

Fârâbî'nin "el-Fusûlu'l-Hamse" Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri

Yaşar Aydınlı*

Öz

Fârâbî'nin "el-Fusûlu'l-Hamse" adlı çalışması, mantık öğrenimine başlamak için gerekli olan temel bilgileri içermektedir. Beş bölümden oluşan risale, genel ve teknik kullanımları çerçevesinde lafızlar konusunu kısaca ele alan bölümle başlamaktadır. İkinci bölümde, bir kıyasa dayalı olmaksızın bilinen ve düşünmenin çeşitli formlarını mümkün kılan temel önermeler ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde, "özel-ilineksel", dördüncü bölümde ise "önce-sonra" kavramları üzerinde durulmaktadır. Son bölümün konusu ise, müfret-mürekkep ayrımı çerçevesinde, delalet eden lafızlardır. İbn Bacc'e'nin de belirttiği üzere, bu çalışmada değinilen konular ve işaret edilen problemler mantığın hemen hemen bütün konularını doğrudan veya dolaylı olarak içermektedir. Dolayısıyla mantık sanatını öğrenmek isteyen öğrenciye, bu sanatın öğrenimine başlamak için gerekli zihinsel alt yapıyı sunmaktadır. Çalışmamızın ilk kısmında, Farabî'nin diğer eserleri yanında İbn Bacc'e'nin taliklerine de yer vererek, risalenin muhteva analizi yapılacak, ikinci kısmında ise çevirisi verilecektir.

Anahtar terimler: Lafızların Kullanımı, İlk Bilgiler, Özel-İlineksel, Önce-Sonra, İsim-Fiil-Edat, Söz, Tanım, Resm.

Fârâbî's "Al-Fuṣūl Al-Khamsah": An Analysis And Translation

Abstract

Fârâbî's "al-Fuṣūl al-khamsah" consists of the essential knowledge that is needed in the beginning of studying logic. The book comprising five chapters preludes a chapter in which the issue of words in terms of general and technical usage is dealt with. In the second chapter, the essential propositions that are known without an analogy and make various forms of thought possible are examined. The issues of "essential and accidental" and "before and after" are respectively examined in the third and fourth chapters. The topic of the last chapter is "the indicating words" in relation to the division of single (mufrad) and compound (murakkab). As Ibn Bājjah, who wrote notes (talīqāt) on the book, pointed out, the issues and problems indicated in the book comprise almost whole of the issues of logic directly or indirectly. Thus, it provides required intellectual background for a disciple desiring to learn the art of logic. In the first part of this paper, the content of the book will be analysed considering Ibn Bājjah's notes in addition to Fârâbî's other works. In the second part, the translation of the book will be added.

Keywords: Usage Of Words, First Knowledge, Essential-Accidental, Before-After, Noun-Verb-Preposition, Statement, Definition, Description.

* Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (yasaraydinli@hotmail.com)

Giriş

Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî'nin (ö. 339/950) mantıkla ilgili çalışmalarını iki ana kategoriye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi Aristoteles'in kaleme aldığı sekiz mantık kitabı ekseninde yapılmış şerh, özet, uyarlama ve yeniden değerlendirme tarzında çalışmalardır. İkincisi ise bunların dışında kalan çalışmalardır ki, bunlar da yine iki grup altında toplanabilir. İlki, mantık sanatının amacını, önemini, faydasını, konusunu, parçalarını, ilim tahsilindeki yerini ve bütün bilimler için gerekliliğini belirten ve bu alanın tanıtımını amaçlayan çalışmalardır. *İhsâu'l-Ullûm'* un ikinci bölümü ile *et-Tenbîh alâ Sebîl's-Saâde'* nin son kısmı bu doğrultuda yazılmış metinlerdir. *Felsefetü Aristû* ve *Tahsîlu's-Saâde'* nin mantıkla ilgili kısımları da buraya dahil edilebilir. İkinci grupta ise, mantık sanatına giriş veya mantık öğrenimine hazırlık sadedinde telif edilmiş olan *et-Tavtîa/Mantiğa Hazırlık*¹, *el-Fusûlü'l-Hamse/Beş Fasl*² ve *Kitâbu İşâgûcî ey el-Medhal/Giriş*³ adlı eserler bulunmaktadır. *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantik*⁴ da bu grubun içindedir fakat onun bu eserler arasındaki yerini/sırasını tam olarak tespit etmek için henüz yeterli veriye sahip değiliz⁵. Şimdi, şunu tespit edebiliriz ki, Fârâbî bu çalışmalarıyla, Porphyrios'un *Eisagoge* adlı eserini *Kategoriler'e* veya genel olarak mantığa giriş çalışması olarak gören geleneksel yaklaşıma yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre, Fârâbî'nin mantığa ilişkin eğitim müfredatında sırasıyla *et-Tavtîa*, *el-Fusûlü'l-Hamse* ve *İşâgûcî*'yi içine alan bir hazırlık aşaması söz konusudur ki, önceki dönemlerde bunun bildiğimiz bir örneği mevcut değildir⁶.

Makalemizin konusu, Fârâbî'nin mantığa giriş kapsamında, sanata yeni başlayanlar için kaleme aldığı söz konusu yazılardan birisi olan *el-Fusûlü'l-Hamse'* dir. Eserin ikisi Türkiye kütüphanelerinde olmak üzere, bilinen dört yazma nüshası bulunmaktadır.⁷ Bibliothèque Nationale'de de İbrani

¹ Fârâbî, "et-Tavtîa", *el-Mantik inde'l-Fârâbî*, (nşr. Rafik el-Acem), Beyrut 1985, c. I, s. 55-62

² Fârâbî, "el-Fusûlü'l-Hamse", *el-Mantik inde'l-Fârâbî*, (nşr. Rafik el-Acem), Beyrut 1985, c. I, s. 63-73 ve *el-Mantikıyyât li'l-Fârâbî*, (nşr. M. T. Danişpejuh), I, 18-27.

³ Fârâbî, "Kitâbu İşâgûcî ey el-Medhal", (nşr. Rafik el-Acem), Beyrut 1985, c. I, s. 76-87; Türkçe çeviri için bkz., Aydınlı, Yaşar, Fârâbî'nin "Kitâbu İşâgûcî ey el-Medhal" Adlı Eseri, Diyanet İlmî Dergi, c. 52, sayı 1, Ocak-Mart 2016; Sarioğlu, Hüseyin, Mantık Tarihinde İşaguci Geleneği ve Ebherî'nin İşâgûcî'si, Ebherî, İşâgûcî Mantığa Giriş, (metin-çeviri-inceleme, H. Sarioğlu) İstanbul 1998, s. 17 vd.

⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul 2016

⁵ Bu konu hakkındaki tartışma için bkz., M. Mehdi, Mukaddime, s. 21, Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâzu'l-Mustamele fi'l-Mantik*, 2. Baskı, Beyrut 1986

⁶ Bkz., Fakhry, M., *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford 2002, s. 8

⁷ Bkz., Cumbur, Müjgan, *Fârâbî Bibliyografyası*, Ankara 1973, s. 14

harfleriyle yazılmış Arapça bir nüshası mevcuttur.⁸ İbraniceye tercüme edilmiş olan eserin izlerini başta Musa b. Meymun olmak üzere Yahudi düşünürlerin çalışmalarında takip etmek mümkündür.⁹ *el-Fusûlü'l-Hamse* hakkında ilk çalışmayı yapan Blumberg, risalenin İbraniceye yapılan çevirileri ve bunların günümüze ulaşan kopyaları hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.¹⁰ Eserin belirtilen yazmalara dayanarak İngilizce çevirisiyle birlikte ilk modern neşrini gerçekleştiren kişi D. M. Dunlop'tur.¹¹ M. Türker, ülkemizdeki iki yazma nüshasını esas alarak eseri yeniden neşredip dilimize aktarmıştır.¹² Daha sonra, Fârâbî'nin mantık eserlerini bir araya toplayan R. El-Acem¹³ ve Danişpejuh da¹⁴ eserin yeni neşirlerini yapmışlardır.

Aşağıda çevirisini sunduğumuz *Beş Fası'l*'da, mantığa dayalı bütün düşünme süreçlerinde, hem tasavvur hem de tasdik bağlamında zihnin doğru çalışması için gerekli olan bazı temel kavramsal zeminler ve donanımlar ele alınmaktadır. Öyle ki, bu zemin ve donanıma sahip olmayan bir zihnin, doğru kalkış noktalarından hareket ederek doğru kavramlara ulaşması ve doğru yargılarda bulunması, kısaca doğru bilgiyi elde etmesi mümkün değildir. *Beş Fası'l*, düşünme etkinliğinin iki temel ögesi olan tasavvur/kavram oluşturma ve tasdik/yargıda bulunma süreçleri için gerekli olan zihinsel formasyonun alt yapısını kazandırma amacını taşımaktadır. Bu açıdan, bu eserde ele alınan kavramları özümsemeyen birinin mantık öğrenimine başlaması hem pedagojik açıdan doğru değildir, hem de mantığın tekniği açısından imkansızdır. Zira *Beş Fası'l*'da işlenen kavramlar, az önce de ifade edildiği gibi, mantıksal düşünme ve kavrayış süreçlerinin her düzeyinde zihne eşlik eden, zihnin kendi fiilini kendilerine dayanarak gerçekleştirdiği temel yapı taşları konumundadır. Eserde işlenen konular şunlardır: Lafız-anlam ilişkisi ve teknik lafızlar; tasdiklerimizin ilkeleri konumunda bulunan temel önermeler; bizzat/özel ve bilaraz/ilineksel kavramları; önce ve sonra kavramları ve son olarak, delalet eden lafızlar.

Çalışmamızda, eserin çevirisini vermeden önce, fasıllarında işlenen konu veya konuları Fârâbî'nin diğer eserlerine de müracaat ederek sırasıyla ele

⁸ Harry Blumberg, *Alfarabi's Five Chapters on Logic*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 6, (1934-1935), s. 116

⁹ Bkz., D. M. Dunlop, *Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic*, The Islamic Quarterly, II/4, 1955, s. 264

¹⁰ Blumberg, H., *Alfarabi's Five Chapters on Logic*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 6, (1934-1935), s. 119 vd.

¹¹ D. M. Dunlop, *Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic*, s. 264, The Islamic Quarterly, II/4, 1955, s. 266-274

¹² Türker, Mübahat, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, DTCF Dergisi, VI, 3-4 Eylül-Aralık 1958

¹³ *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, I-IV, (nşr. Rafik el-Acem, son cilt, M. Fahri), Beyrut 1985-86

¹⁴ *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, I-III, (nşr. M. T. Danişpejuh), Kum 1408

alıp değerlendirmeye çalışacağız. Bunu yaparken, filozofumuzun Endülüslü takipçisi İbn Bâcce'nin (ö. 1138) *el-Fusulü'l-Hamse'*ye yazmış olduğu *Ta'lik*'ten de alıntılar yapacağız. Zira İbn Bâcce ilmi mesaisinin önemli bir kısmını Fârâbî'nin mantık eserlerindeki konuları açıklamaya tahsis etmiştir ve bu açıdan Fârâbî okulunun çok önemli bir temsilcisi konumunda bulunmaktadır. İbn Bâcce, Fârâbî'nin *el-Fusulü'l-Hamse'*yi *Îsâgûcî'*ye giriş olarak kaleme aldığını belirtir. Ona göre bunun sebebi, Farabî'nin mürekkep lafızların kuruluşunu da *Îsâgûcî* kapsamına alma düşüncesidir ki, bu gelenekte yeni bir yaklaşımı ifade etmektedir¹⁵.

Şunu şimdiden belirtmekte yarar vardır ki, *Beş Fasil'*in bütününi kuşatan tek bir merkezî konu yoktur¹⁶. Fasılların her birinde öğretici bir tarzda ve basit bir anlatımla ayrı bir konu veya kavram ele alınmaktadır. Bununla beraber, eser, doğal olarak, mantığın bütün konularını kapsayan tasavvur ve tasdik kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. İbn Bâcce, *Beş Fasil'*in sanat öğrenimindeki yeri hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Her bir sanatta bilgiler, sanatın anlamlarına ilişkin bir tasavvur ve onlardan tasavvur edilenlere ilişkin bir tasdik olduğu için, söz yoluyla sanat öğrenen her öğrenci, ilgili sanatı öğrenirken onun anlamlarını tasavvur etmeye ve tasavvur ettikleriyle de tasdik oluşturmaya ihtiyaç duyar. Bir sanatı elde etmek de ancak bu iki şeyle olduğu için, Ebû Nasr, mantık sanatında tasavvur türlerini elde etme çerçevesinde genel olarak zorunlu olan şeyleri verdi/ele aldı ve bu şeylerle de (öğrenciyi) tasavvur ve tasdike yönlendirdi ki, bunlar *Beş Fasil'*dir. Onun vermiş olduğu bu fasıllara, ya güçlü bir yaratılış veya eğitim/irşad yoluyla sahip olmayan bir kimse için mantık sanatını, hatta bana göre söz yoluyla öğrenilen diğer sanatları da öğrenmek asla mümkün değildir”¹⁷. Zaten eserin başlığında yer alan “mantık sanatına başlamak isteyen kimsenin bilmek zorunda olduğu şeyler” ibaresi de İbn Bâcce'nin vurguladığı şeyi ifade etmektedir.

A. TAHLİL

Birinci Fasil¹⁸, lafızların çeşitli alanlardaki teknik kullanımına ilişkin genel açıklamalar içermektedir. Aslında lafız ve lafız-anlam ilişkisi Fârâbî'nin mantık incelemelerinde üzerinde hassasiyetle durduğu temel konulardan birisidir. Fârâbî'nin bu fasılda işlediği konu, lafız-anlam ilişkisi veya genel

¹⁵ İbn Bâcce, *Teâlik alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, *Teâlikü İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî*, (nşr. M. Fahri), Beyrut 1994, s. 49; Ayrıca bkz., M. Fahri'nin bu esere yazdığı Mukaddime, s. 10; Aydınlı, agm., s. 23 vd.

¹⁶ Bkz., Blumberg, agm., s. 116

¹⁷ İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusulü'l-Hamse”, *Teâlikü İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî*, (nşr. M. Fahri), Beyrut 1994, s. 64; Risalenin bir başka neşri, “Talîk ale'l-Fusulü'l-Hamse li'l-Fârâbî”, adıyla M. T. Danişpejuh tarafından *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî I-III*, Kum 1408, içerisinde, İbn Bâcce'nin taliklerine tahsis edilen üçüncü ciltte neşredilmiştir.

¹⁸ Fârâbî, “el-Fusulü'l-Hamse”, (nşr. el-Acem), I, 63-64.

olarak delalet teorisi değil, belli bir sanat çerçevesinde öğrencinin veya kişinin kavramları titiz kullanma bilincine ve bir zihin berraklığına sahip olmasıdır. Çünkü bir dili konuşan herkes, hangi entelektüel düzeyde bulunursa bulunsun, hangi toplumsal sınıfa ve hangi sanatsal alana mensup olursa olsun bir ve aynı dili kullanmak durumundadır. Dilin kullanımı bağlamında genel ilke şudur ki, dilsel iletişimde kullanılan lafızlar, zihindeki anlamları doğru bir şekilde temsil etmelidir. Aksi takdirde, bir sanat çerçevesinde doğru düşünme de, düşünülenin doğru aktarılması da mümkün olmayacaktır. Şu halde kavram kargaşasını önlemek ve zihin berraklığına ulaşmak için, bilimsel ve sanatsal bütün özel disiplinlerde lafızların kullanımıyla ilgili bir eğitimin verilmesi, bir bilincin oluşturulması gerekmektedir. Bu, özellikle düşünmeye dayalı sanatlar için tam bir zorunluluk ifade eder¹⁹.

¹⁹ Her vesilede bu konunun önemine vurgu yapan Fârâbî, *el-Elfâz'* da şu açıklamayı yapmaktadır: "Bilmemiz gerekir ki, nahiv sanatının kapsamına giren lafız sınıflarından öyleleri vardır ki, halk (cumhur) onu bir anlamda kullanırken, ilim erbabı bu lafzın aynısını bir başka anlamda kullanır. Lafızlar arasında, bir sanat erbabının belli bir anlamda, başka bir sanatın erbabının da başka bir anlamda kullandığı lafızlar da bulunabilir. Nahiv sanatı, lafızların sınıflarına, ilim erbabı arasındaki delaletlerine göre değil, halk arasında yaygın (meşhur) olan delaletlerine göre bakar. Bundan dolayıdır ki, nahiv erbabı/nahivciler, bu lafızların delaletlerini, ilim erbabı nezdinde sahip oldukları delaletlere göre değil, sadece halk nezdinde sahip oldukları delaletlere göre tarif ederler. Bu lafızların pek çoğuyla ilgili olarak, halk nezdinde kullanılan anlamlarının, ilim erbabı nezdinde kullanılanlarla aynı olması da mümkündür. Biz bu lafızların delaletlerinin tarifini amaçlarken bu lafızların yalnızca mantık sanatı erbabı nezdinde delalet ettikleri anlamları amaçlamaktayız. Şu nedenle ki, söz konusu lafızların anlamlarından, bu sanat erbabının kullandıklarının dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymuyoruz. Çünkü biz şu anda sadece bu sanatın kapsamında olan şeyleri araştırmaktayız. Ama halk nezdinde meşhur/yaygın olan anlamları araştırdığımızda, bu lafızları ilim erbabı nezdindeki delaletlerine göre değil, onların nezdindeki delaletlerine göre kullanırız. Buradaki durum, halkın meşgul olduğu sanatlarla ilgili durumla aynıdır. Şöyle ki, marangoz, marangozluk sanatının kapsadığı şeyler hakkında marangozlar nezdinde yaygın olan lafızlarla konuşur. Tarım/ziraat, tıp ve diğer sanatlar da böyledir. Aynı şekilde üzerinde durduğumuz sanat bağlamında da, lafız sınıflarının delaletleri arasından, sadece onların bu sanatın erbabı nezdindeki delaletlerini zikretmemiz gerekir. Bundan dolayı, halk nezdinde yaygın/meşhur olan pek çok lafız, bu lafızların nahivciler ve halkın konuştuğu dilin âlimleri nezdinde delalet ettikleri anlamlardan başka anlamlarda kullandığımızda yadırganmamalıdır. Zira biz onları, bu sanat erbabının (mantıkçılar) nezdindeki delaleti halk nezdindeki delaletiyle aynı olanı hariç, onların nezdindeki delaletlerine göre kullanmıyoruz". Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 17

Fârâbî, sanatlarda kullanılan bazı lafızların, halk nezdinde meşhur olmadığını, yani yaygın olarak kullanılmadığını, bilakis belli bir sanat çevresinde, sadece bu sanata mensup insanlar tarafından kullanıldığını, bir kısmının ise halk nezdinde meşhur olduğunu belirterek genel bir ayrıma gitmektedir. Metinde, halk nezdinde zaman zaman kullanılsa bile meşhur olmayıp, belli bir sanat çevresinde özel anlamlarda kullanılan lafızlar için verilen örnek, “kitabet sanatı”na mensup olan insanların teknik terim olarak kullandıkları “enzîzec” ve “evârac”²⁰ kelimeleridir ki, halk arasında “meşhur olmayan”²¹ bu ve benzeri lafızlar yaygın bir kullanıma sahip değildir. Fârâbî, sanatlarda kullanılan birtakım lafızların da, halk arasında meşhur olan, yaygın olarak kullanılan ve bilinen lafızlar olduğunu belirtir. O, bu kategoride yer alan lafızların, lafız olarak ortak olduğu halde gösterdikleri anlam bakımından farklılaşabileceğini belirtir. Mesela, herkesin bildiği ortak bir anlama sahip olan “yular” lafzı, kitabet sanatında farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu lafzın halk arasında cari olan genel kullanımıyla, söz konusu sanat çevresindeki özel kullanımı farklılaşmaktadır. Fârâbî bu bağlamda, halk tarafından kullanılan lafızların, çeşitli sanatlarca farklı anlamlara aktarımından bahseder. Şöyle ki, bazı lafızlar, ya anlam benzerliği sebebiyle veya başka bir ilgi sebebiyle, popüler kullanım alanından teknik kullanım alanına aktarılmaktadır. Popüler kullanım dünyasından, teknik alana aktarılan bir lafız, zorunlu olarak lafız bakımından ortak olmak durumundadır. Bu kategoride yer alan lafızlar için bir diğer seçenek de lafız bakımından ortak olup, anlam bakımından farklı olmalarıdır. Dolayısıyla, aktarılan isim (a) hem lafız hem de mana olarak ortak olabilir; (b) lafzan ortak olduğu halde farklı bir anlama delalet etmek üzere aktarılmış olabilir. Bu durumda, aktarılan lafız, sanatın özel kullanım sahasında kendine has bir anlama işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Sanat öğrenen kişinin, doğal olarak, halkın kullandığı anlama değil, teknik anlama itibar etmesi gerekmektedir. Mesela, kitabet sanatı bağlamında “yular/zimâm”²² kelimesiyle işaret edilen anlam, “devenin yuları”ndan kastedilen anlam değildir. Aynı şekilde gramer sanatı çerçevesinde kullanılan “ref” ve nasb” gibi lafızlardan gramerci ile gramerci olmayanın anlayacağı anlamlar farklıdır.

²⁰ Dunlop, divan yazım sisteminde “evârac” kelimesinin ayırma, “enzîzec”in ise birleştirme anlamına geldiğini tespit etmektedir. Dunlop, agm., s. 266

²¹ İbn Bâcce’ye göre, Fârâbî “kullanılmayan” ifadesi yerine “meşhur olmayan” ifadesini tercih etmiştir. Zira, sanatlara özgü bu tür lafızların halk tarafından az da olsa kullanılması mümkündür. Dolayısıyla “meşhur”dan maksat, yaygın olarak kullanımdır. Bkz. İbn Bâcce, “Talîk alâ İlsâgûcî”, (nşr. Danişpejuh), III, 24; (nşr. Fahrî), s. 34.

²² Katiplik kurumu ve zimam için bkz. A. Ed-Dûri, “Dîvan”, TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), c.9, s. 379-387.

İbn Bâcce, Fârâbî'nin birinci fasıldaki amacının, halk nezdindeki genel kullanımları ve sanatlar çerçevesindeki teknik anlamları bağlamında lafızları taksim etmek olduğunu belirtir. Bu açıdan, belli sanatların kullandığı bazı lafızlar, lafız olarak herkesin bildiği ve kullandığı lafızlar olmakla birlikte, ilgili sanat bağlamında farklı manalara delalet etmek üzere istihdam edilirler. Bu da iki yolla olur: İlki, tıpta bazı ilaçların, bilinen bir benzerlik ve ilgi olmaksızın, bazı isimlerle isimlendirilmesidir. İkincisi ise, "sanatlardaki anlamların halk çoğunluğu nezdindeki anlamlara benzerliği sebebiyle veya başka bir ilgiden dolayı" bazı lafızların genel kullanım alanından sanata ilişkin anlamlara aktarılmasıdır. Örnekleri tıp ve farmakoloji alanlarından seçen İbn Bâcce, benzerlik sebebiyle aktarılan lafızlara, bitki adları olan "köpek husyesi" ve "tilki husyesi" lafızlarının ilaçlara ad olarak verilmesini gösterir. Aynı şekilde, "fil hastalığı" ve "tilki hastalığı/kellik" da, İbn Bâcce'nin bu kapsamda verdiği örneklerdir. Lafızların aktarımı, benzerlik dışındaki ilgiler yoluyla da yapılmış olabilir. Mesela failine nispetle ilaca "çinşahu" adını vermek gibi veya sara hastalığına, hastalığın tezahürü olan yere vurma fiilinden dolayı "sara" demek gibi.²³

İbn Bâcce'ye göre, birinci faslın amacıyla ilgili olarak belirtilmesi gereken husus, söz üzerinden öğretilen bir sanata başlamak isteyen kişide, lafızların ortak/genel ve özel kullanımına ilişkin bir temyiz yetisinin bulunması gerektiğidir. Yani öğrencinin, ortak isim ve özellikle aktarılmış isim çerçevesinde ilk anlamdan teknik anlama geçebilecek bir zihinsel güce sahip olması kaçınılmazdır. Söz konusu temyiz hususunda doğası bakımından engeli olan biri gibi, engeli olmadığı halde, öğrenme yoluyla bu donanımı elde etmeyen birisinin de söze dayalı bir sanat öğrenimi alması mümkün değildir²⁴. Öte yandan, İbn Bâcce'ye göre bu fasılda değinilen konuların sağlayacağı yarar, belli bir sanatta kullanılan lafızların, bu sanat erbabının kullandığı anlamda kullanılması hususunda yapmış olduğu vurgudur.²⁵

Fârâbî, anlamları ilişkileri bakımından isimleri "müstear isimler", "aktarılan isimler (menkûl)" ve "ortak isimler (müşterek)" olmak üzere üçe ayırmaktadır. Müstear isim, ilk vazedildiği zamandan itibaren belli bir şeyin özüne delalet eden bir isim olarak kullanıldığı halde, bu şeyle bağlantısı olan başka bir şey için kullanılan fakat bu ikinci şeyin özüne delalet etmeyen isimdir. Aktarılan isim; vazedildiği andan itibaren belli bir şeyin özüne delalet etmek üzere kullanılan meşhur bir ismin, daha sonra başka bir şeyin zatına delalet eden bir isim olarak alınmasıdır ki, bu isim zaman içerisinde bu iki şey için ortaklaşa kullanılır. Bu isimler özellikle yeni oluşan ve

²³ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûlü'l-Hamse", (nşr. Fahri), s.64-65; (nşr. Danişpejuh), III, 4.

