

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİNDE DÜŞÜNCE VE İFÂDE *

(Kitab el-Hurûf hakkında) ¹

Roger Arnaldez — İsmail Yakıt

Fârâbî'nin kendi Aristo düşüncesinden ve «*Traité de l'Âme*» dan çıkardığı ama derin bir Eflâtuncu tesirle belirlenmiş olarak kalan «akıl teorisi», akledilirlerin (ma'kûlât : intelligibles) bir sezgi bilgisi teorisi. Eksiksiz bir akletmede, akleden varlığın, akim ve akledilir (el-ma'kûl) in mutlak bir ayniyeti vardır. Bilinen obje cihetinden olduğu gibi bilen süje cihetinden, bilkuvve varlığın her işareti (trace) elimine edildiği ve hepsi de bilfiil var olan realiteler olduğu zaman, bu ayniyet (identité) tamdır. Böyle bir seviyede ifâde (langage) ye yer kalmadığı muhakkaktır, çünkü dilin içindeki anlatıs (expression); konuşan (1. şahıs: el-mütekelim) ile, kendisine hitâp edilen (2. şahıs: el-muhâtab) ve kendisinden konuşulan (3. şahıs: el-ğâib) arasında net bir ayırımı var kabul etmektedir. Buradan, bir ifâde yolu kullanan insanın, ister bir bilgiyi iletmek için olsun, isterse onu kendine açıklamak için olsun, sezginin dışında kaldığı sonucuna varılır. Bundan başka, ifâde bir konuşmadır ve iç âleme yönelik (contemplative) bir düşünce değil, neticeye giden (discursive) bir düşünceye, Eflâtuncu «*dianoia*» ya uygulanır. Öte yandan o bir suret en azından bir şemadır. Sonuç olarak Aristo'nun dediği gibi, suretsiz düşünce yoksa, ifâde olmaksızın düşüncenin de olmadığı görülür. Çünkü filozofun bir ifâdesi vardır, düşüncesi suretlerle doludur ve akledilirlerin saf sezgisinin berisinde kalır. Bundan başka, duyulanlarda (sensible) bilkuvve akledilirler, bilfiil

* Roger ARNALDEZ, *Pensée et Langage Dans la Philosophie de Fârâbî* (A Propos du Kitâb al-Hurûf), *Studia Islamica*, C. XLV, s. 57-65, Paris, 1977.

1 Bkz. *Al Farabi's Book of Letters*, Muhsin Mehdi neşri, Dar el-Megrik, Beyrut, 1969, «*Coll. Recherches*» No: 46.

akledilirler oldukları zaman, insanın ulaştığı bilfiil akılın, her kuvve işâretini elimine etmediğini Fârâbî saklamıyor. Zira at ve insan akledildiğinde, geriye akledilmeyen daha bir çok akledilirler kalır ve onlar bilkuvve kalanlardır. Öte yandan bilinen bütün akledilirlerin hepsi aynı anda akledilmiyor; öyle ki, onlar birbirlerine nisbeten belli bir ayrılmayı koruyorlar ve kendisi bilfiil olan akılla bilfiil düşünülmüş bütün akledilirlerin birliği olması gereken tam (parfait: eksiksiz, mükemmel) birliği kavramaktan uzak olunuyor.

Fakat, insanın zihni bilgisine bağlı olan bu eksikliğine aykırı olarak, her hâlükarda insan bir kaç tarzda akleder ki, bir aklediliri kavradığında, onun akletme fiili bu akledilirle birleşir ve bu ölçü içinde, her ne kadar kusurlu da olsa, bir sezgi bilgisine sahiptir. Nasıl ki, bu sezgi ancak duyu organlarının işlemi boyunca gerçekleşse de duyulanır sezgi içinde, sahip olduğumuz kavrama (saisie) da duyulanır keyfiyetle doğrudan bir irtibatına sahipsek, aynı şekilde, sezgi, ancak suretler boyunca sık sık (Aristo: Callias içinde bir adam görüyorum diyordu) ve bir ifâde boyunca çok daha sık olarak gerçekleşse de, onu olduğu gibi doğrudan bir kavrama olan bir akledilir'in zihni bir sezgisine de genel olarak sahibiz. Durum böyle ise, spekülâtif için problem, daha keskin açıklayıcı (transparente) olan, yani zihni bir sezgi üzerine doğrudan doğruya açılan veya ona en az mâni olan ifâde formunun ne olduğunu bilmektir. Lengüistik bir sezginin varolduğu muhakkaktır. Çünkü biz, dilimizin kelimelerinin anlamlarını bütün nüanslarıyla beraber doğrudan doğruya kavriyoruz. Problem şu halde, ifâde sezgisi ile akledilirlerin sezgisi arasındaki ilişkinin ne olduğu ve ne olması gerektiğini anlamaktır.

