

# FARABİ'DE DİL-MANTIK VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Mustafa YILDIZ\*

## ÖZET

*Farabi, dilin bir toplumda ortaya çıkışı ve gelişimini kültürel gelişime koşut bir süreç içerisinde ele alır. Dil, değişik aşamalarda, sonunda felsefi düşüncede kullanılacak bir düzeye gelinceye dek gittikçe yetkinleşen bir gelişim süreci izler. Dilin gelişim sürecinde en yetkin aşama ise hakikatin açık seçik biçimde ifade edildiği felsefi dil aşamasıdır.*

*Bu bakımdan Farabi, toplumlarda dilin bir iletişim aracı olarak kullanımından başlayarak felsefi düzeyde kullanımına değin gelişim sürecini betimler. Bu süreçte dil, ilkin işaret ve ses, sonra lafız ve cümle, son olarak yazı biçiminde dizgeleşir. Diğer yandan düşünce dil aracılığıyla başkalarına aktarım imkânı kazandığı için dilin gelişimi düşünme biçimlerinin gelişimi ile de ilgilidir. Farabi'nin sofistika, diyalektik, hitabet, şiir ve burhan olarak sıraladığı düşünme biçimleri içinde hakikat ancak burhan yöntemiyle elde edilir ve dile getirilebilir. Burhan yönteminin kullanılması dil içinde, düşünce ve varlığın birbirini tam olarak karşılaması anlamına gelmektedir. Nitekim Farabi'nin betimlediği süreçte, hitabet ve şiir aşamasında dil, anlam belirsizliğinden yeterince kurtulmamıştır. Bu belirsizlikten kurtulma dilin nutk aşamasında gerçekleşecektir. Varlık, düşünce ile sözün birbirini tam olarak karşıladığı bu aşamayla birlikte, kültürel yapı da yetkin bir düzeye kavuşur.*

**Anahtar Sözcükler:** dil, mantık, kültür, toplum, felsefe.

## (The Relationship Between Language-Logic and Culture in Farabi)

### ABSTRACT

*Farabi takes the emergence and development of language in a society in parallel with the cultural progress. Language, in various stages, until it reaches after all a level that can be used in the philosophical thought, followed by a process of ever trained with. The perfect stage in the development process of language is the stage of "philosophical language" that the truth can be clearly expressed in it.*

*In this regard, Farabi describes the development of language beginning from its usage at the level of sound and sign until the usage in the philosophical level. In this process, language manifests initially as sign and sound, then word and sentence and finally writing. On the other, because of the thought has gained the possibility of transfer to others through language, the development of language relates to the development of the modes of thinking. Farabi arrays this modes of thinking as sophistic, dialectic, rhetoric, poetic and demonstration. Among this thinking methods truth can be acquired and mentioned only with demonstration. Indeed, in the process described by Farabi, the language is not saved from the ambiguity at the level of rhetoric and poetic. To get rid of from this ambiguity will be held at the level of nutk. Being thought of this further step with the promise to meet each other exactly, but regains the cultural structure of a competent level.*

**Keywords:** language, logic, culture, society, philosophy.

---

\* Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi  
**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012 Güz, sayı: 14, s. 93-120**  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

## Giriş

Toplumsal gelişim sürecinde ortaya çıkan belki de en önemli olgu dildir. Çünkü insanlar dil aracılığıyla birbirleriyle etkileşim ve iletişim içerisinde bulunurlar. Dolayısıyla dil, toplumsal hayatta zorunlu bir gereksinim olarak ortaya çıkar.<sup>1</sup> Diğer yandan bir toplumda tüm kültürel üretimler dilde yansır, dilde anlatımını bulur ve dilden ayrılmaz. Dolayısıyla dili incelemenin kültürü incelemekle eşdeğer olduğu söylenebilir. Dahası dil, içinde doğduğu kültürü ötelere taşıyan bir uygarlık ögesidir. Bu anlamda uygarlık da toplumsal üretimlerin dil aracılığıyla sistematik bilgi kalıplarına dökülerek olabildiğince geniş bir zaman ve mekâna yayma işlemi olarak görülebilir.

Dilin bir diğer yönü, insanın çevresinde olup biten tüm olgu ve olayları duyusalılıktan çıkarıp anlam olarak toplumsal hayata sunmasıdır. Başka bir deyişle dil, toplumdaki her bir bireyin nesne, olay ve olguları nasıl algılaması ve düşünmesi gerektiği konusunda belirleyicidir. Vendryes'in, "İnsan nesnelere varlığını onları adlandırarak, dünyayı düşünce düzlemine aktararak kavrayabilir ve karmaşaya düzen verebilir"<sup>2</sup> sözleriyle ifade ettiği bu durum, dilsiz bir kültürün olanaksız olduğunu gösterir. Öyle ki bir toplumdaki tüm kültürel olgular diğer olgulardan, fiziksel ya da canlılıkla ilgili öğelerin üstüne getirilen madde-dışı anlam ögesiyle ayrılır.<sup>3</sup> İşte bir kültürün karakteristiği olan bu anlam ögesi, öncelikle dilde bulunur. Bu açıdan dil sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kültürün biçimi ve biçimlendiricisidir.

Bu bakımdan şu soru sorulabilir: Hem bir iletişim aracı hem düşüncenin taşıyıcısı hem de kültürün biçimi ve biçimlendiricisi olarak dilin gücü nedir? Gerçekten bu soru uygarlık tarihinde insan zihnini öylesine ilgilendirmiştir ki, felsefî düşünceyle sınırlandırmak da mümkün görünmemektedir.

Sözelimi mitolojik düşüncede dilin gücü doğal, giderek doğaüstü bir güç olarak görülür. İlkel insana göre doğa dilsiz bir şey olmayıp, işitebilen ve anlayabilen bir şeydir. Bu nedenle doğanın güçleri eğer kendilerinden uygun şekilde istenirse yardımlarını esirgemezler.<sup>4</sup>

Tek tanrılı dinler de dilin işlevsel gücünü yaratıcı bir güç olarak görmüşlerdir. Eski Ahit'te (Mezmurlar: 33/9), "O söyledi ve oldu. O emretti ve sabit durdu", Yeni Ahit'te (Yuhanna: 1/1) "Önce söz vardı ve söz Tanrıyla birlikteydi ve söz Tanrıydı", Kur'an'da ise (Âli İmran: 3/47, Yasin: 83/82)

<sup>1</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*, TDK Yay., Ankara 1995, s. 64.

<sup>2</sup> Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 2001, s. 21.

<sup>3</sup> Pitirim Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Salyangoz Yay., İstanbul 2008, s. 227

<sup>4</sup> Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 108.

“Allah bir şeyin olmasını dilediğinde “ol!” der ve olur” ifadeleri dilin yaratmaya eşlik eden doğasına işaret eder. Yine Eski Ahit’teki (Tekvin: 11/1-9) Babil kıssası dilin bir araya getirici işlevini ve insanların bu birlik sayesinde karşılıklı olarak çıkabilecek tüm engelleri aşabilme gücü kazandıklarını belirtir. Kur’an’da ise (Bakara: 2/30-33), Allah’ın Âdem’e tüm isimleri öğretmekle insana özü en üstün nitelik olarak dil sayesinde meleklerden daha üstün bir konuma getirişine işaret edilir.

Felsefe tarihinde de, dilin iletişim aracı olmanın ötesinde işlevsel gücü filozofların ilgisinden uzak kalmamıştır. Herakleitos’ta *logos*, hem her şeye hükmeden evrensel yasadır; hem de evrenin dilidir.<sup>5</sup> Bu bakımdan logosa katılma ya da logostan pay alma düşüncesi üzerine kurulu Eski Yunan kültüründe dil ile varlığın birbiriyle uyumu temel sorun olarak görülmüştür. Öyle ki bu sorun, Platon ve Aristoteles’in varlığın yasaların ile düşüncenin yasaları arasındaki ilişkiye yoğunlaşmalarına neden olmuştur.

Sözelimi Aristoteles’e göre varlığın ve düşüncenin yasaları birbirine koşuttur; düşünce varlığı yansıtır, dil de düşüncede yansıyan varlığın doğru biçimde ifade edilmesidir. Ayrıca Aristoteles’e göre tüm hayvanlar arasında sadece insana özgü anlamlı konuşma yetisi olan dil, yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış bildirmeye yarar. Nitekim bir kültürü meydana getiren temel öğenin de bu konularda ortak bir görüş birliğine varmak olduğu söylenebilir.<sup>6</sup>

Eski Yunan düşüncesinde Platon ve Aristoteles’le birlikte son biçimine kavuşan dil, düşünce ve varlık arasında uygunluk gören anlayış İslam düşüncesinde de Farabi tarafından geliştirilerek toplum felsefesine aktarılır. İşte bu makalede, Farabi tarafından ortaya konulduğu biçimiyle bir toplumda dilin ortaya çıkışı ve gelişiminin toplumsal bir temelden hareketle betimlemesini sunup, o toplumun kültürü içindeki yerini değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda makalemizin içeriğini, Farabi’nin dil ile kültür arasında sıkı bir ilişki gören yaklaşımının ana hatlarıyla betimlenmesi, dilden mantığa ve mantıktan kültürel üretilere geçişin niteliği oluşturmaktadır.

Kuşkusuz bu konunun ele alınışı genelde klasik dönem İslam düşüncesinde dilin doğası ve işlevi ile ilgili dilbilimciler ile filozoflar arasındaki tartışmalara gönderme yapmamızı ve Farabi’nin bu konudaki yerini belirlememizi gerektirmektedir. Öyle ki klasik dönem İslam düşüncesinin, bir anlamda, öncelikle dil üzerine etraflıca düşünme ve bu konuda birbirinden farklı birçok görüşün tartışma imkânı bulduğu bir zemin üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür.

Erken dönem İslam düşüncesinde dilin temel bir sorun olarak ele alınması, bu alanda yapılan çok yönlü tartışmalar ve sonraki dönemlerde de

<sup>5</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe*. çev.: Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul 1994, s. 57-58.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002, s. 9-10.

güncelliğini koruması İslam düşüncesinin özgün yönlerinden birini oluşturur. Bu durumun nedenlerini şu maddelerde toparlayabiliriz:

1. Öncelikle İslam kültürü, “Allah’ın sözü” (kelâmu’llah) olduğuna inanılan Kitâb’ın merkezde olduğu bir gelişim göstermiştir. Kur’an sadece bir inanç sistemi ortaya koymamış, aynı zamanda ve daha da önemlisi tüm kültürel unsurları biçimlendirecek biçimde bir zihniyet değişiminin temelinde yer almıştır. Öyle ki bu durum Arap dilinin semantik gelişiminde de en önemli etken olmuştur.<sup>7</sup> Bu bağlamda İslam coğrafyasında dil ile ilgili çalışmalar, sözlü kültürden yazılı kültüre, böylece de “halk” kültüründen “bilgi” kültürüne geçişi sağlayan ilmî faaliyetlerin başında yer almıştır.<sup>8</sup> İslam’ın inanç ve davranışa ilişkin ilkelerini ortaya koymakla yükümlü fıkıhçı ve kelamcıların Kur’an’ın doğru anlaşılabilmesi için öncelikle Arapçanın dilbilgisi kurallarını iyi bilmeleri, yani aynı zamanda birer gramerci (nahivci) olmalarını gerekmiştir. Böylece dil ile ilgili araştırmalar İslam kültürünün temel ayırıcı özelliklerinden biri olmuştur. Nitekim tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dinî bilimlerde çalışma yapmanın ön koşulu iyi bir nahiv bilgisi olarak görülmüştür. Bu konuda Kur’andaki ifadelerin birden çok anlama gelme konusuyla ilgilenen Mukâtil b. Süleyman ile başlayan dilbilgisi çalışmaları, Yahya bin Ziyad el-Ferra, Ebû Ubeyde gibi nahivcilerle devam etmiş, nihayetinde Muhammed İbn İdris eş-Şâfî ile Kur’an’daki beyân ve belâgate ilişkin yönlerin sınırlarını aşarak fikhî/hukukî konulara uygulanmıştır.<sup>9</sup>

Bu açıdan bakıldığında Farabi’nin özellikle bilimler sınıflandırmasında nahvi ilk sıraya yerleştirmesi ilgi çekicidir. Şu var ki Farabi’nin bilimlerin başına nahvi yerleştirmesi, Kitâb’ı daha doğru anlamakla değil, onu mantığa en uygun giriş olarak görmesiyle ilgilidir. Bu bakımdan Farabi, Helenistik felsefeden farklı olarak mantığa giriş için isagojinin yerine nahvi koyar.