²⁴ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûlü'l-Hamse", (nşr. Fahri), s.64; (nşr. Danişpejuh), III, 4.

²⁵ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûlü'l-Hamse", (nşr. Fahri), s.64-65; (nşr. Danişpejuh), III, 4.

terminolojisi yeni teşekkül eden sanatlar çerçevesinde ortaya çıkar. Burada sanatın terimlerinin oluşturulmasında benzerlik ve ilgi esasında, meşhur isimler, sanatın yeni anlamlarını ifade etmek üzere aktarılır. Ortak isim, başından itibaren, tek bir anlama sahip olmayıp farklı tanımları olan birçok şey için kullanılan isimdir. Aktarılan isim ile ortak isim arasındaki fark şudur: Ortak isimdeki ortaklık, bu ismi alan şeyler için zaman bakımından bir öncelik olmaksızın, vazedildiği zamandan itibaren kullanılır. Yani ortak isim, mesela “ayn” ismi, bu ismi alan şeylere, mesela “göz”e ve “su kaynağı”na baştan itibaren eşit olarak verilen bir isimdir. Aktarılan isim ise, bundan farklı olarak, daha önce başka bir şeyin ismi iken, şimdi daha başka bir şeyi ifade etmek üzere kullanılan isimdir. Aktarılan isimle ilk isim arasındaki ortaklık, aktarımdan sonra var olan bir ortaklıktır.²⁶ Yeni durumda, aktarılan isim hem ilk olarak isim verildiği şeyin özünü ifade eder, hem de isim olarak aktarıldığı şeyin özünü ifade eder. İsmın müstear olarak alınması ise, meşhur bir ismin, öze taalluk etmeksizin başka bir şeyin ismi olarak kullanılmasıdır.

Fârâbî, ilim ve sanat alanında isimlerin kullanımını da, bu çerçevede ele alır. Ona göre, öze delalet etmeyen bir ismin bilimsel veya sanatsal bir anlamda kullanılması doğru değildir. Dolayısıyla müstear isimler, ilimlerde ve diyalektik konuşmalarda değil, ancak retorik ve şiir alanında kullanılabilir. Aktarılan isimler ise hem sanatlarda hem de ilimlerde kullanılmaktadır. Ancak bu alanlardaki kullanım, daha önce de belirtildiği üzere, sanata özgü özel anlamlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, halk nezdinde bilinen şeylere dair bilinen isimlerin kullanılması durumunda, bu isimler popüler anlamları ile kullanılmalıdır. Aktarılan isimler genellikle aktarılmış oldukları sanatlarda ortak olarak kullanılırlar. Mesela “cevher” ismi, nazari ilimlere aktarılmış bir isim olup eşadlılıkla (bi-iştirâk) kullanılır. “Tabiat” adı da böyledir. Eşadlılıkla kullanılan isimlerin bütün sanatlarda kullanılması da mümkündür ki, bu durumda, bu tür isimleri kullanan kişinin bu isimlerin bütün anlamlarını sayarak, kastettiği anlamı belirtmesi gerekir.²⁷ Çünkü aksi takdirde, dinleyicinin, konuşmacının istediği şeyden başkasını anlaması ve yanılması mümkündür. Aktarılan isimlerde de, özellikle başlangıç aşamasında olan

²⁶ Bkz. Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, (nşr, el-Acem), Beyrut 1985-86, I, 140-141; aynı eserin farklı neşri için bkz. Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, (nşr. Danişpejuh), *el-Mantıkıyyât li’l-Fârâbî*, I, 91.

²⁷ Bunun güzel bir örneğini Eisagoge’nin ilk sayfalarında “cins” ve “tür” kavramlarının popüler ve teknik anlamlarını veren Porphyrios’ta görmekteyiz. Bkz. Fûrûriyûs es-Sûrî, *Îsâgûcî*, (çev. Ebu Usmân ed-Dimeskî), *Mantiku Aristo*, (nşr. A. Bedevi), Beyrut 1980, III, 1058 vd.; Konuyla ilgili daha yetkin örnekleri Fârâbî’de görmekteyiz. Mesela “cevher”in anlamları ile ilgili olarak Bkz. Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, (nşr. ve çev. Ömer Türker), İstanbul 2008, s. 38 vd.

öğrencilere yönelik eğitimde, yanılmanın olmaması için, kastedilen anlamla diğer anlamların sarahatle ayırt edilmesi gerekmektedir²⁸.

İbn Bâcce, bu fasılla ilgili açıklamalarında lafızları, çoğunluğun kullandığı, popüler lafızlar (el-elfâzu'l-cumhûriyye), icat edilmiş lafızlar (el-elfâzu'l-muhtari'a) ve aktarılmış lafızlar (el-elfâzu'l-menküle) olmak üzere üçe ayırarak, popüler lafızların, hem lafız hem anlam bakımından bilindiğini ve dolayısıyla bunların kullanımında herhangi bir yanlışlığın ve yanılmanın olmayacağını belirtir. Buna karşın, icat edilmiş lafızlar hem anlam hem lafız bakımından yaygın kullanıma sahip olmayan lafızlardır ve sayıları az olsa da, bunların kullanımında lafız bakımından bir yanılma olmaz. İbn Bâcce'ye göre kullanımlarında özellikle hassas olunması gereken lafızlar, aktarılmış lafızlardır. Çünkü bu gruba giren lafızların bilinen anlamlarıyla, teknik anlamları farklılaşmaktadır. Bunlar lafzan meşhur, anlam bakımından meçhul olduğu için, vazedilmiş oldukları anlamların bellenmemesi durumunda yanılmaya yol açabilirler. Dolayısıyla, aktarılan lafızların herkesçe bilinen anlamları terk edilmeli ve sanatta delalet ettikleri yeni anlamları alınmalıdır²⁹.

İbn Bâcce'nin de ifade ettiği gibi, üzerinde durduğumuz birinci faslın amacı, sanatlara ait lafızların doğru kullanılması ve lafızlarla bağlantılı olarak yanılmaya yol açan hususların belirtilmesidir. Bu yönüyle konu, Yanıltıcı Yerler'in, yani safsatanın da bir parçası haline gelmektedir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* isimli eserinde, kıyas veya kıyasın parçaları olup, insanı yanılgıya düşüren şeylerin bir kısmının lafızlarla bir kısmının ise anlamlarla ilgili olduğunu belirtir ve "aktarılan isimler"i de bu açıdan inceler. Burada, aktarılan isimlerle ilgili olarak, "cins", "tür", "cevher", "araz", "namaz", "rukû" ve "sucûd"u örnek olarak zikreder. İlk vazedildiklerinde halk nezdinde çoğunluğun bildiği belli anlamlara delalet eden bu ve benzeri isimler, bir ortaklık bağintısıyla, farklı ilim ve sanat alanlarına başka anlamları ifade etmek üzere aktarılırlar³⁰. Burada, yanılmayı önleme bakımından belirtilmesi gereken husus şudur ki, aktarılan isimler, müstear isimlerle birlikte, müstear isimlerden farklı olarak, ifade ettikleri anlamlara gerçek isimler olarak delalet ederler. Mesela cevher lafzı, hem ilk anlamında hem de felsefe terimi olarak ifade ettiği anlamda, müstear olarak değil, gerçek isim olarak kullanılır. Müstear isim ise, gerçekte başka bir şeyin ismi iken istiare yoluyla başka bir anlamın ismi olarak kullanılır. Dolayısıyla

²⁸ Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", I, 143-144; (nşr. Danişpejuh), I, 94; İsim ve isim sınıflarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Özpilavcı, Ferruh, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, İstanbul 2015, s. 129 vd.

²⁹ İbn Bâcce, Talik alâ İşâgücî, (nşr. Danişpejuh), III/24, (nşr. Fahri), s. 34.

³⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, el-Mantık inde'l-Fârâbî, (nşr. el-Acem), II, 133; (nşr. Danişpejuh), *el-Mantıkıyyat inde'l-Fârâbî*, I, 198.

müstear isimler sadece şiirin ve retoriğin alanında kullanılabilir³¹. Mecaz ve istiarenin felsefe, cedel ve safsata alanlarında vaki kullanımları arizidir³².

El-Fusûlu'l-Hamsé'nin birinci faslının amacı bağlamında özetle şunu belirtmek gerekir ki, sanat öğrenimine yönelen öğrencinin, isimlerin türleri ve anlamla ilişkileri hakkında bilgi sahibi olması, müstear, müşterek ve menkul isimlerin delaletleri bağlamında teknik anlamla ilk anlamı, hakiki anlamla mecazi anlamı ayırt etmesi gerekir. Aksi takdirde bunlar, “şeyin anlaşılması esnasında insanı yanılgıya sevk ederek amaçlanan şeyin yerine isimde ona ortak olan şeyi anlar. Böylece her iki şeyi de kapsayan bir anlam tasavvur ederek iki şeyin tek bir şey olduğunu düşünür. Öyle ki, bunun alınmasıyla ötekinin alınması arasında bir fark bulunmadığını zanneder. Bu

³¹ Fârâbî, “Kitâbu'l-İbâre”, I, 143.

³² Fârâbî, Kitâbu'l-Hurûf'ta lafızların kullanımıyla ilgili görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Hitabet ve şiirde lafızlar her iki türde de (yani hem hakiki hem de mecazi anlamda) kullanılır. Felsefe, cedel ve safsatada ise lafızlar yalnızca ilk olarak vazedildikleri anlamlara delalet etmek üzere kullanılır. Safsatada kullanılan istiare ve mecaz, söz konusu lafızların kullanıldıkları şey hakkında ilk baştan beri vazedilmiş olarak kullanıldıklarını vehmettirmek amacıyla kullanılırlar. Safsatada kullanılan istiareli lafız, istiareli olarak değil, ilk vazdaki olarak kullanılır. Öyleyse safsatada istiareli lafız ancak bilaraz kullanılır. Bundan dolayı onunla hitap edildiği esnada kullanılır. Cedelde ise istiarenden ancak soru ve cevap esnasında sözü süslemek için az bir şey kullanılır. Fakat o, bizatihi ve doğrudan cedeli olarak değil, bir vakitte ona ihtiyaç duyulması nedeniyle kendisinden bir şeyin kullanıldığı bir hatabi olarak kullanılır. Bu tıpkı bir insanın hitap ettiği, öğrettiği veya tartıştığı esnada bir şiir beytini bizatihi ve birincil olarak o sanattan olduğu için değil, bilaraz ve ikincil olarak örnek getirmesi gibidir. Oysa felsefenin bütün kısımlarında bir lafız ancak ilk olarak vazedildiği anlama delalet etmek üzere kullanılır, yoksa istiare edildiği, mecazi olarak kullanıldığı veya kendisini ifade eden ibarede müsamaha gösterildiği anlamına delalet etmek üzere kullanılmaz. Biz, meşhur lafızların delalet ettiği şeyleri düşündüğümüzde onlardan her birinin birbirimize hitap ettiğimiz esnada meşhur anlamlara delalette -ki o lafızlar ilk olarak bu meşhur anlamlara delalet etmek üzere vazedilmiştir- kullanıldığı yerleri düşünürüz. Bunlar içinde felsefi anlamlara nakledilenlerin, nakilden sonra istiare, mecaz ve müsamahayla kullanıldıkları anlamları değil, ilk olarak delalet etmek üzere nakledildikleri anlamları alırız. Çünkü pek çok anlam, onların ilk olarak nakledildikleri felsefi anlamlarla ilişkili ve onlara benzer. Zira bu, ilk başta genele ait anlamlara delalet eden, sonra nakledilip bu anlamların yanı sıra felsefi anlamlar için kullanılan, ardından da hatipler, şairler ve başka insanlardan bir grubun alıp felsefi anlamlara benzeyen veya bir şekilde istiare, mecaz ve müsamaha yoluyla felsefi anlamla da ilişkili olan başka anlamlara delalet etmek için kullandığı meşhur lafızların çağuna ilişir”. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 98-99.

durumda zihin belli bir anlamda karar kılmayarak bu ismin verildiği şeylerden rastgeleni alır"³³.

İkinci Fasıll'in³⁴ konusu, İbn Bâcce'nin de belirttiği gibi, "bilinen şeyler" yani, hüküm bildiren ve yerine göre öncül veya önerme durumunda bulunan ifadelerdir. Her sanat, doğal olarak, tasavvurların yanında tasavvurlarla oluşturulan tasdikleri de içerir. Pedagojik açıdan önemli olan şey, öğrencinin tasdik sınıfları hakkında doğru bir kavrayışa sahip olmasıdır. "Çünkü sanat öğrenmeye başlayan kişi tasavvur ettiği şeylerle ilgili olarak tasdike de muhtaçtır"³⁵. Fârâbî'nin bu Fasılda üzerinde durduğu öncüller, kendileriyle ve kendilerinde bilinen ve tasdik edilen öncüllerdir.

Fârâbî bu çerçevede insanda var olan veya insan tarafından bilinen³⁶ şeyleri iki temel kategoriye ayırmaktadır. İlki, çıkarım, düşünüp taşınma gibi herhangi bir düşünme faaliyetine ve bir kıyasa dayalı olmaksızın oluşan veya var olan bilgiler; ikincisi ise, düşünme, araştırma ve dolayısıyla bir kıyasa dayalı olarak elde edilen bilgilerdir. İbn Bâcce, burada, düşünüp taşınma, istinbat ve istidlalin, düşünmenin türleri olarak alındığını belirtir ve düşünmeyi yani fikri de, "zihnin, bir bilinenen kalkarak bir bilinmeyenin bilgisine ulaşması" şeklinde tarif eder.³⁷ Farabî'nin bu fasılda ele aldığı bilgiler, ilk kategoriye oluşturan, yani kendileri ile bilinen, bir düşünme ve istidlal süreci sonunda oluşmayan ama her tür düşünmenin ilkesi ve her tür tasdik dayanağı konumunda bulunan temel bilgilerdir. Bu niteliğe sahip bilgiler vardır, zira Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in ilk cümlesinde ifade ettiği gibi "düşünmeye dayalı/zihinsel her öğretim ve her öğrenim, daha önce var olan bir bilgidен meydana gelir"³⁸. Çünkü bir taraftan, bir şeyin yokluktan meydana gelmesi mümkün değildir, bir taraftan da, hem her bilginin bir önceki bilgiye dayalı olması hem de sonsuzca geri gidişin imkansızlığı sebebiyle birtakım ilk bilgilerin olması zorunludur.

³³ Fârâbî, *Kitabu'l-Emkinetü'l-Mugallita*, II, 133; (nşr. Danişpejuh), I/198; Metin farklılıkları için Bkz. *Mecmûatu'r-Resâil*, Millet (Feyzullah Efendi), 172 a.

³⁴ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", (nşr. el-Acem), I, 64-66.

³⁵ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Fahri), s. 34.

³⁶ "Bilgi" hem tasavvur için hem de tasdik için kullanılan bir terimdir: "Bilgiler tasavvur ve tasdik olarak iki sınıftır". Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (nşr. ve çev. Ö. Türker Ö. M. Alper), 2. Baskı, İstanbul 2012, s.1.; "Bilgi (ilm)" adı, daha önce de dediğimiz gibi, genel olarak iki anlamda kullanılır. Bunlardan biri tasdik, diğeri ise tasavvurdur". Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.7; Bu ikisinin yanında "bilgi" terimi, tasdik içermeyen inanç için de kullanılır. İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Fahri), s. 34.

³⁷ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", s. 34.

³⁸ Aristo, "Kitâbu'l-Burhân", (çev. Ebu Bişr Matta b. Yunus), *en-Nassu'l-Kâmil li Mantıki Aristo*, (nşr. C. Cehami-R. el-Acem), Beyrut 1999, I, 425; Bu kuralın müzik ilmi bağlamında ifadesi için bkz. *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 83, (thk. Gattas A. Haşebe), Kahire 2009; ayrıca bkz. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 74.

Fârâbî'ye göre, bu nitelikteki bilgiler, yani "bir kıyas sonucunda oluşmayan önermeler"³⁹ dört sınıftır: Makbulat, yani kabule dayalı olanlar; meşhurat, yani yaygın olarak kullanılanlar; mahsusat, yani duyulurlar ve son olarak da ilk düşünülürler.⁴⁰ İbn Bâcce'ye göre, "bu dört sınıf, bilgilerine, kendilerinin dışındaki bir bilinenden kalkılarak ulaşılmaksızın, kendileri ile bilinirler. Bunların dışındakiler ise, ancak bir düşünme ile bilinir. Açıktır ki, bir düşünme ile bilinen şeyden önce, bu şeyin bilgisine kendisi vasıtasıyla ulaşılan bir ön bilinenin olması gerekir. Şayet bu ön bilinen, söz konusu dört sınıftan biri çerçevesinde, kendisi ile bilinen bir şeyse, işlem sona erer, aksi takdirde yine bir ön bilinene ihtiyaç duyulur. Ama işlem sonsuzca sürmez, çünkü bu durumda, meçhul olanın asla bilinmemesi gerekirdi. Şu halde, meçhul olanın bilinmesinde, söz konusu dört sınıftan birinin onu önceleyen bir bilinen olarak veya sonunda kendisine çözüleceği ve onda duracağı bir şey olarak bulunması zorunludur. Dolayısıyla bu dört şey, düşünmenin/nazarın ilkeleridir. İlk düşünülürler ve duyulurlara dayalı olarak bilinenler ise, burhanın ilkeleridir"⁴¹.

Fârâbî, meşhur önermelerle (meşhûrât) ilgili olarak şöyle bir çerçeve çizmektedir: "Meşhur/yaygın olanlar (meşhûrât), bütün insanlar arasında veya onların çoğunda veya onların bilgili ve akıllı olanları arasında veya bu sonuncuların çoğunda, başkalarının hatta tek bir kişinin bile karşı çıkmayacağı tarzda yaygın olarak bulunan görüşlerdir. Mesela, 'ebeveyne iyilik yapmak bir vecibedir'; 'nimet verene teşekkür etmek güzel, nankörlük etmek çirkindir'. (Meşhur olanlar, yine) her bir sanatın erbabı veya onların mahir olanları nezdinde, mesela doktorlar veya onların mahir olanları nezdinde yaygın olanlardır"⁴². Fârâbî'nin kabule dayalı önermelere ilişkin

³⁹ Fârâbî, Kitâbu'l-Kiyâs, *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986,II, 18; Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse'* den farklı olarak, *Kitâbu'l-Kiyâs'ta*, "bilinen şeyler" yerine "önermeler" ifadesini kullanmaktadır

⁴⁰ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", (nşr. el-Acem), I, 64.

⁴¹ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Fahri), s. 35; (nşr. Danişpejuh), III, 25.

⁴² Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse*, I, 65; Fârâbî *Kitabu'l-Cedel'de*, diyalektik kıyasların öncülleri olan meşhur önerme sınıflarını şöyle sıralamaktadır: "Onların ilki, bütün insanların nezdinde meşhur olanlar veya geride kalanların muhalefeti olmaksızın insanların çoğu nezdinde meşhur olan görüşlerdir. Sonra, bunun ardından insanların âküllerinin, âlimlerinin ve filozoflarının tamamının nezdinde, halkın muhalefeti olmaksızın meşhur olan görüşler veya halkın muhalefeti olmaksızın onların çoğu nezdinde meşhur olanlar veya onların çoğu nezdinde, hem onların geride kalanlarının hem de halkın muhalefeti olmaksızın meşhur olan görüşlerdir. Sonra soyluların ve mahareti ile meşhur olanlarının nezdinde, bunlardan ve başkalarından hiçbir kimsenin muhalefeti olmaksızın meşhur olanlardır. Sonra, sanatların her birinde ortaya çıkarılmış olup, sanat erbabının icma ettiği görüşler. Sonra, kendisine hiçbir kimsenin muhalefet etmemesi durumunda, her sanat

tarifi de şöyledir: "Kabule dayalı olanlar (makbûlât), muteber olan veya muteber olduğu düşünülen bir kimseden kabul edilerek alınan görüşlerdir"⁴³.

Görüldüğü üzere, meşhur niteliğindeki önermelerle kabule dayalı önermelerin gerçeklikleri, genel olarak, geniş veya dar anlamda toplumsal onaya dayalıdır. Bu tür önermeler, prensip itibarıyla, bireysel bir deneyim veya zihinsel bir basirete dayalı olarak akılda temellendirilmiş önermeler değildir. Aksine onların meşruiyet zeminini "tanıklık" oluşturmaktadır.

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da, meşhur ve makbul kategorisine dahil olan bütün önermelere ilişkin tasdik tanıklığı/şehadete dayalı olarak gerçekleştiğini belirtir ve kabule dayalı önermelerle meşhur önermeler arasındaki farkı da, tanıkların niceliğine indirger. Buna göre, kabule dayalı önermeler, muteber/otorite addedilen tek bir kişinin veya tek bir cemaatin otoritesine dayalı iken, meşhurat kabilinden önermeler, bütün bir toplumun veya kahir ekseriyetin onayını alan ve yaygın olarak kullanılan önermelerdir. Ama her durumda söz konusu önerme türlerinin her ikisi de, objede temellendirilmiş bir kesinlik arz etmez.⁴⁴ Bununla kastedilen şudur ki, tanıklığa dayalı olarak alınan görüş ve önermelerde tasdik yani zihinsel onay, ne insanın kendisinin "zihin basireti" ile gerçekleştirdiği bir düşünme sürecine ne de "gerçeğe uygunluk" ilkesine dayanır. Bilakis, tanıklığa ve tanıklara güvene dayalı olarak alınan görüşler, "kendileri hakkında, insanların tamamının onları böyle kabul etmiş olmasının ötesinde herhangi bir şey bilinmeksizin, sadece birtakım görüşler olarak alınır". Burada tanıkların yani müttetiklerin sayısı, güvenilirlik ve kabule ilişkin yaygınlık, zihinsel tasdiki etkileyen yani güçlendiren veya zayıflatan en mühim

erbabından maharetli birinin ortaya çıkardığı veya kabul ettiği görüşler... İşte bunlar diyalektik öncüllerin sınıflarıdır. Onların en üstünü, herkesin veya çoğunluğun nezdinde meşhur olanlardır. Öyle ki, filozofların, akıl erbabının, ilim adamlarının ve güvenilir kimselerin görüşlerinin diyalektik öncüller yapılmasının sebebi, herkesin veya çoğunluğun nezdinde, bunların görüşlerinin kabul edilmesi ve bunlara güvenilmesi gerektiğinin meşhur olmasıdır. Aynı şekilde sanatlara özgü görüşlerin diyalektik öncül yapılmasının sebebi, herkeste, insanın bilmediği şeyde bilen görüşünü alması gerektiğinin meşhur olmasıdır. Her sanat erbabından mahir olanların görüşlerinin kabul edilmesi de, bundan dolayıdır. Bilmemiz gerekir ki, filozoflar, âlimler, sanat erbabı ve onların mahir olanları, görüşlerini ya kıyas yoluyla veya tecrübe yoluyla elde ederler. Fakat onların görüşleri, kıyas veya tecrübe ile idrak edilmiş şeyler olmaları bakımından diyalektik öncüller olarak alınmazlar. Aksine söz konusu kişilerin görüşleri olmaları yönüyle alınır." Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel, el-Mantık inde'l-Fârâbî*, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986, III, 65-67; aynı eserin farklı neşri için bkz. *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, (nşr. Danişpejuh), I, 410-412

⁴³ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 64-65

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 2 vd.

faktördür.⁴⁵ Özleri bakımından kesinlik taşımayan veya kesinlikleri test edilmemiş olan bu tür önermeler, diyalektikte ve retoriğin kimi formlarında olduğu üzere, bazı düşünme biçimlerinin, tasdik türlerinin ilkeleri olarak alınabilirler.

