

# Filozof Kelamcılarının Argümanlarının Mantığı Üzerine Fârâbî\*

Kwame GYEKYE\*\*

Çeviren: Yunus Emre AKBAY\*\*\*

## Giriş

Bu çalışmadaki amacım Fârâbî'nin Nicholas Rescher tarafından *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*<sup>1</sup> şeklindeki yanlış isimlendirilmiş olan eserinin, filozof kelamcılar-Mütekellimûn tarafından (aynı zamanda diyalektik yahut rasyonalist teologlar olarak da çevrilir) genellikle tercih ve tahsis edilip geliştirilen mantık metotlarından bazılarıyla alakalı olan kısımlarını tartışmaktır. Argümanlarda ilgili ve değerli bir rasyonel sistem olarak mantık, geleneksel olmayan Müslüman düşünürlerin saldırılarına karşı dini ilkelerini savunmada filozof kelamcılar için dayanıklı, rasyonel bir bağ sağlayabilecek bir organ, alet (âla) ilmi olarak oldukça cazibesi olan bir konuydu.<sup>2</sup> Fârâbî'nin bu eserindeki temel hedefi "filozof kelamcılarının mantığı"ni izah etmektir. Eserin başlıklarından birisi "A Short Book on the Syllogism" (Silojizm Üzerine Kısa Bir Kitap)<sup>\*\*\*\*</sup> olmasına rağmen, diğer ikisi şöyle yazılmıştır: "A Brief Exposition of the Logic of the Philosophical Theologians" (Filozof Kelamcılarının Mantığı Üzerine Kısa Bir Şerh) (Kitâbu'l-Muhtasari's-Sağîr fi'l-Mantık alâ Tarîki'l-Mutekellimîn) ve "The Book of Abû Nasr ...ki burada o teologların argümanlarını ve fıkıhçıların analogilerini (kıyâsât) Antik düşünürlerin (yani Yunanlılar) doktrinlerine uygun bir mantıki kıyasi yapıda olduğu yorumladı (harrace).<sup>3</sup> Son iki başlık, filozof kelamcılarının argümanlarındaki mantığın izahatı hakkında olup eserin en önemli kısımlarını gündeme getirir. Bölümlerden biri, ki belki de eserin en büyük bölümünü oluşturanı, yani Transfer (nakil-

\* Eserin asıl künyesi: Gyekye Kwame, *Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians*, Journal of the History of Philosophy, 27:1, (1989: Jan) ss. 135-143. Çevirenin notu: Eserin orijinal başlığı "Müslüman Felsefi Teologların Argümanlarının Mantığı Üzerine Fârâbî" şeklindedir. "Müslüman Felsefi Teologlar" ifadesi ıstılahta kullanılmadığı için bu ifadenin "Filozof kelamcılar" şeklinde çevrilmesi uygun görülmüştür. Bu ifade hem kelamcı hem de filozof düşünürler için kapsamlı bir amaçla kullanılmıştır.

\*\* Gana Üniversitesi'nden emekli öğretim üyesi Prof. Dr.

\*\*\* SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık ABD doktora öğrencisi. [yunusemreakbay@hotmail.com](mailto:yunusemreakbay@hotmail.com)

<sup>1</sup> (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963). Fakat Rescher'in çevirisi oldukça fazla miktarda ciddi hatalar içerir. Bknz: A. I. Sabra'nın eleştirisi, Review, *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965):241-43. Arapça metin Mlle Mübahat Türker tarafından düzenlenip yayımlandı: *Revue de la Faculté des langues, d'histoire, et de géographie de l'Université d'Ankara* 16 (1958): 244-86.

<sup>2</sup> Bknz: Kwame Gyekye, *Arabic Logic, Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Albany: State University of New York Press, 1979),2f.

\*\*\*\* Çevirenin notu: Silojizm bundan sonra kıyas olarak çevrilecektir.

<sup>3</sup> Eserin son başlığı Türker'dedir, 174. Sabra tarafından alıntılanmıştır, 42a.

analojik muhakeme), Fârâbî tarafından el-kıyâsu'l-kelâmî yani filozof kelamcılarının kıyası olarak tanımlanır.

Çalışmanın başlangıç cümlesi olan “bu çalışmadaki amacımız, kıyas (silozizm) ve çıkarım’ın (istidlal) ne olduğunu açıklamaktır.” ifadesi, kesinlikle Fârâbî’nin kıyas yahut çıkarımın kıyasî çeşidiyle ilgilendiğine işaret eder. Fakat Fârâbî’ye göre çıkarımın kıyasî çeşidi Aristoteles’e göre diyalektik olarak tanımlanabilecek öncülleri de içermektedir. Fârâbî’nin de söylemek isteyeceği gibi filozof kelamcılarının argümanları, tabiatı gereği diyalektik olsa da, hepsi kıyasî yapılarda şekillenir. Fârâbî analoji, dolaylı (indirect) kıyas, temsil, tümevarıma -öncülleri genel kabul görmüş fikirlere-dayalı çıkarımların (bu tesadüfen Aristoteles’in ‘diyalektik’ ile kastettiğidir; *Topikler* 100a30-b1) Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’de geçen kategorik kıyaslarına indirgenebilir olduğunu gösterir. Onun, eserinin birinci bölümünde, *Birinci Analitikler*’de olduğu gibi kıyasın *müstakim* çeşidine yer vermesinin sebebi budur. Aristoteles ve Fârâbî’ye göre diyalektik argümanlar, kıyasî olarak doğru olsalar bile, bilimsel tamlik koşullarından yoksundurlar; bu nedenle öncüllerin doğruluğu yahut tamlığı arayışında Fârâbî’nin “tolerans” (musâmaha) için müdafaası daha esnek bir yaklaşımdır. Aynı zamanda örneklerini hatta terminolojisini teoloji (*kelâm*) ve içtihat bilimi (fıkıh) sahasından alarak Fârâbî, İslami ilimlerin argüman yapılarının Aristoteles tarafından kurulmuş olan kıyasların enthymematic -entimem yahut elliptical- eksiltili yapıları olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermeyi de hedefler.