Fârâbî, duyulanır âlemde tesbit edilen (repérable) bir objeyi sâde bir şekilde belirleyen bir kelimenin kullanılışıyla, konuşma içinde kelimenin kullanılışının farkını kaydeder. Birincisi sâde bir işâretlemedir (signalement), hiçbir çekim eki ve i'râb kabul etmez. Zira tek rolü dikkati obje üzerine çekmektir. Özellikle at, ağaç, taş vs. gibi cevherleri belirleyen terimlerde geçerlidir. Duyulanır bir objeye ilişkin olarak diğer kategorileri belirleyenler; sıfat, fiil ve ilişki vs. yi açıklayan bazı karakteristik şekiller alırlar. Meselâ renk sıfatının şekli : beyaz (abyâd), kırmızı (ağmer); kemiyet ve keyfiyet tayinlerinin şekli : güçlü (kadîr), çok (kesîr) vs. Dil, buraya

kadar fizikî eškali vermek için kendini gösterir. Ruh (l'âme) da olan objeleri belirleyen terimler söz konusu olduğu zaman, problem daha ilginç ve daha karmaşık olur. O zaman onlar, konuşma şartlarının sonucu olan diğer şekillere maliktirler.

Fârâbî böylece dört bilgi sırasını ayırmaktadır.

- 1) İlkin, işâretlemenin (signalisation) saf seviyesinde duyumlanır objenin bilgisi vardır. Böylelikle, bir şey görüyorum ve bu, «insan» veya «beyaz» dır diyorum veya onu parmakla göstermekle de yetiniyorum. Bu şeyi, duyumlanının belirtme objesidir (muşâr ileyhi).
- 2) Sonra hüküm vardır : Bu şey bu adamdır veya bu beyazdır. Burada ifâde düzeyinde, bir konu ve bir yüklem ayrılmasıyla bir hüküm görülür, ama konu ve yüklem şimdilik algılanan duyumlanırla sıkı bir münasebet içinde biri ve diğerini bâlâ tutmaktadır. «Bu adam», «bu beyaz» gibi. Bunlar işâretleme ile münasebet içinde kalmaktadırlar (işaret zamiriyle belirlenmişlerdir : bu adam, bu beyaz).
- 3) Sonra, «adam beyazdır» ifadesine ulaşılır. Yani o zaman insan mefhumu ve beyaz mefhumu kavranır ki, işâretlemeden ayrı, şüphesiz duyumlanının bu yeni yakın hüküm tipi içinde onlar bilâhere birleşmek için önce ayrılırlar. Gerçekte, realitelere doğrudan doğruya uygulanabilen ve somut tecrübeye kendini gösterebilen ve açıklanabilir anlamına gelen bu hüküm, duyumlanırla algıda verilmiş realitelerden birini düşünmektir (subsumer).
- 4) Nihayet oradan, beyazı beyaz, insanı insan yapan şeyi kavramaya ulaşılır : insandan insanlık, beyazdan beyazlığı veya başka terimlerle : insanlık fikri ve beyazlık fikri. İsim vermenin veya kelimenin tam anlamıyla, isimlerin yaratıcı etkinliğinin bulunması bu seviyeye aittir. Zira, ismin, düşüncenin bizzât objesi olması hattâ belli bir anlamda, muhtevası olması buradadır. Gerçekten de Fârâbî : «Ruh'un, objesini belirlerken duyumlanırla işâretlemenin kavramadığı bir şeyi açıklama arzusu duyduğunu» söyler. Demek ki, ruhta olan şeyi ilk olarak belirleyen terimler, yaratılmıştır, yani ruhun dışında varolan şeylerin benzerine ait örnekler. Bu terimler ruhun dışında olan bu akledilirlerin akledilirliğini açıklamak zorundadır. Böyle olmakla birlikte bu terimler, bu harici akledilirlerden daha ziyâde ruhda olan fikirleri çağrışım yaptırmaya daha özgüdür

(elverişlidir) ler. Çünkü onlar daha ileride göreceğimiz gibi derûnî düşüncenin (pensée réflexive) bir ürünüdürler.