Elbette onun nahiv ile mantık arasında kurduğu bu yakınlık Arap nahivcilerinin olduğu kadar din bilginlerinin de gözlerinin Sibeveyh’den beri kurdukları dünyadan farklı bir âleme açılmasına neden olur. Böylece Farabi’den sonra nahivciler mantıktan etkilenerek mantığın tasniflerini ve bölümlenmelerini kullanırlar. Bu yönelim büyük nahiv bilgini İbnü’s-Serâc’ın *Kitâbu’l-Usûl fi’n-Nahv* adlı eserinde açıkça ortaya çıkar.<sup>10</sup> 12. yüzyıldan sonra ise İslam kültüründe mantık çalışmaları nahiv çalışmalarının da önüne geçer.

2. Batı Asya’da İslam’ın doğuşunun hemen ardından yaşanan tarihsel süreçte hızlı bir fetih hareketinin başladığı görülür. Çok kısa bir süre içinde sınırlarını genişleten Müslümanlar, Antik Yunan, Mısır, Mezopotamya, Babil,

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 1997, s. 15-55

<sup>8</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 18.

<sup>9</sup> Age., s. 28.

<sup>10</sup> Age. s. 539.

İran ve Hint kadim kültürleriyle karşılaşmış ve bu da özellikle kültürel alanda yeni sorunların doğmasına yol açmıştır. Nitekim kültürel açıdan oldukça gelişmiş olan bu uygarlıklar silah karşısında yenik düşmüş olsa da, sahip oldukları kültürel birikim karşısında Müslümanlar çaresiz kâmişlardır. Bu durumdan kurtulmak için Müslümanlar tekrar silaha sarılmak ve yakıp yıkmak yerine, hızlı bir tercüme faaliyetine girerek bu uygarlıkların kültürel mirasını özümseme ve Arap dilinde ifade etme yoluna gitmişlerdir. Böylece Arapça giderek bir felsefe/bilim dili haline gelmiştir.<sup>11</sup>

Bu açıdan ise Farabi'nin özellikle Eski Yunan felsefe terimlerine Arapça karşılık bulma ve Arapçayı bir felsefe dili olarak kurma konusundaki çabası dikkate değerdir.<sup>12</sup>

Bununla birlikte 8. yüzyıldan itibaren tercüme hareketinin özellikle Arap dil bilginleri (nahivciler) tarafından bir dirençle karşılaşması da tarihsel bir olgudur. 10. yüzyılda zirveye ulaşan bu tepki, Yunan mantığı ile Arap nahvinin birbirine nispetle üstünlüklerine dair yapılan bir tartışma ortamında ortaya konulur.<sup>13</sup> Hakikati açık bir biçimde ortaya koyması bakımından Kur'an'ın dili olan Arapça üzerine kurulu olan İslam kültürünün hakikate ulaşmada alternatif bir yol sunan Aristoteles'in mantığıyla karşılaşması makalemiz açısından ayrı bir önem taşımaktadır ve ileriki bölümlerde ele alınacaktır.

3. Fetih hareketinin bir diğer etkisi, Müslüman olan fakat Arap dilini bilmeyen diğer toplumlarda Kur'an'ı doğru bir biçimde anlayabilmek için fasih bir Arapça öğrenme ihtiyacını doğurmuş olmasıdır. Bu ihtiyaç ise ilk Arap dilbilimcilerinin ilgisini sarf (kelime bilgisi) ve nahiv (cümle bilgisi) bakımından Arapçanın kurallarını belirlemeye yöneltmiştir.

Bu konuda Farabi'nin ilgisi ise Arapçanın gramer yapısından daha çok mantıksal örgüsünü ortaya koyma yönündedir. Onun özellikle *Kitâbü'l-Elfâzı'l-Müsta'meleti fi'l-Mantık/Mantıkta Kullanılan Lafızlar Kitabı* ve *Kitâbü'l-Hurûf/Harfler Kitabı* adlı eserleri, Aristoteles'in mantığından hareketle Arapçanın mantıksal örgüsünü ortaya koyması bakımından önem taşır. Bu bakımdan Farabi, Aristoteles mantık ve felsefesini içinde yaşadığı İslam kültürünün özel dil dokusuna uyarlamaya çalışır. Bunu yaparken de dilin, bir toplumda ortaya çıkış ve gelişim sürecini göz önünde tutarak bilginin hangi yollarla kazanılıp ifade edildiğini ve hangi yollarla toplumsal hayatı biçimlendirdiğini araştırır.

<sup>11</sup> Tercüme faaliyetinin İslam kültürünün oluşumundaki yeri ve önemi için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev: Lütfü Simsek), Kitap Yay., İstanbul 2003.

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Soheil M. Afnan; *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden E. J. Brill, 1964.

<sup>13</sup> Şükrü B. Abid, "Dil", çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, C. 3, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Yay., İstanbul 2011, s. 137.

4. Ayrıca Kur'an'da yer alan kimi ayetler doğrudan dilin kaynağına ilişkin tartışmalara temel olmuştur. Özellikle dilin kaynağının ne olduğuna yönelik olarak kelimeler ve fıkıh bilgileri arasında yapılan tartışmalar “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti” (Bakara Suresi, 2/31) ile “(Allah) İnsanı yarattı; ona beyânı öğretti” (Rahman Suresi: 3-4) ayetlerinin yorumlanması çerçevesinde gelişmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Fâris, İbn Hazm, Seyfeddin el-Âmidî gibi kelimacılar dilin ilahî belirleme ve vahiy kaynaklı olduğunu savunurken, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kadı Abdülcebbar, Ebu'-Hüseyn el-Basrî gibi Mutezile kelimacıları ise dilin insanların uzlaşmasına (muvâdaa) dayalı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konuda kelimeler sahasında ortaya çıkan üçüncü görüş ise Ebû Bekr el-Bakillânî, Cüveynî, Gazalî, Fahreddin er-Razî, Ali Kuşçu'nun temsilcisi olduğu bu iki görüş arasında çekimser kalan görüştür.<sup>14</sup>

Kuşkusuz Farabi'nin de bu tartışma zeminine özgün bir katkıyla girdiği ve çeşitli eserlerinde bu konuyu etraflıca ele aldığı söylenebilir. Şu var ki Farabi'nin bakış açısı ve hareket ettiği temel, kelimacılar ve fıkıhçılardan farklıdır. Farabi genelde görüşlerini bir ayetten yola çıkarak ortaya koymaz. Onun problemleri ortaya koyuşunda temel aldığı kaynak, özellikle Platon ve Aristoteles'in eserleridir. Fakat içinde yaşadığı kültürün değerleriyle de uyum sağlayacak bir çözüm geliştirir.

Burada öncelikle, Farabi'nin bakış açısındaki farklılığı da belirlemek açısından, dilin kaynağı ile ilgili görüşlerinden yola çıkmamız uygun olacaktır.

### Dilin Kaynağı

Farabi bir toplumda dilin ortaya çıkışını antropolojik ve tarihsel bir bakış açısından ele alır. Ona göre toplumsal hayatın temelinde öncelikle zorunlu gereksinimleri karşılamaya yönelik örgütlenme söz konusudur. Farabi felsefesinde “zorunlu toplum” (el-medinetü'z-zarûriyye) olarak adlandırılan bu ilkel biçimiyle toplumsal yapının belirleyicisi her bir bireyin eşit düzeyde sahip olduğu hayatın sürdürülmesi için gerekli olan ortak bilgilerdir.<sup>15</sup> Bu bilgilerin aktarımı için gerekli olan şey ise, türlü nesne ve olaylar karşısında onlara işaret eden seslere yönelik uzlaşmadır. Bu aşamada insan, içindeki bir isteği ya da amacı bildirmeye gereksinim duyduğunda, ilkin anlatmak istediği nesneyi gösteren bir gösterge (işaret), sonraki aşamada da sesleri (tasvît) kullanır. Seslerin de ilki, sesleniştir (nidâ). Çünkü kişi, sesleniş yoluyla anlatma gereği

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Demir, Ramazan; *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İstanbul 2008, s. 55-98.

<sup>15</sup> Farabi, *Kitâbü Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, neşr. Albert Nasri Nader, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1991, s. 132.

duyduğu durumu kimin anlamasını istediğini belirlemiş olur. Sonra da her bir duyulur nesne ve onun duyuusal anlamını gösteren belirli sesler kullanır.<sup>16</sup>

Bu açıdan Farabi, Eski Yunan'da ilk kez Demokritos tarafından ileri sürülen ve Aristoteles tarafından da benimsenen dilin uzlaşmayla oluştuğu yönündeki görüşü sürdürerek ilk harflerin ve bu harflerden oluşan lafızların oluşumunun tümüyle uzlaşmaya dayalı olduğunu ifade eder. Şöyle ki, bir kimse bir başkasına seslenirken bir nesneyi ya da durumu gösteren bir ses ya da lafız kullanır. Onu duyan kişi de bu lafzı ezberler ve onu ilk üreten kişiye seslenirken yine o sözü kullanır. Böylece bu sözü ilk duyan kişi, onu ilk ortaya koyan kişiyi izlemiş ve bu iki kişi aynı lafzı kullanma konusunda anlaşmış olur. Daha sonra her ikisi de başkalarına seslenirken o lafzı kullanırlar. Böylelikle de, o söz toplumda yaygınlık kazanır.<sup>17</sup> Açıkçası dilin oluşumunun ilk aşaması, bir iletişim aracı ve göstergeler dizgesi olarak dildir.