1.

Fârâbî’nin eserinin, belki (Aristotelesçi anlamda) ‘diyalektik’ olarak sınıflandırılabilir ve filozof kelamcılar arasında hâlihazırda kullanılan bir akıl yürütme biçimi olan ikinci bölümünü tartışmadan önce, filozof kelamcılarının da sevdiği dolaylı kıyas (hulfi kıyas) denilen bir tür akıl yürütmeyle başlamak istiyorum.<sup>4</sup> Arapça *hulf* kelimesi, ‘arka’ (rear), ‘geri’(back), ‘ötesi’ (behind) anlamlarına gelmektedir ve *hulfi kıyas* dolaylı kıyas demektir, bu, bir akıl yürütme ya da tersinden kanıtlamadır. *Kıyâsu'l-hulf* ifadesi Gazzâlî’nin *Makâsıd* adlı eserinin mantık bölümünde bulunmaktadır ve Latince *indirectus syllogismus*<sup>5</sup>un karşılığı olarak çevrilir. Dolaylı kıyasta birisi açıkça doğru diğeri maddî olarak hatalı sonuca götüren yanlış öncül olmak üzere iki öncül kabul edilir. Fakat sonucun yanlışlığı, yanlış öncülün çelişğinin doğruluğunu tesis edeci olarak kurgulanır. Fârâbî’nin kendi örneği “bu dünya ebedidir, ve basit olan hiç bir ebedi mürekkep değildir; bu yüzden de bu dünya mürekkep değildir” şeklindedir.

<sup>4</sup> Fârâbî dolaylı kıyası sayfa 260 ve 261 de tartışır. Fârâbî’nin eserine atfedilen bütün referanslar, Türker tarafından neşredilmiş Arapça metnindedir. Fârâbî dolaylı kıyası, (eserin) birinci bölümünde tartışır. Oradaki de Aristoteles’in kıyasının *müstakim* bir izahatıdır.

<sup>5</sup> *Gazzâlî’nin Makâsıd* adlı eserinin mantık bölümünün Latince çevirisi Charles H. Lohr tarafından yayımlanmıştır, *Traditio* 21 (1965): 223-90. Yukarıdaki referans Arapça basımda 42. sayfadadır ve Lohr’un çevirisinde ise sayfa 267’dedir.

Kıyasta mevcut olmasına rağmen (*intavâ*) bu netice kesinlikle yanlıştır. Fakat öncüllerinden birinin doğruluğu ortadadır, yani 'hiç bir ebedi mürekkep değildir'. Bu yüzden neticenin yanlışlığı diğer öncülden kaynaklanır. Sonuç olarak, 'bu dünya ebedidir' ifadesi yanlıştır ve bu nedenle onun çelişigi (*nakîdihî*) yani 'bu dünya ebedi değildir' ifadesi doğrudur ve bu dolaylı kıyastan (en-netîcetu'l-mustefâde) çıkan bir neticedir."

Dolaylı kıyasın filozof kelimcilerin argüman yapısının bir bölümünü nasıl şekillendirdiğini açıklamadan önce, mantıksal yetkinliğe sahip ve önde gelen bir Kalamcı olan Gazzâlî'ye atıfta bulunmak istiyorum, o dolaylı kıyas hakkında şöyle der:

Dolaylı kıyasın yapısı şudur; görüşünüzü (mezhep) onun çelişigini (*nakîdihî*) çürüterek (iptâl), kaçınılmaz saçmalıklarını (muhâlât) ortaya koyarak ve ona doğruluğu çok açık olan bir öncül ekleyerek kanıtlarsınız... Mesela eğer birisi 'her ruh cismanidir' derse, siz şöyle dersiniz: 'her ruh cismanidir ve her cismani olan şey bölünebilir olmalıdır; bu nedenle, 'bütün ruhlar bölünebilendir'. Bu (netice) insan ruhu söz konusu olduğunda açıkça yanlıştır. Kaçınılmaz olarak öncüller arasında bu yanlış sonuca neden olan bir yanlış öncül vardır. Fakat 'cismani olan her şey bölünebilir' ifadesinin doğru olduğu apaçıktır. Bunun sonucu olarak yanlışlık, 'her ruh cismanidir' ifadesinde bulunmaktadır. Eğer bu öncül bu nedenle yanlışsa, ruhun bölünebilir olmadığı kanıtlarır.<sup>6</sup>

Bu yolla ruhun cismani olmadığı sonucu yahut kanıtlaması dolaylı olarak ulaşılmış olur.