Demek ki, Fârâbî, terimlerin akledilirliği ile doğrudan doğruya sezgiyle ve bizzât duyulanırda direkt olarak (bu Aristo'nun formülüne göre: Callias'da insanın görülmekte olduğudur) kavranabilecek olan akledilirlik arasını net olarak ayırıyor. Fakat terimlerin akledilirliği, duyulanır ve maddeden tamamen ayrılmış bizzât akledilirlerin akledilirliğini başlangıç teşkil eder. Bununla beraber o, duyulanır realitenin modeline göre harici realiteden hükümünü veren ve sonuç olarak beyazlık, siyahlık, uzunluk gibi kelimelerin açıkladıklarına tekâbül eden şeylerin reel olarak var olabileceklerini inkâr eden filozoflardandır. Tersine onlar varolanın beyaz, siyah, uzun olduğuna hükmederler. Diğerleri çok daha ileriye gider ve beyaz, siyah, uzunun bizzât bir varlığa sahip olduklarını inkâr ederler. Onlara göre, sadece bu beyaz, bu siyah, bu uzun vardır ve bu anlamda, duyulanır belirtme objelerinin belirttiklerinden kurtulan hiçbir birlik olmadığını müdafaaya kadar giderler, yani tek reel hüküm, tipten olandır : Bu adam bu adamdır; bu beyaz bu beyazdır vs. Megarahlılar'ın doktrini burada tanınır. Bu doktrin akledilirlerin bizzât varlıklarının tahribine götürür.

Fârâbî, insana ve beşerî ifâdeye has olan insanlararası haberleşmenin realitesini ileri sürerek bu tutumu kritik eder. İnsanın konuştuğu, dinleyicilerine hitap ettiği ve bunu yaparken anlaşıldığı bir vâkı'adır. Öğretimin var olduğu ve öğrencinin hocasından bir şeyler öğrendiği, birinden diğerine bir ışığın geçtiği ve bir anlamın (fehm) ve bir birbirlerini anlamının (tefâhüm) gerçekleştiği de bir vâkı'adır. Bütün açıklığıyla işâretlemenin basit âletleri olmayan, konuşan süjenin kullandığı terimlerin bu anlamlaması, akledilirin varlığının çürütülemez delilidir. O halde düşünceye ait (réflexif) ifâde, bir anlamda, akledilirlerin direkt ve doğrudan doğruya sezgisine bir engel ise, bir başka anlamda o, bu akledilirlerin varlıklarının reddedilemeyen ve tamamen doğru şahididir. Mefhum (compris) bizde akledilmişin (ma'kül : intelligé) temelidir.

Fârâbî tarafından sıralanmış bilgilerden son iki sırası ele alırsa, önemli bir ayrımın farkına varılacaktır. Üçüncü sıraya ait olan kelimeler, duyulanır belirlemenin objesini bilkuvve muhtevi olan mefhumlara uygundur : Bu şekilde insan kelimesi Zeyd'e

Amr'a ve başka bir beşerî ferde tatbik edilebilir. Ama dördüncü sıraya ait terimler, aksine, açıkladıkları fikirlerin dnyumlanırdan ayrılmış olduklarını belirtmek için, dilin içinde özel şekilleri kabul etmek zorundadırlar: «İnsanlık» ve «beyazlık» kelimelerinin hâli.