Fârâbî duyulurlar ve ilk düşünülürleri de şu şekilde belirtmektedir: Duyulurlar (mahsûsat), beş duyu organından birisiyle idrak edilenlerdir. Mesela, “şu Zeyd oturuyor” ve “şimdi gündüz vaktidir. İlk düşünülürler (el-makûlâtü'l-uval), (öyle bilgilerdir ki) nefislerimizi işin başından itibaren sanki onların bilgisine sahip olarak yaratılmış ve onların kesinliği ve başka tarzda olmalarının mümkün ve caiz olamayacaklarının bilgisi üzere şekillendirilmiş olarak buluruz; fakat bunların işin başında bizde nasıl oluştukları ve nereden elde edildiklerini bilmeyiz. Mesela, “her üç, tek sayıdır”, “her dört, çift sayıdır”, “bir şeyin parçası, o şeyden küçüktür”, “her bütün parçasından büyüktür”, “başka bir miktara eşit olan iki miktar birbirine eşittir” ve benzerleri.⁴⁶

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da, bir kıyasa dayalı olmaksızın zorunlu kesinlik oluşturan tümel önermeleri, tabii olarak var olanlar ve tecrübeye dayalı olarak var olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Meşhur olanlarla kabule dayalı olanların başkalarının tanıklığına dayalı olmasına karşın, tabii olarak var olan önermeler insanın doğrudan kendi içinde gördüğü, bulduğu önermelerdir. Duyuma dayalı önermeler de yine insanın bizzat kendi deneyimi doğrultusunda oluşturduğu önermelerdir.⁴⁷

Fârâbî, tabii olarak oluşan önermelerle ilgili olarak şu belirlemeleri yapar:

a. Onların bilgisine sahip olmadığımız ve bu nedenle onları bilmeyi arzu ettiğimiz hiçbir an yoktur.⁴⁸

b. Çünkü onlar, bizim için hiçbir zaman bilgisi amaçlanan, araştırma konusu yapılan şeyler (matlup) olmamıştır.⁴⁹

d. Bilakis onlar başından itibaren zihnimizde var olan ve hiçbir zaman kendilerinden ayrı olmadığımız ve sanki tabiatımızda var olan bilgilerdir.⁵⁰

⁴⁵ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Cedel*”, III, 17

⁴⁶ Fârâbî, “*el-Fusûlu'l-Hamse*”, I/65;

⁴⁷ Metin şöyledir: “Doğal olarak elde edilenler, nereden ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin, herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi idrak etmeksizin, onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın ve herhangi bir zaman dilimi içerisinde onları asla bir araştırma konusu yapmaksızın elde ettiğimiz öncüllerdir. Dahası, nefislerimizi, başlangıcımızdan itibaren sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz; sanki onlar bizim için doğuştandır da onlardan yoksun kalamayız. Bunlar, insana ait doğal ilk öncüller olarak ve yine ‘ilk ilkeler’ olarak isimlendirilir.”, Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23

⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23

a. Bunlara ilişkin olarak bizde oluşan kesinliğin nereden ve nasıl oluştuğunu bilmiyoruz.⁵¹

e. Bu nedenle, zihinlerimizde onlara ilişkin olarak var olan kesinlik ve başka türlü olmalarının imkansızlığına dair bilgi fitridir, tabiidir.⁵²

f. Şu halde, onların aklen inkar edilmeleri mümkün değildir.⁵³

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*⁵⁴ adlı eserinde, müziğin bilimsel/burhani temellerini gösterirken, müzik ilminin ilk ilkeleri çerçevesinde, doğal olarak, "ispatın kesinlik taşıyan ilk ilkeleri"ni inceleme konusu yapar ve bu çerçevede, *İkinci Analitikler'e* atıfta bulunarak, onların "kendilerini oluşturan parçaların bireylerinin duyumuna dayalı olarak zihinde hasıl olduğunu" belirtir. Bazı ilkelerle ilgili olarak söz konusu bireylerin "az bir kısmının" duyumsanması ilkenin zihinde oluşması için yeterli olurken, bazı ilkelerin oluşması için ise, bu ilkeleri oluşturan parçaların bireylerinin daha fazlasının duyumsanması gerekli olabilmektedir.⁵⁵ Bu aşamada şunu söyleyebiliriz ki, Fârâbî'ye göre, "bu tümel öncüllerin büyük bir kısmından öyle anlaşılmaktadır ki, onların bireyleri, duyulurdur"⁵⁶. Bununla beraber Fârâbî, şunu daha sarîh bir biçimde belirtmektedir ki, söz konusu ilk ilkelerin zihindeki varlığı için duyumu yeterli görmek kesinlikle yanlıştır. Zira duyusal algı, duyulur nesnenin bütün bireylerinin değil sınırlı sayıda örneklerinin algısıyla oluşur. Sınırlı sayıda bireyin duyumundan ise tümel önermeler oluşamaz. Ama gerçekte zihinde kavradığımız bir tümel önermenin duyusal zeminini de, bu tümeli oluşturan parçaların duyulur fertlerinin söz konusu kısmi idraki oluşturmaktadır. Bu da kendi başına tümel önermeyi oluşturmadığına göre, tümel önermenin oluşması için zihne ait başka bir fiilin işin içine girmesi gerekir. "Duyulurlarla ilgili olarak

⁵⁰ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I/65; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23; Fârâbî, *Kategoriler'de* de, ilk bilgilerin insanda tabii olarak var olduğunu ve insanın onlara fitratan sahip olduğunu belirtmektedir. Fârâbî, "Kitâbu Katâğuryâs ey el-Mekûlât", I, 99, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, (nşr, el-Acem), Beyrut, 1985.; et-Tenbîh'teki ibare şudur: "Hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı bu şeylerin tamamı, varlığının başından itibaren insanın zihninde tabii/garizi olarak bulunur". Fârâbî, *Risâletu't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, (nşr, S. Halifat), Amman 1987, s. 234,

⁵¹ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 65; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 23.

⁵² Aynı yerler.

⁵³ Bu özellik et-Tenbîh'te şöyle ifade edilir: "Bir insan bunları inkar ettiğinde, onları sadece dili ile inkar edebilir, yoksa zihni ile onları inkar etmesi mümkün değildir. Çünkü onda onların zıtlarına dair tasdikin oluşması mümkün olmadığı gibi bunlara ve benzerlerine ilişkin tasdikin oluşmaması da mümkün değildir.", Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 233.

⁵⁴ Burada müzikle değil, bu eserde konumuzla ilgili olarak verilen bilgilerle ilgilendiğimizi belirtelim.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 92.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

şu ortaya çıkmaktadır ki, nefsin, onları duyumsamamızın ötesinde bir 'fiil'i vardır". Bu fiil sayesinde zihinde bu önermelerin konularını kapsayan ve duyumsadıklarımızı da duyumsamadıklarımızı da kuşatan yargılarda bulunmamızı mümkün kılan tümeller oluşmaktadır⁵⁷.

Kitâbu'l-Burhân' da nefse atfedilen fiil, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr'* de "akla has belli bir fiil" şeklinde verilmektedir. Kesin ispatların parçalarını oluşturan şahıslar önce duyulur sonra da tahayyül edilir şeyler olarak zihinde belirince, bunların hepsi üzerinde akla özgü bir etki/fiil gerçekleşir ki, bu da onların her birini birbirlerinden ayırmak (ifrad) ve sonra birleştirmektir. Bu ayırma ve birleştirme fiili yanında akılda, sözü edilen terkiplle oluşmuş bütün üzerinde yargıda bulunmayı ve ondan elde edilebilecek kesinliği elde etmeyi mümkün kılan "tabii bir güç/kuvvetun tabiiyyetun" bulunmaktadır⁵⁸. Şu halde, "kesinlik/et-teyakkun akla has bir fiildir ki, akıl bu fiilini duyumlar yoluyla kendisine gelen şeyler üzerinde gerçekleştirir". Kesinliğe ulaşmak aklın bir fiiliyle gerçekleşir. Zira duyunun, şey üzerine ve şeyin tamamı üzerine, *İkinci Analitikler'* de tanımlandığı şekliyle, kesin yargıda bulunması imkansızdır. Şu halde aklın duyum üzerinden intikal eden verilerle yetinmesi söz konusu değildir. Şayet akıl bunlarla yetinmiş olsaydı asla bir kesinliğe ulaşamazdı.⁵⁹

Fârâbî, söz konusu ilk öncüllere ilişkin kesinliğin, aklın "istediği zamanda ihtiyari olarak" gerçekleştirdiği bir fiil olmadığını⁶⁰ özellikle belirtmektedir. Çünkü kesinlik akılda doğal olarak bulunan yetide, planlanan bir süreç içerisinde herhangi bir tercihe dayalı olmaksızın, kendiliğinden gerçekleşir. Şöyle ki, duyudan gelen verilerle ilgili olarak, akıl bu güç sayesinde kesin yargıda bulunabiliyorsa, kendisinde doğrudan, ansal ve sezgisel olarak nitelendirebileceğimiz bir tarzda, bir kesinlik oluşur, bulunamıyorsa bu kesinlik gerçekleşmez. Nitekim bu kesinlik bazı şeylerle ilgili olarak ilk hissedildiklerinde gerçekleşir. Bazı şeylerde de, akıl kesin hüküm verme gücüne, bu şeylerin farklı konularda defalarca duyumsanmasından sonra ulaşır. Bu açıdan zihinde tam kesinliğin öncesinde var olan ve kesinlik değil zan ifade eden çeşitli kabul/güven aşamalarından söz edilebilir ve şu halde ilk öncüllerin zihinde belirmesi, zihnin duyulurlarla ilişkisi çerçevesinde farklılık arz eder.⁶¹

Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr' de yer alan ilgili pasajlarda, kıyasa dayalı olmaksızın oluşan söz konusu ilk ilkelerin kökenine dair birtakım açıklamalar yer almaktadır. Şöyle ki, yukarıda da değinildiği üzere, duyusal

⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 24

⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, I, 92-93.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, I, 93.

⁶⁰ *Kitâbu'l-Burhân'*daki ifadeyle "...onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın..." Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5.

⁶¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 5-6

veri hakkında akıl kesin yargıda bulunmaya güç yetirirse, kendisinde kesinlik oluşur. Eğer buna, yani duyumsanan şey hakkında kesin yargı oluşturmaya güç yetirmezse, bu şey hakkında nefste oluşan şey, aklın ona ilişkin olarak sahip olduğu güven mertebesinde bir tür zan olarak kalır, yani onun hakkında tam bir kesinlik oluşmaz. Zan mertebelerinin en aşağısı, aklın, duyumun sağladığı yargıdan oluşan güvenin ötesine geçemediği mertebedir ki, insan bazı şeyleri (eşhas) dünyaya ilk geldiğinde ve gelişim sürecine girmeye başladığı ilk anlarda hisseder. Hissedilen bu şey, bu aşamada mevcut olduğu kadarıyla duyumdan akla gelir. Aklın da, gelişim aşamalarının bu ilk safhasında, bu şey hakkında, insanın henüz bilincinde olmadığı bir tarzda, kendine has fiilini yerine getirme gücüne sahip olması imkansız değildir. Bu şekilde aklın gelişimi doğrultusunda bu bilinç de gelişimini sürdürür. Sonraki aşamalarda insan, zihninde oluşan fark etmesini mümkün kılacak bir duruma ulaştığında, kendi zihninde, kesin olarak bildiği birtakım bilgi nesnelere (umûrun ma'lûmetun) bulur. Fakat insan, bunlara dair kesinliğin nasıl ve ne zaman oluştuğunun farkında değildir. Yani bu bilgilerin insan zihninde meydana gelmesi, herhangi bir iradi belirleme olmaksızın, tamamen zihinsel yetilerin gelişimi ve aklın doğal işleyişi içerisinde gerçekleşir. Öyle bir şekilde ki, onların ilham türü şeyler olduğu ve oluşumunun başlangıcında insanla birlikte yaratılmış doğalar olduğu zannedilir.⁶²

Bu açıklamalardan anlaşılmalıdır ki, köklerini Platonda bulan doğuştan ideler teorisini geçerli bir açıklama olarak görmeyen Fârâbî, özellikle mantık çalışmalarında Aristocu anlayışı devam ettirerek tümelin insan zihninde hasıl olmasını bireylerin duyumuna bağlı olan aklın doğal etkinliğine dayandırmaktadır. Bununla beraber, duyusaldan düşünülür tümel kavrama geçişte tam olarak açıklayamadığımız kapalı bir alan da bulunmaktadır ki, Fârâbî bunu "aklın kendine has fiili" kavramıyla izah etmeye çalışmaktadır.

Fârâbî, *et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* adlı eserinde ilk ilkelere dair çok mühim ve kuşatıcı birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Toparlayıcı olması bakımından paragrafı tam olarak vermek istiyoruz: "Bilgisi insanda var olan şeylerin (a) bir kısmı, zihni sağlıklı olan hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı bilgilerdir; mesela, 'şeyin bütünü, bir kısımdan daha çok ve daha büyüktür', 'insan at'tan başkadır' vb. Bunlar meşhur bilgiler ve kendinden bilinen ilkler (el-evâyilü'l-müteârefe) olarak adlandırılır. Bir insan bunları inkar ettiğinde, onları sadece dili ile inkar edebilir, yoksa zihni ile onları inkar etmesi mümkün değildir. Çünkü onda onların zıtlarına dair tasdikî oluşması mümkün olmadığı gibi, bunlara ve benzerlerine ilişkin tasdikî oluşmaması da mümkün değildir. (b) (İnsanın bileceği şeylerin) bir kısmı da bazı insanların bilip bazılarının bilmeyeceği şeylerdir ki, bunların bir kısmı kolayca bilinirken bir kısmı ise deneyimden (tederrüb) sonra ve düşünmeye

⁶² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, I, 93-94

ilişkin bir gayretle bilinir. Bunların özelliği herkesin bilmesine açık olmayıp, düşünme ile bilinmektedir. Fakat bunların bilgisine de, hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı söz konusu ilk bilgilerle ulaşılır. Mantık sanatı, herhangi bir sanat yoluna girmek için başlanması gereken ilk şey olduğuna göre, ona (mantık sanatına) kendileri ile başladığımız ilk bilgilerin insan tarafından en baştan bilinen şeyler olması ve bunlardan hiçbir kimsenin yoksun olmaması gerekir... Hiçbir kimsenin bilgisinden yoksun olmadığı bu şeylerin tamamı, varlığının başından itibaren insanın zihninde tabii/garizi olarak bulunur. Ne var ki insan (a) kimi zaman zihninde oluşan şeyin farkında olmayabilir. Ama ona delalet eden lafzı duyunca, o zaman, onun, zihninde bulunduğunu fark eder. Aynı şekilde (b) kimi zaman da söz konusu şeyler, insanın, zihniyle onların her birini kendi bireyliği içerisinde göreceği şekilde (değil de), zihinde birbirinden ayrılmamış olarak bulunurlar. Fakat insan onlara delalet eden farklı lafızları duyduğunda onları zihninde ayrı ve ayrılmış olarak görür"⁶³.

Görüldüğü gibi, Fârâbî, insan zihninde doğal (garîzi) olarak bulunan söz konusu bilgilerin, bilinç düzeyine çıkmasını, dış uyarıcı olarak işitme duyumuyla ilişkilendirir. Şöyle ki, insan bazı durumlarda, zihninde bulunan şeyin varlığını, bu şeye delalet eden lafzı duyduğunda fark eder. Dolayısıyla, Fârâbî burada da, ilk düşünülürlerin kavranmasında, duyumu şart koşan yaklaşımını sürdürmektedir. Burada belki de işin pedagojik boyutunu dikkate alarak, genel olarak duyumdan değil de, işitme duyumundan bahsetmektedir. Öte yandan, söz konusu şeylerin, zihinde, kendi bireyselliklerini elde etmemiş olarak bulunuyor olmaları durumunda, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*'de belirtilen bireyleştirmeye benzer bir tarzda, zihnin, toplu ve kapalı olarak bulunan anlamları, ayrı olarak görmesinden bahseder. Bu durumda, yine söz konusu şeylere delalet eden farklı lafızların işitilmesi, onların zihinde ayrı anlamlar olarak ayrışmasına yol açar ve sonuçta, "insan, zihni ile onların her birini, kendi bireyliği içerisinde (ayrı birer birey olarak) görür"⁶⁴. Burada zihne atfen kullanılan "görme" fiili, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*'in "akıl kendine has fiili" ile karşılaştırılabilir. Buna göre, zihin veya akıl, sonuçta kendi içinde mündemiç olanı görmekte ve bunu, ayırma ve birleştirmeden ibaret olan kendine has bir fiil ile yapmaktadır. Ama akıl görmesinin ve kendine has fiilini gerçekleştirmesinin, kendi dışında bir şartı

⁶³ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 233 vd.

⁶⁴ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 234-235; Dolayısıyla, özellikle, sanatın öğretimiyle ilgili olarak, anlamların öğrencinin zihninde ayrışması, ayrı olarak tebeyyün etmesi ve böylece sağlam bir zeminde doğru bir öğrenimin gerçekleşmesi bakımından terminolojinin belirlenmesine yönelik çalışma büyük bir önem arz etmektedir ki, *el-Elfâzu'l-Müstameletü fi'l-Mantık* isimli eser de bir bakıma bu amaçla yazılmıştır.

vardır ki, o da duyumdur. Her durumda Fârâbî'nin, Aristotelesçi epistemolojinin ilkelerine bağlı kaldığı söylenebilir.

Fârâbî'ye göre, bir kıyasa dayalı olmaksızın zorunlu kesinlik oluşturan tümel önermelerin bir kısmı da "tecrübeye dayalı" olarak var olur. Öyle görünmektedir ki, tabii olarak var olanlarla tecrübeye dayalı olarak var olanların dahili ve harici kökleri aynıdır. Yani her iki grup önerme de, dışsal olarak duyumla ilgili iken, içsel olarak da aklın kendine has bir fiili sayesinde kesinlik kazanır. Aralarındaki temel fark ise, doğal olarak oluşan önermelerde, adından da anlaşılacağı üzere, iradi bir belirlenim, planlı ve kasıtlı bir yönelim söz konusu değilken, bu ikinciler yani tecrübeye dayalı olarak var olanlar planlı ve maksatlı bir yönelim içerisinde kesinlik kazanır. Bazı şeylerle ilgili olarak, diyor Fârâbî, kesinliğin oluşması, yani aklın bu şeyler hakkında kendine has fiilini gerçekleştirmesi için, bu şeyler nefiste tamamlandıktan sonra, onların duyusal karşılıklarının kasta dayalı olarak duyumsanmasına ihtiyaç duyulur. Bu bazen tek bir duyumsamayla gerçekleşebilir. Bazı şeylerle ilgili olarak da, aklın kendine has fiilini yapabilmesi için, bir veya iki kez duyumsama yeterli olmaz, daha fazla duyumsamaya ihtiyaç duyulur. Bu duyumsama da kimi zaman tek bir şeyde gerekli şartın oluşması için yeterli olurken, kimi zaman da farklı şeylerde duyumsanmasına gereksinim duyulur ve ancak bu durumda akıl onlardan, yetkin tümeler olarak veya çoğunluk çerçevesinde (ale'l-ekser) kesin öncüller oluşturur. Zorunlu şeylerin ilk ilkeleri ise, *İkinci Analitikler'* de belirtilen şartlar çerçevesinde, aklın, bu ilkelerin yüklemelerinin bütün konularında var olduğuna dair kesinlik elde etmesi anlamında kesindir. Burada şöyle bir soru ortaya çıkabilir. Bütünü ifade etmeyip çoğu kapsayan ilk ilkeler ne tür bir kesinliğe sahiptir? Fârâbî'nin cevabı şudur: Akıl, bu ilkelerin yüklemelerinin (a) konularının çoğunda veya (b) konularının tamamında, çoğu zaman; ya da (c) konularının çoğunda, çoğu zaman var olduğuna kesin olarak hükmeder. Ama bu zannı galip değildir. Zannı galibin ifade ettiği inançta, inanılan şeyin inanıldığı şeklinde olmama imkanı varken, çoğunlukla var olan şeyin, çoğunlukla var olduğuna dair inançta böyle bir imkan yoktur.⁶⁵

Aklın, duyumdan kendisine gelen şeylerde, kendine özgü fiilini gerçekleştirip söz konusu iki yönden biriyle, yani ya konularının tamamını veya çoğunu kapsayan kesinliklerden biriyle kesinlik elde etmesi için, kasıtlı olarak pek çok şeyi pek çok kez duyumsaması, "tecrübe" olarak adlandırılır.⁶⁶ Dolayısıyla, *Kitâbu'l-Burhân'* da ifade edildiği üzere, tecrübeden oluşan ve bizde tam bir kesinlik meydana getiren tümel öncüller, zihnimizde doğal olarak belirenlerden farklı olarak, az veya çok sayıda tikellerinin, iradi bir yönelimle, kasıtlı olarak duyumsanmasına dayanır.

⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, I, 94-95

⁶⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, I, 95

“Çünkü tecrübe, bizde zorunlu kesinlik oluşana kadar tümel öncüllerin yüklemelerinin onların tikellerinin her birinde bulunup bulunmadığını tespit amacıyla söz konusu öncüllerin tikellerini incelememiz ve tikellerin tümünde ya da çoğunda o yüklem izini sürmemizdir. Çünkü o hüküm, o türün tümünü kuşatan bir hükümdür”⁶⁷.

Bir kıyasa dayalı olmaksızın bilinen şeylerin bir grubunu oluşturan “ilk düşünülürler”le ilgili olarak, buraya kadar yapılan açıklamalardan şu sonuçları çıkarmak mümkün görünmektedir: Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, söz konusu ilk bilgilerin ontolojik kökleri akılda bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, akıl, potansiyel olarak bu bilgileri, ilkeleri içermektedir. İlm-i Mantık dairesinin dışına çıkarak söylersek, bu şeyler, insan aklına faal akıl tarafından imkan olarak verilmiştir, yerleştirilmiştir⁶⁸. Duyuma sahip olduğu halde, düşünme yetisi olmayan hayvanlarda bu ilkeler doğal olarak yoktur. Şunu da Fârâbî'nin konuyla ilgili tartışmalarından net olarak çıkarabiliriz ki, insanın söz konusu şeyleri “görme”sinin dışsal bir kaynağı vardır ve bu da duyu ve duyumdur. Dolayısıyla bu bilgiler, ancak duyum yetisinin oluşmasından sonra oluşur⁶⁹. Diyebiliriz ki, duyum yetisi bulunmayan bir insanda bahse konu şeylerin ortaya çıkması mümkün değildir. Duyum gerekli ama yetersiz bir ilke durumundadır. Gereklidir, çünkü zihinde var olan tümelin tikelleri duyulurlardır; yetersizdir, çünkü tikel, tikel olarak ancak tikel nitelikli bir şeyin nedeni olabilir. Şu halde, tümelin oluşması, duyumdan daha fazla bir şeyi gerektirir ki, Fârâbî buna “aklın kendine has fiili” demektedir. Bu da, yukarıda da belirtildiği gibi, tikele dair verileri bütüne teşmil ederek kesinlik oluşturmayı mümkün kılan ve aklın doğasında bulunan bir güçten kaynaklanır. Bu fiili sayesinde akıl, duyum yoluyla kendisine gelen parçadan, bu parçanın ilgili olduğu bütüne ulaşır, bu bütünü “görür” ve bütün alternatifleri dışarıda bırakacak bir kesinlikle, onun, gördüğü, bildiği şekilde olduğuna inanır. Bu durumda duyulurun hissi algısı, adeta, karanlık odanın lambasını yakar ve böylece akıl odada olanı kesin olarak görür. Bu şekilde akıl sadece kendisinde bulunan doğal bir yeti ile ve asla yanılmaksızın⁷⁰, mesela, “parçanın bütünden küçük olduğu”na kesin bir

⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 6

⁶⁸ “Faal akıl ... insana ilk olarak bir güç (kuvve) ve bir ilke (mebde) verir. ... Bu ilke, nefsin düşünen kısmında oluşan ilk bilgiler ve ilk düşünülürlerdir”. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabad 1346, s. 41

⁶⁹ “(Faal akıl) bu bilgileri ve düşünülürleri ona, nefsin duyumsayan parçası ile istek ve nefretin kaynağı olup duyumsayan nefse tabi olan arzu etmeye ilişkin parça oluşuktan sonra verir”. A.y.

⁷⁰ “Bu yetide (nazari akılda), kendisinde oluşan şeylerle ilgili olarak bir hatanın meydana gelmesi mümkün değildir. Aksine onda meydana gelen bütün bilgiler, başka şekilde olması mümkün olmayacak bir tarzda doğru ve kesindir”. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medeni*, (nşr. D.M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 125,

tarzda hükmeder ve böylece bu kesin tümel öncül onda hasıl olur. Tabiidir ki, bu öncülü oluşturan "parça", "bütün", "büyük" ve "küçük" kavramlarının zihinde kendi bireylikleri içerisinde, ayrılmış olarak bulunmaları halinde, zihin bunları birleştirip bütüne teşmil ederek genel bir hüküm oluşturmaktadır. "Parça bütünden küçüktür"⁷¹ veya "bütün parçadan büyüktür"⁷² önermesi, Fârâbî'nin bu kategoride en çok zikrettiği örnektir. Zira bu öncül, parça-bütün ilişkisi içerisinde kurgulanan ontolojik olsun epistemolojik olsun her bir yapının temelini oluşturması bakımından her bir insanın doğrudan kavrayabileceği bir niteliğe sahiptir. Bütünün parçadan büyük olduğunun kesin olarak onaylanması, aynı zamanda eşitlik, farklılık ve özdeşlik kavramlarını da içermektedir. Doğal olarak, düşünmeyi mümkün kılan ana kavramlar özdeşlik ve başkalık ilkeleridir. Parça ile bütünün ilişkisi, her şeyden önce, "parça, parçadır" ve "bütün, bütündür" şeklinde bir kavrayışı zorunlu kılar. İki ayrı şeyden söz etmek için bu iki kavram bir zemin görevi üstlenmektedir ki, bunlara sahip olmayan zihin asla bir yargıda bulunamaz. Fârâbî'nin, özdeşlik ve başkalık bağlamında daha doğrudan değerlendirilebilecek örneği, et-Tenbih'te zikrettiği "insan, at'tan başkadır"⁷³ önermesidir. Bu şu anlama gelmektedir ki, "insan, insandır" ve "at, atır". Aynı şekilde insan, insan olmayan değildir ve at da at olmayan değildir. Büyük, büyük olan olarak, büyüktür ve küçük de, küçük olan olarak küçüktür. Büyük aynı bağlantı içerisinde ve aynı anda küçük olamaz. Küçük de, aynı bağlantı içerisinde ve aynı anda büyük olamaz. Kısaca iki zıddın aynı bağlantı içerisinde aynı anda aynı konuda bir araya gelmesi çelişiktir. Şu halde Fârâbî'nin verdiği örneklerde çelişmezlik ilkesi de doğal olarak bulunmaktadır.