Fârâbî'nin dolaylı kıyas tartışması, Aristoteles'in İtiraz'ı (objection, Grekçe:*entasis*) tartıştığı *Birinci Analitikler* 2.26'da incelediği yere dayanmamaktadır.<sup>7</sup> Fârâbî'nin söylediğine Aristoteles'teki en yakın paragraf *Topikler*'de 8.10, 160b24-161a16'da, Aristoteles'in diyalektik bir argümanın, hangi kıyasî biçime sahip olursa olsun, yanlış sonuca neden olan (yanlış) öncülün aksini ispat ederek nasıl çürütüleceğini göstermeyi amaçladığı yerdedir. Şu kıyasî argümanı bir örnek olarak alalım (*Topikler* 8.10): "Oturan kişi, yazandır; Sokrates oturmaktadır; öyleyse Sokrates yazmaktadır." Bu argümandaki netice, Aristoteles'in işaret ettiği gibi, yanlıştır çünkü her oturan yazmaz. Buradan hareketle, "her oturan, yazandır" öncülü, neticenin yanlışlığından dolayı çürütülmek zorundadır.

Şu halde Fârâbî'nin dolaylı kıyasının bir yönüyle, Aristoteles'in üstte yer alan paragrafındaki çıkarım şekline oldukça benzer olduğu söylenilebilir. Fakat önemli bir farklılık vardır, yani, Aristoteles sadece yanlış sonucun ortaya çıktığı, bahsedilenlerin ikincisinin yanlış varsayımının

<sup>6</sup> Gazzâlî, Makâsîdu-l Felâsîfe (Kahire baskısı, n.d.), s. 42.

<sup>7</sup> Rescher (39, 43,81, n. 2) indirekt silojizmin Aristoteles'in İtiraz tartışmasına dayandığı konusunda yanlış düşünmüştür.

aksini ispatlayarak muhalifini çürütmeyi hedeflerken, Fârâbî, belki de filozof kelamcılar adına, daha ileri giderek yanlış sonucun, yanlış öncülün çelişğinin doğruluğunu (ya da ispatını) kurguladığını gösterir. Filozof ve Kelamcı olarak Fârâbî, daha hırslı ve imalı bir şekilde, bu diyalektik gürüşte muhalif tarafın söylemlerini sadece olumsuzlama yahut hükümsüz bırakmadan daha olumlu sonuçlar ister. Üstelik şunu dikkatlere taşımak manidardır; Fârâbî, öncüllerin neticeyi gerektiren (*intavâ*: içeren kapsayan) ve onu geçerli bir netice yapan dolaylı kıyasın *biçimsel* yapısının farkında olduğunu göstermesine rağmen, yine de o, neticeyi *maddi yönden* (materially) hatalı sayar. Lakin biz bir kıyasta –öncelik olarak- neticenin doğruluğuyla esasen *geçerliliği* kadar ilgilenmemeliyiz. Dolaylı kıyasın sonucunun doğruluk değeri, filozof kelamcılarının en önemli endişesidir ve özellikle Fârâbî'nin, bir ifadenin (öncülün) doğruluğunu kurgulama metodu olarak onu kullanması, onun yöntemini diyalektik yapmaktadır. Ancak o, kıyasî bir kılığa sarılmış ve ikna gücüyle birlikte yetkin kılınan diyalektik bir metottur. Dolayısıyla, tamamen biçimsel (*qua syllojism*) bir çıkarım metodu olarak dolaylı kıyas, analogi ve temsile (aşağıya bakınız) dayalı argümanların yanı sıra, filozof kelamcılar tarafından diyalektik bir şekilde uygulanmıştır.

Dolaylı kıyas, iyi bilinen *reductio ad absurdum* kanıtı gibi *kasıtlı*'dır, fakat yöntem olarak aksinedir. İkisinin de amacı bir iddiayı, açıkça yanlış olan öncüllerin iptalinden türeterek kanıtlamaktır. Ama ispat için uygulanan yöntem değişir: Bir ifadeyi dolaylı kıyas yoluyla kanıtlamak için, kişi, iki önerme öne sürer oysa *reductio* yoluyla kanıtlamak istediğinde çelişği olan tek bir önerme (varsayım) öne sürer ve çelişkileri (yahut absürtlükleri) bu varsayımdan hareketle ortaya koyar. Mesela, biri *p* önermesini kanıtlamak isterse, hipotetik olarak *-p*'i farz eder ve çelişkiyi (çelişkileri) bu faraziyeden yani *-p* den hareketle ortaya koymaya çalışır. Eğer bunu yapmayı başarır, dolayısıyla *p* neticesi doğru olmak zorundadır. *p* önermesinin doğruluğu Üçüncü Halin İmkansızlığı kuralından hareketle sağlanır ki bu bir önerme yahut onun çelişğinden birinin doğru olmak zorunda olmasıdır (yahut, iki çelişik önermenin her ikisinin yanlış olamamasıdır). *P*, *-p*'in çelişği olduğundan dolayı ve *-p* in yanlışlığı ispatlandığı için, böylece *p* zorunlu olarak doğrudur.