Buradan, anlamın dilden önce geldiği ve dilin anlamın taşıyıcısı/kabı olduğu sonucu çıkarılabilir. Zihinde bulunan bir anlam/düşünce ilkin bir işaret sonra da ses yardımıyla diğer insanlara aktarılmış olur. Seslerin kullanımındaki gelişim ise lafızları ortaya çıkarır. Bu bağlamda dilin en temel özelliği de, dili kullanan toplum üyeleri arasında bir uzlaşma temeli olmasıdır. Dolayısıyla toplumu oluşturan bireyler arasında bir uzlaşma temeli olarak dil, her toplumda farklı bir dizgeselliğe kavuşur. Eğer lafızlar uzlaşma ürünü olmayıp doğal olsaydı, duyuusal nesnelere aynı olduğuna göre, bu nesnelere gösteren lafızların da tüm toplumlar için aynı olması gerekirdi.<sup>18</sup> Başka bir deyişle toplumların dillerindeki ayrılaşma lafızların gösterdiği anlamlarda değil, ses düzeyindedir. Öyle ki nesnelere gösteren lafızların kaynağı olan ses organları, yani gırtlak, ağız, burun, dudak gibi organlar aynı bölgede yaşayanlarda birbirine benzer ve onların kolayca çıkardığı sesler başka bir bölgede yaşayanlar için kolay gelmez. Böylece değişik bölgelerde yaşayan insanların duygularını ve duyulurlarını gösterirken kullandıkları lafızlar birbirinden ayrı olur.<sup>19</sup>

Kuşkusuz Farabi'nin bu görüşü dilin kaynağını vahiy olarak gören ve lafzın anlamı öncelediğini öne süren nahivcilerin karşısında yer alır. Bu konuda Farabi realist bir bakış açısına sahiptir. Hareket noktası, algıya konu olan nesnenin zaman açısından daima algı ve algılayıcıdan önce olduğuna ilişkin gözlemdir. Nasıl ki duyu verisi zihindeki anlamı önceler; benzer biçimde zihindeki anlam da bu anlamı ifade etmeye yarayan lafızdan önce gelir. Dahası

<sup>16</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, neşr.: Muhsin Mahdi, Beyrut 1970, s. 135-136.

<sup>17</sup> Age., s. 137-138.

<sup>18</sup> Türker-Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969, s. 108

<sup>19</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 136.

dil dizgesi anlam dizgesinin bir yansımasıdır. Anlam dizgesi ise doğadaki düzenin yansımasıdır.<sup>20</sup>

Bu açıdan Farabi doğayı *kozmos/düzen* olarak gören Eski Yunan düşüncesini sürdürür. Bu durumun en önemli yansıması ise hakikatin varlık, düşünme ve dildeki uyum olarak görülmesidir. İşte burada yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır: Lafızlar toplumdaki topluma değiştiğine göre hakikatin hangi dil dizgesinde ifade edildiği nasıl belirlenecektir? Bu konuda Farabi'nin dillerdeki farklılaşmayı arızî/ilineksel bir durum olarak görüp, özsel olanın anlam olduğunu, anlamın dilde yetkin bir biçimde kurulmasının ise mantık aracılığıyla olacağını düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla bu konu dilbilgisi ile mantık arasındaki ilişkiyle ilgilidir.

Farabi dilin kökenini uzlaşma olarak belirlese de, farklı sesleri türlü nesne ve durumlara işaret edecek şekilde insanların çıkarılma özelliğinin nasıl oluştuğunu da açıklar. Ona göre hayatın sürdürülmesine yönelik ortak bilgilerin temelinde her bireyde var olan bir güç ve yetenek vardır. Böylece bireyin bilincini, bilmeye, çıkarım yapmaya, tasarlamaya, imgelemeye ya da düşünmeye yönlendirmesi, bedenini ve organlarını da belli yönere doğru hareket ettirmesi, kendinde var olan bir güç ve doğal bir yetenekle olur. Bu doğal güç ve yetenek sayesinde aynı türden eylemlerin pek çok kez yinelenmesiyle de, bireyde bir davranışı ya da ya da yapıp etmeyi hep aynı biçimde gerçekleştirmeye yönelik bir alışkanlık kazanımı olur. Burada dil söz konusu olduğu için, aynı durumun ses organları için de geçerli olduğu söylenebilir. Yani belirli sesi çıkarmak için gerekli olan ses organlarının hareketlerin sürekli aynı biçimde tekrar edilmesiyle bir toplumda kullanılan temel sesler (alfabenin harfleri) oluşur.<sup>21</sup>

Açıkçası, Farabi'ye göre dilin doğuştan gelen bir özellik olmadığı, tersine ancak dili kazanmaya götüren dil yetisinin doğuştan geldiği söylenebilir. Zaman, bölge ve toplum ayrılıkları söz konusu olmaksızın evrensel olma özelliğinde olan, dil yetisidir. Bu yetinin farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde gelişmesi de doğal bir durumdur. Nitekim gökcisimlerine göre konumları bakımından yeryüzünün türlü bölgeleri arasındaki farklılıklardan o bölgelere özgü topraktan yükselen buharların farklılığı, buharların farklılığından da hava ve suların farklılığı doğar... Bütün bu farklılıklardan da o bölgedeki bitki ve hayvan türlerindeki farklılık doğar. Böylece yeryüzünün türlü bölgelerinde yaşayan her bir topluluğun besinleri de farklı olur. Bunu da her toplumun doğal yapı ve karakterindeki farklılık izler.<sup>22</sup>

Böylece Farabi dil yetisinin kullanımındaki farklılığı bir yandan doğal etkilere bağlarken bir yandan da toplumsal bir alışkanlıkla ilişkilendirir. Bu

<sup>20</sup> Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 526.

<sup>21</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 134-135.

<sup>22</sup> Farabi, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, neşr.: Fevzi Mitri Neccâr, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993, s. 70-71.



alışkanlık kazanımı öyle bir boyuta gelir ki her bir birey kendi dışındaki bir toplumun dilini anlamaz. Bu durum her bir kuşağın bir önceki kuşaktan devraldığı, kökü dilin ilk belirleyicilerine kadar giden bir gelenektir.<sup>23</sup>

Bu görüşüyle Farabi, her bir toplumda dil yetisinin farklı bir biçimde açığa çıktığı göstergeler sistemi için *lisan* terimini kullanarak toplumların farklı diller kullanma olgusuna açıklık getirmiş olur. Böylece kültürlerdeki farklılaşmanın ilkin dillerdeki farklılaşmayla ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak bu durum kültürlerin birbirinden tümüyle ayrıldığı, birbirleriyle iletişim imkânlarının olmaması anlamına gelmemektedir. Nitekim lafızlar birbirinden farklı olsa da, lafızların işaret ettiği anlamlar dünyası tüm toplumlar için aynıdır.

Bu açıdan Farabi'nin dil yetisi ile dili birbirinden ayırdığı, dil yetisinin doğuştan geldiğini dilin ise toplumsal bir kazanım olduğunu ileri sürerek 20. yüzyıl dilbilimcilerinden Ferdinand de Saussure'le benzer düşündüğü söylenebilir. Tıpkı toplumların dillerindeki ayrılaşmayı ses düzeyine indirgeyen Farabi gibi, Saussure de farklı ulusların kullandığı türlü dillerin, her bir insanda var olan dil yetisinin gerçekleştiği türlü kodlamalar olduğunu ileri sürer.<sup>24</sup> Şu var ki Saussure anlam dünyasının birliğine işaret etmeyip dil yetisinin evrenselliğine vurgu yapar.<sup>25</sup> Bunun yanı sıra Farabi, Platoncu bir yaklaşımla lafızdan bağımsız bir anlam dünyası olduğunu ve bunun evrenselliğini vurgular.

### **Dilin Toplumsal Liderlikle İlişkisi**

Farabi'nin belirlemelerine göre bir toplumun kültürel gelişimi iki açıdan ele alınabilir. Bunlardan birincisi o toplumda teorik bilgilerin; ikincisi ise, pratik sanatların ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgilidir. Bunlar birbirine paralel olduğu gibi dilin gelişimi de bu genel kültürel gelişime paraleldir. Nitekim dilin oluşumunda ilk aşama duyulur nesnelere ve duyusal anlamları gösteren lafızların ortaya çıkmasıdır. İkinci aşama ise, bu türden lafızların giderek artmasıdır. Öyle ki toplumun giderek büyümesi, toplumsal katılımın genişlemesi ve buna bağlı olarak toplumsal ihtiyaçların çoğalmasıyla, o toplum içinde kullanılan lafızlar da artar. Sonunda o toplum içinde birisi çıkıp, lafızları düzenleyip, toplumsal yapının karmaşıklaşması ve bir lafız üzerine uzlaşmanın zorlaşmasıyla birlikte uzlaşmaya varılamayan kimi durumlar için de ihtiyaç duyulan lafızları belirler. Böylece bu kimse, bu toplumun “dil koyucusu” (vâzıu lisân) olur. Bu kişi başlangıçtan beri toplumun zorunlu gereksinimi olan her nesne ve durum için lafızlar koyarak onları yönlendirir. Bu süreç, toplumun ortaklaşa duyumsadığı duyusal evrene ilişkin teorik bilgileri gösteren lafızlar koymasıyla başlayarak

<sup>23</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 141-142.

<sup>24</sup> Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları*, Onur Yay., Ankara 1996, s. 57.

<sup>25</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay. İstanbul 1998 s. 44.

pratik sanatların her birine özgü olan nesne ve araç gereçler için ve sonunda toplumun ihtiyaç duyduğu her nesne ve durum için koyduğu lafızlarla devam eder.<sup>26</sup>

Bu görüşüyle Farabi, dilin ortaya çıkışı ve toplumda ortak bir anlaşma ve dayanışma zemini olmasını toplumsal liderlikle ilişkilendirmiş olur. Öyle ki toplumsal liderliğin gerektirdiği en önemli özelliklerden biri de bilgiyi topluma yayma özelliğidir. Bu özellik de kuşkusuz dili doğru, etkili ve güzel kullanmak demektir.<sup>27</sup>

Dil ile kültür arasındaki ilişki bakımından Farabi'nin bu görüşü ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim bir toplumda kullanılan dilin belli bir yetkinlik kazanması, o toplumu yönetmeye yetkili ve yeterli bir liderin varlığını gerektirmektedir. İlkel durumuyla "zorunlu toplum"da dahi, böyle bir liderin yokluğu durumunda toplum içinde uzlaşma zemini bulmak mümkün görünmemektedir. Toplumsal uzlaşmanın belki de en önemli yönü ise dildeki uzlaşmadan başlamaktadır. Dili etkili bir biçimde kullanan lider, dil konusundaki uzlaşmanın da temeli sayılmaktadır.

Bu bağlamda Farabi'nin dilin kökeni ile ilgili Aristoteles'ten kaynak alan önceki görüşünün biçim değiştirerek Platoncu çizgiye yaklaştığı görülebilir. Nitekim Platon *Kratylos* adlı diyalogunda nesne ve olaylara ilişkin adları herkesin veremeyeceğini, nasıl ki toplumsal hayatta her bir iş, o işin ustası tarafından en iyi biçimde yapılıyorsa ad koyma işinin de yasa koyucuya ait olduğunu ifade eder.<sup>28</sup>

Şu var ki, İslam düşüncesinin klasik döneminde bu konuda yapılan tartışmalara bakıldığında genelde bir dil koyucunun varlığını kabul etme noktasında bir fikir birliği olduğu zaten görülür. Farabi'nin bu tartışmada dilin vahiy kaynaklı olduğunu ve dil koyucunun peygamber olduğunu ileri süren dilbilimci ve kelamcılardan ayrıldığı nokta, dilin ilkin sestem lafza doğru doğal bir süreçte ortaya çıktığını varsayması, sonraki süreçte ise toplum içinde bilgi ve akıl bakımından yetkin olan kişinin hangi lafızların hangi anlama geldiğini belirleyerek topluma liderlik etmesi yönünde geliştiğini ileri sürmesidir. Bu konu Farabi'nin sisteminde peygamberin de neticede bir filozof olmasıyla ilişkilendirilecek olursa, onun bu görüşüyle uzlaşmacı bir tavır ortaya koyduğu söylenebilir.

<sup>26</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 138.

<sup>27</sup> Farabi, *Kitâbü Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 128.

<sup>28</sup> Platon, *Kratylos, Diyaloglar 1*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, 388d-e.