İki şeyin niceliksel ilişkisinde büyük ve küçük olmanın yanında eşit olmak da bir diğer seçenek olarak mevcuttur. Çünkü bir şeyin diğer bir şeyden büyük veya küçük olduğunu söylemek, onların eşit olmadığı düşüncesini de doğal olarak içermektedir. "Parça bütünden küçüktür", dolayısıyla ona eşit değildir ve aynı şekilde "bütün parçadan büyüktür" dolayısıyla ona eşit değildir. Zihnin, eşitlik kavramı üzerinden tam bir

⁷¹ "Bir şeyin parçası olan her şey, o şeyden küçüktür." Fârâbî, el-Fusûlu'l-Hamse, I/65; "Bütünün parçası olan her şey, bu bütünden küçüktür". Kitâbu'l-Kıyâs, el-Mantık inde'l-Fârâbî, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986, II, 19.

⁷² "Her bütün parçasından büyüktür" Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", s. 65; Fârâbî, *Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (nşr. A. N. Nader), 8. Baskı, Beyrut 2002, s. 103; Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 25; "her bir bütün, parçadan büyüktür", Fârâbî, "Şerhu'l-Kıyas", *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, (nşr. M. T. Danişpejuh), Kum 1408, II, 365; "şeyin bütünü, bir kısmından daha çok ve daha büyüktür", Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 233.

⁷³ Fârâbî, *et-Tenbih*, s. 233.

kesinlikle onayladığı “belli bir miktara eşit olan miktarlar eşittir”⁷⁴ önermesi de Fârâbî’nin çokça zikrettiği bir diğer örnektir. Bu önerme de, eşitlik kavramı gibi, büyüklük ve küçüklük kavramlarını da bünyesinde bulundurmaktadır. Şu anlamda ki, zihnin böyle bir hüküm verebilmesi için, bu üç kavramın her birini kendi bireylikleri içerisinde kavraması (ifrâd) ve ancak bundan sonra veya bunlarla birlikte bu yargıyı oluşturması (terkîb) mümkün olur. Yine öyle görünmektedir ki, sayıların “tek” ve “çift” kavramları altında sıralanmasında olduğu gibi, onların çarpma, bölme ve toplama işlemlerine sokulmasında da yine bu temel kavramlar, yani parça, bütün, büyüklük, küçüklük, eşitlik, özdeşlik ve farklılık gibi kavramlar genel yargılarda bulunmamızı mümkün kılmaktadır. “Her üç tek sayıdır”, “her dört çift sayıdır”⁷⁵, “her beş on’un yarısıdır”⁷⁶.

Öte yandan zihnin duyumsama üzerinden böyle bir kesinliğe ve görüye ulaşması, eşya ile ilişkimizin öyle bir alelade süreci içerisinde gerçekleşir ki, bunu ne zaman ve nereden elde ettiğimizi bilmeyiz. Çünkü bu süreç, eğer buna süreç adını vermek doğru ise, belli bir kasıtlı duyumsama fiili ile irtibatlı olarak gerçekleşmez. Aksine farkında olmaksızın, hayatımızın ilk ve en erken zamanlarından itibaren, kasta dayalı olmayan bir veya daha fazla duyumsama neticesinde, araştırmaya dayalı ve çıkarımsal olarak değil, ansal ve doğal olarak gerçekleşir.

Fârâbî, tabii olarak oluşan zorunlu kesin tümel öncüllerle, tecrübeye dayalı olarak oluşan zorunlu kesin tümel öncüller arasındaki farkı, birincilerin ne zaman, nereden ve nasıl oluştuklarını bilmeksizin kasta dayalı olmayan bir veya daha fazla duyumsama ile zihinde oluşmalarına karşın, ikincilerin, aynı veya farklı şeylerde, bu kez, kasıtlı bir yönelimle defalarca duyumsanmasında görür. Bu iki tür önermenin ortak yönleri, her ikisinin de bir kıyasa, araştırmaya ve çıkarıma dayalı olmaması, zorunlu kesinlik bildirmesi ve her ikisinin de duyumsamayla irtibatlı olarak oluşmasıdır. Aralarındaki temel farklılık ise, birincilerin, ilgili fenomenal parçalarının yerini ve zamanını bilmediğimiz gayri ihtiyari bir veya daha fazla duyumsanmasına dayalı olarak kavranmasına karşın, ikincilerin, ilgili bireylerinin özel bir yönelimle pek çok defa tekrarlanan duyumsanmasıyla kavranmasıdır. Ama tecrübeye dayalı olsa da bu kategoride yer alan öncüller veya düşünülürler de, bir araştırmaya, kıyasa veya çıkarıma dayalı olarak oluşmaz. Yine, bunlar da öncekiler gibi, aksi mümkün olmayacak bir tarzda kesinlik ifade ederler. Dolayısıyla bunları öncekilerden ayıran şey, haklarında, bütün bireylerini kuşatacak bir kesinlik oluşması için daha fazla duyumsamaya ihtiyaç duymaları ve bu duyumsamaların kasıtlı olarak

⁷⁴ Fârâbî, “el-Fusûlu’l-Hamse”, I, 65; Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, s. 125; Fârâbî, *Mebâdiu Ârâi Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla*, s. 103.

⁷⁵ Fârâbî, “el-Fusûlu’l-Hamse”, I, 65.

⁷⁶ Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, II, 19.

yapılmasıdır. Yukarıdaki benzetme ile söylersek, odanın lambasının yanması ve aklın, tecrübeye konu bireylerle ilgili tümeli görüp kavraması için daha fazla bireyin bilinçli olarak duyumsanması gerekmektedir. Nerede, ne zaman ve nasıl olduğunu bilmediğimiz bir veya daha fazla duyumsama ile bütünü parçadan büyük olduğuna kesin olarak hükmeden akıl, bu kez, birincisinden farklı bir şekilde, maksatlı olarak gerçekleştirdiği duyumsamalarla mesela, "aynı şeye eşit olan miktarların bir birlerine de eşit olduğu"na tam bir kesinlikle hükmeder. Fârâbî'nin yapmış olduğu açıklamalar çerçevesinde şunu söylemek mümkün görünmektedir ki, tecrübeye dayalı olarak oluşan zorunlu kesin tümel öncüller de, tıpkı doğal olarak oluşanlar gibi, insan aklında içerilmiş olarak bulunmaktadır. Yani bunlar, herhangi bir tümelin veya tümel önermenin duyumla başlayan ve çeşitli çıkarımsal düşünme süreçlerden geçerek tümevarım yoluyla oluşan yargılardan farklı olarak, zihinde var olan, ama tümellikleri içerisinde görülebilmeleri için bireylerinin daha fazla deneyimini gerekli kılan ve bu yönleriyle birincilerden daha karmaşık ve daha az açık olarak bulunan ama her durumda kıyassız olarak oluşan bilgilerdir. Bu nedenledir ki, İbn Bâcce, "tecrübeden hasil olanlar"la ilgili olarak, "tek bir şahsın tecrübesinden oluşan zorunlu kesinlik, bizde tabii olarak oluşanlara dahildir"⁷⁷ şeklinde bir yorumda bulunmaktadır.

Dolayısıyla, tecrübe ile tümevarım aynı anlam içeriğine sahip değildir. Bu nedenle Fârâbî, bu ikisini birbirinden ayırmak gerektiği hususunda bize uyarıda bulunmaktadır. Ona göre her ne kadar tecrübe, tümevarıma⁷⁸

⁷⁷ İbn Bâcce, "Teâlik İbn Bacce alâ Kitabî'l-Burhan li'l-Fârâbî", (nşr. M. Fahri), s. 118; (nşr. Danişpejuh), III, 306.

⁷⁸ Fârâbî, el-Elfâz'da, pedagojik işlevi çerçevesinde tümevarım hakkında şunları söyler: "Bir konu hakkında bir hüküm verildiğinde ve bu hükmün bu konu hakkında doğru olup olmadığı bilinmediğinde, bizde onun hakkında tasdik oluşturacak şeylerden biri (de), bu konunun tikellerinin ya tamamını veya çoğunu araştırmamızdır. Bu hükmü onun tikelleri hakkında doğru bulursak, bizde bu konu hakkında verilen hükmün, hüküm verildiği şekilde olduğu hususunda tasdik oluşur. Belli bir konunun tikellerinin, bu konu hakkında verilen bir hükmün doğruluğunu açıkça görmemiz amacıyla açıklamak üzere araştırılması, "tümevarım" olarak adlandırılır. Konunun tikellerinden biri veya tikellerinin az bir kısmı alınırsa bu tümevarım olarak adlandırılmayıp, "örnek/örneğin alınması/ahzu'l-misâl" olarak adlandırılır. Bu şekilde, "tümevarım" ve "örnek", şey hakkında tasdik meydana gelmesinde faydalı olur. Bu ikisi şeyin anlaşılmasında da fayda sağlayabilirler. Çünkü bazen tümelin soyut olarak tasavvur edilmesi ve alınması zor olur. Bu durumda bu tümel, tikellerinin bazısında alınıp onlarda tahayyül ettirilirse, tasavvuru kolaylaşır. Tümelin hayal ettirildiği tikeller daha çok olduğunda öğrencinin ona ilişkin tahayyülü de daha güçlü olur. Bu ikisi, aynı zamanda, bellemin kolay olmasında da fayda sağlarlar. Çünkü şeyin tikellerini ve duyulur bireylerini zihninin kuşatması insana pek güçlük çıkarmaz. Bundan dolayı, zihnin, amaçladığı şeyi onlar vasıtasıyla

benzese de, aralarında fark vardır. Şöyle ki, tümevarımda, duyudan zihne gelen şeyler üzerinde, akla has fiil oluşmaz fakat tecrübeye bu fiil gerçekleşir. Yani tecrübeye akıl duyum yoluyla kendine gelen veriler üzerinde kendine özgü fiilini kesinlik oluşturacak tarzda gerçekleştirir.⁷⁹ Başka bir ifadeyle, tümevarımda, genel bir hükümle zorunlu kesinlik oluşmazken, tecrübeye, genel bir hükümle zorunlu bir kesinlik meydana gelir. Şöyle ki, tecrübe ile ilgili olarak zihin, araştırdığı, incelediği miktarla kalmaz, araştırmadığı şeyleri de kapsayan genel bir yargıya ulaşır ki, bu, tümevarımda bulunmaz.⁸⁰ Bu nedendir ki, “tecrübeye ilişkin şeyler, burhanlarda ilk ilke olarak alınırken, tümevarımdan oluşan şeyler, burhanlarda ilk ilke konumunda olmazlar”.⁸¹

Üçüncü Fasal’da⁸², “özel/bizzat” ve ilineksel/bilazar” kavramları genel bir çerçevede ele alınmaktadır. İki şey arasında var olan bir durumu veya ilişkiyi, yani genel anlamda nispeti⁸³, ilgiyi ifade ederken kullanılan bu iki kavram, İbn Bâcce’nin de belirttiği gibi⁸⁴, tasavvur ve tasdik açısından son derece önemlidir. “Zira, sanat öğrenimine başlayan öğrenci, anlamları kavramaya, tasavvur etmeye ihtiyaç duyar. Her kavram ve tasavvur da, ancak nesneye ait niteliklerle gerçekleşir. Nesneye ait olan da, onda, ya özel olarak var olur ki, tasavvurda amaçlanan budur; veya ilineksel olarak var olur ki, bu (tasavvurda) amaçlanmaz ve hatta dikkate alınmaz. Gerçek anlamda özel olanla ilineksel olanı temyiz etmeyenler, her zaman hatalarla karşı karşıyadır. Çünkü çoğu zaman, özel olanın gerektirdiği şey, ilineksel olanın gerektirdiğine mukabildir/karşıttır. Ay tutulmasını, Ay’ın, insanları korkutan, endişeye sevk eden bir durumu olarak tasavvur eden kimse bunun örneğidir ki, bu tasavvur, Ay tutulmasının mahiyetinin gerektirdiği tasavvura mukabildir”⁸⁵.

Kitabın yazılış gayesinin pedagojik önceliği dikkate alındığında şunu söylemek gerekir ki, iki şey arasındaki nispetin özel mi yoksa ilineksel mi olduğunu temyiz kabiliyetinden yoksun olan bir öğrenci hata yapmaktan uzak kalamayacaktır. Bu nedenle, sanata başlamak isteyen kişinin özel

hatırlaması kolaylaşır ve bununla da şeyin belenmesi kolay olur. Dolayısıyla tikeller çoğaldıkça hem şeyin belenmesine yardımcı olmada hem de hatırlanmasına yardımcı olmada daha etkili olur”. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 66. İstikra için bkz. Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, II ,35; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağır”II ,90, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, (nşr. el-Acem), Beyrut 1986, II, 90; “Kitâbu’l-Cedel”, s. 97-102

⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mûsîka’l-Kebîr*, I/96

⁸⁰ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s. 5-6

⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mûsîka’l-Kebîr*, I/96

⁸² Fârâbî, “el-Fusûlu’l-Hamse”, (nşr. el-Acem), I, 65-66

⁸³ İbn Bâcce, “Teâlîk alâ İsâgûci”, (nşr. Danişpejuh), III, 25; (nşr. Fahri), s. 35

⁸⁴ İbn Bâcce, “Teâlîk ale’l-Fusûli’l-Hamse”, (nşr. Danişpejuh), II, 7; (nşr. Fahri), s. 68

⁸⁵ İbn Bâcce, “Teâlîk ale’l-Fusûli’l-Hamse”, (nşr. Danişpejuh), I, 65

olanla ilineksel olanın kesin bir ayırımına sahip olması kaçınılmazdır ki, üzerinde durduğumuz fasıl da bunu vurgulamaktadır.

İki şey arasındaki ilgiyi, ilişkiyi ifade eden harfler, mantıkçılar tarafından nispet/ilgi harfleri olarak isimlendirilir. Fârâbî, bu harfler arasında şunları zikreder: "de, da, içinde/fihi", "ile, aracılığı ile/bihî", "için, onun için/lehû", "esnasında, nezdinde/'inde", "beraber, birlikte/me'an", "den, dan/an, min", "üzerine/aleyhi"⁸⁶. Bu ve benzeri harflerden veya başka bağlantı formlarından biri aracılığıyla ilişkilendirilen iki şeye "birbirine nispet edilen" şeyler denir. İzfet, mekan, zaman ve iyelik kategorileri, nispet/ilgi ifade eden kategorilerdir⁸⁷. Ancak, belirttiğimiz gibi, Fârâbî, bu fasılda, özsel ve ilineksel kavramlarını, detaya inmeden, tanım ve bir iki örnek vererek ana hatlarıyla ifade etmektedir.

Bir şeyin bir şeye nispeti veya bir şeyin bir şeyde var olması, bu şeylerin mahiyetleri, yani doğaları ve cevherleri ile ilgili ise, bu şeyin o şeye nispeti veya onda var olması özsel, değilse ilinekseldir. *El-Fusûl'* da yer alan özet bilginin detayları, *Kitâbu'l-Burhân* ve *Kitâbu'l-Hurûf* ta bulunmaktadır ve öyle görünmektedir ki, İbn Bâcce *el-Fusûlu'l-Hamse'*ye yazdığı taliklerde bu iki kaynağı birleştirmektedir. İbn Bâcce, iki şey arasında veya konu ile yüklem arasında özsellik ifade eden nispetin üç türünü şöyle değerlendirmektedir.

1. Bir şeyin bir şeyde var olması (x'in, y'de var olması), bulunması, bu şeyin (x'in) "doğası ve cevheri"nin, yani mahiyetinin gereğidir⁸⁸. İbn Bâcce, bu ilişki tarzına "zâtî arazları" örnek vermektedir. Buna göre, zâtî arazların, kendileri için var oldukları şeylerle ilişkisi, onlarla ve onlarda var olmaları, kendi doğaları bakımından özsel, zira bunların konuları veya konularının cinsleri, onların tanımlarının parçaları durumundadır. Dolayısıyla, bu tanımların var kılanları, onların konularıdır⁸⁹. Bunun örneği, "insan" da var olan "gülen"dir. Yani "insan" olmadan, "gülen"i tanımlayamayız⁹⁰. Fârâbî'ye göre, insanın özsel ilineği/zatî arazı olan "gülen" in insana yüklem olması, onun doğasında, mahiyetinde vardır. Yani "gülen" in mahiyeti veya

⁸⁶ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", s. 65; Fârâbî, *Kitâbu Kâtâğûryas*, I/116; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 23-24

⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 23-24

⁸⁸ "... cevher ve doğa..." ibaresi hem *el-Fusûlu'l-Hamse'* de hem de *Kitâbu'l-Burhân'* da (s. 9) yer alırken, *Kitâbu'l-Hurûf* ta (s. 48) "mahiyet" ibaresi tercih edilmektedir.

⁸⁹ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 36: "Zatî araz, konusu mahiyeti olan veya mahiyetinden bir parça olan arazdır veya bir şeyin mahiyetinin kendisinde bir arazın bulunmasını gerektirdiği (tarzda) konusunun mahiyetinin kendisinde bulunmasını gerektirdiği arazdır. Çünkü bu araz, tanımlandığında o şey arazın tanımında alınır. İşte böyle olan arazlara zâtî araz denir. Zatî olmayan araz ise konusu mahiyetine girmeyen ve konusunun mahiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmediği arazdır".

⁹⁰ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", s. 66

mahiyetinin parçası, “insan” a yüklem olmasıdır. Bu nedenle o, “insana”, kendi doğası ve cevheri, yani mahiyeti sebebiyle özsel olarak yüklem olmaktadır⁹¹.

2. Bir şeyin bir şeyde var olması (x'in, y'de var olması), bu şeyin (x'in) kendisinde var olduğu şeyin (y'nin) doğasının, cevherinin, mahiyetinin bir gereğidir. Bu şeyin (y'nin) cevheri ile kastedilen, kendisi için ve kendisinde var olan şeyler ve varlığının sebepleridir ki, bunlar da, kendisinin varlık ve kıvamını sağlayan tanımları veya tanımlarının parçalarıdır⁹². Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* ta yaptığı üzere, meseleyi, özne-yüklem ilişkisi bağlamında ele alırsak, x'in, y'ye yüklenmesi, y'nin, yani konunun mahiyeti veya mahiyetinin bir parçası ise, bu yüklem özsel bir yüklemidir. Burada yüklem olarak bulunan anlam, konunun mahiyetini veya bu mahiyetin bir parçasını nitelendirmektedir ki, bunun örneği, “hayvan”ın, “insan” a yüklenmesidir. Çünkü “hayvan”, “insan”ın mahiyeti veya mahiyetinin parçasıdır⁹³.

3. Bir şeyin bir şeye (x'in, y'ye ve y'nin x'e) nispet edilmesi veya onda var olması, bu iki şeyin her birinin doğasının, cevherinin, mahiyetinin bir gereği olabilir. “Bu nitelikteki şeyler, her biri diğerinin tanımında var olan şeylerdir. Yine bunlar, her biri diğerinin varlığı için sebep olan şeylerdir”⁹⁴. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* taki ifadeleriyle, “yüklemin mahiyeti veya mahiyetinin parçası, o konuda bulunmak olduğunda ve konunun mahiyeti veya mahiyetinin parçası da o yüklemle nitelenmek olduğunda” yüklemin konuya özsel olarak yüklem olduğu söylenir. Buna örnek “sayı”daki “tek” ve “çift”tir. “Kuşkusuz ‘çift’in mahiyeti veya mahiyetinin parçası, ‘sayı’da olmaktadır ve sayı da tek ve çiftten her birinin mahiyetinin parçasıdır ve bu ikisi sayının yüklemeleridir”⁹⁵.

İbn Bâcce bu konuda, kendilerine bilfiil izafetin iliştiği iki göreliyi örnek olarak vermektedir. Çünkü onların her biri, diğerinin bilfiil göreli olarak tasavvur edilmesinin bir sebebidir. “Ortak” ile “ortak” gibi ki, ortaklık ancak iki şey arasında olur. Babalık ve oğulluğun göreliliğinde olduğu gibi, lafzı farklı olanlarda da böyledir. Çünkü baba olmak yönünden babanın varlık sebebi, kendisi için var olan oğuldur. Aynı şekilde oğul olmak yönünden oğulun sebebi, baba olmak bakımından babadır”. Fail-meful ilişkisi de böyledir. Aynı şekilde, sebepler çerçevesinde, birbirlerinin tanımlarında yer alan ve her biri farklı yönlerden diğerine nispet edilen fail ile gaye arasındaki ilişki de bu bağlamda değerlendirilmektedir⁹⁶.

⁹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 47

⁹² İbn Bâcce, “Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse”, s. 66

⁹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 47

⁹⁴ İbn Bâcce, “Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse”, s. 66

⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 47.

⁹⁶ İbn Bâcce, “Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse”, (nşr. Fahri), s. 66; (nşr. Danişpejuh), III,7

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta, "özel/bizatîhi" kavramını konu-yüklem ilişkisi çerçevesinde ele aldıktan sonra, şöyle der: "Yüklemin konuya nispetinden başka nispetler hakkında da, mesela, bir şeyin bir şey nezdinde, onunla beraber, onun aracılığıyla, ondan, onda, onun için veya diğer nispet harflerinin delalet ettiği başka durumlarda olmasının da, özel/bizatîhi olduğu söylenir. Bu, yüklem ve konudan her birinin mahiyeti veya ikisinden birinin mahiyetinin, onun o şeye o şekilde nispet edilmesini veya mahiyeti açısından o nispete sahip olmasının zorunlu oluşunu gerektirdiğinde olur. Özetle, hangi nispet türüyle olursa olsun, bir şey hakkında 'o, başka bir şey özel olarak/bizatîhi mensuptur' sözü, ancak iki şeyden biri veya her biri, mahiyetinin meydana gelmesi için o nispete sahip olmaya ihtiyaç duyduğunda yahut ikisinden birinin veya her birinin mahiyeti, o nispete sahip olmayı gerektirdiğinde söylenir. Bu, daima biri diğerine o nispetle her zaman veya çoğunlukla mensup olduğunda olur. Özel olanın bu anlamı, ilineksel olana mukabildir"⁹⁷.

El-Fusûlu'l-Hamse' de verilen kısa bilgi, yaptığımız bu alıntının öğrenci için kolaylaştırılmış farklı bir ifadesi gibidir: "Bir şeyin, belli bir şeyin 'içinde/fihî' veya 'o şey vasıtasıyla/bihî' veya 'o şeyin nezdinde/'indehû' veya 'o şey için/lehû' veya 'o şeyle beraber/me'ahû' veya 'o şeyden/'anhû' var olması, ya özeldir (bizzât) veya ilinekseldir (bilaraz). Özel olması, bu şeyin, belli bir şeyin 'içinde' veya 'onun nezdinde' veya 'onun için' veya 'onun vasıtasıyla' veya 'onunla beraber' veya 'ondan' var olması, (a) ya bu şeyin cevherinde ve doğasında bulunmasıdır, (b) ya da 'içinde' veya 'onun nezdinde' veya 'onun için' veya 'onun vasıtasıyla' veya 'onunla beraber' veya 'ondan' var olduğu şeyin cevherinde bulunmasıdır (c) veya her ikisinin cevherinde birlikte bulunmasıdır. İlineksel olması ise, bunun o ikisinden her birinin cevherinde ve doğasında olmamasıdır"⁹⁸.

İbn Bâcce'nin özetlediği şekliyle, birbirlerine, yukarıda zikredilen nispet harflerinden birisiyle bağlanan "iki şey arasındaki nispetin/ilişkinin varlığı ya (a), (b) bu iki şeyden birinin, cevheri bakımından veya (c) birlikte her ikisinin, cevherleri bakımından gerektirdiği bir ilişkidir ki, bu da ya her zaman bu niteliktedir ya da çoğunlukla böyledir. İşte bu nitelikte olanın, özel olduğu söylenir; (d) ya da bu ilişkinin/nispetin varlığı bu iki şeyden hiç birinin cevherinden gelen bir gerekliliğe dayanmayıp, rastlantısaldır. İşte bu

⁹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 48.

⁹⁸ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 65; (nşr. Danişpejuh), II, 25; *Kitâbu'l-Hurûf*'ta (s. 36) aynı mana şöyle dillendirilir: "(Bir şeyin) bir şeyde veya onun için veya onun nezdinde veya onunla beraber veya onun vasıtasıyla veya belli bir yönden ona nispet edilmesinin ilineksel olması, bunlardan hiç birinin mahiyetinde bu şeye bu nispetle nispet edilmenin olmamasıdır. Şayet onlardan birinin mahiyetinde, onun için var olmak veya ona bu nispetle nispet edilmek olursa, ona ilineksel değil, özel denir".

nitelikte olanın da *ilineksel* olduğu söylenir. Şu halde, belirttiğimiz gibi, özsel olan ve ilineksel olan, iki şey arasında var olan nispetin/ilişkinin durumunu ifade eder"⁹⁹.