Kelimelerin bu iki tipinden hangisi ilkidir ve diğerinin aslı (principe) dir? Burada Fârâbî, arap gramercileri tarafından ele alınmış bir probleme, masdar problemine dokunuyor. Masdar normal olarak, grekçede mücerret terimlere ve tabiata tekâbül etmeyen ama arapçada anlam ve fonksiyona tekâbül eden ve fiilin fikrini açıklayan bir eylem ismidir. Fransızca'da «blanchoiment : beyaz olma» terimiyle ifade edilebilecek beyazlık (blancheur), arapçada «bâda» (beyaz oldu : aklaştı) fiilinin masdarı olan «beyâd» kelimesidir. Beyaz olmak fiili sayesinde bir şeyin beyaz olması muhakkaktır. Oysa arap gramercileri masdarın, fiillerin süstantif ve sıfat diğer isimlerin türediği şekil olup olmadığı binaenaleyh diğer şekillerin aslı olup olmadığı veya fiilin sülâsî (trilitère) kökünden başka, aksine, kendine has şekillerinden türeyip türemediğini bilmek için münakaşa etmişlerdir. Fârâbî bu iki doktrini hatırlatmaktadır. Bu ikisinin önemli felsefî neticeleri vardır. Zira masdar asıl ise buradan bilgi hususunda, bir şeyin beyaz olduğunu zihnen bilmemizin beyazlık fikriyle olduğu neticesi çıkar. Aynı şekilde Eflâtun, Phédon adlı eserinde, iki şeyin eşit olduğunu bilmemizin, eşitlik fikriyle olduğunu savunuyordu. Buna mukâbil, eğer masdar türemiş ise, ilkin «insan», «beyaz» (gibi) üçüncü sıranın kavramları ve buradan hareketle, «insanlık», «beyazlık» (gibi) dördüncü sıranın kavramları bilinecektir.

Oysa, «beyaz» dediğimiz zaman, aynı anda iki şeyi demek isteriz : bir yandan beyaz olan süje, öte yandan ona ait beyazlık ve onun beyaz olmasını yapan. Bizim anlamamızı sağlayan ve sonunda onun beyaz olduğunu aklettiren, akledilir bir unsurdur. O halde «beyaz» (abyad) dan beyazlık ayrılabilir ve beyazın akledilirliğini dikkate alan «beyâd» masdarıyla açıklanabilir. Beyaza gelince o, bilkuvve bir süjeyi muhtevi olan bir kavramdır. Öyleyse beyazdan beyaz süjeye gidilir. Sonuç olarak, eğer «süje-beyaz» durumunda süje bilkuvve ise, beyaz beyaz olarak bilfüldür ve bu beraberliğin akledilir unsurundan başka bir şey değildir. Beyazlık (beyâd) ismi ancak kendine has bu akledilire verilmiş bir isimdir.

Burada bir uyarıda bulunmak gerekir. Eğer duyumlanır şeylerde akledilirler bilkuvve varsalar, düşüncede onlar bilfiil var olabilir veya olamazlar. Ama her düşünce, bizzât kendini düşünür : düşündüğümü düşünüyorum; bildiğimi biliyorum. Düşüncenin kendisinde olan akledilirlerin bir kavraması gibi onun kendi kendini kavraması için öyleyse bir düşünceye mâlik olmak kâfidir. Şimdi «süje-beyaz» beraberliğinin akledilir unsuru mademki düşüncenin içindedir, o halde kendini düşünen düşünce, aynı zamanda «süje-beyaz» m akledirliğini, yani beyazlığı bilfiil düşünür.

Fakat masdar olan beyazlık kelimesi beyazın kendisinden türediği asıl ise, türemiş bir isim olan bir isme sahip olduğumuzda - meselâ «insan» bir mastardan türemiş değildir- ne diyeceğiz? Bu halde bir terim teşkiline gidilir : «insaniyye», tüm açıklığıyla «insan» dan alınmış, türemiş olmasına rağmen, bir masdarın rolünü oynayacak ve yerini tutacaktır.