## 2.

Eserin tamamen diyalektik olan bölümünde Fârâbî endüksiyonu, Transfer'i (ki bu analogik akıl yürütmedir) ve Temsil'i tartışmaktadır. Burada o, incelediklerimizden bazılarının dayandığı varsayımların doğasıyla ilgilenmektedir. Bu bölümde Fârâbî, fıkıh, retorik, şiir, etik, politika, metafizik ve ilahiyat gibi konulardaki mümkün bilgilerin kesinliğiyle ilgili olarak, 'tolerans'a (müsâmaha), bir başka ifadeyle daha yumuşak bir yaklaşıma olan ihtiyacı vurgulamak için çok çaba sarf etmektedir. Çünkü bu konulardaki argümanların öncüllerinin doğruluğu kesin olarak kurgulanamadığından dolayı onların neticeleri de kesin olmayacaktır. Bu konuda Fârâbî "bu sanatlarda (ki bunlar, fıkıh, retorik, politika vd.) tümel

öncül doğruluğunu kurgulamak için biraz tolerans göstermek zorundayız, aksi halde amacımız hasıl olmayacaktır” şeklinde yazmıştır.<sup>8</sup>

‘Tolerans’ olarak çevrilmiş olan kelime *musamaha*, genellikle ‘cömertlik’ (generosity), ‘serbestlik’ (liberality), ‘yumuşaklık’ (leniency) gibi manalara gelir. Filozof kelimacılar adına, epistemolojik bir bağlamda bu kelimeyi kullanmakla Fârâbî; teoloji, etik ve benzerleri gibi insan bilgisinin tam olmadığı alanların argümanlarında ve nihayetinde bu tür alanlarda bilginin kesin doğasının elde edilebilir olduğu kısımlarda tümel öncülü mümkün kılma adına aranan daha mümkün bir yaklaşım için oldukça liberal bir tutum önermektedir. Sebebi ise, bahsi geçen konularda genellikle kullanılan metotların Endüksiyon, analogik çıkarım (Transfer) ve Temsil olmasıdır ve bu tür metotların uygulanmasından çıkan neticelerin kesinliğinin sadece mümkün olmasıdır. Bu nedenle Fârâbî şu sonuca varır: “Bu durum taşıdıkları bilgiye istinaden çok daha müsamahalı (yusâmi) ve (çok kesin olmayan) tümel öncülleri kullanan kıyasî sanatların doğasından (yani konusundan) kaynaklanmaktadır. Eğer bu meselelerde kesinlik arayacak olsaydık, bu durum imkan sınırlarının ötesine geçmiş olurdu ve bu nedenle de onların kullanışlılığını bozardı.”<sup>9</sup> Bazı mevzuların (tamlik) kesinlik kalitesini sergileme sınırları hakkındaki görüş, her ifadenin şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ispatlanamayacağı düşüncesini ima eder gözükmektedir; teolojinin, etiğin, metafiziğin, politikanın ve fıkhn hükümleri, bu tür ifadelerle örnek durumlardır. Bazılarının iddia edeceği gibi bu tür hükümler için tam deliller istemek, imkânsız istemek demektir. Fakat bu kişilere göre tam delil mümkün olmamasına rağmen, filozof kelimacılara göre, yine de değerleri nedeniyle onlara ‘müsamaha’ gösterilmelidir ve David Hume’nin de kabul edeceği gibi “onları yok saymak yerine” epistemolojik yöntemlerimizde onlara da bir yer verilmelidir. Fârâbî’nin endüksiyona karşı olan tavrı sistematik ve bütüncüdür. O endüksiyonu şöyle açıklar:

Bir araştırma konusu (yani cinsle sınıfı) altındaki ‘şeyler’in (yani türler) incelenmesi (tesaffuh) bu konu hakkındaki bazı yargıların doğruluğunu kabul yahut reddetmek yoluyla göstermek içindir. Eğer biz bir konu hakkındaki istinatları kabul ya da reddetmek istersek, bu konu tarafından kapsanan şeyleri inceleriz ve eğer bu istinatların şeylerin hepsine yahut çoğunluğuna uygulanabilir (dayandırılabilir – *vucide lî*) olduğunu görürsek, buradan hareketle bu istinadın meseleye uygulanabilir olduğunu göstermiş oluruz. Eğer şeyleri araştırıp da istinadın herhangi birine bile uygulanabilir olmadığına ulaşırsak, buradan hareketle meseleye söz konusu istinadın yapılamayacağını delillendirmiş oluruz. Bu tür araştırmaya ENDÜKSİYON denir. Mesela ‘her hareket zamanda vuku bulur’ ifadesini delillendirmek istediğimizde, yürümek, uçmak, yüzmek ve diğerleri gibi hareketin türlerini (çeşitlerini) inceleriz. Eğer onların her birinin her birinin zamanda vuku bulduğu sonucuna ulaşırsak, netice ‘her hareket zamanda vuku bulur’ şeklinde olacaktır.

<sup>8</sup> Türker, s. 284, 18 ve 19. satırlar.