Fârâbî, *Kategoriler Kitabı*'nda, öğrencinin, özsel olanla ilineksel olanın mahiyetlerini kavraması için şöyle bir örnek verir: "Mesela boğazı kesilen ve ölen bir hayvan olsa ve buna şimşegin çakması veya Güneşin doğması tevafuk etse, bu ölümle ilgili olarak, onun, boğazın kesilmesinde, (kesilmesi esnasında, 'inde), veya boğazın kesilmesinden ('an) veya boğazın kesilmesi sebebiyle (bihî) olduğu söylenir ve aynı şekilde, onun, Güneşin doğması esnasında veya şimşek çakması esnasında olduğu söylenir. Fakat onun, boğazın kesilmesinden ('anhu) veya boğazın kesilmesinde (kesilmesi esnasında, 'indehû) veya boğazın kesilmesi sebebiyle (bihî) veya boğazın kesilmesi ile birlikte olması özseldir; şimşegin çakması esnasında veya ondan olması ise ilinekseldir. Aynı şekilde, onun, Güneşin doğması esnasında veya ondan dolayı olması da, ilinekseldir"¹⁰⁰.

Dolayısıyla, "boğazın kesilmesini izleyen ölüm, boğazın kesilmesinde (kesilmesi esnasında) özsel olarak bulunur"¹⁰¹. Burada boğazın kesilmesiyle ölüm arasında her zaman zorunlu olan bir ilişki bulunmaktadır. Yani boğazın kesilmesi her zaman ölümle sonuçlanır. Boğazın kesilmesinin doğasında, cevherinde ölüm özsel olarak bulunmaktadır. Ama ölümün, şimşek çakması esnasında olması veya şimşek sebebiyle olmasında böyle bir ilişki yoktur. Çünkü ne şimşegin doğasında ve cevherinde ölüm bulunmaktadır, ne de ölümün doğasında şimşek çakması bulunmaktadır. Bu iki şeyin bir arada olması tamamen rastlantısaldir ve dolayısıyla ölümün şimşek çakması esnasında olması ilinekseldir.

Fârâbî'nin özsel olana verdiği bir diğer örnek de, beş sayısı ile on sayısının çarpımında her zaman elli sayısının var olmasıdır. Hem beş çarpı on'un doğasında, mahiyetinde elli olmak, hem de elli olmanın doğasında ve mahiyetinde beş çarpı on bulunmaktadır. Özsel olanı, (a) her zaman ve (b) çoğunlukla şeklinde ikiye ayıran Fârâbî hem bu örnekte hem de bir önceki örnekte söz konusu olan özelliğin sürekli/her zaman olma niteliğini taşıdığını belirtmektedir. Çoğunlukla bulunan özseliğe örnek olarak da,

⁹⁹ İbn Bâcce, "Teâlîk alâ Îsâgûcî", (nşr. Danişpejuh), III, 25; (nşr. Fahri), s. 35.

¹⁰⁰ Fârâbî, "Kitâbu Kâtâgûryâs", I, 118; *el-Fusûlu'l-Hamse*'de (I/66) verilen örnekte, hayvanın ölüm sebebi, şimşegin çakmasıdır: "İlineksel olana örnek herhangi bir yerde şimşek çakması ve bu esnada ('inde zâlike) orada bir hayvanın ölmesidir. Burada ölümle şimşek çakmasının kesişmesi/tevafuk etmesi ilinekseldir, özsel değil. Çünkü şimşek çakma esnasında olmak/var olmak, ölümün doğasında yoktur; şimşegin doğasında da bu (ölüm) yoktur. Rastlantısal olarak var olan her şeyin durumu böyledir".

¹⁰¹ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 66.

"yaşlılıkta saçların beyazlaması" ile "kış mevsiminde soğuk olması"nı vermektedir.¹⁰²

İbn Bâcce, bu faslın, hem kavram/tasavvur hem de hüküm/tasdik açısından "son derece yararlı" olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, insan kendisini, bütün şeylerle ilgili olarak, gerekli olanlar arasından özsel olanı bulup çıkarmaya verirse, tanımları sağlıklı bir şekilde oluşturur. Çünkü tanımların doğru bir şekilde yapılması ve bilginin oluşması, özsel olanla ilineksel olanın kesin bir ayrışmasına dayanmaktadır. Aynı şekilde, kişisel görüş ve kanaatlerin doğrulanması, fiillerin yönlendirilmesi ve gayelerin elde edilmesi de, yine özsel olanın kavranmasıyla ilgilidir.¹⁰³ Nitekim burhanlarda dile getirilen bütün nispetler/ilgiler özsel olma niteliğine sahiptir ve bu nedenle bilgi özsel olanın görülmesiyle alakalıdır. Bilgiye götürmeyen bütün sözler ve mugalataya dayalı ifadelerde ise nispetler/ilgiler ilineksel nitelik taşımaktadır.¹⁰⁴

Dördüncü Faslı¹⁰⁵, önceki faslın konusu olan özsel-ilineksel kavramlarıyla ilişkili olarak, "önce olma/tekaddüm"¹⁰⁶ kavramına tahsis edilmiştir. Nesnenin, özsel kurucu nitelikleri ile özsel ama kurucu olmayan ve/veya ilineksel nitelikleriyle tasavvur edilmesi arasında elbette fark vardır ve burada tasavvurun doğruluğu bakımından özsel ve kurucu olanın önceliği vardır. Dolayısıyla, *el-Fusûl*'un ve genel olarak mantık öğreniminin insanı doğruya sevk etmek ve yanlıştan korumak şeklindeki amacı çerçevesinde, öğrencinin tasavvur ve tasdiki veya şeylerin zihindeki düzenini bir öncelik-sonralık hassasiyeti içerisinde oluşturması önem arz etmektedir. Başka bir ifadeyle, öğrenci tanım ve tasdikte neyin önce alınması gerektiğini bilmek durumundadır. İnsan zihni, yönelmiş olduğu nesnel dünyasını doğal olarak bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde görür ve bu görüş de, açık veya kapalı bir sıra düzenine sahiptir. Bu sıra düzeni sadece nesnel dünyası için değil, zihinsel kavrayışlar, yani tasavvurlar ve tasdikler için de geçerlidir. Dolayısıyla öncelik-sonralık ilişkisi hem varlıkla hem de bilgiyle ilgilidir ki, Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da konuyla alakalı ana taksimini, zaman ve doğa kavramlarını da göz önüne alarak bu şekilde yapmaktadır. Buna göre bir şeyin bir şeyden önce olması ya bilgi bakımından bir önceliktir veya varlık

¹⁰² A.y..

¹⁰³ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse", (nşr. Danişpejuh), III, 7; (nşr. Fahri), s. 68.

¹⁰⁴ İbn Bâcce, "Teâlik alâ Îşâgûcî", (nşr. Danişpejuh), III, 26; (nşr. Fahri), s. 35.

¹⁰⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", (nşr. el-Acem), I, 66-67.

¹⁰⁶ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.18; Aristoteles, *Metafizik*, 1018b; Aristoteles, *Kategoriler*, 12; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlat*, nşr. M. Bouyges, 2. Baskı, Beyrut 1983, s. 111; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâbadettabîa*, (nşr. M. Bouyges), 3. Baskı, Beyrut 1990, II, 567,; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi* (Telhîsu Mâbadettabîa), (çev., M. Macit), İst. 2004, s. 26.

bakımından bir önceliktir. Bir şeyin bilgi veya varlık bakımından bir şeyden önce olması da ya zamanla veya şeylerin doğasıyla ilgilidir.¹⁰⁷

Fârâbî, bir şeyin bir şeyden önce olmasının beş türüne işaret eder. Bunlar “zaman bakımından”, “tabiat bakımından”, “sıra bakımından”, “fazilet ve yetkinlik bakımından” ve “sebeplik bakımından” önce değildir. Zaman bakımından önce olmak ya geçmişle ilişkilidir ki, bu durumda zamanı “an”a daha uzak olan şeyin “önce” olduğu, daha yakın olan şeyin ise “sonra” olduğu söylenir; ya da gelecekle ilişkilidir ki bu durumda da zamanı an’a daha yakın olan şeyin “önce”, uzak olan şeyin ise “sonra” olduğu söylenir. Tabiat bakımından önce olana¹⁰⁸ örnek, bir sayısının iki sayısından ve “hayvan”ın “insan”dan önce olmasıdır. Sıra/mertebe bakımından öncelik, belirlenmiş bir yere veya bir şeye daha yakın olmayı ifade eder. Fazilet ve yetkinlik bakımından öncelik belli bir sanat, zanaat veya maharet bakımından üstünlüğü ifade eder. Buna göre iki doktordan daha mahir olanın diğerinden “önce” olduğu söylenir. Sebep olma bakımından önceliğe örnek, varlık gerekliliği açısından denk olan “güneşin doğması” ve “gündüzün olması” olayında güneşin, gündüzün nedeni olarak “önce” olmasıdır.¹⁰⁹

İbn Bâcce, *el-Fusûl*'a yazdığı *Talîk*'te, Fârâbî'nin “önce gelen”-“sonra gelen” kavramlarını tasavvur ve tasdik bakımından ele aldığını belirtir. Konunun tam olarak *Kitâbu'l-Burhân*'da irdelendiğini ifade eden İbn Bâcce, tasavvur bakımından söz konusu kavramların Fârâbî'ye göre üçlü bir amaca hizmet ettiğini söyler: İlki, bu kavramların sebep olma bakımından dikkate alınmasıdır ki, bu, bir objenin tasavvurunda, özsel niteliklerin öncelik ve sonralığının belirlenmesinde yarar sağlar. İkincisi söz konusu kavramların yetkinlik ölçütünde önce ve sonra olmayı ifade etmeleridir. Çünkü nesnenin zâti şeylerle tasavvuru, ilineksel şeylerle tasavvur edilmesinden daha yetkin bir tasavvurdur. Aynı şekilde, nesnenin var kılıcı özsel şeylerle tasavvuru, var kılıcı olmayan özsel şeylerle tasavvurundan daha üstündür. Yine var kılıcı zâti şeyler de tasavvurun yetkinliği bakımından kendi aralarında bir derecelenme ve dolayısıyla bir öncelik-sonralık sıralamasına sahiptir.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 18 vd.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1019a'da bunu şöyle açıklıyor: “Ayrıca bir de doğa ve töz bakımından önce gelen ve sonra gelen vardır: Platon'un yaptığı bir ayrıma göre başkaları kendileri olmaksızın var olamadıkları halde, kendileri başkalarından bağımsız olarak var olabilen şeyler, bu anlamda önce gelirler”. Aristoteles'in *Kategoriler*, 12'deki açıklamasına göre, “var olma sırasında karşılıklı var olmayı kabul etmeyen şey öncedir. Sözelimi, bir sayısı iki sayısından öncedir, çünkü iki varsa bundan derhal bir'in var olduğu sonucu çıkar. Halbuki var olan bir ise bundan gerekli olarak iki'nin var olduğu sonucu çıkmaz. Böylece bir sayısının varlığı, karşılıklı olarak öbür sayının varlığını gerektirmez”.

¹⁰⁹ Bkz. Fârâbî, “el-Fusûlu'l-Hamse”, I, 66.

Üçüncüsü ise, hem tasavvur ve tasdikte hem de tasavvur ve tasdik objelerinin kolayca bellenmesinde/ezberlenmesinde öneme sahip olan sıra/mertebe bakımından öncelik-sonralık ilişkisidir. Bu bağlamda tasavvur bakımından temin edilecek fayda, sebep ve yetkinliğe göre bir öncelik-sonralık ilişkisinde var olan sıradüzeninin aynıyla zihinde de oluşturulmasıdır. Bu, şu anlama gelmektedir ki, zihindeki tasavvurlar, tam olarak, şeylerin sıradüzeninin bir yansımasıdır. Öncelik-sonralık ilişkisinin tasdik bakımından sağlayacağı fayda, insanın çeşitli tasdik mertebelerini bu mertebelerin farklılığının bilinci içerisinde kavramasına yardımcı olmaktadır. "Önce olan"la "sonra olan"ın şuuruna sahip olan öğrenci, makulü makul olarak, meşhuru meşhur olarak ve makbulü de makbul olarak bir değer sırasına göre tasavvur eder ve bunları tek bir cihetten değil, sahip oldukları epistemik cihetlere göre dikkate alır ve böylece, hata, şaşkınlık ve zaafa düşmekten kurtulur. Şeylerin öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde kavranıp tasdik edilmesi, yine, kolay bellemeyi sağlar. Zira şeyler zihinde bir sıradüzeni içerisinde var olduğunda onların bellenmesi, hatırlanması ve birbirleri üzerinden hatırlanması kolaylaşır.¹¹⁰

İbn Bâcce, Fârâbî'nin *Kategoriler*¹¹¹ adlı eseri üzerine yaptığı araştırmalarda, "öncelik"- "sonralık" kavramını her bir kategori ile bağlantılı

¹¹⁰ İbn Bâcce, "Teâlîk ale'l-Fusûl'l-Hamse", s. 68-69; (nşr. Danişpejuh), III, 8-9.

¹¹¹ Fârâbî'nin *Kategoriler*'deki (I/129-130) metni şudur: "Önce olan (el-mutekaddim) birçok şekilde söylenir: (a) Zaman bakımından önce olan, (b) tabiat bakımından önce olan, (c) mertebe bakımından önce olan, (d) kemal bakımından önce olan ve (f) şeyin varlığının sebebi olmak bakımından önce olan.

(a) Zaman bakımından önce olan, geçmiş yönelik olarak, zamanı şimdiye daha uzak olan; geleceğe yönelik olarak ise, zamanı şimdiye daha yakın olandır. Zaman bakımından sonra olan ise, bunun tersine geçmişe yönelik olarak, zamanı şimdiye daha yakın olan; geleceğe yönelik olarak ise, zamanı şimdiye daha uzak olandır. (b) Tabiat bakımından önce olan, varlık gerekliliği bakımından denk olmayan iki şeyde olur ki, bu iki şeyden gerekli/lazım olanın, kendisini gerektiren şeye göre önce olduğu söylenir. Bu, gerektiren şeyin, gerekenin varlığı için bir sebep (veya şey) olmadığı sürece böyledir. Gerektiren şey ise tabiat bakımından sonradır. Buna örnek, "insan" ve "hayvan" ile "bir" ve "iki"dir. Buna göre, iki şeyden önce olanı şudur ki, kaldırıldığında/yok sayıldığında zorunlu olarak diğeri de kalkar/yok olur, var olduğunda ise diğerinin var olması zorunlu olarak gerekmez. Bu, denk olmayan iki şeyde, gerekli/lâzım olanın durumudur. Çünkü o, zorunlu olarak, varlık gerekliliği bakımından denk olmadığı bir şeyden dolayı gerekli olmuştur. Dolayısıyla o ortadan kalktığında bu da ortadan kalkar; ama bunun ortadan kalkmasıyla o, ortadan kalkmaz. "Hayvan", "insan"ın gerekenidir; ama varlık gerekliliği bakımından ona denk değildir. Dolayısıyla onun (hayvanın) ortadan kalkmasıyla "insan" ortadan kalkar; ama insanın ortadan kalkmasıyla o, ortadan kalkmaz. Şu halde "hayvan" tabiat bakımından önce olan, "insan" ise sonra olandır. Aynı şekilde "iki" sonra olandır, "bir" ise önce olandır. (c) Mertebe/sıra bakımından önce olan, mekanda olsun, sözde veya başka şeylerde

olarak ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. İbn Bâcce, “önce olan”ın ve “sonra olan”ın, kategorilerin her birinde bulunduğunu belirttikten sonra, Fârâbî’nin *el-Fusûl*’da yaptığı taksim doğrultusunda bütün kategorileri bu çerçevede ele almaktadır.¹¹²

Beşinci Fasıl¹¹³, müfret/basit ve mürekkep/birleşik olarak ayrılan lafızların araştırılmasına tahsis edilmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse, Fârâbî, delaleti olan lafızları müfret lafızlar ve mürekkep lafızlar olarak ikiye ayırdıktan sonra, müfretleri isim, kelime/fiil ve edat¹¹⁴; bu müfretlerden

olsun, belirlenmiş bir ilkeye daha yakın olandır. Mekanla ilgili olarak, Zeyd’in mecliste melik nezdinde Amr’dan daha önce olduğunu söylemen bunun misalidir. Sözle ilgili olana örnek, kitabın giriş sözünün, açıklama kısmından önce olmasıdır. (d) Yetkinlik bakımından önce olan, bir ilimde bir sanatta veya başka şeylerde iki şeyin daha üstün ve daha yetkin olandır. İki tabibin tıp alanında daha yetkin olanı için, onun kendinden aşağıda olana göre önce olduğunun söylenmesi buna örnektir. Aynı şekilde bu, hikmet ve raks sanatı gibi iki farklı tür için de söylenir. Hakimin üstünlük bakımından rakkastan önce olduğu söylenir. (e) Sebep bakımından önce olan, “güneşin doğması” ve “gündüzün varlığı” gibi, varlık gerekliliği bakımından denk olan iki şeyden sebep olandır. Varlık gerekliliği bakımından bu ikisi denktir fakat “güneşin doğması”, “gündüzün varlığı”nın sebebidir. Dolayısıyla o, başka bir şeyden dolayı değil, sadece onun sebebi olmak bakımından, “gündüzün varlığı”na göre önce olandır. Genel olarak, nasıl olursa olsun sebep olması bakımından sebep, kendisinden meydana gelen şeye göre önce olandır. Belli bir sebebin, “usta-duvar” örneğinde olduğu gibi, kendisinden meydana gelen şeye göre ‘zaman bakımından önce’ olması da mümkündür. Bu durumda öncelik iki yönden bir araya gelmiş olur: Sebep olmak bakımından ve zaman bakımından. Bu şekilde belli bir şeyin bütün bu yönlerden veya onların çoğu itibarıyla önce olması da mümkündür. Yine bazan belli bir şeyin belli bir şeye göre bir yönden önce olması, bir başka yönden de sonra olması imkansız değildir. İki doktordan yaş bakımından daha genç olup tababette daha yetkin olanın durumu buna örnektir: Genç olan, yaşlıya göre yetkinlik bakımından önce, zaman bakımından sonradır”.

¹¹² İbn Bâcce, “Teâlik alâ Kitâbî’l-Mekûlât li’l-Fârâbî”, (nşr. M. Fahri), s. 128 vd.; (nşr. Danişpejuh), III,149 vd.

¹¹³ Fârâbî, “el-Fusûlu’l-Hamse”, (nşr. el-Acem), I,67-73.

¹¹⁴ Fârâbî’nin isim, fiil ve edata ilişkin olarak *el-Elfaz*’da (s. 41-42) yer alan açıklamaları şöyledir: “Delalet eden lafızların (el-elfâzu’d-dâlle) bir kısmı isim, bir kısmı, Arap dilbilimcilerinin filler olarak adlandırdığı kelimeler, bir kısmı da kelimelerden/fiillerden ve isimlerden mürekkep olanlardır. İsimlere örnek “Zeyd”, “Amr”, “insan”, “hayvan”, “aklık”, “karalık”, “adalet”, “yazma”, “adil”, “yazıcı”, “ayakta duran”, “oturan”, “ak”, “kara” ve genel olarak özü/zatı bakımından anlamın zamanına delalet etmeksizin anlama delalet eden her tekil/müfret lafızdır. Fiiller/kelimeler ise, “o yürüdü”, “o yürür”, “o yürüyecek”; “o vurdu”, “o vurur”, “o vuracak” ve benzeri fiillerdir. Genel olarak kelime (fiil), anlama ve (anlamın) zamanına delalet eden tekil/müfret lafızdır. Kelimelerin bir

oluşan mürekkepleri ise önce, ihbar terkibine sahip olan birleşik lafızlarla şart, istisna ve kayıtlama terkibine sahip olan birleşik lafızlar şeklinde sınıflandırır.¹¹⁵

Mantık ilminin sistematığı içerisinde detaylı olarak *Kitâbu'l-İbâre*'nin inceleme sahasında yer alan bu konular¹¹⁶, burada başlangıç aşaması öğrencileri için genel bir bakışla özetlenmektedir. Fârâbî, Arap nahivcilerinin "kelime"yi fiil olarak, edatı ise "bir mana taşıyan harf" olarak isimlendirdiğini¹¹⁷ belirterek farklı bir terminoloji çevresine dahil olduğunu altını özellikle çizmektedir. Onun esasen dil-düşünce, lafız-anlam ilişkisi bağlamında sahip olduğu farklı bakışa işaret eden bu hassasiyetini diğer çalışmalarında da görmekteyiz.

Fârâbî'nin mantık eserleri üzerine çeşitli çalışmalar yapan İbn Bâcce'nin de belirttiği üzere, zihin, şeyleri dış dünyadaki varlıkları doğrultusunda kendi varlık dairelerine girmeyen şeylerle tasavvur edebileceği gibi, onları bu şeylerden soyutlayarak kendi başlarına tasavvur etmesi de mümkündür. Sözün gelişi "beyaz"ı, dış dünyada olduğu üzere bir konudaki varlığı çerçevesinde tasavvur edebileceğimiz gibi, konusundan soyutlayarak da

kısmı "o yazdı" ve "o vurdu" gibi geçmiş zamana; bir kısmı "o vuracak" gibi gelecek zamana; bir kısmı ise, "o şimdi vuruyor" sözümüz gibi şimdiki zamana delalet eder. İsimlerden ve kelimelerden mürekkep olanların bir kısmı "Zeyd ayaktadır", "Amr insandır", "at hayvandır" sözümüzde olduğu gibi iki isimden; bir kısmı ise, "Zeyd yürüyor", "Amr yazdı", "Halid gidecek" ve benzerlerinde olduğu gibi bir isim ve bir kelimedenden (fiilden) mürekkeptir.

Birtakım manalara delalet etmek üzere vazedilen ve nahivcilerin "harfler" olarak adlandırdığı lafızlar da, delalet eden lafızlardandır. Bu harfler de pek çok sınıftır. Ne var ki, Arap dilinin nahiv âlimlerinin bu sınıfların her birini, özel bir isim vermek suretiyle ayırmak gibi bir adeti zamanımıza kadar olmamıştır. Dolayısıyla, biz onların (harflerin) sınıflarının sayımında Yunan dilini konuşanların nahiv âlimlerinden bize ulaşan isimleri kullanmak durumundayız. Çünkü onlar söz konusu sınıfların her birini özel bir isimle ayırmıştır. Onların bir sınıfını "İsmi'nin Yerine Geçenler (el-Havâlif)", bir sınıfını "Birleştiriciler (el-Vâsilât)", bir sınıfını "Aracılar (el-Vâsita)", bir sınıfını "Tamlayıcılar (el-Havâşi)", bir sınıfını ise "Bağlayıcılar (er-Ravâbit)" olarak adlandırmışlardır. Söz konusu harflerden bir kısmı isimlere, bir kısmı kelimelere (fiillere) eklenirken bir kısmı da her ikisinden mürekkep olanlara eklenir. Bunlardan (bu harflerden) bir lafa eklenen her harf, bu lafızdan anlaşılacak şeyin bir durumda bulunduğunu gösterir".

¹¹⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I,71-72.

¹¹⁶ Bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, (nşr. W. Kutsch-S. Marrow), 2. Baskı, Beyrut 1964, s. 27; çev.***, s. 16.

