (adlı kitabında) (s.50) “zorunlu olarak bir sebepten kaynaklanan sıfatın ispatı, sadece tanımını sağlamak için sözsöz değiştirmeyi gerektirdiğini” iddia eder. Bu pasajda Ross, Aristo’nun İkinci Analitikler’de (93a36) ifade edilen ‘ayın tutulması’ nı örnek olarak analiz eder. Sırası gelmişken, FârâbîBurhân (adlı kitabında) (s.47) benzer biçimde iddiada bulunur. Orada verdiği örnek: Biz yıldırımın varlığını nasıl ispat ederiz? Fârâbî der ki, bunu ispat etmeyi istersek (ve) ‘yıldırım’ın bulutlardan gelen bir ses olduğunu açıklarsak, o zaman ispat edilebilirsin diye bu tanımın düzenini değiştirmiş oluruz (ve o zaman deriz ki): Bulutlarda bir ses var. vb.
- ²¹ Aynı yer., s.51
- ²² Aristo özleri ispat etmenin bir metodu olarak bu metodu reddeder (İkinci Analitikler, Kitap 2, bölümler 1-7) Ancak Aristo bu kitabın sekizinci bölümünde, bu konuya ilişkin olarak bir tür esneklik gösterir, fakat, bölüm farklı biçimlerde de okunabilir ve bu konuya ilişkin olarak Aristo’da net- kesin bir tavır yoktur.
- ²³ Yüksek ihtimalle FârâbîXenocrates’e gönderme de bulunuyor, ki onun tanımların ispatlarına ilişkin argümanları Aristo tarafından İkinci Analitiklerin, 2. Kitabı, 4. bölümünde ifade edilip (ve reddedilmiştir).
- ²⁴ Bu metod Platon’un birkaç diyalogunda tartışılmaktadır: “Phaedrus”, “Philebus”, ve özellikle “Sophist”.
- ²⁵ Bu konu hakkında Farabi’nin görüşlerini, Kneale ve Kneale’de bulunabilecek iyi bir anlatım olan Galen’in görüşleri ile karşılaştır.,op.cit., pp. 182-3. Şartımuttasıl[bağlayan]in ki kadar bu terimin kaynağı için bkz.Zimmermannop.cit., s. 47, n.4
- ²⁶ Bu delilin ilk öncülü‘-p q’ (yani, p değilse q dur)a denk gelen ‘pvq’ (yani, ‘p yada q’) mantıksal formuna sahiptir. O da sırasıyla, ‘q p’ (yani q değilse o zaman p dir)’e denk gelir. Bu mantıksal denkleğin, niçin imma ...imma formuna ilişkin cümlelerin Farabi tarafından şartlar [şartı] olarak düşünüldüğünü açıklar. Sırası gelmişken, ‘p’ ve ‘q’ (yada onların temsil ettikleri kavramlar) birbirleriyle ilişkili olmalı, aksi taktirde delillendirme geçersiz olacak.
- ²⁷ Farabi ve bir çok Arap gramercisi imma’yı içeren ifadelerle ev’i içeren ifadeler arasında bir ayrım yapmaz. Onlar bu edatları birbirinin yerine kullanırlar. Krş. Wright, A Grammar of the Arabic Language (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1975) Bölüm 2, s. 293. Bir onuncu yüzyıl gramercisine göre, bu ifadeler arasında bir fark vardır. Rummâni, Kitâbma’ânî’l-Hurûf (ed. Abdu’l-Fettah İsmail Şalebi[Cairo: Dâr nahdatMısrî’t-tab’ ve’n -neşr] s. 130) adlı eserinde, bu ayrımı aşağıdaki biçimde düşünür: İmmâ.....immâ ifadesini kullandığımız zaman, bu ifadedeki faktörlerden birinin doğru (ve diğerinin yanlış) olduğunun kesin olduğuna işaret eder. Fakat hangisinin doğru olduğuna ilişkin bir şüphe vardır. Delillendirme devam eder, ancak, bir kimse “.....ev.....” formunu kullandığı zaman, şüphe o kimseye ancak cümlelerin ilk kısmını relaffuz ettikten sonra vukubulur. İlk durumda, şüphe içerisinde olmuş olduğunuz bilgi ile başlarsınız ve delilinizi o faktör üzere temellendirirsiniz. Sonraki durumda, bir kesinlik ile başlarsınız, fakat, bunun öyle olmadığına ilişkin bir durum size vuku bulur. Sibeveyhop.cit., (c. 3, 169) em edatı hakkında benzer bir ifade de bulunur. Şöyle der: ‘Zeydyada Amr seninle midir?’ diye sorduğun zaman, onlardan birinin, sorunun kendisine yöneltildiği kişiyle birlikte olduğuna farzedersin. Fakat, senin bilgin (bu konu hakkında) belirsizdir [ilmüke ged istevaffhimâ]. Ev

edatını müzakere etme sırasında Sibeveyh (c. 3, 179) şöyle der: “Zeydyada [ev] Amr yada [ev] Halid’le görüştün mü?” diye sorduğun zaman, ‘onlardan her hangi biri seninle [birlikte] midir?’ diye sormak gibidir. Çünkü, sen gerçekte, [soru sorduğun zaman], onlardan her hangi birinin seninle birlikte olduğunu farzetmezsin.”

Farabi, yukarıda ifade edildiği gibi, bu ayrımları ihmal eder.

²⁸ L.S. Stebbing’den alıntı, A Modern Introduction to Logic (New York: The Humanities Press, 1933), ss. 435-436

²⁹ Bu örnek, ‘atın’ bir niteliği olarak, Porphyry’nin İsağoge’sinde (s.48) bulunmaktadır ve sıklıkla ‘atın’ bir niteliği olarak Farabi tarafından kullanılmaktadır. (Örnek için bkz. Farabi’nin Medhal’i, 125)

³⁰ Bu benim örneğimdir; Farabi’nin listesi ikinci örnekte durur.

³¹ Burada dichotomy ile bölünme ile sınırlanan Farabi’nin Elfâz adlı eserindeki örneği uzatmanın özgürlüğünü aldım.

³² Farabi’nin metninde yok. Bu metne örneğimle ziyade de bulunuyorum.

³³ Bu şart, bu sürecin, sadece, bir en yüksek cinse götüreceğini garanti etmek için zorunludur. Bu şart, bu süreç kendisiyle başladığımız alt türlerin, aynı kategoriden olması gerektiğini söylemeye götürür. Örneğin, onlar tamamen cevher kategorisinden yada nitelik kategorisinden v.b. olmalılar. Aksi taktirde bu süreç hiçbir yere varmaz.

³⁴ Elfâz’da, (s.90), Farabi der ki, bazı insanlar yerine geçmenin bu sürecini gısmetdiyeyisimlerdir ve diğerleri ise onu tahlil diye isimlendirir.

³⁵ Aristo, Birinci Analitikler, 46a32-7

³⁶ Krş. İbn Sina’nın bölme yöntemini eleştirisi. İbn Sina’nın bu konudaki görüşleri, eş-Şifâ, el-Mantık, 4: el-Kıyâs, ed. Saïd Zayid (Kahire: el- Hey’et el- âmmelişuûn el- metâbi’ el-amîr-riyyah, 1964), ss. 455-9