<sup>9</sup> Aynı yer, s. 286, 10-12. satırlar.

Endüksiyon ilk görünüşte potansiyel kıyas olan bir argümandır (kavl). Kıyasta orta terim yürüten, uçan ve yüzen gibi incelenen şeylerdir. Büyük terim 'zamanda vuku bulandır' ifadesidir. Dolayısıyla kıyas aşağıdaki gibi oluşur: 'Yürümek, uçmak, yüzmek vb gibi her tür edim bir harekettir (ya da oluşur); yürümek, uçmak vb. diğerleri zamanda vuku bulurlar; bu nedenle her hareket zamanda vuku bulur'.<sup>10</sup>

Aristoteles'in aksine Fârâbî tam ve nakıs istikrayı birbirinden ayırır: "ispatlanmak istenen öncülün konusu kapsamındaki bütün fertlerin incelenmesi "istikrâ-i tam"ın amacıdır. İstikra-i nakıs (defective: nâkıs) ise fertlerden bazılarının incelenmesine denilir."<sup>11</sup>

Aristoteles'in, fertlerden türlere şeklinde yapılan istikra hakkındaki kısa açıklamaları (Birinci Analitikler, 2. 23) müphem ve yetersizdir. Aristoteles'in istikra metodu bir türün bütün fertlerinin hesaba katılmasını gerektirir, fakat o bunun nasıl olacağına ve mümkün olup olmadığına işaret etmez. Fârâbî eserinin çeşitli yerlerinde istikranın evrensel bir hükmün kesinliğini kurgulamada pek güvenilir bir yol olmadığını söylemektedir çünkü fertlerin hepsinin göz önünde bulundurulması (incelenmesi) mümkün olmayabilir. Dolayısıyla Fârâbî istikra yöntemiyle tümel bir hükme ulaşma denemesinde içkin olan zorlukların farkında olduğunu gösterir. O, hem bizim bir tümelin altında yer alabilecek mümkün her türü incelemede yetersiz kalabileceğimiz ihtimalinin hem de bazı türleri gerçek doğalarındaki gibi kesin ve açık terimlerle açıklayıp sınıflandırmada yetersiz kalacağımız ihtimalinin farkındadır. Bu kısıtlamalara rağmen tümel bir hükme ulaşma yolunda bir metot olarak istikra, Fârâbî tarafından önemli ve kullanışlı görülmüştür. "Bu nedenle" Fârâbî şöyle der: "istikra metodu mükemmele yakındır ve (fıkıh ve retorik) gibi sanatlarda tümelin altındaki fertlerin çoğunluğu incelendiyse ve hüküm (yani yüklem) onlara uygulanabilir haldeyse, bu durum tümel bir hükmün doğruluğunu kurgulamada yeterlidir. Sadece bu değil, tümelin altındakiler incelendiğinde, hükmün her bir ferde uygulanabilir olmadığı görülse bile, onlar tümel hükmün doğruluğunu kurgulamada yeterli kabul edilmelidir."<sup>12</sup> Bu yüzden onun 'tolerans' savunması bahsi geçen sanatların ilk prensipleri olan mükemmel kesinlik göz önüne alındığında, ulaşılamaz olur. Gazzâli "zorunlu (burhânî) doğrularda değil de argümanlarda (fikhiyyât) yani diyalektik olarak ikna etmek için istikraya güvenmek (*el-i 'timâd*) uygundur (yeslehu)"<sup>13</sup> şeklinde aynı konuda görüş bildirir.

Fârâbî'nin endüksiyon tartışmasındaki diğer önemli nokta şudur, sayıya dayalı bir tümel önerme (tümeli oluşturan parçaların bütün örneklerinin tamam olduğu endüksiyon) temelli bir kıyas ihtiyaç fazlası ve gereksizdir. Çünkü bu kıyas neticesi epistemik olarak sayım temelli bir tümel öncüle dayanmaktadır ve bu nedenle herhangi yeni bir bilgi sağlamamaktadır. O şöyle der: "Eğer yüzme incelenir ve onun zamanda vuku

<sup>10</sup> Age., s. 264, 5-18. satırlar.

<sup>11</sup> Age., s. 265, 6-8. satırlar.

<sup>12</sup> Age., s. 283, 11-14. satırlar.

<sup>13</sup> Gazzâli, Makâsıd, s. 45.

bulduğu anlaşılırsa, şu halde biz onu 'her hareket zamanda vuku bulur' ifadesini bilmemizden önce araştırmışızdır, bu noktadan sonra yüzmenin zamanda vuku bulduğunu (kıyasa dayalı olarak) göstermemize gerek yoktur. Eğer böyle yapmış olsaydık, şu açık olurdu ki, bizzat kendisiyle ispatladığımız (muayyen hükmün bizzat kendisi) spesifik bir şeyi (belirli bir hükmü) bir vesileyle (yani tümel bir hükümle) ispatlamaya çalışmak demek olurdu ve bu da kendi varlığıyla bize daha açık bir şekilde bilinen bir şeyi, bize daha muğlak olan bir yolla ispatlamaya çalışmak manasına gelirdi".<sup>14</sup> Bir başka ifadeyle, eğer "yüzmek zamanda vuku bulur" spesifik önermesi tarafımızdan zaten açık bir şekilde biliniyorsa, bu (aynı muayyen) öncüle ulaşmak için, bu ifadenin zaten içkin olduğu bir tümel önermeye sahip bir kıyas kurgulamamıza gerek yoktur. Bunun sonucu kıyasî delilin teselsül içermesi (petitio principii) anlamına gelir.<sup>15</sup> Burada Fârâbi bir noktaya işaret ediyor olabilir çünkü o, büyük önermeyi bir tür yahut yığın olarak görür. Bu nedenle sayıma dayalı tümel önerme temelli bu kıyasın olgusal değeri tartışmalıdır.