**Dil Sanatlarının Ortaya Çıkışı**

Farabi'ye göre toplumun ortak ihtiyaçlarına göre lafızların hangi nesne ya da durumu gösterdiğine yönelik dilde oluşan düzen ve yeterlilikten sonraki aşamada, toplumda lafızların cümle içindeki anlamının değiştirilmesi ve farklı anlamlarda kullanılması yoluna gidilir. Ayrıca, belli bir anlamın anlatımı için konulan lafzın yerine, ona yakın ya da uzak bir benzerliğinden dolayı bağlantısı olan başka bir lafız konularak başka bir anlam anlatılır. Böylece dilde mecaz ve benzetmeler ortaya çıkar. Bu da lafızların anlamının başka anlamlara gelen lafızlarla açıklanması, cümle içinde birbirinin yerine kullanılarak anlamlarının genişletilmesi, yeniden düzenlenmesi ve güzelleştirilmesiyle olur. Böylelikle de ilkin *hitabet sanatı*, sonra da bir süreç içinde *şiiir sanatı* oluşur. Böylece toplumun içinde söylevler veren, şiiirler okuyan ve bunları ezberleyen bir kesim ortaya çıkar. Bu kimseler o toplumun söylevci ve konuşmacıları olarak, onların ilk bilginleri ve yöneticileri, dil konusunda yetkilileri olurlar. İçinde yaşadıkları toplumda kullanılan lafızlar üzerine düşünerek eksik ve karışık olanları düzeltirler. Düşünülmesi zor olanın yerine kolayı, işitilmesi çirkin gelenin yerine güzel olanı getirmeye çalışırlar. Lafızları ve cümleleri sınıflandırır ve zihindeki anlama en uygun düşen düzenlemeleri yapmaya çalışırlar. Sonuçta bu toplumun kullandığı lafızlar, önceki durumdan daha açık duruma gelir ve dilleri tamamlanmış olur. Bundan sonra yetişen yeni kuşak da öncekilerden işittiği bu sözleri yeni kuşaklara aktarır. Bu aktarım, korunmasını istedikleri lafızların çoğalıp tümünün ezberlenmesi imkânsız duruma gelinceye dek sürer. İşte bu aşamada dili korumanın daha kolay bir yolunu bulmaya gereksinim duyulur ve *yazı* ortaya çıkar. Yazı başlangıçta karmaşık olup, uzun bir süreçte yavaş yavaş daha düzgün ve kullanışlı duruma gelir. Bu aşamadan da sonra dilin derlenmesi, düzenlenmesi ve dilbilgisi kurallarının belirlenmesi gelir. Böylece de yavaş yavaş *dilbilgisi sanatı* ortaya çıkar.<sup>29</sup>

Özetle dilin oluşum sürecinde ilkin işaret ve ses, sonra lafız ve cümle ve son olarak yazı ortaya çıkar. Bu gelişime paralel olarak da toplumsal hayatta dille ilgili beş tür sanat ortaya çıkar: hitabet sanatı, şiiir sanatı, şiiir ve söylevleri ezberleme/aktarma sanatı, dilbilgisi sanatı ve yazı sanatı.<sup>30</sup>

Tüm bu tarihsel süreç Farabi tarafından ayrıntılarıyla, o ölçüde de özlü bir biçimde ortaya konulur. Farabi'nin dilin oluşum ve gelişimine ilişkin bu tarihsel betimlemesinin amacı ise daha çok, toplumsal ve kültürel üretimlerin dille ve dil sanatlarıyla ilgisini vurgulamaktır. Öyle ki ona göre toplum hangi seviyede olursa olsun bilgi ile yönetilir ve bilginin taşıyıcısı her zaman için dildir. Başka bir deyişle toplumsal hayatı yönlendiren ana etkenin toplumlaşma sürecinde

<sup>29</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 141-145.

<sup>30</sup> Age., s. 138.

ortaya çıkan bilgi düzeyiyle ve bu bilginin açık seçik bir biçimde anlatım bulmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Temelde bilgi ile toplumsal hayat arasındaki ilişki bağlamında, toplumda egemen olan bilginin niteliği, toplumsal yetkinliğin de belirleyicisidir. Dolayısıyla bir toplumdaki dilin incelenmesi, mantıksal yapısının ve bilgi düzeyinin anlaşılmasında; mantıksal yapısının incelenmesi de toplumsal ve kültürel yapısının anlaşılmasında temel işlev görür.

Öyleyse bir kültürün biçimlenmesinde önemli olan konu, o toplumda üretilen bilginin niteliği, hangi yöntemle elde edildiği ve nasıl ifade edildiğidir. Farabi'ye göre toplumsal hayatın ilk aşamasında baskın olan bilgi türü temel ve zorunlu ihtiyaçları karşılamaya yönelik olan gündelik bilgi ve bu bilgiden doğan genel sanatlardır. Toplumsal hayatın en yetkin biçimi olan "erdemli toplum"da ise baskın olan bilgi türü felsefe bilgisi ve tüm kültürel hayatın yöneticisi olarak felsefe sanatıdır. Dolayısıyla hakikatin tam bir açıklıkla bilindiği ve ifade edildiği toplumların dili de buna koşut olarak felsefleşir. Bu açıdan Farabi'nin bu konudaki görüşlerinin, Yeniçağ filozoflarından Giambattista Vico, Aydınlanma dönemi filozoflarından Johann Gottfried Herder ve Alexander von Humboldt'la benzerlik gösterdiği söylenebilir. Açıkçası, dilin gelişmesi ile aklın gelişmesini koşuttur. Yine bu ikisinin gelişmesi de toplumsal gelişmeye koşuttur. Bu bakımdan Farabi, dilsel göstergelerin düşünme ve söylem yöntemlerine, oradan da toplumsal düzene etkilerinden yola çıkarak dil yetisinin kullanımını kültürel gelişimle ilişkisi içinde ele alır. Dolayısıyla toplumlarda dilin ses ve işaret düzeyindeki kullanımından başlayarak *burhan* yönteminde, yani felsefi düzeyde kullanımına değin gelişim süreci tarihsel olarak betimlenir.

### **Dil Sanatlarında ve Mantıkta Seçkinleşmenin Kültüre Etkisi**

Farabi bir toplumda harf ve lafızların oluşumunu açıklarken, toplumun alt katmanının (âvam) süreç bakımından seçkinlerden (havâs) önce oluştuğu düşüncesinden yola çıkar.<sup>31</sup> Dolayısıyla herkesin görüşünün ilkesi olan ortak bilgiler, süreç bakımından pratik sanatlardan ve her bir sanata özgü bilgilerden önce gelir. Başka bir deyişle toplumsal gelişmenin başlangıcında toplumun genel ihtiyaçlarını karşılayan sanatlar ve bu sanatlara uygun ortak bir dil oluşur. Bu ilk aşamasında toplumun üyesi olan tüm bireyler arasında bir ortak kültür oluşup, herkes tarafından aynı kelimelerin aynı anlamda, yani aynı anlamlar için kullanılması söz konusudur.

Toplum yaşamında bu ortak dilin tamamlanmasından, pratik sanatlar ve genel sanatların tam olarak elde edilmesinden sonra gelen aşamada ise, toplum içinde seçkinleşme başlar. Farabi'nin seçkinleşmeden kastı, kuşkusuz bir toplumda bilimsel/felsefi düşüncenin ortaya çıkması ve gelişmesidir. Nitekim

---

<sup>31</sup> Age., s. 134.

seçkinleşmenin ilk aşamasında bir takım kimseler, doğa olaylarının bilgisini elde etme isteği duyarlar. Böylelikle toplum içinde, doğa olaylarının nedenlerini araştıran bireyler yetişir. Bunlar, ilk önceleri, araştırmalarında, elde ettiği görüşleri doğrulamada ve başkalarına aktarmada retorik (hatabî) yöntemler kullanır. Çünkü onların öncelikle bildikleri karşılaştırmalı yöntem budur. Şu var ki, bilimsel/felsefî düşüncenin doğuşuna karşılık gelen bu dönemde bu ilk filozoflar arasında bir takım görüş ve anlayış ayrılıkları baş gösterir. Ardından da her birinin kendince doğru olarak benimsediği görüşlerde söyleşi ve çekişmeler artar. İşte o zaman her biri, görüşlerini sağlamlaştırıp karşı çıkılamayacak bir duruma getirmeye gereksinim duyar. Böylelikle, bir süre sonra araştırmalarını diyalektik (cedeli) yöntemleri kullanarak sürdürürler. Sonunda diyalektik yöntemler, sofistik yöntemlerden tümüyle ayırt edilebilir duruma gelir. Bundan sonraki süreçte ise, ilkin retorik yöntemler daha sonra da sofistik yöntemler bırakılır ve diyalektik yöntemler kullanılır.<sup>32</sup>

Farabi'nin burada söz konusu ettiği doğa araştırmalarıyla Eski Yunan doğa filozoflarına göndermede bulunduğu düşünülebilir. Eski Yunan'da felsefenin doğuşuna karşılık gelen bu dönem Aristoteles tarafından, "Metafizik" adlı kitabında, Thales'ten başlayarak Aneksimenes, Diogenes, Hipposos, Herakleitos, Empedokles, Parmenides gibi doğa filozoflarının görüşleri çerçevesinde eleştirel bir bakışla aktarılır.<sup>33</sup>

Bu konuda Aristoteles'ten kaynak alan Farabi bir toplumda dilin retorik, sofistik ve diyalektik yöntemlerin doğa araştırmalarıyla ilgili kullanımıyla birlikte felsefî düşüncenin ortaya çıkışına işaret eder. Ne var ki bu üç yöntem içinde en sağlam bilgiyi veren diyalektik bile kesin bilgiyi elde etmede yeterli değildir. Bu yüzden bir sonraki aşamada kesin bilgiyi sağlayacak yöntemler araştırılmaya başlanır. Böylece matematiksel (ta'limî) yöntemlere ulaşılmaya başlanır. Böylece matematiksel yöntemlerin kesin/yakın bilgiye ulaşma bakımından yetersizliği belli oranda açığa çıkar.<sup>34</sup>

Farabi'nin burada ise, yine Aristoteles'in doğa filozoflarından sonra zikrettiği Pythagorasçılar ve Elealıların matematik çalışmalarına göndermede bulunduğu söylenebilir.<sup>35</sup>

Bundan sonraki süreçte ise, Eski Yunan'da politik ve toplumsal gelişmeler insanı merkeze alan felsefe sorunlarını gündeme getirmiştir. İnsan sorunlarını temel konu yapan ve onları geliştirenler de sofistler olmuştur. Sofist anlayışın ortaya çıkması ve yaygınlaşmasında, siyasette etkin yer alma fırsatlarının giderek

---

<sup>32</sup> Age., s. 151-152.

<sup>33</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik-I*, çev. Ahmet Arslan, Ege Ün. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1985, s. 90-103.

<sup>34</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 151.