Arapçanın felsefi, teolojik ve mistik sözlüğünün «iyy (insaniyyun : insanlık, beşer) gibi ilgi sıfatı üzerine teşekkül etmiş «..iyye» (..hk, luk,)» hususunda terimlerle dolu ve yüklü olduğu biliniyor. Bunlar hakkında Louis Massignon soyut yunanca kelimelerin (meselâ «eia» dan «alêtheia» : hakikat : la vérité) taklidiyle kısmen üretilip üretilmemiş olduklarını kendine soruyordu. Fakat burada kesin olan, bu uzlaşmalı yapılaşların gerçek bir suistimalinin olmuş olmasıdır. Fârâbî'ye göre bu yapılaşlar ancak masdar yerini tuttuklarında doğru addolunabilir. Masdarı var iken, türemiş kelimelerden böyle yeni kullanışlar düzmesi yapmak, tamamen faydadan yoksun terimler yaratmaya yol açan kabul edilmez bir yöntemdir. Şu halde, arap dili «beyâd» masdarına sahipken, «abyağ» sıfatı üzerine kurulan «abyağiyye» terimini uydurmak neye yarar? Bu, düşüncenin kendi üzerindeki ikinci derecesinde bir tefekküre (réflexion), yani, düşüncenin düşüncesinin düşüncesine tekâbüledecektir. Fakat bu diyor Fârâbî, bize düşüncenin düşüncesi olan tefekkürün birinci derecesinden daha fazla bir şey getirmez. Binaenaleyh «ebyağiyye» kelimesi «beyâd» kelimesine yeni bir anlam katmaz ve faydasızdır.

Fârâbî'yi izleyerek, beyaz, beyazlık gibi bir keyfiyeti açıklayan terimleri ele alarak bu ispatı yaptık. Bir akıl yürütme, (raison-

nement analogue) belli bir noktada, bir cevheri (substance), yani bir süje içinde varlığını devam ettirmiyen bir varlığı açıklayan bir kelimeye kadar uygulanacaktır. Çünkü «insan» kelimesi birbirine bağlı iki unsuru kapsar : insanın ne olduğunu anlamayı sağlayan akledilir olan ve insanlık (insaniyye) kelimesiyle müstakillen anlam dışı değeri olan bilfiil biri; Zeyd veya Amr veya realitesi cevhere ait olan her hangibir beşer fert olabilen bilkuve öteki. Fakat cins ve farkla tanımlamaların objeleri olan cevherler burada söz konusu olduğu için, tam olarak, «beyaz» m gibi «insan» m da ondan olup olmadığı ve «insan» denildiğinde, onun ister tümünde bilfiil, ister tümünde bilkuve olan bir varlığı belirleyip belirlemediği sorulabilir. Bilkuve bir varlık söz konusu olduğunda, «insan» kelimesinin anlamında, süje ve aklediliri muhtevi olan iki unsurun biri ve diğeri eşit olarak bilkuve vardır. Ama mademki düşüncede akledilir zorunlu olarak bilfiil vardır, yukarıda onu gördüğümüz gibi, süjenin de aynı şekilde bilfiil var olacağı neticesine gidilir.

Bu şartlar içinde, «insan» kelimesi şekil veya kendine özgü (yani akledilir unsur) gibi olanla, madde ve cins (yani süje : hayvan, cevher) gibi olanı belirleyecektir. O zaman beyazın beyaza ait olduğu gibi insana ait olan «insanlık» konusunda ne diyeceğiz? O, madde veya suret midir? cins veya fark mıdır? Eğer o suret veya fark ise, cinsi alınmaksızın (yani insanlık ancak hayvana bağh olmadan akıllı hayvanda insan olanı belirleyecektir) ve maddenin mücerret mahiyeti olacaktır. O, aklilik ve hayvaniliğin bir terkibi olmayacaktır, ama o, tek başına aklilik olacaktır. Böyle bir netice kabul edilir gibi değildir. Zira insanın akledilirliğini sağlayan şey tamamen hayvan cihetine, yani cinse bırakılabilir mi? Zira o zaman insan akıllı olacaktır; oysa «akıllı», bilfiil değil, bilkuve bir süjeyi kapsarsa (meselâ : meleklerle ve insanlara uygulanabildiğinde), «hayvanın» yalnız başına onu anlamlandırmaya gücü olmamasından ziyade, onun da yalnız başına insan anlamlandırmaya gücü yoktur. Tebeşir ve kar, kafada tasarlanmadan beyazın tasarlana (concevoir) bilmesinin farkında (görüleceği gibi), «hayvan» ve «akıllı» yı aynı anda bilfiil tasarlanmadan insan tasarlanamaz. Eğer «insanlık» insanın akledilirliğini (intelhgibilité) açıklarsa, «hayvan» ve «akıllı» ilişkisi olan insanın meydana getirilen ilişkisini açıklamalıdır. Sonuç olarak bir cevher isminin halinde, madde veya cins olarak