Buradan hareketle Fârâbi Transfer (nakil) adını verdiği bir tür akıl yürütme hakkında tartışmayı sürdürür ve bu türe filozof kelimcilerin analogik akıl yürütmesi (el-kıyâsu'l-keâmî) der. Fârâbi şöyle açıklar:

Transfer, görülenden (eş-şâhid) hareketle görülmeyenin (el-ğâib) çıkarımıdır (istidlâlidir)... Bu transferin biçimi şudur: Belli durumlardaki bazı nesnelere yahut bir istinadın bir nesneye uygulanabilirliğinin gözlem yoluyla bilinmesidir (bi' l-hâs: perception). Akıl bahsi geçen durumu ya da gözlemlenen nesneye yapılan istinadı benzer diğer bir nesneye de (şebîh bih) nakleder ve ikinci durumu birinci durum yoluyla yargılar. Misal, hayvanlar gibi bazı varlıklar yaratılmış olarak gözlemlenir. Akıl bu 'yaratılmışlık' (sıfatını) istinadını hayvanlardan bitkilere nakleder ve çok geçmeden gökyüzünün ve yıldızların yaratılmış olduğuna hükmeder."<sup>16</sup>

Fakat Fârâbi transferde (analoji) sıradan bir benzerliğin değil (leyse eyyu teşâbuhiñ ittefeka) sadece önemli yahut çok yakın benzerliğin sağlam bir temel olabileceğinin altını çizer. Dolayısıyla o hükmün, bir başka nesneyle arasındaki benzerlik ilişkisinin sonucu "bir illetle vasıflandığında" (ya da kısıtlandığı bir haldeyken mukayyed bi'l-hâl) zayıflayacağına, analogik çıkarımın oluşamayacağına işaret eder (lem yumkin en tega 'a en-nugle aslen).<sup>17</sup>

Fârâbi transferin iki tür olduğunu söyler: birisi analiz (tahlil), diğeri ise sentez (terkib) metodudur. "Analiz, değerlendirmemizi gözlemlenmemiş olandan başladığımız transferdir. Sentez ise değerlendirmemizi

<sup>14</sup> Türker, s. 266, 3-7. satırlar.

<sup>15</sup> Kelamcı İbn Teymiyye (ö. 1328 miladi) sonucun zaten büyük önermede var olduğunu öne sürerek kıyasın devre düşmüş bir akıl yürütme olduğunu öne sürmüştür. C. A. Qadir: "An Early Islamic Critique of Aristotelian Logic: İbn Taimiyyah," *International Philosophical Quarterly*, vol. 8, no. 4 (Dec. 1968):511-12.

<sup>16</sup> Türker, s. 266, 16-20. satırlar.

<sup>17</sup> Age. s. 267, 7-10. satırlar.

gözlemlenmiş olandan başladığımız transferdir.”<sup>18</sup> Bu iki transfer metodunun detaylı bir analizi, hem analitik hem de sentetik metodun Fârâbî tarafından çıkarımın kıyasî çeşidine indirgendiklerini gösterir.<sup>19</sup>

Arapça ‘transfer’ kelimesi etimolojik olarak miladi birinci yüzyılda yaşamış bir Epikürcü olan Philodemus<sup>20</sup> ve Sextus Empiricus<sup>21</sup> tarafından kullanılan Grekçe *metabasis* kelimesine karşılık gelen *nukle* kelimesidir. (Bu kelime hem Grekçede hem de Arapçada: ‘öbür tarafa geçmek’ (passing over), ‘taşınmak’ (moving over) ve ‘göç etmek’ (migration) anlamlarına gelir.) Bununla birlikte Grekçe kelime ‘çıkarm yahut analogik yöntem’ anlamlarına da gelir, bu nedenle Fârâbî’nin nakil teriminin ‘analogik çıkarm’ manasına geldiğini düşünmeliyiz. Dolayısıyla Fârâbî terimi analoginin orijinal manasında, kıyasın eşanlamlısı olarak kullanır. Miladi ikinci yüzyılda, Sextus Empiricus’ta (*Against the Ethicists*, 250-251) şunu görürüz: “Hissi (*aisthetos*) olsun, zihni olsun her objenin tasavvuru şüphesiz ya duyu kaynaklı (*enargeia*) yolla yahut objelerin deneysel yolla oluşan analogik çıkarımıyla (*analogistike metabasis*) meydana gelir, bu ikinci yol, Sokrates’in, kendisi yokken suretinin benzerliğiyle tanınmasındaki gibi, ya benzeme yoluyla (*omoiotike*), ya da bir adam ve bir atı birbiriyle birleştirmekle elde ettiğimiz hakikati olmayan bir insan başlı at düşüncesi gibi terkip yoluyla ya da sıradan bir insanı abartıp tek gözlü bir devi tasavvur edişimizdeki gibi analogi (*analogia*) yoluyla.”<sup>22</sup>