<sup>35</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik-I*, s.103-111

artması, doğa filozoflarına karşı yoğun güvensizlik duygusu, geleneksel din öğretiminin geçerliliği konusunda artan kuşkuculuk gibi öğeler etkili olmuştur.<sup>36</sup>

Böylece Farabi Eski Yunan'daki bu süreç doğrultusunda, toplum içinde kimi insanların, toplumsal ve politik konuları bilmeye yöneldiklerini ileri sürer. Toplumsal konuların ilkeleri irade olduğu için de, bu konular matematiksel yöntemlerle ele alınamaz. İster istemez işin içine diyalektik yöntemler karışır. Böylelikle diyalektik yöntemler matematiksel yöntemlerle sentezlenir ve toplumsal konuların ele alınışında bilimsel ve sağlam bir düzeye ulaşılır. Sofistler ve Sokrates'e gönderme yapıldığı açık olan bu durum, felsefede Platon dönemindeki düzeyine ulaşınca dek sürüp gider ve Aristoteles dönemindeki sağlam duruma erişinceye dek de bu yöntemler kullanılır. Aristoteles döneminde, felsefi/bilimsel bakışın son sınırına gelinmesi, tüm yöntemlerin birbirinden ayırt edilmesi, teorik felsefenin ve tüm genel konuların tamamlanması ve onlarda araştırılacak hiçbir konunun kalmamasıyla, bilgiler sadece öğrenilen ve öğretilen birer sanat durumuna gelmiş olurlar.<sup>37</sup>

Burada Farabi'nin Platon ile Aristoteles arasında kurmuş olduğu tarihsel bağ önemlidir. Nitekim Farabi, Platon ile Aristoteles'in yöntem ve görüşlerinin hem birbirini tamamladığını hem de Aristoteles'in yöntem olarak Platon'u aştığına işaret eder. Elbette Platon, genelde diyalektik yöntemin ağırlıkta olduğu bir dil kullanır. Burada karşıt görüşler birbiri karşısında kendini sağlam mantıksal çıkarımlarla savunur. Buna karşın Aristoteles'in dili, burhana dayalıdır. Burada ise karşıt görüşlerin çatışmasından ziyade kesin bilginin ortaya konulması amaçlanır.

Bu bağlamda Farabi'nin betimlediği dil ve pratik sanatların ortaya çıkmasıyla başlayan kültürel gelişim sürecinde, son noktayı Platon ve Aristoteles dönemindeki yöntem araştırmaları oluşturur. Bu sürecin, yukarda belirttiği gibi bir açıdan, İlkçağ Yunan felsefesinin doğa filozofları, matematikçi filozoflar, sofistler, daha sonra Sokrates, Platon ve son olarak Aristoteles'in felsefelerinin anlatımı olduğu açıktır.<sup>38</sup> Nitekim bu tür bir yaklaşımın örneği olarak İlhan Kutluer de bu aşamaların aynı zamanda felsefenin yöntem açısından sofistika, diyalektik ve burhan aşamalarına karşılık geldiğini ifade eder.<sup>39</sup> Şu var ki, konuyu böylece sınırlamanın, Farabi'nin şu ifadesine dayanarak eksik kaldığını söyleyebiliriz: "*Toplumların kendi akıl, bilinç, huy ve yapılarından*

<sup>36</sup> Ayhan Bıçak, "Sofistlerin Siyaset Anlayışları-I", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 12, Ankara 1994, s. 73.

<sup>37</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 151-152.

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Hasan Ayık, *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002, s. 10-20.

<sup>39</sup> İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 172.

*kaynaklandığı sürece, tüm toplumlarda, karşılaştırmalı sanatlar bu akış ve sıraya göre ortaya çıkar.*"<sup>40</sup>

Böylece Farabi'nin Eski Yunan'daki toplumsal ve kültürel gelişmenin Aristoteles'le birlikte en yetkin biçime kavuştuğunu varsaydığı ve bunu temel olarak bir genelleme yoluna gittiği söylenebilir. Dolayısıyla Farabi'ye göre tüm toplumlarda felsefî düzeyin oluşum süreci, öznel ve değişken olandan nesnel ve yetkin olana doğru bir gelişme özelliği gösterir. Bu bakımdan kültürel gelişim sürecinde ortaya çıkan ve mantık biliminin içeriğinde yer alan şiir, söylev, sofistika, diyalektik ve burhan olmak üzere beş tür bilişsel yöntem, tarihsel bir akış içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan mantıkta kullanılan yöntemler, kültürel alanda felsefî düzeyin basamak basamak kurulmasında temel işlev görür.

### **Toplumsal Hayatın Amacı Açısından Dil ve Mantık**

Temelde Farabi toplumsal hayatta kimi insanların dil ve mantık alanındaki yetkinleşmesiyle ortaya çıkan seçkinleşmeyi, toplumsal hayatın nihaî amacına ilişkin kesin bilginin kazanımıyla ilgili görür. Nitekim Farabi'ye göre tüm kültürel gelişim süreci aslında bir son amaca doğru gerçekleşir. Aristoteles'in felsefesinden mühlhem olduğu üzere Farabi'ye göre de toplumsal örgütlenmenin bu son amacı mutluluktur. Şu var ki toplumsal hayatta mutluluğun anlamı üzerine bir uzlaşmanın olmadığı da görülebilir. Yukarıda belirtildiği gibi, dil bir uzlaşma olduğuna göre, bu uzlaşmanın dildeki tüm kavramların anlamı üzerinde süregitmesi gerekir. Bu durum özellikle de toplumun son amacı olan mutluluğun işaret ettiği anlamla da ilgili olarak ortaya konulur. Açıkçası bir toplumda kültürel etkinliklerin yetkin biçimde tamamlanması için mutluluk konusundaki anlam bulanıklığının, yani mutluluğun ne olduğu ve ona nasıl ulaşılabileceği yönündeki görüş ayrılıklarının aşılması gerekir.

Farabi'ye göre mutluluk konusundaki görüş ayrılıklarının aşılması, herşeyden önce dildeki anlam bulanıklığının giderilmesine, sonra da bir sorunun insanlarda ayrı kanılar oluşturmasına yol açan düşünme yöntemlerin birbirinden ayırt edilmesine bağlıdır.<sup>41</sup> Açıkçası mutluluk araştırması, tarihsel bir süreçte hem dilin yetkinleşmesini hem de düşünce yöntemlerinin sağlamlaşmasını gerektirmektedir. Birinci sorun, yani dildeki anlam bulanıklığının giderilmesi, dilbilgisinin işlevi ve görevidir. Böylece sorunun açık seçik ortaya konulduğundan, sözcüklerin yerli yerinde ve doğru bir biçimde kullanıldığından kuşku duyulmaz. Bu konudaki yetkinleşmeyle birlikte gelişen ikinci sorun ise yöntem araştırmalarıdır. Bu ise mantık biliminin konusudur.

<sup>40</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 153.

<sup>41</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbîh ala Sebîli's-Saâde*, neşr.: Ca'fer Âl Yasin, el-A'mâlü'l-Felsefîyye içinde, Beyrut 1992, s. 263-264.

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki, toplumsal yetkinleşme sürecinde ortaya çıkan söylev ve şiir aşamasında dil, anlam belirsizliğinden yeterince kurtulmamıştır. Bu belirsizlikten kurtulma da, yine bir süreç içerisinde dilin hem düşünme hem de konuşma anlamına gelen bir kavram olarak *nutk* aşamasında gerçekleşecektir. Yine bu tarihsel süreç, Eski Yunan'da söz kavramına karşılık gelen üç kavrama denk düşer. Bu kavramlardan birincisi olan *mitos*, söylence dilidir ve ölçüleri yok gibidir. İkincisi *epos* ise belli bir düzen ve ölçüye göre söylenen sözdür. Bununla insanlar duygularını belli bir ölçü içerisinde, düzyazı ya da şiir biçiminde ortaya koyarlar. *Logos* ise, bir yasal düzeni yansıtır ve gerçeğin bu düzen içerisinde dile getirilmesini sağlar.<sup>42</sup> Öyle ki, *logos* kavramında düşünme ile konuşma, düşünce ile söz ve sözcük birbirinden koparılmaz biçimde kaynaşmıştır.<sup>43</sup>

Açıkçası dildeki yetkinleşmenin son aşamasında, Arapça'da *nutk*, Eski Yunanca'da ise *logos* kavramıyla ifade edilen dil ile düşünme arasındaki birliktelik ve anlamın dilde tam bir açıklıkla anlatımı yer almaktadır. Bu durum yine Arapça'da insanın, *nâtk* (*düşünen ve konuşan*) canlı olarak tanımlanmasında da görülür. Yine aynı kökten gelen bir bilim olarak *mantık* da, düşünme ve konuşma yasalarını ortaya koymakla insanı yanlış düşünmekten ve sözlerin yanlış kullanılmasından kurtarmakla, toplumsal düzenin yetkin bir biçimde kurulmasında temel işlev görür.<sup>44</sup>

Bu açıdan dilin sadece düşünme yetisiyle ilgisi olmadığı, buna ek olarak algılama, imgelem/hayal, arzu gibi yetilerle de ilgili olabileceği, ancak bu yetilerin belirleyiciliği altında oluşan bir dilin anlam belirsizliği taşıdığı söylenebilir. Nitekim insanın ontolojik bütünlüğü göz önüne alındığında ondaki bilme yetilerinin tümünün dilin oluşumu ve gelişiminde etkisi vardır. Bununla birlikte düşünme yetisinin diğer yetiler üzerinde egemen olmadığı bir bilme sürecinin dildeki yansıması da anlam belirsizliği ve yanılgıdan başka bir şey olmayacaktır.

Öyleyse Farabi'nin yetkin bir toplum düzeninde hakikatin merkezî konumu dikkate alındığında dil ve mantık çalışmalarının önemi açığa çıkmış olur. Bu bakımdan mantık biliminin Farabi'nin felsefesindeki bu özel yerinin ve dile ilişkisinin açıklanması gerekir.

<sup>42</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Yay., İstanbul 1972, s. 5

<sup>43</sup> Bedia Akarsu, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 36.

<sup>44</sup> Farabi, *İhsâu'l Ulûm*, neşr. Osman Emin, Kahire 1949, s. 62-63, Mübahat Türkel-Küyel, "Farabi'de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki", *Araştırma Dergisi* C. II , 1979, s.61.



**Kültürün dokusunu Oluşturması Bakımından Dil ve Mantık**

Mantık ile ilgili olarak Farabi'nin kullandığı temel kavramdan biri, *ayırt etme/temyiz* gücüdür. Ayırt etme gücü, insan için bilme konusu olan her nesne ile ilgili bilgilerin kazanılmasını sağlayan güçtür.<sup>45</sup> Farabi'ye göre felsefe, ayırt etme gücüyle, ayırt etme gücü de doğruyu kavrayacak bir zihin gücüyle kazanılır. Başka bir deyişle mutluluğun ne olduğuna ilişkin doğru bilgiye öncelikle sağlıklı bir zihin ve ayırt etme gücüyle ulaşılabilir. Doğru düşünme ve ayırt etme gücü olmaksızın gerçek mutluluğun açık seçik bilgisine ulaşma ve onu sözde mutluluk türlerinden ayırma mümkün değildir.<sup>46</sup>

Dolayısıyla mutluluğun doğru bilgisini ortaya koyma ve dile getirme bakımından hangi yöntemlerin kullanılacağı ya da hangi yöntemler kullanıldığında mutluluğa ilişkin bilgisizlik içinde kalınacağı bilinmesi gerekir. Tüm araştırmalarda olduğu gibi mutluluk konusunda da amaç, kesin bilgiye ulaşmadır.<sup>47</sup> Kesin bilgi, tam onaylamadır. Onaylama ise, bir durumla ilgili olarak verilen yargının, o durumun zihinde tasarlandığı biçimde zihin dışında da olduğuna inanmadır. Hakikat ise, bilinç dışındaki durumun bilinçte tasarlanan duruma uygun olmasıdır. Bu bakımdan kesin bilgi ancak doğru olan bir onaylamadır.<sup>48</sup> Bununla birlikte çoğu zaman böyle bir kesinliğe ulaşılmaz. Daha doğrusu kesin bilginin yerine kimi zaman bir kanı, kimi zaman bir inanç kimi zaman da bir imgelem elde edilir. Üstelik kimi zaman da yanlış düşülüp doğru olmamasına karşın, bilginin doğru olduğu sanılır. Kimi zaman da iki olasılıktan biri seçilemeyerek şaşkınlığa düşülür. Tüm bu olasılıklar bilgiyi elde etmede kullanılan yöntemlerden kaynaklanır. Bireyin doğal bilme yetisi de, bu yöntemleri birbirinden ayırmaya yeterli değildir. Bu bakımdan bir sorunla ilgili olarak ilk öncüllerin hangi durum ve koşullarda nasıl düzenlendiğinde hakikatin kendisine ve kesin bilgiye götürdüğünü, nasıl bir düzenlemeyle doğru olmamasına karşın doğru sanısı ve inancının oluşturulduğunu, yine nasıl bir düzenlemeyle doğrunun kendisine değil de örneğine ve imgesine götürüldüğünü bilmek gerekir. Tüm bunlar bilindikten sonra ancak, araştırma ya da başkasından öğrenme yoluyla varlıkların bilgisini kazanma yolu açılır.<sup>49</sup> Farabi'nin her biriyle ilgili bağımsız kitaplar da yazdığı bu yöntemler, mantık biliminin içeriğinde yer alan beş bölümde ele alınır:

<sup>45</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbîh ala Sebîli's-Saâde*, s. 253.