süje bilfiil var olmalıdır. Zira tek ve muayyen bir cins söz konusudur. İnsan misâlinde, sadece bilkuvve varolan Zeyd veya Amr (gibi) ferdî süjedir. Buna mukâbil beyaz gibi bir keyfiyet ismi, muayyen hiçbir cinse, hiçbir türe bağlı değildir. Bir hayvan, bir çiçek, bir taş beyaz olabilirler. Böyle bir keyfiyet ismiyle bilkuvve kaplanmış süje, bir çok cins veya bir çok türe bağlı olabilen saf bir süjedir. Demek oluyor ki, cevherlerin hâlinde, ancak, madde ve suret, cins ve fark arasını ayırmayan, meydana getirilen ilişkilerini kesmeyen, masdarlar tarafmdan onların akledilirliğinin ifadesine sahip olunabilir. İnsan halinde, aklıliğin (rationalité) bir masdar rolü oynıyamıyacağını demek isteyen, türemiş isimlerle açıklanmadan mahiyet, suret ve fark'ı şüphesiz kurtarmak gerekir. «Akliyye» kelimesinin çıkarıldığı akıl (raison), her ne kadar «insaniyye» gibi bir varlık ismi (substantif) üzerine kurulmuşsa da, bu terim burada türemiş anlamıyla gözüktür. Çünkü o, «akıllı hayvan» (ifadesinde) terkîp edilmiş bir realitenin ayrılma kabul etmez iki unsurundan bir tekine ilişkindir. Aksine, eğer bu terim 'âkil (akıllı)' in isminin akledilirliğini belirtmek için alınrsa «el-'akliyye» bir masdar olacaktır. Bu terim, ister cismânî canlı bir cevher (insan) olabilecek, ister gayr-i cismânî, manevi bir cevher, bir melek (yani cevherlerden cinsleri farklı olan farklı cinsleri gösteren süjelerden) olabilecek bir süjeyi o zaman bilkuvve kaplıyacaktır.

Düşünce ve ifâde (langage) üzerine Fârâbî'nin fikirleri bize bir çok hususta fayda sunmaktadır. Önce bu fikirler, arap gramercüerinin masdardan ve türetme (istikâk: dérivation) den yaptıkları kavramları çok ustaca bir kullanışı sağladılar. İkinci olarak, «..iyye» konusunda mücerret terimlerin felsefî statüsünün problemine çok ince bir cevap verirler ve kavramlar ve fikirler doktriniyle, bu noktada Eflâtun ve Aristo düşüncelerinin uzlaştırma temâyülüyle ilişkili ıstlâhlar meselesinin açıklığa kavuşmasına önemli bir katkıyı getirirler. Üçüncü olarak, akletme (intellection) de anlamının rolünü değerlendirirler : anlamak, bir nevi ilâhî ilhâm (révélation), bir ışık almaktır. Öyleyse mefhûm tarafından olan ilhâmı ma'kûl tarafından olan ilhâm arasında sıkı bir ilişki vardır. Anlamının açıklığında kavranan şey, kelimelerle açıklanmıştır. Bu kelimeler iyi teşkil edildiğinde ve iyi kullanıldığında, anlatma gücüne sahip oldukları gizli anlamları tamamen anlaşılır. Onların maddiyetleri anla-

manın parlak ışığında tabiri câizse, emilip kaybolur. Onlar anlama sezgisiyle rahatlıkla aynıyetleşmiş, lengüistik bir sezginin objeleridirler ve her ne kadar bizâtihi kendilerinde, akleden düşünce ile akledilir obje arasında araçlar olsa da, netice olarak her ne kadar zihni sezgiye belli bir ekran yapsalar da, gerçekte onlar o kadar ölçülü silinirler ki, onlara bağlı lengüistik sezgi, Fârâbî'ye göre, hakikatin her araştırmasının terimi olan «akıl» tarafından akledihrlerin doğrudan doğruya bir sezgisine kolaylıkla dönüşür. Çünkü ma'kûl (akledilir) le aynıyet teşkil eden akıl (raison), akılla aynıyet teşkil eden 'âkil (raisonnable), bu terime: (mâkul'e: akledilire) aynıyet teşkil etmektedir.