¹¹⁷ İbn Bâcce'ye göre, Fârâbî'nin isim, fiil ve edatla ilgili olarak Arap nahivcilerine atıfta bulunup bunların Arap dilindeki karşılıklarını vermesi, öğrencinin konuyu daha kolay kavramasıyla ilgili pedagojik bir amaç taşımaktadır. Bkz. "Teâlik alâ Kitâbi İşâgü'ci li'l-Fârâbî", 36-37.

tasavvur edebiliriz. İnsan nesneyi, kendi başına tasavvur edebileceği gibi bir konusuyla birlikte de tasavvur edebilir. Ayrıca, içinde onun var olduğu zamanı da tasavvur edebilir. Fârâbî'nin de ısrarla vurguladığı bir hususa İbn Bâcce de dikkat çekerek, lafızların “öncelikle zihinde (nefste) bulunan şeye delalet ettiğini” belirtir. Aslanan zihindeki anlamdır ve lafız da öncelikle bu anlamı gösterme işlevine sahip olan bir araçtır.¹¹⁸ Lafızların sınıfları da bu

¹¹⁸ İbn Bâcce, *el-Fusûlu'l-Hamse*'nin beşinci faslına yazdığı talikte, lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde, esas olanın anlamın tasavvuru olduğunu şöyle belirtir. “Fârâbî'nin beşinci faslıda genel olarak verdiği üzere, sanatlarda kullanılan lafızların anlamını alıp kavramamız gerekir. Anlamın tasavvuru olarak nezdimizde, tanımın delalet ettiği şey olmaksızın, sadece o anlama delalet eden isimin olmasıyla yetinmeyi uygun görmüyoruz. Bu, anlamı tasavvur etmenin en eksik şeklidir ama özellikle bu lafızların bulunduğu dili konuşanlardan olmadığı halde, lafızları kitaplardan veya dinleyerek (telkin yoluyla) ezberleyen kimselerde çokça görülür. Onun durumu, Arap dilini bilmeyen ama ilimlerini okuyan kimsenin yaptığı şey gibidir ki, o bunu yapmakla sadece bu ilmin lafızlarının dilinde dolaşmasını amaçlamıştır. Bundan dolayı onları, bunu dillerine oturtuncaya kadar, ders konusunda yoğun bir çabanın içerisinde görürsün. Bunlardan fıkıh meselelerini öğrenip ezberlediği halde onlardan hiçbir şeyin bilgisine sahip olmayanları görmüşüzdür. Bu kişi, ilmin yalnızca lafızlarına sahip olmakla yetinir. Öğrenci, Ebû Nasr'ın beşinci faslıda, üç sınıf lafızın delaletlerinden anlamları alıp kavramaya ilişkin olarak belirttiği şeylerle sanata başlarsa, söz üzerinden bir sanatı öğrenmesi mümkün olur”. “Teâlîk İbn Bâcce”, s. 72; (nşr. Danişpejuh), III, 11-12; Fârâbî, *el-Elfâz*'da, lafız-anlam ilişkisini şu paragrafta ele almaktadır: “Kıyaslar, genel olarak, zihinde birtakım şeylerin belli bir düzenle sıralanmasıdır ki, bu düzenle sıralandıklarında, zihin onlarla, zorunlu olarak, daha önce bilmediği ama şimdi bildiği başka bir şeye muttali olur ve aynı zamanda zihinde, muttali olduğu şeyin, bildiği gibi olduğuna dair bir inanma oluşur. Açık ki, (zihinde) sıralanan ve zihnin kendileriyle daha önce bilmediği ve şimdi bildiği bir şeye muttali olduğu şeyler, sıralanmış lafızlar değildir. Çünkü zihnin bu sıralamayla gördüğü şey, (lafızların değil) birtakım şeylerin zihinde sıralanmasıdır. Lafızlar ise sadece dilde/konuşmada sıralanır. Yine şayet lafızların nefste bu düzen içerisinde sıralanması mümkün olsaydı, zihnin, bu tertip üzere sıralananlardan kalkarak kendisine varacağı ve bileceği şey de, düşünülür bir anlam değil, belli bir lafız olurdu. Çünkü zihnin bu tertip üzere sıralanan şeylerden kalkarak varacağı şeyin, sıralanan şeylere bir bağlantısı/taalluku vardır. Dolayısıyla birtakım lafızlar anlamdan yoksun olarak kendi başlarına sıralandığında, onlara sürekli ve zorunlu olarak bir düşünülür anlamın taalluk etmesini kabul etmek asla doğru değildir. Zihnin, sıralanan şeylerden kalkarak kendisine varacağı şeyler düşünülür anlamlar olduğuna ve bunlara da, yalnızca önceden tertip edilen birtakım lafızlar vasıtasıyla varmak mümkün olmadığına göre, bundan zorunlu olarak şu çıkar ki, önceden sıralanan şeyler birtakım lafızlar değildir.

Yine, zihnin, daha önce bilmediği her bir şeye muttali olması, ancak, (i) önceden bildiğimiz birtakım şeylerden meydana geldiğine ve (ii) önceden bildiğimiz

temel üzerinde oluşturulur. Buna göre, lafızların bir sınıfını, müfret olarak

şeyler, hayalleri daha önce nefste bulunan ve doğru/gerçek olduklarına inanılan şeyler olduğuna ve (iii) nefste daha önce hayalleri bulunanlar da lafızlar değil, lafızlara ilişkin düşünülürler olduğuna ve (iv) sıralanmalarıyla zihnin muttali olmasını sağlayan şeyler de bu durumda olduğuna göre, açıktır ki, zihinde sıralanan şeyler, lafızlar değil, fakat düşünülür anlamlardır.

Yine, bilinme özelliğine sahip olan şeyler, herkeste bir ve aynı olma özelliğine sahip şeylerdir. Fakat delalet eden lafızlar herkeste bir ve aynı değildir. Dolayısıyla, şeylere ilişkin olarak bilinmesi amaçlananın, onlara delalet eden lafızlar olmadığı açıktır ve şu halde zihnin, kendisinden kalktığı şey de sıralanan lafızlar değildir. Çünkü bunun da önceden bilinmiş olması gerekirdi.

Yine, bu tertip üzere sıralanma özelliğine sahip olan şeyler, zihinde tabii ve zorunlu olarak bulunma özelliğine sahip olan şeylerdir; delalet eden lafızlar ise uzlaşımaya dayalıdır. Şu halde, bu tertip üzere sıralanan hiçbir şey, şeye delalet eden lafız değildir.

Yine, tertibinden bir kıyas oluşturmak üzere zihinde bu tertiple sıralanan şeyler, kendilerine delalet eden lafızların kendilerine bitiştirildiği birtakım anlamlar değildir. Şundan dolayı ki, bunu demekle, onların, kendilerine, kendilerine delalet eden yazıların (hutût) bitiştirildiği birtakım anlamlar olduklarını söylemek arasında bir fark yoktur ve yine şu sebeple ki, düşünülür anlamlara delalet etmek üzere işaretler/belli hareketler, el çırpma ve benzerleri de kullanılabilir. Şu halde, (zihinde) sıralanan şeyler hakkında, onların, kendilerine delalet eden lafızlara bitiştirilmiş anlamlar olduğunu söylemekle, onların kendilerine delalet eden yazıların veya belli hareketlerin bitiştirilmiş olduğu birtakım anlamlar olduklarını söylemek arasında bir fark yoktur. Şayet delalet eden lafızlar tertip edildiklerinde/sıralandıklarında, birtakım kıyaslara dönüşüyorsa, bu, söz konusu hareketlerin veya aynı şekilde yazıların tertibinin de, bizzat bu sebepten dolayı, birtakım kıyaslar olmasını gerektirir ki, bunların hepsi gülme ve alay konusudur. Bunun böyle olduğu, sahih ve kesin olan başka pek çok şeyle de ortaya çıkmıştır, fakat burası buna uygun değildir. Çünkü bunların çoğu, sanatta (Mantık sanatında) bu aşamada olan dinleyicilere anlaşılmasız gelir. Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 73

Şimdi, Aristoteles'in kendisi, *Kitabu'l-Burhân*'da şu sözleri söylediği halde, bu konuda sözü uzatmaya ne gerek var: 'Burhanlar, dış konuşmayla değil iç konuşmayla oluşur, kıyaslar da böyle'. Bu sanatın başlangıçları çerçevesinde tarif ettiği şeylerin çoğunda, Aristoteles'in adeti, "lafızların ibdâli" olarak isimlendirilen öğretme tarzını kullanmak olduğu için, onun kitabını yorumlamayı üstlenenlerin önemli bir kısmı bundan dolayı yanılmış ve kıyaslarla onların parçalarının, Aristoteles'in, öğretimde, düşünülürlerin yerine koymuş olduğu lafızlar(dan ibaret) olduğunu sanmışlardır. (Aristoteles "lafızların yer değiştirmesi/ibdâli" yöntemini kullanmıştır.) Çünkü öğrencilerin çoğu hem düşünülürleri hem de onların zihindeki sıralanışının nasıl olduğunu tahayyül edemediği için, o da, öğrencinin zihninin güçlenip böylece onlardan, düşünülürlere intikal edebilecek seviyeye gelişine kadar, onların yerine onlara delalet eden lafızları almıştır".

tasavvur edilmeleri bakımından bu anlamlara delalet eden lafızlar oluşturur ki, bunlar genel ad olarak “isim”, özel ad olarak ise “ilk örnek (misâlnun evvelun)” şeklinde adlandırılır. Yani, “isim” kullandığımız bütün lafızların en genel adıdır ve bu da teknik bir terim olarak “ilk örnek” şeklinde ifade edilmektedir. Bütün lafızlar bu ilk örneklerin belli kurallar çerçevesinde değiştirilmiş formları olarak ortaya çıkar. İbn Bâcce bunu şöyle ifade etmektedir: “Sonra bu lafızlar (ilk örnekler) alınır ve onların şekilleri, konuları üzerinden bilinmeleri bakımından anlamlara delalet edecek bir değişimle değişime uğratılır. Bu sınıf genel ad olarak “isim”, özel ad olarak ise “türemiş isim” şeklinde isimlendirilir. Dolayısıyla isimler ikiye ayrılır: İlk örnekler ve bu örneklerden türeyenler”. Bu çerçevede fiillere de türemiş isimler kaynaklık etmektedir. Şöyle ki, bu türemiş lafızlardan zamanla iliştilirileme özelliğine sahip olanlar alınır ve iliştilirilen zamana delalet edecek bir değişim ve şekle sokulurlar. Bu sınıf lafızlar, belli bir anlamın yanında bu anlamın var olduğu zamana da delalet etmeleri sebebiyle “fiil” olarak adlandırılırlar. İlk örnekler, zatları/kendileri bakımından, sadece onları vazedenin amacı çerçevesinde anlamlara delalet ederler. Kendilerine iliştilirilen başka anlamlara delaletleri ise ilinekseldir. Yine türetilmiş lafızların, ilk vazdaki anlamlar dışında, zamana ve başka şeylere delaleti de yine ilinekseldir. Çünkü zamana ve başka şeylere delaletleri, vazedilişlerindeki amaca dahil değildir. Fakat fiiller söz konusu olduğunda, onlar, zatları ve istidatları itibariyle, anlama, konuya ve zamana delalet ederler ve bu amaçla vazedilmişlerdir. Burada fiil ile türemiş isim arasında her ikisinin de öncelikle anlama ve şekil bakımından da özneye delalet etmeleri sebebiyle bir ortaklık bulunmaktadır. Aradaki fark şudur ki, fiilin şekliyle zamana delalet kastedilmişken, türemiş isimlerde böyle bir kasıt yoktur. Dolayısıyla türemiş isimlerin zamanla ilişkilendirilmesi ilinekseldir.¹¹⁹

I. Müfret Lafızlar: İsim, Fiil ve Edat

Fârâbî’ye göre isim¹²⁰, “tek başına kendisiyle kavranması mümkün olan bir anlama delalet eden bir ifade (lafza) olup zatı, yapısı ve şekli ile söz konusu anlamın zamanına delalet etmez”. Mesela “insan” lafzı/ifadesi, anlamı başka şeylere muhtaç olunmadan kavranan bir isim olup, bunda zamansal bir işaret bulunmamaktadır. “Hayvan”, “Zeyd”, “beyaz-lık”, “kara-lık” gibi isimler, anlamlarını kendi başlarına kavrayıp tasavvur edebildiğimiz müfret ifadelerdir. Bu tür isimler şekil ve yapı bakımından delalet ettikleri anlamların zamanına dair bir iz taşımazlar. “Dolayısıyla isim, delaletiyle bize zihinde tek başına tasavvur edilen müfret bir anlam verir ki

¹¹⁹ İbn Bâcce, “Teâlîk alâ Kitâbi İşâgüci li’l-Fârâbî”, s. 37-38.

¹²⁰ isimle ilgili geniş açıklama ve tartışmalar için bkz. Fârâbî, *Şerhu’l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi’l-İbâre*, s. 29. vd.

zihin bu anlamla birlikte zaman, mekan ve özne türünden ona taalluk edebilecek hiçbir şeyi göz önünde bulundurmaz"¹²¹.

İbn Bâcce'ye göre, Fârâbî, "tek başına kavranması mümkün olan anlam"la, tek başına alındığında kavranma ve misali ve resminin zihinde oluşturulma istidadına sahip olan anlamı kastetmektedir ki, yine müfret bir lafız olan edatın delalet ettiği anlamda böyle bir istidat, yani tek başına kavranma istidatı bulunmamaktadır. İbn Bâcce, ayrıca, Fârâbî'nin tanımında geçen "zâtı ile/zâtı bakımından" ifadesiyle, lafzın ilk vazıdaki delaletinin kastedildiğini belirtmektedir.¹²²

Bu durumda isim, dilin lafızlarının türetildiği ana kaynak durumunda olup, fiil ve edat da ondan neşet eder. "İsim, zihinde fiil ve edattan öncedir ve bu ikisi ondan meydana gelir. Çünkü fiil, zihinde önce belli bir anlam, belirli bir zaman ve bu zamanda var olma özelliğine sahip bir özne alındığında, ondan (isimden) meydana gelir. Buna göre, anlamlardan birini aldığı ve onu içinde bu anlamın var olabileceği bir özne aldığı ve onun beraberinde içinde bu anlamın var olabileceği belirli bir zaman alındığında, bu, fiilin kendisine delalet ettiği anlam olur"¹²³.

Fiil¹²⁴ de, isim gibi, bir anlama delalet eden müfret bir ifade olup tek başına kavranması mümkündür. Bununla beraber, isimden farklı olarak, yapısı ve zâtı bakımından, anlamın var olduğu zamana bir gönderimde bulunur. Mesela, "yürüdü" fiili geçmiş zamanda, "yürüyor" fiili şimdiki zamanda ve "yürüyecek" fiili de yapısı ve zâtı bakımından gelecek zamanda var olan bir anlama delalet eder¹²⁵. İbn Bâcce'ye göre, fiil her şeyden önce ve lafız bütünlüğü olarak, tıpkı isim için söz konusu olduğu üzere, anlama delalet eder ama bunun yanında şekli ve yapısıyla anlamın zamanına, konuya ve delalet ettiği diğer şeylere delalet eder. Dolayısıyla esasen lafzın delaletinden anlaşılması gereken şey, lafız bütünüdür delalet ettiği şeydir. Yapı ve şeklin delalet ettiği şey ise, öz olarak lafzın delaleti kapsamına girmez.¹²⁶

Edat¹²⁷ da, tıpkı isim ve fiil gibi, bir manaya delalet eden müfret bir ifadedir. Ancak edat, isim ve fiilden farklı olarak tek başına kavranma imkanına sahip değildir. Edatlar ancak bir isime, bir fiile veya her ikisine bitiştirildiğinde bir anlam ifade ederler. Şöyle ki, "zihin, ismin anlamında veya fiilin anlamında veya her ikisinde birlikte, bu ikisinden veya onlardan

¹²¹ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹²² İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsâgûci li'l-Fârâbî", 37.

¹²³ İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹²⁴ Fiille ilgili geniş açıklama ve tartışmalar için bkz. Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre, s. 33 vd.

¹²⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 68.

¹²⁶ İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsâgûci li'l-Fârâbî", 37.

¹²⁷ Edat hakkında bkz. Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre, s. 43 vd.

birinden bağımsız/ayrı olarak kavrama imkanına sahip olamayacağı bir anlam alırsa, işte bu, edatın kendisine delalet ettiği anlam olur ki, 'bir anlam için gelen harf' olarak isimlendirilen de budur"¹²⁸.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Fârâbî, ismi lafızların tamamını kuşatan ana kaynak olarak görmekte ve fiil ve edatın da ismin altında veya içerisinde bulunduğunu düşünmektedir. İbn Bâcce de buna vurgu yaparak söz konusu üç müfret lafız arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "İsmin anlamı fiilin anlamından önce gelir. Zira fiilin anlamı ancak ismin anlamlarından bir anlam çerçevesinde alınır/kavranır. İsmin anlamı edatın anlamından da önce gelir. Çünkü edatın anlamı ancak ismin anlamı veya ismin anlamından oluşturulmuş fiilin anlamı çerçevesinde alınır/kavranır"¹²⁹.

Fârâbî, ortak özellikleri manaya delalet etmek olan söz konusu üç müfret lafzı şu belirtmeleri yaparak ayırtmaktadır:

1. İsim ve fiilin edattan farkı şudur: İsim ve fiilin her ikisi de, kendilerine başka bir şey bitiştirilmeksizin, kendi başlarına kavranabilecek anlamlara sahiptirler. Müfret lafız olmak bakımından bu ikisiyle ortak olan edat ise, kendi başına kavranma imkanına sahip olmayıp, ancak bir isim, bir fiil veya her ikisine bitişmesi halinde kavranabilir bir anlam kazanır.

2. İsimin fiilden farkı şudur: İsim zatı ve yapısı bakımından zamana ilişkin olmaksızın kavranabilecek bir anlama sahipken, fiil, yapısı ve zatı itibarıyla, hem bir anlama hem de bu anlamın içerisinde var olduğu zamana delalet eder. Dolayısıyla hem anlama hem zamana işaret eder.

3. Bundan şu çıkmaktadır ki, bir anlamı olduğu halde, zatı ve şekli bakımından bu anlamın içerisinde gerçekleştiği zamana işaret etmeyen hiçbir lafız, fiil olamaz. Bu çerçevede, "yıl", "ay", "saat", "dün", "bugün" ve "yarın" gibi ilk anlamları bakımından ve belirsiz olarak zamanın kendisini gösteren sözcükler de, anlamın var olduğu belirli bir zamanı göstermemeleri sebebiyle fiil kategorisine girmezler. Kendi başlarına kavranabilecek bir anlama sahip olmaları sebebiyle bunlar da isim grubunda yer alırlar.

4. Tanım bakımından ismi diğerlerinden farklılaştıran şey, "zatı bakımından bir zamana delalet etmemesi"dir. Dolayısıyla, "zatı, yapısı ve şekli" bakımından zamana delalet etmeyen fakat genel anlamda zamanda olmaları sebebiyle ancak dolaylı olarak zamanı çağrıştıran "yürümek", "hareket etmek" gibi ifadeler de, fiil değil isimdir.

5. Türemiş isim ile fiil arasında ortak olan bir özellik, mana ile birlikte kapalı/mücmel olarak konuya/özneye de delalet etmeleridir. Mesela "yürüyor" fiili hem yürüme işine, hem yürümenin gerçekleştiği zamana hem de belirsiz olarak yürüyene delalet etmektedir. Şekilleri itibarıyla anlamlarının konularına delalet eden "beyaz olan", "vuran", hareket eden",

¹²⁸ İbn Bâcce, "Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹²⁹ İbn Bâcce, "Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

"cesur" ve "fasih" gibi türemiş isimler de mücmel/kapalı bir şekilde konularına/öznelere delalet ederler. Ama "beyazlık", "cesaret" ve "fesahat", konu/özne olmaksızın sadece manaya delalet eder. Bu, özellikle, "yürüyen", "döven", "yiye" ve "içen" gibi zamanda olmayı ifade eden fiil ve hareketlerden türemiş isimlerde söz konusudur. Ancak ne olursa olsun türemiş isimlerin de zamana delalet etmesi, doğrudan/bizzat değil, dolaylı/bilarazdır.¹³⁰

¹³⁰ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 68-70; Konunun geniş açıklaması için bkz. Özpilavcı, Ferruh, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, ***yayın bilgileri, s. 104 vd.; Fârâbî'nin Kitâbu'l-İbâre'deki açıklamaları şöyledir: "Delalet eden lafızların bir kısmı müfret anlamlara delalet eden müfretler, bir kısmı yine müfret anlamlara delalet eden mürekkepler, bir kısmı da, mürekkep anlamlara delalet eden mürekkeplerdir. Müfret anlamlara delalet eden lafızlar üç cinstir: İsim, kelime ve edat. İsim, sadece kendi başına kavranması mümkün olan müfret bir anlama delalet edip, dolaylı/bilaraz olarak değil, yapısı bakımından bu anlamın içinde bulunduğu belirli zamana delalet etmeyen bir lafızdır. Fiil/kelime, sadece kendi başına kavranması mümkün olan müfret bir manaya delalet edip, dolaylı/bilaraz olarak değil, yapısı bakımından bu mananın içinde bulunduğu belirli zamana delalet eden müfret bir lafızdır. 'Belirli zaman' geçmiş, şimdi ve gelecekle sınırlıdır. Edat, '...den/dan, ...e/a' ve benzerlerinde olduğu gibi, bir isim veya bir fiile bitştirilmeksizin sadece kendi başına kavranması mümkün olmayan bir anlama delalet eden bir lafızdır. Bu üç cins, her birinin müfret bir manaya delalet eden olması hususunda ortaktır. İsmi, müfret ve mürekkebe ayrılan bir lafız olduğu söylenir: Mürekkebe örnek, Kaysuaylan ve Abduşems, müfrede örnek Zeyd ve Amr olup bunların her ikisi de müfret bir anlama delalet eder. Her ikisiyle delalet olunan anlamın kendi başına anlaşılma özelliğine sahip olması, isim ve fiil için şart koşulmuştur. Çünkü bu ikisi bu özellikle edattan farklılaşır ve bu özellikte ortaklaşırlar. Bundan sonra, ismin tanımında olmaması şart koşulan şey, ismi fiilden farklı kılan şeydir ki, bu, fiilin tanımında olması şart koşulan şeyin kendisidir. Fiilin tanımında, bu tanımdan ilineksel olarak bir zamanda bulunan ve aslında kavrandıklarında zorunlu olarak zamanı içermeyen 'insan' ve 'hayvan' gibi şeyleri hariç tutmak için, 'ilineksel olmayan bir tarzda zamana delalet eden olması' şart koşulmuştur. Çünkü birçok insan, bütün isimlerin de bir zamana delalet ettiğini zanneder. Zira onlara göre, 'insan' ve 'hayvan' gibi her şey bir zamandır. Bunların her biri her ne kadar bir zamanın içerisinde bulunsalar da, onların isimleri bizzat zamanlarına delalet etmez; eğer etmek durumundaysa bu ancak ilineksel olur. Fiil ise, zamana ilineksel olarak değil, özsel ve zorunlu olarak delalet eder. Çünkü zaman fiilden kesinlikle ayrılmaz. Fiilin, 'yapısı itibarıyla zamana delalet etmesi'nin şart koşulması, 'yürümek' ve 'koşmak' gibi hareket sınıflarına delalet eden lafızları hariç kılmak içindir. Çünkü bunların anlamları kavrandığında onlarla birlikte zorunlu olarak zaman da zihinde belirir; ama zaman onlara sadece ilineksel olarak ilişir. Çünkü onların zamandan ayrı olmaları imkansızdır. Fakat her ne kadar zaman onlardan ayrılmaz olsa da, zamanı akla getiren, yapı ve şekilleri itibarıyla onların lafızları değildir. Zaman onların var olmaları esnasında harici bir şey olarak gerekli olur. Nitekim 'ayakta

Fârâbî, isim, fiil ve edat kavramlarının içeriğini bu şekilde belirledikten sonra, fiilleri “varlık bildiren fiiller”¹³¹ ve “varlık bildirmeyen fiiller” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Varlık ifade eden fiiller, bir şeyin başka bir şeyde var olduğunu, bulunduğunu göstermede, yani yüklemi konuyla ilişkilendirmede kullanılan fiillerdir. Varlık bildiren fiiller sayesinde özne ile yüklem arasında bir bağ, rabıta tesis edilmiş olur. Bu noktada fiillerle isimler arasında şöyle bir fark bulunmaktadır. Fiillerde, yüklemlemin konuyla irtibatı¹³², fiilin kendisinde var olan bir anlam sayesinde gerçekleşirken, yüklem pozisyonunda bulunan bir isimde böyle bir anlam bulunmamaktadır. Bu nedenle bir ismin bir özneye yüklenmesi için zorunlu olarak, bu yüklenmeyi

durmak’ ve ‘oturmak’, ancak ‘insan’da ve ‘hayvan’da bulunan şeyler olsa da, söz konusu lafızlar ‘insana’ ve ‘hayvan’a şekilleri itibariyle delalet eden lafızlar değildir. Eğer delalet ediyorsa bu dolaylıdır/ilinekseldir. Şayet kendilerine bitişen zamana bizzat delalet etmiş olsalardı, her lafız (lafza) bir şeye delalet ederdi ve bu lafzın delalet ettiği anlama da başka şeyler eklenirdi. Bu durumda da bu lafız, bu manaya delaleti yanında kendisine bitişen söz konusu başka şeylere de delalet etmiş olurdu. Neticede de, lafızların pek çoğunun sonsuzca şeye delalet etmesi gerekirdi. Fiil için ‘belirli bir zamana delalet etmesi’nin şart koşulması, ‘hızlı olamak’ ve ‘yavaş olmak’ gibi, içinde oldukları zamanlara belirsiz olarak delalet eden isimleri hariç tutmak içindir. Bu ikisi, mahiyetleri zamanla ilişkili olduğu için, bir zamana delalet ederler. Fakat bu zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak belirlenmemiş bir zamandır. ‘İçinde anlamın bulunduğu zaman’ sözümlerimiz de, fiil hakkında, ‘bugün’, ‘dün’ ve ‘yarın’ gibi belirli zamanların kendilerine delalet eden lafızları hariç tutmak için şart koşulmuştur. Çünkü bunların her biri, ne söz konusu zamanda olan bir anlama ne de bu zamanın zamanına değil, belirli bir zamanın kendisine delalet etmektedir. Fiil, yine, anlamın zamanına delalet etmesi yanında, kapalı olarak konusuna da delalet eder ve bu hususta ‘vuran’, ‘cesur’ ve ‘fasih’ gibi türemiş isimlerle ortak olur. Fiil, yine, zatı bakımından, anlamın bir şeyde var olduğuna delalet eder ve bundan dolayı, önermede bunu (bir şeyin varlığını) konuyla irtibatlandırmada kendi başına yeterli olur. Fakat bunun sebebi, yapısı itibariyle kapalı olarak konuya delalet ediyor olması değildir. Zira bundan dolayı olsaydı, türemiş isimler de, önermelerde konuyla irtibatı sağlamada kendi başlarına yeterli olurlardı ve ne açık ne de gizli olarak varlık bildiren fiillerle ihtiyaç duymazlardı. Bundan dolayı, konuya delalet etmede türemiş isimlerle ortak olmakla beraber, fiilin, türemiş isimlerin önermelerde bağlarla ilgili olarak ihtiyaç duyduğu şeye ihtiyaç duymaması sebebiyle, yüklem durumunda olan isimlere bitişen varlık fiilleri ile delalet olunan şeye de, kendi yapısı itibariyle delalet etmesi gerekir”. Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, I, 133-134.