<sup>46</sup> Age., s. 257.

<sup>47</sup> Farabi, *Kitabü Tahsîli's-Saâde*, neşr. Cafer Âl Yasin, el-A'mâlû'l-Felsefiyye içinde, Beyrut 1992, s. 120.

<sup>48</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Burhân*, tah.: Macid Fahri, Beyrut 1986, s. 20.

<sup>49</sup> Farabi, *Kitabü Tahsîli's-Saâde*, s. 120-122.

## 110 *Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür İlişkisi*

1. Tanıtılma (burhan) yöntemi, bilinmesi istenilen konuda kesin bilgiye ulaştırma yöntemidir. Burada dil ile varlık arasında tam bir uyuma söz konusudur. Dilde ifade edilen anlam varlıkla örtüşür.

2. Diyalektik yöntemi iki yönde kullanılır: Birincisi, iki kişinin karşılıklı konuşmasında, birbirlerine üstün gelmek için toplumda genel kabul görmüş sözleri kullanması yönündedir. İkincisi ise, kişinin ya kendisinin ya da bir başkasının bir görüşünün doğruluğunu göstermek için kesin olmamasına karşın kesin izlenimi veren güçlü bir kanı oluşturma yönündedir. Dolayısıyla burada hakikatin bizzat kendisini elde etmek ve dile getirmek amaçlanmadığı için dil ile varlık arasındaki uygunluk tam değildir.

3. Sofistik yöntem, bireyi yanıltan ve saptıran, doğruyu yanlış, yanlış da doğru olarak gösteren yöntemdir. Bu yöntemde dil ile varlık arasında değil örtüşme tam anlamıyla bir kopukluk söz konusudur.

4. Retorik yöntemi, hangi görüş olursa olsun, karşıdaki kişiyi o görüşe inandırmaya yönelik yöntemdir. Bu yöntemde kesine yakın bir kanı oluşturma amacı güdülmez; amaç, güçlü ya da güçsüz bir biçimde bir sözü onaylatmadır. Yine burada da, hakikatin dile getirilmesi amaçlanmayıp, dil kendi içinde güzel bir biçimde kullanılarak karşıdaki insanda sağlam bir kanı oluşturmak söz konusudur.

5. Şiir yöntemi ise, herhangi bir konuda karşıdaki kişide daha üstün ya da daha aşağı bir imge oluşturma amacıyla kullanılır. Dolayısıyla bu yöntemde de hakikat dile getirilmeyip dil aracılığıyla hayali bir tasarımla oluşturulur.<sup>50</sup>

İmdi, Farabi'ye göre mantık biliminin içeriğinde yer alan bu yöntemler hem bilginin kazanılması hem de ifade edilmesi ile ilgilidir. Bunlar birbirinden sadece ortaya koyduğu bilginin niteliği bakımından değil, amacı bakımından da ayrılır.<sup>51</sup> Ayrıca bu ayrım, bilgi teorik düzeyde kalmayıp, kişideki imgelem ve akıl yetileriyle ilişkilendirilerek psikoloji alanına, daha sonra da düşünme nesnelereyle ilişkilendirilerek varlık alanına aktarılır. En sonunda da kültürel hayatın ne tür bir bilgiye dayanarak düzenlendiğini belirlemesi bakımından siyaset felsefesi bağlamında değerlendirilir.

Bu açıdan Farabi'nin düşünce sisteminde mantık salt teorik düzeyde bir akıl yürütme aracı olarak görülmez. Buna ek olarak mantık, insanın yetkinleşmesi ve hem bireysel hem de toplumsal açıdan mutluluğa ulaşması konusunda pratik hayata etki eden güçlü bir metafizik temel sunar ki, bu durum Farabi'den sonra da İslam düşüncesinde etkisini sürdürür. Farabi'den önce nahivciler ve din bilginleri mantığa karşı mesafeli dururken Farabi ve daha sonra da İbn Sina'nın etkisiyle mantık İslam kültüründe tedrici bir şekilde merkezi bir önem kazanmaya başlar.

<sup>50</sup> Farabi, *İhsâu'l Ulûm*, s. 63-69.

<sup>51</sup> Farabi; *Kitâbü'l-Elfâzı'l-Müsta'meleti fi'l-Mantık*, s. 96.

Sözelimi Farabi'den önce Sibeveyh, *el-Kitab* adlı eserinde Arap dilbilgisinin konusunun sadece Arapçanın konuşma ve yazma kuralları olmayıp, aynı zamanda dilin içerisindeki düşünme ilke ve kuralları olduğunu ortaya koyar.<sup>52</sup> Bu durum İslam kültüründe en azından Farabi'ye kadar din bilginlerinin de mantığa ihtiyaç duymayacak biçimde Arap dilbilgisinin kurallarıyla yetinmesine yol açmıştır.

Farabi'nin Arap dili içindeki mantığı konumlandırışındaki başarının üzerine ise, Gazali gibi felsefeye ağır eleştiriler getiren din bilginleri bile mantığın değerini küçümsemez ve onun dine aykırı olduğunu düşünmez.<sup>53</sup> Yine zahiri bir düşünür olan İbn Hazm da mantığın bizi sadece diğer canlılardan ayırt etmediğini, aynı zamanda Allah'ın kendi kelâmı aracılığıyla bize iletilen amacını anlamamıza yardımcı olacağını ifade eder. Gerek İbn Hazm gerekse de Gazali, Yunan mantık eserlerinde kullanılan dil nedeniyle reddedilmemesi gerektiğini savunarak mantığı, avâm ve havâs, âlim ve câhil herkesin anlayabileceği basit gündelik dil içinde sunmaya çalışır.<sup>54</sup>

İmdi, yukarıda belirtilen bu beş tür yöntem içinde burhan yönteminin konumu özeldir. Çünkü kesin bilgi ancak burhanla elde edilir ve bu yöntemden yoksun bir toplumda, kültürel yetkinliğin elde edilmesi ve sonuçta mutluluğun kazanılması mümkün görünmemektedir. Dildeki anlam bulanıklığının giderilmesi ve düşünme yöntemlerinde burhan yöntemine ulaşılması toplumsal gelişimin tarihsel sürecinde son aşamayı oluşturur. Bundan önceki durumda, yani ortak dilin, pratik sanatların ve genel sanatların elde edilmesinde belirli bir yöntem yoktur, araştırma ve derinleşme söz konusu değildir. Toplumsal hayat, doğal hayat bilgisi ve ortak duysal nesnelere temelinde kurulmuş ve buradan deneyime dayalı pratik sanatlar doğmuştur. Şiir, retorik, sofistika ve diyalektik aşamalarında da henüz dilde ve düşünmede sağlam bir zemin elde edilmemiştir. Oysa mutluluğa ulaştıracak olan felsefi bilgi, doğal hayat bilgisinin sadece aynı çizgi üzerindeki ilerlemesi değil, aynı zamanda temellendirilip derinleştirilmesidir. Felsefi bilginin en önemli özelliği de, yöntemli bilgi olmasıdır. İşte bu yöntemliliğin son aşamasında yer alan burhan, bilgi değeri bakımından kesinliğin, dilsel açıdan ise anlam açıklığının ölçütüdür. Öyle ki mantığın ilk üç bölümü olan kategoriler, önermeler ve kıyas adlı bölümleri burhana giriş, sonraki dört bölümü olan diyalektik, sofistika, retorik ve şiir adlı bölümleri de burhana yardımcı ya da neyin burhan olmadığını gösteren çalışmalar olarak önem taşır.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 58.

<sup>53</sup> Gazali, *el-Munkızu mina'Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1969, s. 33.

<sup>54</sup> Şems İnati, "Mantık", çev. Şamil Öçzl, Hasan Tuncay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, C. 3, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Yay., İstanbul 2011, s. 39.

<sup>55</sup> Farabi, *İhsâu'l Ulûm*, s. 72-73.

Farabi gerçek felsefe bilgisini burhan yöntemiyle elde edilen bilgiyle özdeş kabul ederek diğerlerini kesin bilgiyi amaçlamaktan daha çok, etkileme ya da yanıltma amacı güden yöntemler olarak görür. Onlar burhanın ne olmadığına bilgisini vermek bakımından ya da burhan yöntemiyle elde edilen bilginin toplum genelinin anlayabileceği bir biçimde anlatılmasına yardımcı olmaları bakımından önemlidirler; ancak onlarla elde edilen bilgi, kesin bilgi olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla bu tür yöntemlerin egemen olduğu bir toplumun yanıltma ve yanıltılma içinde olması kaçınılmazdır.

Kısacası Farabi'ye göre mantık biliminin amacı, aklın kendisine dayandığı ve kişinin yanlış düşme olasılığı bulunan düşüncelerde doğru ve gerçeğe yönelmesine yarayan, onu yanlıştan ve yanıltmadan koruyup kollayan, ayrıca aklın yanlış düştüğü ya da hakikati kavramada yetersiz kaldığına inanmadığı düşünceleri sınamada ölçüt olabilecek yasaları ortaya koymadır. Bu amaç doğrultusunda mantığın yararı da, kendimizde ve başkasında düzeltilmesini istediğimiz ve başkasının da bizde düzeltilmesini istediği her konuda ortaya çıkar.<sup>56</sup> Kısaca mantık, bilme eyleminde, yukarıda belirtilen çeşitli bilişsel yöntemlerdeki anlatım biçimlerinin tanınmasını, yargıların hangi bilişsel yöntemle elde edildiğini, geçerli ya da geçersiz bir yargıya yönelten bu yöntem ve anlatımların doğasını ve ne ölçüde kesinlik taşıdığının bilinmesini sağlar.<sup>57</sup> Şu var ki, mantık biliminin kesin bilginin ölçütü olması, onun en yetkin ve üstün bilim dalı olduğu anlamına gelmez. Mantık, yüksek ilkelerin kesin bilgisinin düşünme ve dile getirme alanındaki uygulanma biçimlerini sunması, bu bilgilerin toplumsal yaşama aktarılması ve bir toplumdaki kültürel faaliyetlerin ne tür bir bilginin yönetimi altında olduğunun bilinmesi bakımından önemlidir.