Fârâbî’nin<sup>23</sup> terminolojisi ile yukarıdaki paragrafın terminolojileri arasındaki karşılaştırmaya tekrar dönersek, şöyle bir eşitlik görürüz: *aisthetos*= *mahsûs*; *enarges*=*şâhid*; *omoites*=*teşâbuh*; *metabasis*=*nakil*, ve *gâib* kelimesinin *anaisthetos* kelimesinin eşdeğeri olduğunu bekleyebiliriz. Yapılan terminoloji karşılaştırması etkileyicidir ve Fârâbî’nin en azından Antik Yunan’da bu gibi bir paragraftan ilham aldığı hissini uyandırabilir. Buna rağmen Farabi’nin Transfer bahsinin daha kapsamlı ve bazı mantıksal incelikleri içerdiği kabul edilebilir.

Eğer analogik çıkarm teorisinin en erken biçimi için Aristoteles’e başvurmak durumundaysak, o Aristoteles’in Endüksiyon bahsinden hemen sonra gelen (tıpkı Fârâbî’nin endüksiyon bahsinden sonra Transfer bahsine geçmesi gibi) *Birinci Analitikler* 2.24’teki ‘Temsil’ (the *example-paradeigma*) tartışmasında ya da Temsil’in retorik bir çıkarm olduğunu söylediği *Retorikte* (1356b3-5) bulunabilir, ki bu bir tür endüksiyondur (1357b25); ve Temsil “endüksiyon doğasına sahiptir”. Analogi yahut Temsil aslında endüktif sürecin başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla Temsil, Joseph’in de belirttiği gibi, Aristoteles’in analogiden kurduğu argümana verdiği bir

<sup>18</sup> Age., s. 267, 20-22. satırlar.

<sup>19</sup> Bknz: Kwame Gyekye, “Al-Fârâbî on Analysis ana Synthesis,” *Apeiron, A Journal for Ancient Philosophy ana Science*, Vol. 6, No.1 (March, 1972) : 33-38.

<sup>20</sup> Philodemus, *On Methods of Inference*, Edisyon ve çeviri Phillip Howard de Lacy ve Estella Allen de Lacy (Philadelphia, 1941).

<sup>21</sup> Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, 250-251; *Against the Logicians*, ii. 58-60; *Against the Physicist*, i. 393-95.

<sup>22</sup> Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, 250-51; aynı zamanda Zenon’un bu konuda söyledikleri için: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* i. 393-95.

<sup>23</sup> Türker, 266-75.



isimdir.<sup>24</sup> Gazzâli de şunu gözlemlemiştir: “Temsil’e (misâl) gelince o, fukahânın ve felsefi kelamcılarının (mütekellimûn) analogi (kıyas) dedikleridir ve belirli bir hükmün bir diğerine transferidir (nakil).”<sup>25</sup>

Temsil hakkında Fârâbî şöyle söylemektedir:

Temsil (misal) iki şey hakkında hüküm verilmiş olanın karakteristik doğasından hareketle, hakkında hiçbir şey söylenmemiş olan diğer şeyi, aralarındaki benzerlik vastasıyla hükümlendirmektir. İkisi hakkında verilen hükmün bilineni, hakkında hükmü bilinmeyen için örnek durumundadır. Böylece bilinenin hükmü, ona benzer olup hükmü bilinmeyene nakledilmiş olur. İki şeyden hakkında hüküm verilenin yargısının, ikisinin de benzer olduğu bir nitelik nedeniyle yapıldığı açıktır. Yani bu, iki şeyi birbirlerine benzer kılan niteliğin hükmünün doğruluğundan emin olduğumuzda olur...

Şu halde temsil, tümel yerine kullanılmaya aday bir tikel olmaya oldukça yakındır. Tümele benzeyen tikel şey ile ilgili olarak verilen hükmün doğruluğu, tikelin devam ede gelen vekâletinden dolayı, tümelin bilindiği yolla bilinir. Hal böyle olunca tümel bir öncül sonuçlanır. Eğer, bir şeyin bu öncülün konusuna dâhil olduğu ispatlanırsa, şu halde örnek hakkında verilen hüküm bu şeye nakledilir. Bu akıl yürütme kıyas yapısının birinci şeklinden elde edilir.<sup>26</sup>

Şu halde verilen örnekten hareketle bu analogik çıkarım şöyle devam eder: Bu x ile bu y’nin her ikisi de C dir. X, D dir (çünkü o bir C dir). Dolayısıyla y, D dir. Bu bağlamda x, C olduğu müddetçe D olabileceği göz önünde bulundurulmak zorundadır. Bu ise Fârâbî tarafından ilave edilmiş bir koşuldur.