¹³¹ Bkz. Fârâbî, *Şerhu’l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi’l-İbâre*, s. 17.

¹³² “Yüklemlemin konuyla irtibatının anlamı, yüklemlemin konu için var olmasıdır”. Bkz. Bkz. Fârâbî, *Şerhu’l-İbâre Peri Hermeneias Büyüyük Şerhi*, çeviri ve nşr. F. Özpirilavcı, İstanbul 2015, s. 1.

mümkün kılacak bir bağa ihtiyaç vardır. İşte bu bağlama fonksiyonunu yerine getiren fiiller, varlık bildiren fiillerdir (el-kelimu'l-vucûdiyye).¹³³

Fârâbî, Arap dilinin müfredatında, bir şeyin bir şeyde var olduğunu ifade eden, Yunanca'daki "estin" ve Farsça'daki "hest" gibi bağlayıcı lafızların asli olarak bulunmadığını söyler. Halbuki felsefi/bilimsel düşünce, kendini, esasen, yüklem özneye belirli bir zaman kaydı olmaksızın mutlak olarak bağlanmasını mümkün kılan bu lafızlar üzerinden ifade eder¹³⁴. Fârâbî'nin tarihsel süreçle bağlantılı olarak yaptığı tespitlere göre, felsefenin Arapça'ya tercüme edildiği süreçte mütercimler Arap dilindeki bu boşluğu, "şey" ve "mevcut" kavramlarını kullanarak doldurmuşlardır. Bu lafızlar, Arapça felsefe metinlerinde, zaman kaydı olmaksızın yüklemi konuya bağlayan varlık fiilleri olarak kullanılmaktadır. Yüklem-konu bağının belirli zamanlar çerçevesinde kurulması durumunda ise, "kâne", "vücade", "sâra", "esbaha", "emsâ" vb. varlık bildiren fiiller kullanılır.¹³⁵

Fârâbî'nin görüşünü özetlemek gerekirse, varlık bildiren fiil; (a) yüklem konumundaki isme bitiştirilir ve onun konuyla/özneye irtibatına ve konuda var olduğuna delalet eder. Yine (b) "Zeyd adil oldu" ve "Zeyd adil olacak" örneklerinde olduğu gibi, yüklem konumundaki ismin konuda var olduğu belirli zamana delalet eder. (c) Varlık bildiren fiiller, bağ olarak kullanıldıklarında kendi başlarına yüklem olmazlar. Aksine kendileri ile başka bir şeyin yüklenmesi uygun olduğunda yüklem olurlar. Bununla beraber, varlık fiilleri, bazan kendi başlarına yüklem yapıp önerme oluşturabilirler. Mesela "var olma" ve "meydana gelme" anlamında

¹³³ İbn Bâcce'nin konuya ilişkin taliki şöyledir: "Önermede yüklem/haber olduklarında, fiiller zatları itibariyle özneye bağlı olmaya delaleti de içerirler. Çünkü önerme, özne, yüklem ve onların irtibatını sağlayan varlık anlamından meydana gelir. Önermenin yüklemi/haberisi isim olduğunda ve onun özne ile bağını göstermek istediğimizde, onların içinde var oldukları zamandaki varlık bağına delalet eden şeye ihtiyaç duyarız. İsim zâtı bakımından zamana da bağa da delalet etmez. Aksine önermenin tamamlanması için, onlara (zamana ve bağa) delalet eden şeyin kendine bitişmesi gerekir. Buna delalet eden şey ise, 'kâne', 'vucide' ve bunların benzerleri gibi 'varlık fiilleri' olarak isimlendirilen şeydir. Arap dilinin dışındaki diğer diller, şimdiki zamanda, isim olan haberi/yüklemi özneye bağlamaya delalet etmek üzere bir varlık fiili kullanılır. Arap dilinde ise, onun gizlenmesi adet olmuş ve onun hazfiri şimdiki zamanın göstergesi yapmışlardır. Öyle ki, Arap dilini konuşanların pek çoğu, yüklem isim olduğunda, tıpkı fiil gibi, kendini özneye bağladığını sanmışlardır. Bu sonucu doğuran şey, onların lafızda varlık fiilini hafzedilmiş olarak görmeleri ve bunun zamirinde olanı nazarı dikkate almamalarıdır". İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsågûci li'l-Fârâbî", s. 38.

¹³⁴ Bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbare Peri Hermeneias Büyük Şerhi*, s. 44.

¹³⁵ Fârâbî, "el-Fusûlu'l-Hamse", I, 70-71.

kullanılmaları durumunda “Zeyd var oldu (vücade)”, “Zeyd meydana geldi (kâne)” sözleri böyledir¹³⁶.

Fârâbî, isim, fiil ve edatı önermedeki yerleri ve işlevleri açısından da mukayeseli olarak değerlendirmektedir. Buna göre, ismin özelliği, başka bir şeye bitiştirilmeksizin kendi başına özne ve yüklem olabilmesidir. “Zeyd insandır” sözünde, özne de yüklem de bir isimdir. Ancak Fârâbî, “eskilerin birçoğu”nun, ismin özelliğinin kendi başına özne olabilmesi, fakat açık veya gizli olarak bir varlık fiiline bitiştirilmeksizin yüklem olamayacağı görüşünde olduğunu belirtmektedir ki, *Kitâbu'l-İbâre*'de Fârâbî'nin kendisinin de bu görüşe katıldığı görülmektedir.¹³⁷

Fiil ise, başka bir şeye bitişmeksizin kendi başına yüklem olabilirken, bir bağlaca/sılaya bitiştirilmeksizin özne/kendinden haber verilen olamaz¹³⁸.

Son olarak, edat, isim ve fiilin her ikisinden de farklı olarak tek başına ne özne ne de yüklem olabilir. O ancak bir yüklem veya bir öznenin parçası olabilir.

II. Mürekkep lafızlar: Müfret lafızlardan, yani isim, fiil ve edattan veya bunların iki tanesinden oluşan lafızlar, mürekkep lafız sınıfını oluşturur. İlk mürekkep lafızlar, yani “terkibin kendilerine çözüldüğü ve terkibin ikinci değil ilk bölünmeyle kendilerine bölündüğü basit mürekkep lafızlar”¹³⁹, ihbar terkibine sahip olanlarla, şart, istisna ve kayıtlama terkibine¹⁴⁰ sahip olanlar şeklinde iki ana sınıfa ayrılmaktadır. Mürekkep lafız, adından da

¹³⁶ Fârâbî, “*Kitâbu'l-İbâre*”, I, 138; “Bağ olması bakımından varlık fiilinin anlamı her ne kadar ancak iki anlam arasında bağlayıcı olduğunda anlaşılıyorsa da, kendi başına kavranamaz ve bu açıdan “harf”e benzer. Bundan dolayı nahivcilerin onu harfler grubuna yerleştirmiştir. Fakat varlık fiili, kendisine belirli bir zamanın bitişmesi sebebiyle harflerden ayrılır”. İbn Bâcce, *Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî*, s. 73.

¹³⁷ Fârâbî, “*Kitâbu'l-İbâre*”, I, 138'de yer alan metin şöyledir: “İsim, kendisine eklenecek bir şeye muhtaç olmaksızın konu olur, ama açık veya gizli olarak kendisine eklenecek varlık fiili olmaksızın yüklem olmaz. Fiil ise, kendisine eklenecek bir şeye muhtaç olmaksızın yüklem olur ama ‘o ki.../ellezi’ sözümüz gibi bir bağlaca/sılaya bitiştirilmeksizin konu olmaz. Edata gelince, o kendi başına yüklem de konu da olmaz. Ancak yüklem veya konunun parçası olur”.

¹³⁸ Fârâbî, “*el-Fusûlu'l-Hamse*”, s. 71; Fârâbî, “*Kitâbu'l-İbâre*”, s. 138.

¹³⁹ Bkz. İbn Bâcce, “*Teâlîk alâ Kitâbi İsâgûci li'l-Fârâbî*”, s. 39.

¹⁴⁰ İbn Bâcce, kayıtlama ve şart terkibinin sıfat ve izafetlerden meydana getirilmiş bir terkip olduğunu ve önermelerde bu tarz terkiplerin müfret hükmünde bir fonksiyona sahip bulunduğunu, yani bu terkiplerin bütün olarak yüklem ve özne durumunda olduğunu belirtir. Şeyin hakkında bilgi veren (ihbar) terkipler ise yüklem ve öznenen oluşturulmuş olup, önerme, kesin söz ve yargı olarak isimlendirilmektedir ki, bunların özelliği doğruluk ve yanlışlığı içermiş olmalarıdır. Bkz. İbn Bâcce, “*Teâlîk*****”, s. 39.

anlaşıldığı üzere, en az iki parçanın birleştirilmesiyle oluşan sözleri ifade eder. Dolayısıyla mürekkep lafız bağlamında, bir taraftan lafzın tamamının delalet ettiği bir anlam bulunurken, bir taraftan da terkibe giren müfret lafızların delalet ettiği anlamlar bulunabilir ki, mürekkebin delalet ettiği şey, müfredin delaletinin bilinmesiyle bilinir.¹⁴¹ Bu çerçevede ve bu doğrultuda Fârâbî, mürekkep lafızları ikiye ayırıyor: Birincisi, her bir parçası, anlamın bir parçasına ve tamamı da anlamın tamamına delalet eden mürekkep lafızlar; ikincisi ise, tamamı anlamın tamamına delalet eden fakat parçaları anlamın parçalarına delalet etmeyen mürekkep lafızlar. Birinci gruba örnek, "hikmeti seven"¹⁴², "Zeyd'in arkadaşı", "beyaz insan" gibi mürekkep lafızlardır. Bu örneklerde hem bu lafızlarının her birinin delalet ettiği anlamlar, hem de lafzın tamamının delalet ettiği bir anlam bütünü söz konusudur. İkinci gruba örnek ise, "Abduşems", "Kaysuaylan" gibi mürekkep lafızlardır. Bu örneklerde terkibe giren müfret lafızların, anlamın parçalarını gösterme tarzında bir delaleti söz konusu değildir ve dolayısıyla bu tarz mürekkep lafızlar, müfret lafız konumundadır. Çünkü işaret ettikleri anlam bakımından bunlar mürekkep değil müfrettir¹⁴³.

Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Hamse*'nin son kısımlarında, mürekkep lafız kapsamında "söz/el-kavl", "tanım" ve "resm" kavramları üzerinde durur ki bunların hepsi için ortak olan yön, terkipleri nasıl olursa olsun, "parçası bütünü bir parçasına delalet eden" bir özellik taşımalarıdır. Bu çerçevede bu nitelikteki bütün mürekkep lafızları kuşatan genel kavram "söz/el-kavl"¹⁴⁴dür. İhbar terkibi ile oluşan söz, mantıkta, "kesin söz", "önerme" ve "hüküm/yargı" olarak isimlendirilir. Tanım, kayıtlama terkibi ile oluşan bir

¹⁴¹ Bkz. İbn Bâcce, "Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", s. 72.

¹⁴² Bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, (nşr. W. Kutsch-S. Marrow), 2. Baskı, Beyrut 1964, s. 31.

¹⁴³ Bkz. İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi Îsâgûci li'l-Fârâbî", s. 36.

¹⁴⁴ Fârâbî, "Kitâbu'l-İbâre", s. 189: "Söz, anlamın bütününe delalet eden mürekkep bir lafız olup, parçası ilineksel olarak değil, özsel olarak söz konusu anlamın parçasına delalet edicidir. Burada 'parçası bu mananın parçasına delalet edicidir' denmesi, onunla, bir şahsın lakabı olan 'Abdumelik' sözümüz gibi, müfret bir manaya delalet eden mürekkep lafzın arasını ayırma amacına yöneliktir. Çünkü bu sözün bir parçası bu şahsın bir parçasına delalet etmez. Onun hakkında 'delaleti ilineksel değildir' denmesi, onunla, lakabı Abdumelik olan ve daha sonra (fiilen) bir melikin kölesi olan bir insan durumunu ayırma amacına yöneliktir. (Bu insan hakkında) bu ismin söylenmesi iki yönlüdür: Onlardan biri, onun bir lakap (özel ad) olmasıdır; ikincisi ise o insanın bir sıfatı olmasıdır. Sıfat olması bakımından onun (bu ismin) bir parçası anlamın bir parçasına delalet eder. Lakap olması bakımından ise, onun bir parçası anlamın bir parçasına özsel olarak değil ilineksel olarak delalet eder. Dolayısıyla o, bir sıfat olması bakımından özsel olarak bir 'söz'dür. Ama bir lakap olması bakımından o, ilineksel olarak bir 'söz'dür. Çünkü bir söz olma ihtimali de bulunmaktadır".

söz olup, bir isimle gösterilen anlamı, “bu anlamı var kılan (kivâm) şeylerle¹⁴⁵” açıklar. Aynı şekilde resm de, kayıtlama terkihiyle oluşan bir söz olup, bir isimle gösterilen anlamı açıklar. Fakat tanımdan farklı olarak, resmde söz konusu açıklama, anlamı var kılan (kivâm) şeylerle değil, birtakım “haller”le¹⁴⁶ veya varlığı bu manaya dayanan şeylerle gerçekleşir.¹⁴⁷

SONUÇ

Fârâbî'nin *Beş Fasil* adlı eserinin ilk dört faslı, tasavvur ve tasdik bakımından son derece önemli olan konulara temas eder. Bu konular kendini mantık kuralları üzerinde temellendirmek isteyen her düşüncenin göz önünde bulundurması gereken birtakım incelikleri içermektedir. İlk fasıl, gündelik dilde kullanılan birtakım ortak lafızların herhangi bir sanat alanında bu alana has anlamlara işaret etmek üzere kullanılabileceğini ve bu nedenle bu özel anlamların fark edilmesinin zorunlu olduğunu vurgular. Kısaca her sanatın bir terimler dağarcığı vardır ve sanatı öğrenmek isteyen kişinin bunları bilmesi ve tasavvurlarını sanatın bu özel anlamlarıyla oluşturması temel bir zorunluluktur. İkinci fasılda Fârâbî, bir akıl yürütmeye dayanmayan ama bütün tasdik türlerine dayanak teşkil eden bazı temel önerme grupları hakkında genel bir bilgi verir. Burada vurgulamak istediği şey, doğru kabul edilen ve kıyaslarda öncül olarak kullanılarak başka

¹⁴⁵ İbn Bâcce, verilen tanımlarda geçen “kivâm” kelimesinin “varlık sebebi” anlamına geldiğini belirtir. Bkz. İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 40.

¹⁴⁶ İbn Bâcce'ye göre “haller”le kastedilen, anlamın varlık nedenleri arasında bulunmayan ve anlam tarafından zorunlu olarak gerektirilmeyen ilineklendir. İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 40.

¹⁴⁷ Fârâbî, “el-Fusûl”, I, 72-73; İbn Bâcce tanım ve resm hakkında şu açıklamayı yapar: “Tanım şeyin mahiyetini tam olarak bildiren sözdür. Resm ise, şeyi kendinin dışındaki şeylerle tanıtan sözdür. Bunların her ikisi de, kayıtlama terkihiyle oluşturulurlar ve şeyin nefsteki tasavvurunu ifade etmede; tanım çerçevesinde, şeyin mahiyeti ile ve tam olarak tasavvurunda, resm çerçevesinde ise şeyin, mahiyeti olmayanla ve eksik olarak tasavvurunda kullanılırlar. Tasdik nasıl, terkihi ihbar terkihi olan sözle olursa, tasavvur da ancak terkihi şart terkihi olan sözle olur”. İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 39; “Manayı var kılan şeyler, yani zatının zorunlu olarak gerektirdiği ve onlarla varlık kazandırdığı şeyler; ‘burun’ için ‘basık olmak’ ve ‘sayı’ için ‘çift’ vb. şeyler gibi ki, bunlar Kitâbu'l-Burhân'da özsel ilineklar olarak adlandırılmıştır. ‘Haller’ ile kastedilen ise, zatını var kılmayan ve onun zorunlu olarak gerektirmediği, elbisede beyazlık, kırmızılık ve benzeri zâti olmayan ayrılabilir ilineklendir. ‘Bu anlamı var kılan (kivâm) şeyler/bu anlamın kendileri ile var olduğu şeyler’ ifadesinde ‘kivâm’ ile varlık sebebini yani onun varlığının sebeplerini kastetmiştir. Bunun benzerine resm hakkında ‘bu anlamı var kılmayan şeylerle’ şeklindeki sözle ifade edilmiştir. Çünkü ilineklar anlamın varlığı için bir sebep değildir; aksine durum tam tersidir (yani anlam ilinekların varlık sebebidir) İbn Bâcce, “Teâlik ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî”, s. 40.

yargılara ulaşmamızı sağlayan bu bilgilerin, ne tür bir doğruluk değerine sahip olduğunun bilincinde olmaktır. Başka bir ifade ile doğruluğunu ve kesinliğini kendi özünden alan bilgi ile toplumsal onaydan veya bir otoritenin gücünden alan bilginin ayırımına varmaktır. Üçüncü fasıl, bu konuyla da irtibatlı olarak, bir şeyin bir şeye nispet edilmesinin iki temel yolunu belirtir: İki şeyin birbirine nispeti ya özseldir/bizzat veya ilinekseldir/bilaraz. Doğru tasavvurların elde edilmesinde olduğu gibi doğru tasdiklerde bulunmak için de, şeyin cevherine, mahiyetine ve zatına ait olanla olmayanın tespit edilmesi son derece önemlidir. Felsefi söylem, bütün diğer söylem biçimlerinden ve her türlü demagojiden özsel olanla ilineksel olanın ayırımına ilişkin bir duyarlılıkla farklılaşmaktadır. Dördüncü fasıl, önce olmanın beş türünü ele alır. Bir şey bir şeyden hangi bakımlardan önce olabilir? Tasavvur ve tasdikin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi, şey için önce olanla sonra olanın bilinmesine ve önce olanın esas alınmasına bağlıdır. Sözün gelişi, Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin mahiyetini kavramak için olduğu gibi, "insan"la "hayvan" terimleri arasındaki ilişkiyi doğru anlamak için de öncelik-sonralık tasavvuruna sahip olmak durumundayız. Fârâbî son fasılda, müfret ve mürekkep lafızları ele almakta ve bu çerçevede isim, fiil, edat, söz, tanım ve resm gibi kavramları özellikleri ve delaletleri bakımından karşılaştırmalı olarak açıklamaktadır. Bütün fasıllar dikkate alındığında şu belirtilebilir ki, Fârâbî'nin okuyucusuna vermek istediği şey, lafızların kullanımında dikkatli davranma ve özellikle öze ait olanla öze eklenen şey arasında tam bir bilince sahip olma hassasiyetidir.

B. ÇEVİRİ¹⁴⁸

(63) BEŞ FASIL

Bismillâhirrahmânirrahîm

Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Kimsenin Bilmek Zorunda Olduğu Şeylerin Tamamını Kapsayan Fasıllar.

Bunlar beş fasıldır:

BİRİNCİ FASIL

Her sanatta kullanılan lafızların (a) bir kısmı o dili konuşanların çoğunluğu nezdinde yaygın olmayıp, yalnızca belli bir sanat ehline kullanılır. Mesela, kitabet sanatında “enzîzec/ayırma” ve “evârac/birleştirme” böyledir. (b) Bir kısmı da halk çoğunluğu nezdinde yaygındır. Fakat söz konusu sanat ehli onlara bir anlam verir, halk çoğunluğu ise başka bir anlam; mesela kitabet sanatında, “zimâm/gem, yular” böyledir ki, kâtipler ona bir anlam, halk çoğunluğu ise başka bir anlam verir.

(Sanatlarda kullanılan) bu lafızlar arasında, (a) sanatlara ya sanatlardaki anlamların, halk çoğunluğu nezdinde bu lafızlarla kastedilen anlamlara benzerliği veya onların onlara başka bir açıdan taalluku sebebiyle, halk çoğunluğunun kastettiği anlamlardan aktarılmış olanlar vardır. (Sanatlarda kullanılan lafızlar) arasında (b) halk çoğunluğu nezdinde yaygın olup sanat erbabının da, halk çoğunluğunun bu lafızlarla kastettiği anlamları yükledikleri (lafızlar) vardır.

Bir sanatta hitap/konuşma halk çoğunluğu nezdinde yaygın olan lafızlarla yapıyorsa ve söz konusu sanat erbabının onlardan anladığı şey halkın anladığından başka ise, bu durumda halk çoğunluğunun kastettiğine iltifat etmek zorunlu değildir; bilakis onlar (lafızlar) söz konusu sanat erbabı

¹⁴⁸ Çeviride Fârâbî'nin mantık eserlerini ihtiva eden Risaletü cemii mantıkıyyeti's-semaniyye adlı mecmuada yer alan metin (Süleymaniye/Hamidiye, 812 nolu mecmua) dikkate alınmakla beraber mevcut neşirlerden özellikle el-Acem'in neşri yönlendirici olmuştur. Çeviride parantez içerisinde verilen rakamlar, bu neşrin sayfa numaralarıdır. el-Fusul'l-Hamse dört kere neşredilmiştir: 1- Neşir ve İngilizce çeviri: D. M. Dunlop, “Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic”, *The Islamic Quarterly*, vol. II, nr. 4, December 1955; 2-Neşir ve Türkçe çeviri: Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara 1990; 3- “el-Fusûlû'l-Hamse”, (nşr. el-Acem), *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, Beyrut 1985-86, I, 63-73; 4- “Fusûl”, (nşr. M. T. Danişpejuh), *el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî*, Kum 1408, I, 18-27.

nezdindeki delaletiyle kullanılır. Nitekim kâtip, sanatı çerçevesinde "yular" lafzını kullandığında veya işittiğinde onunla "devenin yuları"ndan anlaşılan şeyi kastetmez. Aynı şekilde Arap nahivcileri de "ref", "nash" ve "hafz" dan bahsettiklerinde veya bunları duyduklarında, onlardan bu isimleri, nahivci olmayanın verdiği anlamlara vermesi beklenmez. Nahivcinin bu lafzları cumhurunkinden farklı anlamlara uygulaması ise ne ondan kaynaklanan bir hatadır ne de görev alanının dışına bir çıkmadır. Diğer sanatlarda da durum böyledir.

İKİNCİ FASIL

Bilinen şeylerin bir kısmı bir çıkarım/istidlal, fikir, düşünüp taşınma/raviyye ve çıkarsama/istinbat olmaksızın bilinirken bir kısmı da fikir, düşünüp taşınma ve çıkarsama ile bilinir. Asla bir fikir ve çıkarım olmaksızın bilinen veya var olanlar dört sınıftır: Kabule dayalı olanlar/makbûlât, yaygın olanlar/meşhûrât, duyulurlar/mahsûsât ve ilk düşünülürler/ma'külâtun uvel.

(i) Kabule dayalı olanlar, muteber olan veya muteber olduğu düşünülen bir kimseden kabul edilerek alınan görüşlerdir.

(ii) Meşhur olanlar, bütün insanlar arasında veya onların çoğunda veya onların bilgili ve akıllı olanları arasında veya bu sonuncuların çoğunda, başkalarının hatta tek bir kişinin bile karşı çıkmayacağı tarzda yaygın olarak bulunan görüşlerdir. Mesela, "ebeveyne iyilik yapmak bir vecibedir"; "nimet verene şükür güzel, nankörlük çirkindir". (Meşhur olanlar, yine) her bir sanatın erbabı veya onların mahir olanları nezdinde, mesela doktorlar veya onların mahir olanları nezdinde yaygın olanlardır.

(iii) Duyulurlar, beş duyu organından birisiyle idrak edilenlerdir. Mesela, "şu Zeyd oturuyor" ve "şimdi gündüz vaktidir".

(iv) İlk düşünülürler, (öyle bilgilerdir ki) nefislerimizi işin başından itibaren sanki onların bilgisine sahip olarak yaratılmış ve onların kesinliği ve başka tarzda olmalarının mümkün ve caiz olamayacaklarının bilgisi üzere şekillendirilmiş olarak buluruz; fakat bunların işin başında bizde nasıl oluştuğu ve nereden elde edildiklerini bilmeyiz. Mesela, "her üç tek sayıdır", "her dört çift sayıdır", "bir şeyin parçası o şeyden küçüktür", "her bütün parçasından büyüktür", "başka bir miktara eşit olan iki miktar birbirine eşittir" ve benzerleri.

Bilinenlere ilişkin bu sınıfların dışında kalanları ancak bir kıyas ve bir çıkarsama ile biliriz.

ÜÇÜNCÜ FASIL

Bir şeyin, belli bir şeyin “içinde/fihî” veya “o şey vasıtasıyla/bihî” veya “o şeyin nezdinde/‘indehû” veya “o şey için/lehû” veya “o şeyle beraber/me’ahû” veya “o şeyden/‘anhû” var olması, ya özeldir (bizzattır) veya ilinekseldir (bilarazdır).