Farabi bu tür bir yarar için dilbilgisinin (nahiv) yeterli olduğu savına karşı mantıkla dilbilgisini karşılaştırma yoluna gider. Nitekim Muhsin Mahdi'ye göre, Farabi'nin bu konuya ilgisinin temelinde kendi zamanında mantık biliminin bir *üst dil* olarak evrensel geçerliliğini savunan mantıkçı Ebû Bişr Matta b. Yunus ile Arapların yönetsel yanlışlara karşı kendilerini korumaları için Arapça dilbilgisinin yeterli olduğunu düşünerek mantığı küçümseyen Ebu Saîd el-Sîrâfî arasındaki tartışma yer alır.<sup>58</sup>

Nitekim Aristoteles'in mantık kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesine karşı direnç gösteren grupların başında nahivciler gelmiştir. Yabancı bir medeniyetin kendi dillerini ve dolayısıyla bu dil üzerine kurulmuş dinlerine yönelik bir tehdit olduğu düşüncesiyle 10. yüzyılda Ebu'l-Abbas el-Nâşî, İbn Kuteybe, İbnü'l-Esîr gibi nahivcilerin katılımıyla zirveye ulaşan bu direniş bir

<sup>56</sup> Age., s. 53-54.

<sup>57</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Elfâzı'l-Müsta'meleti fi'l-Mantık*, tah. Muhsin Mahdi, Dar'ül-Meşrik, Beyrut 1968, s. 104

<sup>58</sup> Mahdi, Muhsin, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture*, Edited by G. E. Von Grunebaum, Otto Harrossowitz-Wiesbaden 1970, p. 58-59.

dilin gramerinin anlamları ortaya koymada yeterli ve gerekli olduğunu, Aristoteles'in mantığının ise buna imkan sağlamadığını ortaya koymaya çalışır.<sup>59</sup> Nahivcilerin iddiasına göre filozoflar, Yunan felsefesini İslam ülkesine sokmak amacıyla "dil içinde dil" ihdas etmeye, yani Kur'an'da ortaya konulduğu şekliyle Arapçayı gereksiz ve sorumsuz bir tarzda tahrif etmeye kalkmışlardır. Buna karşılık Ebu Bişr ise nahvin lafza mantığının ise anlama ilişkin bir araştırma olduğunu, anlamın ise lafızdan üstün olduğunu ileri sürerek mantık dışında hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, hayrı şerden, hücceti safsatadan, kuşkuyu kesin bilgiden ayırt etme imkânının bulunmadığını ileri sürer.<sup>60</sup>

Sözü edilen tartışmada Ebû Bişr mantığının Grekler tarafından geliştirilmiş olsa da her yerde uygulanabilir, evrensel bir *üst dil* olduğunu iddia eder. buna Sîrâfî ise insana özgü evrensel özelliklerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte, düzgün ifadeyi bozuk olandan ayırmanın yolunun mantık değil nahiv olduğunu öne sürer. her dilin kendine özgü yorumlama ilkeleri vardır ve bu da o dilin ait olduğu geleneğe aittir. Dolayısıyla mantık ancak Grekçe için geçerlidir ve diğer dillerde uygulanamaz.<sup>61</sup>

Her ne kadar bu yeterince aydınlanmış bir konu değilse de,<sup>62</sup> Farabi'nin aynı zamanda hocası olan Ebu Bişr ile benzer biçimde düşündüğü söylenebilir. Bu konuda Farabi'yle birlikte Yahyâ bin Âdiyy ve Ebû Süleyman Sicistanî de mantığının nahve üstünlüğü görüşünü sürdürseler de dil ve mantık ilişkisine daha ılımlı yaklaşım sergilerler.<sup>63</sup> Öyle ki Farabi'ye göre, nahvin özellikle mantığa başlangıçta ve mantık öğretimini kolaylaştırmada önemli bir yeri vardır ve mantık için bir ön hazırlıktır.<sup>64</sup>

Ona göre anlam, zorunlu ve doğal olarak tüm insanların zihninde bulunur; bunları gösteren işaretler, yani lafızlar ise uzlaşmalı ve değişkendir. Lafız ile anlam arasında doğal bir ilişki bulunmaz; çünkü işaretler, yazı ve bir takım el hareketleri de anlamları göstermek için kullanılabilir.<sup>65</sup> Bu yüzden Farabi'ye göre dilbilgisi sadece bir toplumun lafızlarına özgü yasaları vermesine karşılık, mantık bilimi tüm toplumların lafızlarını içeren ortak yasaları belirler.<sup>66</sup> Bu durum Farabi'nin terminolojisinde *lisan* ve *lügat* kavramlarını kullanımıyla da ilgilidir. Farabi'nin felsefî bir bakış açısıyla ele aldığı kavram herhangi bir

<sup>59</sup> Şems İnati, "Mantık", s. 40.

<sup>60</sup> Şükrü B. Abid, "Dil", s. 139

<sup>61</sup> Osman Bilen, "Ebû Bişr Meta ile Ebû Sa'îd Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma", *İslâmiyât* 7 (2004), S. 2, s. 158

<sup>62</sup> David C. Reisman "Farabi ve Felsefe Müfredatı", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Editörler: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 74.

<sup>63</sup> Şükrü B. Abid, "Dil", s. 143

<sup>64</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbîh ala Sebîli's-Saâde*.

<sup>65</sup> Sadık Türker, "Farabi'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı", *Uluslararası Farabi Sempozyumu, 7-8 Ekim 2004, Bildiriler*, Elis Yay., Ankara 2005, s. 90.

<sup>66</sup> Farabi, *İhsâu'l Ulûm*, s. 60-61.

ulusun dili ya da *lisanı* değil, evrensel anlamda insandaki dil yetisinin gerçekleşmesi olgusuna işaret eden *lügat*'dir.<sup>67</sup> Bu açıdan dilbilgisinin konusunun belirli bir topluma özgü olan *lisan*; dil felsefesinin konusunun dilin gerçekleşme imkânı olan dil yetisi, mantık biliminin konusunun ise hangi lisan olursa olsun her birinin farklı lafızlarla işaret ettiği evrensel anlamlar olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla mantık bilimi ile dilbilgisinin işlev açısından birbirine karışması söz konusu değildir. Bunlar birbirine karşıt değil, bilakis uyumludur. Şu var ki dilbilgisi, tüm toplumlar için ortak bir kültür evreni sunmada yetersizdir. Çünkü Farabi Platon'un *Kratylos* adlı kitabına da göndermede bulunarak insanın insan olması bakımından amacına ilişkin bilgiyi dilbilgisinin (ilmü'l-lisân) veremeyeceğini ifade eder.<sup>68</sup> Çünkü ona göre değişik dillerdeki kelimeler, seslenişlerindeki ayrılıkların ötesinde aynı nesnelere gösterebilirler de, hiçbir zaman eşanlamlı olmazlar. Öyle ki, aynı dilde bile bir kelime değişik kimselerce ayrı anlamlarda kullanılabilir. Ayrıca aynı toplumda bilginler ile halkın genelinin kelimelere farklı anlamlar verdikleri, farklı sanat ve bilim dallarında da aynı kelimelerin farklı anlamlarda kullanılabildiği göz önüne alınırsa, dilbilgisinin konusunun tek bir toplumun diliyle, bu dilin de halkın kullandığı anlamlarla sınırlı olduğu söylenebilir.<sup>69</sup> Bu nedenle tüm toplumlar için anlam birliğini sağlayan temel ölçütü dilbilgisi değil, mantık bilimi verebilir. Bu açıdan Farabi'ye göre, tek bir toplumu değil, tüm toplumların kültürel etkinliklerini düzenleyen ilkeleri sunan felsefi düzey, ancak mantık bilimi aracılığıyla oluşturulabilir.

Dolayısıyla Farabi mantığı, mantığın içinde de burhanı tüm toplumların kültürel etkinlikleri için temel olabilecek *üst dil* olarak görür. Böylece mantığı Aristoteles'in tanımladığı şekliyle sadece "doğru düşünme yöntemi" olarak, değil aynı zamanda "doğru konuşma yöntemi" olarak görür. Bu durum bize hitabet (retorik) ve şiirin (poietika) neden İslam felsefesinde Organon'un içine dâhil edildiğini de açıklar. Mantık tüm söz sanatlarını içermelidir. Çünkü doğru düşünme ve doğru konuşma birbirinden ayrı ele alınamaz.

Bu açıdan Farabi'nin görüşleri, günümüzün hakikati görecelileştiren post modern durumla tam bir karşıtlık içerir. Farabi'de hakikat, düşünce ve varlığın dildeki birliği olarak görülebilir ve bu birliğe de burhan yöntemiyle ulaşılır. Oysa sözgelimi Foucault'a göre her toplum, hakikati kendine göre oluşturur ve toplum bu hakikat anlayışına göre yönetilir. Açıkçası her toplumun doğru olarak onayladığı ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri, doğru sözleri yanlış

<sup>67</sup> Demir, Ramazan, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 100.

<sup>68</sup> Farabi, *Felsefetü Eflâtun ve Eczâüha ve Merâtibü Eczâiha min Evvelihâ ila Âhirihâ*, tah. Abdurrahman Bedevî, Eflâtun fi'l-İslam içinde, Darü'l-Endülüs, Beyrut 1982, s. 10.

<sup>69</sup> Farabi, *Kitâbü'l-Elfâzı'l-Müsta'meleti fi'l-Mantık*, s. 43.

sözlerden ayırt etmeye yarayan düzenekler ve yetkeler ile doğru ve yanlışın gerçekleşme yolları, hakikatin edinilmesinde seçilen teknikler ve işlemler, doğru olarak benimsenenleri söylemekle yükümlü olanların konumu hakikati belirler.<sup>70</sup>

Buna karşılık Farabi'nin felsefesi göz önüne alınırsa, toplumların bilgi dizgeleri hakikat temelinde ayrılaşmaz. Eğer kültürler arasında bu türden bir farklılık varsa bunun nedeni, bu toplumların henüz burhanî/felsefî düşünme yöntemine ulaşmamış olmasıdır. Kuşkusuz bu anlamda kültürler arasındaki ayrılaşma retorik, sofistlik ya da diyalektik yöntemlerin kullanımından kaynaklanmaktadır. Şu var ki tüm toplumların ortaklaşa katılımını oluşturan hakikat dizgesi, retorik ya da diyalektik temelli değil, burhan temelli bir hakikat dizgesidir. Bu açıdan burhan yöntemi, evrensel bir bilişsel yöntemdir ve gerçek felsefî bilgiyi ifade eder. Gerçek felsefe bilgisi de, bir toplumun olduğu gibi, tüm toplumların hep birlikte iyi ve mutlu yaşam için örgütlenmelerine olanak sağlayan bilgi türüdür. Bu da yine Farabi'nin başkanlık görüşüyle uyum içindedir. Çünkü yetkin toplumsal düzenin kurulması, kesin bilgiyi elde edecek düzeyde yetkin düşünen ve dili de yine bu kesin bilgiyi imgesel olarak başkalarına aktarabilecek düzeyde yetkin biçimde kullanan kişiye, ilk başkana özgü kılınır. Böylece Farabi'de dil incelemeleri mantık araştırmalarına, mantık incelemeleri de siyaset araştırmalarına yol açar. Bu siyaset araştırmalarının en önemli yönü de, Farabi'nin *millet öğretisinde* karşılığını bulur. Öyle ki *millet/din*, hakikati olduğu biçimiyle, burhan yöntemiyle kavramada zorluk çeken halkın geneli için imgelem yoluyla onların anlayabilecekleri düzeyde, şiir ve hitabet yöntemlerine dayalı olarak dile getirilişini ifade eder.<sup>71</sup> Bu bakımdan Farabi, kendi zamanı bağlamında kültürün en temel ve önemli ögesi olan “din dili”nin halkın genelinin kavrayışına uygun bir “hakikat dili” olduğunu kabul eder. Bununla birlikte din dilinin evrensel nitelik taşıması olanaksızdır. Çünkü her toplumda bu dil, kendilerinin en iyi bildikleri simgelerle bezenmiş bir özellik gösterecektir. Oysa felsefe dili, hakikatin evrensel anlamda tüm insanlara seslenen sunumudur.