Aristoteles’in (Fârâbî’nin alıntılıdığı) Temsil’in “ne tümelden tikele, ne de tikelden tümele doğru olmadığını bilakis tikelden tikele” doğru olduğunu (Retorik 1357b26-27, Birinci Analitikler 69a1-16) belirttiği görüşü üzerine Fârâbî şöyle der: “Bu örnekteki transfer ne tümelden tamamen bağımsız olan bir tikelden ne de tikelden tamamen bağımsız olan tümelden oluşan bir transfer değildir. Aksine o, tümele birleştirilmiş (makrûn) bir tikelden ya da tikele birleştirilmiş olan bir tümelden oluşan transferdir. Dolayısıyla Aristoteles’in; tümel hüküm eğer temsilden soyutlanmış ve sonra yine bu temsilden önermenin konusu kapsamındaki bir başka yere nakledilmişse bu temsil yoluyla yapılmış bir transferdir, şeklinde bir görüşe sahip olmadığı açıktır. Tam tersine onun görüşü, örneklem ya da temsil yoluyla yapılan, ana hatlarıyla belirttiğimiz ikinci türden transferdir.”<sup>27</sup> Bu ‘ikinci tür’ transfer, “bir tikelin bir tümele birleştirildiği (bağlandığı) ya da bir tümelin bir tikel ile birleştiği” durumda yapılan transferdir. Aristoteles Retorika 1357b25-35’te örneklemin genel bir prensip (to katholou) taşıdığını vurgulayarak; bir tikel nitelik olduğunu

<sup>24</sup> H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2d.ed. revised (Oxford: Clarendon Press, 1916), 536 n.1;540.

<sup>25</sup> Gazzâli, *Makâsıd*, 43.

<sup>26</sup> Turker, 284, 2-11. satırlar.

<sup>27</sup> Age., 286, 10-12. satırlar.

fakat onun bir tümel prensibin örnekleme halinde bulunduğunu söyler. Fârâbî'nin temsilin evrensel karakteri hakkındaki ısrarı yerindedir çünkü doğru bir kıyas yapısı imkanını sağlayan budur.

### 3. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Kanaatimce Fârâbî'nin filozof kelamcılarının argümanlarının mantıksal yapısı üzerine olan eserindeki en önemli amaç, filozof kelamcılarının argümanlarının Aristoteles tarafından kurgulanan kategorik kıyaslara indirgenebilir olduğunu göstermektir. Fârâbî'ye göre etik, retorik, ve teoloji gibi alanlarda sıkça kullanılan söylemlerin metotları endüksiyon ve transferdir (temsili de içine alan analogik çıkarım). Fakat onların argümanlarının hepsi kıyasî yapıdadır yani onları biçimsel olarak tasdik etmek içindir. Fârâbî bahsedilen bu tür alanlar hakkındaki argümanlarda diyalektik doğasının tabîî ki de farkındadır çünkü bu argümanlarda kullanılan öncüllerin doğrulukları kesin olarak (istiksâ) kurgulanamayacağından, sonuçları da kesin olmayacaktır. O, şu görüşü Aristoteles'e isnat eder:

Her şeyde aynı ölçüde kesinlik aramak gerekli değildir, fakat kesinlik her bir şeyde kendi konusuyla orantılı olmak zorundadır. Kesinliğe her konunun kendi kapasitesince ulaşmak gereklidir; mükemmel kesinlik (el-yakînu't-tâm) her bir şeyin kendi kapasite sınırları içinde (insan bilgisinin her alanında) mümkün değildir. Aksine, pek çok durumda, bilgisine istinaden, kesinlikten yoksun olan kendiyle sınırlamak yeterlidir (düne'l-yakîn). Aristoteles'in bizzat kendisi ifade etmektedir ki, her şeyde aynı derecede kesinlik aramak, tecrübesiz bir insanın her bir şeyde (bilimsel) burhani kanıt aramak gibidir.<sup>28</sup>

Burada Aristoteles'e isnat edilen konum aslında doğrudur, çünkü *Nicomachean Ethics*'de (e.g. 1094b11-27, 1098a25-b6) Aristoteles etik, politik bilimler ve retorik ilk prensiplerinin doğruluğunun kesin bir şekilde (akribeia: exactness, accuracy) bilinmeyeceğini öne sürer ve bizim bilimsel (kıyasî) burhani kanıtlamalardan beklediğimiz tam kesinliği bu bilimlerden beklememiz gerektiğini söyler.

Analogik çıkarım, filozof kelamcılar için önemli bir mantıksal yöntemdir. Bu yöntemin kesinliği sağlayamaması onları sakındırmamış olmasıyla; sadece burhani bilimin (Grekçe apodeixis; Arapça burhan) kesin ve inkar edilemez sonuçlar sağlayabileceğini fark ettiler. Fakat amaçlarının ne olduğunun bilincinde olarak, bu var olan yöntemden (analogik çıkarım) etkilendiler. Kendi kanaatlerince, bir tarafta apodeiktik metodun mantığı mükemmel yapısı, diğer tarafta ise mantıksal olarak analogik metodun kusurlu (defolu) yapısı, onları kendi argümanlarını kıyasî şekillerde kurgulamak kaydıyla eskinin imkanlarından istifade etmelerini mümkün kılmıştır.

<sup>28</sup> Age., 282, 12-18. satırlar.