Ayrıca şu konu belirtilmelidir ki, Farabi'nin eserlerinin önemli bir bölümünün mantık üzerine olmasının, mantığı bir *üst dil* olarak görmesiyle ilişkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Farabi'den önce Yeni Platonculuğun İskenderiye Okulunun Aristoteles'in mantık çalışmalarına özel olarak önem vermesi ve mantığı ön plana alması sonucunda bu okul yavaş yavaş belirgin putperest irasını yitirerek yansız bir felsefî kurum görünüşü kazanmıştır. Çünkü mantık, Hıristiyanlar ve putperestler için az çok ortak bir karşılaşma zemini

<sup>70</sup> Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, çev. Işık Erdüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s. 50-51

<sup>71</sup> Farabi, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 86.

sunmuştur. Böylece İskenderiye Okulunun Hıristiyanlık ile bu gelişen birleşmesi sayesinde Helenistik kültür varlığını sürdürebilmiştir.<sup>72</sup>

Benzer bir durum Farabi temelindeki İslam uygarlığı için de geçerlidir. Sınırları genişleyen ve değişik birçok kültürü bünyesinde barındıran İslam dünyasında mantık çalışmaları her zaman için merkezî konumda olmuştur. Öyle ki *felâsifeyi* bir çok açıdan dinsel bir eleştiri hedefi olarak gören Gazâlî bile, kendi görüşlerini temellendirmede mantığı kullanmaktan kaçınmamıştır. Şu var ki aynı durum felsefe için geçerli olmamıştır. Farabi her ne kadar burhan yöntemine dayalı felsefeyi gerçek felsefe olarak görse de, dinsel eleştirilerden kurtulamamış ve İslam dünyasında felsefe, Farabi'nin anladığı biçimiyle kültürü biçimlendirecek bir etkinlik olarak görülmemiştir.

### Sonuç

Farabi dil sorununu ele alırken çağının dilbilimcilerinden farklı bir tarzda, felsefî açıdan dilin bir toplumdaki kültürel işlevi ve yerini temel sorun olarak görmüş ve bu yönde bir dil anlayışı geliştirmiştir. Bu açıdan Farabi'nin, eserlerini Arapça telif etmekle birlikte, Arap dilbilgisinin (nahiv) sorunlarının ötesinde evrensel bir dilbilim anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Bu dilbilim anlayışı tarihsel olduğu ölçüde yapısal bir takım karşılaştırmalar içerir. İlkel biçimiyle duyuya dayalı dilden süreç içinde imgesel/şürsel, yanıltıcı/sofistik, inandırıcı/hitâbî, savunmacı/cedelî ve felsefî dile değin türlü anlatım biçimleriyle ilgilenir. Farabi bu tür bir karşılaştırma yaparken öncelikli kaygısı dilin kültürel etkinliklerle ayrılmaz ilişkisine dair gözlemidir. Bu açıdan Farabi, dili, bir toplumda egemen olan bilişsel ve kültürel düzeyin yansıması olarak görür.

Böylece Farabi, Batı düşüncesinde ilk kez dil ile kültür arasındaki ilişkiye dikkat çeken Vico, Herder ve Humboldt gibi Aydınlanma dönemi düşünürlerinden çok daha önce bir toplumda dilin gelişim sürecini kültürel gelişim süreciyle koşut biçimde ele alır. Ona göre toplumsal hayattaki yetkinleşme ile dildeki yetkinleşmenin birbirine koşut olduğu söylenebilir. Kültürel gelişim sürecinin en üst aşaması, bir toplumda felsefenin ortaya çıkmasıdır. Buna koşut olarak dil de, değişik aşamalarda, sonunda felsefedeki *burhan* yönteminde kullanılabilir bir düzeye gelinceye dek gittikçe yetkinleşen bir süreç izler. Dilin bu düzeye gelmesi ise hakikatin, yani varlıkla örtüşen doğru ve kesin bilginin tüm topluma yayılması anlamına gelmektedir.

Bu tür bir yayılımın temeli ise burhanî/felsefî dilin geniş halk kitlelerinin anlayışına uygun biçimde biçimlenerek imgesel düzeyde dönüşmesidir. Başka bir deyişle Farabi'nin dil ile mantık arasındaki kurmaya çalıştığı epistemolojik

<sup>72</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-Helenistik Felsefe*, Çev.: Aziz Yardımlı, C: 1, Bölüm 2b, İdea Yay., İstanbul 1990, s. 144-145



ilişki, din ile felsefe arasındaki kültürel ilişkiyle doğrudan ilgilidir. Farabi nahiv ile mantık, dolayısıyla din ile felsefe arasında İslam düşüncesinde süregiden çatışmaya bir çözüm getirmeye çalışır. Ona göre din dili, burhanî hakikatin imgesel düzeydeki anlatımı olduğu ölçüde nahvin yasalarına bağlıdır. Bununla birlikte bu yasalar burhanla çelişmez.

Böylelikle toplumdaki tüm kültürel etkinlikler en yetkin biçime kavuşmuş olur. Nitekim insana özgü olan dilin gelişim sürecinde, bir iletişim ve göstergeler dizgesi olmanın ötesinde gerçekten önemli olan aşama, hakikati ifade edebilen bir yapıya kavuşmasıdır. Bu açıdan bir toplumun dilindeki anlam bulanıklığının giderilmesi, o toplumda egemen olan düşünme biçimlerinin yetkinleşmesiyle birlikte gitmek durumundadır.

Eğer toplumun kültürü temel gereksinimleri karşılamakla sınırlı, duyu ve imgeleme dayalı bilgilerle yetinen bir düzeyde ise o toplumda mantık üst dilinin oluşması ve evrensel nitelikte üretimlerin yapılması söz konusu olamaz. Buna karşılık toplumun dili felsefi bir düzeye ulaşmış ve bu dilde varlık ve düşünce birliği tam anlamıyla gerçekleşmiş ise, yetkin bir toplumsal hayat kurulmuş demektir.

Konuya bu açıdan bakıldığında dille ilgili sorunlarla birlikte çözümlenmesi gereken asıl sorunun bilimlerde ve sanatlarda kullanılan düşünme yöntemleriyle ilgili olduğu söylenebilir. Dil ve düşünme birbirinden ayıramayacağı gibi tüm kültürel üretimlerde gerçekleştirilmeye çalışılan yetkinlik de bundan ayrılmaz.

**KAYNAKÇA**

- ABİD, Şükrü B.; “Dil”, çev. Şamil Öçal, Hasan Tunçay Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi*, C. 3, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Yay., İstanbul 2011.
- AFNAN, Soheil M.; *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden E. J. Brill, 1964.
- AKARSU, Bedi; *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Yay. İstanbul 1984.
- AKKAŞ, Sema Önal; *Giambattista Vico'nun “Yeni Bilim” Adlı Eserinin Felsefe Tarihindeki Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.
- AKSAN, Doğan; *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, TDK Yay., Ankara 1995:
- ARİSTOTELES; *Metafizik-I*, çev. Ahmet Arslan, Ege Ün. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1985.
- ARİSTOTELES; *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Yay., İstanbul 2002.
- AYIK, Hasan; *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, Doktora Tezi, Atatürk Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.
- BİLEN, Osman. “Ebû Bişr Meta ile Ebû Sa'îd Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, *İslâmiyât* 7 (2004), S. 2, ss. 155-172.
- BIÇAK, Ayhan; “Sofistlerin Siyaset Anlayışları-I”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 12, Ankara 1994, ss. 72-80.
- CASSİRER, Ernst; *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Yay., İstanbul 1980.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid el-; *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- COPELSTON, Frederick; *Felsefe Tarihi-Helenistik Felsefe*, Çev.: Aziz Yardımlı, C: 1, Bölüm 2b, İdea Yay., İstanbul 1990.
- DEMİR, Ramazan; *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2008.
- ERHAT, Azra; *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Yay., İstanbul 1972.
- FARABÎ; *Kitâbü'l-Hurûf*, neşr.: Muhsin Mahdi, Beyrut 1970.
- FARABÎ; *Felsefetü Eflâtun ve Eczâüha ve Merâtibü Eczâiha min Evvelihâ ila Âhirihâ*, tah.: Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun fi'l-İslam* içinde, Darü'l-Endülüs, Beyrut 1982, ss. 5-33.
- FARABÎ; *İhsâu'l Ulûm*, neşr. Osman Emin, Kahire 1949.
- FARABÎ; *Kitâbü'l-Burhân*, tah.: Macid Fahri, Beyrut 1986.

- FARABİ; *Kitâbü Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, neşr. Albert Nasri Nader, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1991.
- FARABİ; *Kitabü Tahsîli's-Saâde*, neşr. Cafer Âl Yasin, *el-A'mâlû'l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, ss. 119-225.
- FARABİ; *Kitâbü'l-Elfâzû'l-Müsta'meleti fi'l-Mantuk*, tah. Muhsin Mahdi, Dar'ül-Meşrik, Beyrut 1968.
- FARABİ; *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, neşr. Fevzi Mitrî Neccâr, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993.
- FARABİ; *Kitabü't-Tenbîh ala Sebîli's-Saâde*, neşr. Ca'fer Âl Yasin, *el-A'mâlû'l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1992, ss. 227-277.
- FOUCAULT, Michel; *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, Çev. Işık Erdüden, Osman Akinhay, Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000.
- GAZALİ; *el-Munkızu mina'Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1969.
- IZUTSU, Toshihiko; *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 1997.
- İNATİ, Şems, "Mantık", çev. Şamil Öçzl, Hasan Tuncay Başoğlu, İslam Felsefesi Tarihi, C. 3, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılım Yay., İstanbul 2011
- KIRAN, Zeynel; *Dilbilim Akımları*, Onur Yay., Ankara 1996.
- KRANZ, Walther; *Antik Felsefe*, çev.: Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul 1994.
- KUTLUER, İlhan; *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 2001.
- MAHDİ, Muhsin; "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture*, Edited by G. E. Von Grunebaum, Otto Harrossowitz-Wiesbaden 1970.
- PLATON; *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, MEB Yay., İstanbul 1965.
- PLATON; *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1988.
- PLATON; *Kratylos, Diyaloglar 1*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- REİSMAN, David C.; "Farabi ve Felsefe Müfredatı", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Editörler: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Küre Yay., İstanbul 2007.
- SAUSSURE, Ferdinand de; *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1998.
- SOROKİN, Pitirim; *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Salyangoz Yay., İstanbul 2008.

**120** *Farabi'de Dil-Mantık ve Kültür İlişkisi*

TÜRKER, Sadık; "Farabi'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı", *Uluslararası Farabi Sempozyumu, 7-8 Ekim 2004, Bildiriler*, Elis Yay., Ankara 2005, ss. 77-100.

TÜRKER-Küyel, Mübahat; "Farabi'de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki", *Araştırma Dergisi C. II*: Ankara 1979, ss. 59-65.

TÜRKER-Küyel, Mübahat; *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969.

VENDRYES, Joseph; *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 2001.