Özsel olması, (bu şeyin) belli bir şeyin “içinde” veya “onun nezdinde” veya “onun için” veya “onun vasıtasıyla” veya “onunla beraber” veya “ondan” var olması (a) ya bu şeyin cevherinde ve doğasında bulunmasıdır, (b) ya da şeyin “içinde” veya “onun nezdinde” veya “onun için” veya “onun ile” veya “onunla beraber” veya “ondan” var olduğu şeyin (emr) cevherinde bulunmasıdır (c) veya her ikisinin cevherinde birlikte bulunmasıdır.

İlineksel olması ise, bunun böyle olmaması ve o ikisinden her birinin cevherinde ve doğasında olmamasıdır.

Özsel olana örnek, boğazın kesilmesini takip eden ölümdür ki, ölüm boğazın kesilmesi esnasında (‘inde) özsel olarak var olur. Beşin iki ile çarpımından özsel olarak on sayısının var olması da bunun örneğidir.

İlineksel olana örnek herhangi bir yerde şimşek çakması ve bu esnada (‘inde zâlîke) orada bir hayvanın ölmesidir. Burada ölümle şimşek çakmasının kesişmesi/tevfuk etmesi ilinekseldir, özsel değil. Çünkü şimşek çakma esnasında var olmak, ölümün doğasında yoktur; şimşeğin doğasında da bu (ölüm) yoktur. Rastlantısal olarak var olan her şeyin durumu böyledir.

Özsel olan ya sürekli/her zaman, ya çoğunlukla var olur. Sürekli olanın örneği, beşin onla çarpımıdır ki bunu daima ellinin varlığı takip eder. Çoğunlukla olanın örneği, yaşlılığında insanda saç ağarmasının varlığı, kış mevsiminde soğukun olması ve benzerleri.

DÖRDÜNCÜ FASIL

Denilir ki, bir şeyin başka bir şeyden önce gelmesi (tekaddum) beş yöndendir: Ya zaman bakımından ya tabiat bakımından ya sıra/mertebe bakımından ya fazilet, şeref ve kemal bakımından ya da şeyin varlığının sebebi olmak bakımından.

(i) Zaman bakımından önce olan (a) ya geçmiştedir; bu durumda o, zamanı “ân”dan daha uzak olandır. Sonra olan ise zamanı “ân”a daha yakın olandır. (b) Ya da gelecektedir; bu durumda önce olan, zamanı “ân”a daha yakın olandır, sonra olan ise, zamanı “ân”a daha uzak olandır.

(ii) Tabiat bakımından önce olan, başka bir şey var olduğunda zorunlu olarak var olan ve bu şeyin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmayandır. Aksine o ortadan kalkarsa söz konusu başka şey zorunlu olarak ortadan kalkar ama o var olduğunda, söz konusu başka şeyin varlığı zorunlu olarak gerekmez. “Bir” ve “iki” bunun örneğidir: Bir tabiat bakımından ikiden

öncedir ve ikinin varlığı ile/var olması durumunda zorunlu olarak var olur; ama ikinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaz. Fakat bir ortadan kalkarsa, iki de zorunlu olarak ortadan kalkar ve bir var olduğunda, ikinin varlığı zorunlu olarak gerekmez. Aynı şekilde "hayvan ve "insan" da bunun örneğidir: İnsan var olduğunda hayvan zorunlu olarak var olur ve (insan) ortadan kalktığında hayvan ortadan kalkmaz ama hayvan ortadan kalktığında insan ortadan kalkar ve (hayvan) var olduğunda insanın varlığı zorunlu olarak gerekmez. Öyle ise hayvan tabiat bakımından insandan öncedir.

(iii) Sıra/mertebe bakımından önce olan, bir yer/mekan veya belli bir sıra düzeni olan başka bir şey çerçevesinde belirlenmiş bir ilkeye daha yakın olandır. 'Sözün ve kitabın başlangıcı, konunun anlatıldığı kısımdan sıra bakımından öncedir' ve 'Zeyd mecliste Melik nezdinde (mertebe bakımından) öncedir', denilmesi gibi.

(iv) Fazilet ve kemal bakımından önce olmanın örneği, tıp alanında biri diğerinden daha yetkin olan iki doktor hakkında 'o ikisinden daha yetkin olanı tıp alanında öncedir' denmesidir. Türleri farklı olan iki şeyden birinin diğerinden daha üstün olması durumunda onlardan birinin diğerinden daha üstün olması da böyledir. Felsefe (hikmet) ve raks sanatı buna örnektir: Filozof üstünlük bakımından rakkastan öncedir.

(v) Sebep olma bakımından önce olan, varlık gerekliliği bakımından denk olan iki şeyden sebep durumunda olandır. Güneşin doğması ve gündüzün varlığı buna örnektir. Şöyle ki, gündüz var olduğunda bu, zorunlu olarak Güneşin doğmuş olmasını gerektirir ve eğer Güneş doğmuşsa bu, gündüzün zorunlu olarak var olmasını gerektirir. Şu halde bu ikisi varlık gerekliliği bakımından denktir; ancak gündüzün varlığının sebebi Güneştir ve gündüzün varlığı Güneşin doğmasının sebebi değildir. Bu durumda Güneşin doğmasının gündüzün varlığından, başka bir açıdan değil sebep olmak bakımından önce olduğu söylenir. Burada, kendilerinden meydana gelen şeyden (sadece sebep olmak bakımından değil) zaman bakımından (da) önce olan sebeplerin bulunması imkansız değildir. Mesela usta ve duvar. Çünkü o (usta), sebep olma ve zaman bakımından olmak üzere iki yönden önceliği kendinde toplamaktadır. Yine, tek bir şeyin bu yönlerin tamamı veya çoğu bakımından önce olması imkansız değildir. Yine tek bir şeyin belli bir şeyden bir yönden önce olması ve başka bir yönden ondan sonra olması da imkansız değildir. Biri yaşlı biri genç olup daha mahir olanının daha genç olduğu iki doktor bunun örneğidir. Genç olan, zaman bakımından sonra, yetkinlik/üstünlük bakımından ise diğerine göre öncedir.

BEŞİNCİ FASIL

Dealeti olan lafızların bir kısmı basit/müfrettir, bir kısmı ise müfret olmayıp birleşik/mürekkeptir. Müfret olanlar üç sınıftır: İsim, kelime ve

edat. Kelime, Arap nahivcilerinin fiil olarak tarif ettikleri şeydir. Edatı ise, ‘anlamı olan harf’ olarak isimlendirmişlerdir.

(i) İsim, tek başına ve kendisi ile anlaşılması mümkün olan bir anlama delalet eden bir ifade (lafza) olup zatı, yapısı ve şekli ile söz konusu anlamın zamanına delalet etmez. “Hayvan”, “insan”, “Zeyd”, “Amr”, “beyazlık” ve “karalık” (gibi) sözlerin bunun örneğidir. Bu lafızlardan her biri yalnızca kendisi ile anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olan bir anlama delalet eden müfret bir ifadedir ve bunlardan hiçbirisi zatı ve şekliyle, delalet ettiği anlamın zamanına delalet etmez.

(ii) Fiil/kelime, tek başına ve kendisi ile anlaşılması mümkün olan bir anlama delalet eden müfret bir lafız olup aynı zamanda yapısı ve zatiyla, içinde var olduğu bu anlamın zamanına da delalet eder. “Yürüdü”, “yürüyor” ve “yürüyecek” (gibi) sözlerin bunun örneğidir. Bunların tamamı hem bir anlama delalet eder hem de bunun yanında şekilleri ve zatlariyle söz konusu anlamın içinde var olduğu zamana delalet eder ve bu (delalet) özeldir, ilineksel değil.

(iii) Edat, tek başına ve kendisiyle anlaşılması mümkün olmayan, bilakis bir isme veya bir kelimeye ya da her ikisine birlikte bitiştirilerek anlaşılan bir anlama delalet eden müfret bir lafızdır. “...den/min”, “...e, ...a, ...üzerine/’alâ” ve bu lafızların benzeri sözlerimiz bunun örneğidir.

İsim ve fiil, tanımlarında, ‘başka bir şeye bitiştirilmeye ihtiyaç olmaksızın tek başına ve kendisiyle kavranması mümkün olan bir anlama delalet etmeleri’ şeklindeki tahsis sebebiyle edattan ayrılırlar. İsim, fiilden, zatı ve yapısı ile içinde var olduğu zamana delalet etmeksizin bir anlama delalet etmesi bakımından ayrılır. Fiil ise yapısı ve zatı ile anlama ve anlamın içinde var olduğu zamana delalet eder. Dolayısıyla o, iki şeye, yani anlama ve anlamın zamanına delalet eder.

Bu sebeple, “dün”, “yarın” ve “bugün” (gibi) sözlerimiz, bunların her birinin zamandaki bir anlama delalet etmeksizin, işin başından itibaren bir zamana delalet etmesi sebebiyle fiil olmazlar. Bu lafızların her birinin delalet ettiği anlam herhangi bir zamandır ve bu onun ilk delaletidir. Tıpkı, “hayvan” sözümüzün delaleti gibi ki, o ilk olarak “duyumsayan cisim”e delalet eder. “Yıl”, “ay” ve “saat” da böyledir ve bunların tamamı isim olup, fiil değildirler. Çünkü bunlar ilk olarak delalet ettikleri anlamların zamanlarına delalet etmezler. Eğer böyle olsaydı (zamana delalet etselerdi), zamanın zamanlarına delalet etmiş olurlardı ki, bu imkansız olup söz konusu lafızlarda mevcut değildir.

İsmin tanımında ‘özü ile bir zamana delalet etmemesi’ şart koşulmuştur. Şu sebeple ki, “yürüyüş” ve “hareket” sözümüz ve genel olarak fillerin tamamının bir zamanın içinde var olmaları sebebiyle, onlara delalet eden lafızların onların zamanlarına da delalet ettikleri zannedilmiştir, ama böyle değildir. Onlar (lafızlar) onlara (zamanlara) ancak bir zamana bitiştiklerinde

delalet ederler. Bu tür bir ifade (lafza), şekli itibariyle kendisine bitişen zamana delalet etmeksizin, lafzıyla sadece anlama delalet eder ve bu (delalet) özseldir. İlineksel olarak ise (anlamın) zamanına delalet eder. Nasıl beyazlık ifadesi(lafza) bir cisme ayrılmayacak bir tarzda bitişmiş olan anlama delalet ediyor ama bizzat kendi yapısıyla, beyazın ayrılmaz olduğu cisme delalet etmiyorsa, aynı şekilde "yürüyüş" ve "hareket" de her ne kadar bir zamandan ayrılmama özelliğine sahip olan anlamlara delalet etseler de, zatlarıyla zamana delalet etmezler.

Fiil, anlamın zamanına delalet ettiği gibi, bazan içinde anlamın bulunduğu konuya da mücmel bir delaletle delalet eder. Bu durumda o anlama bitişme özelliğine sahip olan konuya delalet eder gibidir; "yürüyor" sözümüzde olduğu gibi. O, yürümeye, yürümenin içinde gerçekleştiği zamana ve özel ismini (kendine has olan ismini) belirtmeksizin yürüyüşün kendisinden kaynaklandığı şeye (yürüyene) delalet eder. Fiil, bu konuda, şekilleri anlamlarının konularına delalet eden isimlerle ortakır; "beyaz", "kara", "vuran", "hareket eden", "cesur" ve "fasih" sözlerimiz gibi. Bunların her biri mücmel bir delaletle konularına (da) delalet ederler. Çünkü "beyazlık" sadece delalet ettiği anlama, konusuna delalet etmeksizin delalet eder. "Cesaret" ve "fesahat" da böyledir. Fakat "beyaz", "cesur" ve "fasih" ise hem beyazlığa, cesarete ve fesahata hem de bunların içinde var olduğu konulara delalet ederler. Bu nedenle bunların ve özellikle bunların arasından zamanlara bitişme özelliğine sahip olan fiillerden ve hareketlerden türetilmiş olan isimlerin fiillere dahil olduğunu düşünmek imkansız görülmez. Bunlar kavrandığında zamanlar da onlarla beraber zihinde belirir; "yürüyen", "vuran", "yiyen", "içen" ve benzeri sözlerimiz bunun örneğidir. Bundan dolayı eskilerin pek çoğu, zatları ile içlerinde var oldukları konulara delalet etmeleri ve ilineksel olarak da anlamın zamanına delalet etmeleri bakımından bu lafızların isim değil kelime olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü onların anlamları düşünülüp kavrandığında, kavrayışımızda onlarla birlikte zaman da belirmediği için bunların bir zamana delalet ettikleri zannedilmiştir ki bu böyle değildir, olsa bile bu ilinekseldir.

Fiiller, varlık bildiren fiiller (vucûdiyye) ve varlık bildirmeyenler olarak ayrılır. Varlık bildirenlere örnek "idi/kâne, oldu-olacak/yekûnu", "var oldu/vucide, var olur/yücedu", "oldu/sâra, olur/yesîru" ve bunlar gibi olanlarla onların yerine kullanılanlardır. Çünkü bazan bunların yerine "esbaha", "emsâ" ve "zalle" ve benzeri de kullanılır. ve onların yerine kullanılanlar, bir şeyin başka bir şeyde var olduğuna ve haberin haber verilenle irtibatına delalette kullanılmaları sebebiyle, varlığa ilişkin/varlık bildiren fiiller olarak isimlendirilir. Zeyd gittiğinde, "Zeyd giden olarak var olur" ve "Zeyd alim oldu" sözlerimizde olduğu gibi. Bunlar bazan haberin, kendisinden haber verilenle bağına delalet etmede kullanılır; bazan da onların her biri kendi başına haber olarak kullanılır; mesela (Zeyd'in) varlığa geldiğini veya yaratıldığını ifade etmek istediğimizde "Zeyd oldu, var

oldu/Zeydun kâne” ve “Zeyd var oldu/Zeydun vucide” sözümüzde böyledir. Söz konusu varlık bildiren fiiller ancak haber/yüklem ile kendisinden haber verilenin/konunun her ikisi isim olduğunda ve biz de üç zamana delalet etmeyi istediğimizde bağ (ravabit) olarak kullanılırlar; “Zeyd fasih idi/kâne”, “Zeyd fasih olacak/yekünü” ve “Zeyd fasihtir” sözlerimiz buna örnektir. Varlık bildiren fiillerin, şimdiki zamanda açık olarak değil de gizli olarak kullanılması (Araplarda) adet olmuştur. Mesela “Zeyd fasihtir/Zeydun fasihun” sözümüzde bu ikisi arasında kendilerine göre “o fasihtir/hüve fasihun” lafzına delalet eden şeyi gizlerler (ve o şekilde anlarlar). Böylece, şimdiki zaman bağlamında varlık bildiren fiil veya varlık bildiren fiil yerine kullanılan fiil, bu sözcük/lafza olur.

İsmin bazan “haber verilen/konu” olması ve bazan da başka bir şeye bitleştirilmesine ihtiyaç olmaksızın kendi başına “haber/yüklem” olması onun kendine has özelliğidir; “Zeyd insandır” sözümüzde olduğu gibi. Burada haber de, kendisinden haber verilen de bir isimdir. Fiil ise başka bir şeye bitştirilmeye ihtiyaç olmaksızın, kendisi ile ve tek başına yüklem/haber olur ama bir bağlaca/sılaya bitştirilmeksizin konu/kendisinden haber verilen olması imkansızdır. Çünkü “yürüyor şöyle şöyledir” demen mümkün olmayıp “yürüyor”u, “o şey ki” ile birleştirerek “yürüyen şey insandır” dersin. Yüklem/haber durumunda olan “yürüyor”u bir sılaya veya başka bir şeye bitştirmeksizin “Zeyd yürüyor” da diyebilirsin.

Eskilerin birçoğuna göre, ismin kendine has özelliği zatı ile/kendi başına, özne/kendinden haber verilen olması, ama varlık bildiren bir fiile açık veya gizli olarak/izmar bitştirilmeksizin yüklem/haber olmamasıdır. (Eskilerin birçoğuna göre) fiilin kendine has özelliği ise bizzat kendi başına haber/yüklem olmasına karşın ancak bir sılaya bitştirilmek suretiyle özne/kendinden haber verilen olmasıdır.

Onlar (eskilerin birçoğu) “Zeyd insandır” sözümüzde, (insanı) “o” ya da onun yerine geçen bir lafızla açık veya gizli olarak belirtmedikçe, “insan”ın haber olmadığı görüşündedirler. Dolayısıyla onlara göre “insan” ancak “o/hüve” ile bitştirilip “o bir insandır” veya “o insandır (kâne)” yada “o insan olarak vardır (vucide)” dendiğinde haber olur.

Edatın kendine has özelliği ise, “...midir/hel”, “değil/lem” ve “...den/min” sözlerimizde olduğu gibi ne haber ne de kendinden haber verilen olmasıdır. Fakat onların birçoğu sık sık bir haberin veya kendisinden haber verilenin bir parçası olur; “Zeyd evde idi” sözümüzde olduğu gibi ki, burada Zeyd kendinden haber verilen, haber ise “evde idi” sözümüzdür. (Cümledeki) “idi/kâne” ise varlık bildiren bir kelime olup haberi, kendinden haber verilene bağlar ve haberin varlığının zamanına delalet eder.

Haber olduğunda kendisini, kendinden haber verilene bağlayacak bir şeye ihtiyaç duymayıp bizzat kendisinin, kendisini, kendinden haber

verilene bağlayan olması, kelimenin kendine has özelliklerindedir; "Zeyd yürür" sözümüzde olduğu gibi.

Mantıkçılar kendinden haber verileni "konu-özne/mevzû", haberi ise "yüklem/mahmûl" olarak isimlendirirler.

Birleşik lafızlar bu üç cinsin ya tamamından ya da ikisinden oluşur. Birleşik lafızların ilk sınıfları iki sınıftır (Birleşik lafızlar ilk olarak/önce iki sınıfa ayrılır): Onların biri ihbar terkibi ile oluşturulmuş olanlardır; diğeri ise şart, istisna ve kayıtlama terkibi ile oluşturulmuş olanlardır. "Zeyd insandır", "Amr gidiyor" ve "insan hayvandır" sözlerimiz, terkibi ihbar terkibi ile olana örnektir. "Kâtip Zeyd", "beyaz insan", "Zeyd'in arkadaşı" ve benzeri sözlerimiz ise, terkibi şart terkibi ile olana örnektir.

(İkinci olarak) Birleşik olanlardan bir kısmı vardır ki, (a) onların her bir parçası anlamın bir parçasına ve tamamı da anlamın tamamına delalet eder; (b) bir kısmı da vardır ki, onların tamamı anlamın tamamına delalet eder fakat parçası anlamın parçasına delalet etmez; Kaysuaylan, Abduşems ve benzeri sözlerimizde olduğu gibi ki, bunlar belli bir şahsa delalet ederler; ama (onlardan herhangi birinin mesala Abduşems'in) parçası yani "Abd" veya "Şems" söz konusu şahsın tamamından bir parçaya delalet etmez. (Mürekkep olanlardan) tamamı anlamın tamamına ve parçası da aynı anlamın parçasına delalet edene örnek ise, "hikmeti seven", "Zeyd'in arkadaşı" ve "beyaz insan" sözlerimizdir.

Mürekkep olanlardan parçası bütünün parçasına delalet etmeyenler müfret lafız yerine geçerler. Parçası, bütünün bir parçasına delalet edenleri Mantıkçılar, terkibi ister kayıtlama terkibi ile isterse ihbar terkibi ile olsun "söz/kavl" olarak isimlendirirler. "Zeyd yürür", "insan hayvandır" sözlerimizde olduğu gibi, ihbar terkibi ile mürekkep olanları ise mantıkçılar "kesin/cezimli söz", "önerme" ve "hüküm" olarak isimlendirirler.

Tanım, terkibi kayıtlama terkibi olan bir sözdür ki, kendisine bir isim ile delalet olunan manayı bu manayı var kılan şeylerle açıklar. Resm ise, terkibi kayıtlama terkibi olan bir sözdür ki, kendisine bir isim ile delalet olunan manayı bu manayı var kılan şeylerle değil, bilakis onun halleriyle veya varlığı söz konusu anlama dayanan şeylerle açıklar. Bunun örneği "duvar"dır ki, o, iki sözle açıklanması mümkün olan bir anlama delalet eden bir isimdir. Bunlardan biri şudur: "O, çatıyı taşımak amacıyla taştan veya tuğladan ya da çamurdan yapılmış dik duran bir cisimdir". İkinci söz şudur: "O, üzerine kapıların yapıldığı, kazıklarla desteklenmiş, sıvanmış, üzerine balkon yapılan ve oturanın dayandığı bir cisimdir". Birinci söz, "duvar" isminin anlamının duvarı var kılan şeylerle açıklanmasıdır. İkincisi ise, onu var kılmayan şeylerle açıklanmasıdır. Çünkü kendisinde bir kapının olmaması veya sıvanmamış olması veya balkonlarının olmaması ya da kendisine dayanılmaması duvarın zatından bir şeyi eksiltmez. Ama tuğlanın, taşın ve çamurun olmaması durumunda duvar var olmaz. Şu halde birinci

söz “duvar”ın tanımı, ikincisi ise resmidir. Diğer şeylerde de durum bu şekildedir.

Giriş hakkındaki Fasıllar tamamlandı. Hakk ettiği hamd ile Allah’a hamd olsun.

Kaynaklar

- Aristo, Kitâbu'l-Burhân, çev., Ebu Bişr Matta b. Yunus, nşr., C. Cehami-R. el-Acem, en-Nassu'l-Kâmil li Mantıkı Aristo, I-II, Beyrut 1999.
- Aristoteles, Metafizik, I-II, çev. A. Arslan, İzmir 1985, 1993.
- Blumberg, Harry, Alfarabi's Five Chapters on Logic, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 6, (1934-1935)
- Danişpejuh, Muhammed Taki, el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408.
- Dunlop, D. M., Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic, The Islamic Quarterly, II/4, 1955
- el-Acem, Refik, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86.
- Aydınli, Yaşar, Fârâbî'nin Îsâgûcî ey el-Medhal" Adlı Eseri, Diyanet İلمي Dergi, c. 52, sayı 1, Ocak-Mart, 2016
- Cumbur, Müjgan, Fârâbî Bibliyografyası, Ankara 1973
- Fahri, Macit, (nşr.) Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkı'l-Fârâbî, Beyrut 1994.
- Fârâbî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Haydarabad 1346.
- Fârâbî, el-Fusûlu'l-Hamse, nşr., nşr, R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86, c.I, s. 63-73.
- Fârâbî, Fusûlu'l-Medenî, nşr., D.M. Dunlop, Cambridge 1961.
- Fârâbî, Kitâbu Katâgûryâs ey el-Mekûlât, nşr, R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Cedel, nşr., Danişpejuh, el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Cedel, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Elfazı'l-Mustamele fi'l-Mantık, Mantıkta Kullanılan Lafızlar, çev., Yaşar Aydınli, İstanbul 2016
- Fârâbî, Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita, nşr., Danişpejuh el-Mantıkiyyat li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içinde.

- Fârâbî, Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, I-III, Beyrut 1985-86 içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Hurûf, neşir ve çeviri Ö. Türker, İstanbul 2008.
- Fârâbî, Kitâbu'l-İbâre, nşr, R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Kıyâs, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağır, nşr., R. el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî I-III, Beyrut 1985-86, içinde.
- Fârâbî, Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr, tahkik, Gattas A. Haşebe, Kahire 2009
- Fârâbî, Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla, nşr., A. N. Nader, 8. Baskı, Beyrut 2002.
- Fârâbî, Risâletu't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde, nşr, S. Halifat, Amman 1987.
- Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre, nşr., W. Kutsch-S. Marrow, 2. Baskı, Beyrut 1964
- Fârâbî, Şerhu'l-İbare Peri Hermeneias Büyük Şerhi, çeviri ve nşr., F. Özpilavcı, İstanbul 2015
- Fârâbî, Şerhu'l-Kıyas, nşr., M. T. Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî I-III, Kum 1408, içinde.
- Fûrfûriyûs es-Sûrî, Îsâgûcî, çev. Ebu Usman ed-Dimeşki, III/1058 vd., nşr., A. Bedevi, Mantıku Aristo, I-III, Beyrut 1980, içinde.
- İbn Bâcce, "Talîk ale'l-Fusûli'l-Hamse li'l-Fârâbî", nşr., M. T. Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içerisinde.
- İbn Bâcce, Talîk alâ Îsâgûcî, nşr., M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî, nşr. M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk alâ Kitâbi'l-Mekûlât li'l-Fârâbî, nşr. M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk alâ Kitâbi'l-Mekûlât li'l-Fârâbî, nşr., Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içerisinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk ale'l-Fusûli'l-Hamse, nşr., M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhan li'l-Fârâbî, nşr. M. Fahri, Teâlîku İbn Bâcce alâ Mantıkî'l-Fârâbî, Beyrut 1994, içinde.
- İbn Bâcce, Teâlîk İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhan li'l-Fârâbî, nşr., Danişpejuh, el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî, I-III, Kum 1408, içerisinde.
- İbn Ruşd, Metafizik Şerhi (Telhîsu Mâbadettabîa), çev., M. Macit, İst. 2004

- İbn Rüşd, Tefsîru Mâbadettâbia, , nşr., M. Bouyges, 3. Baskı, Beyrut 1990.
- İbn Rüşd, Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlat, nşr., M. Bouyges, 2. Baskı, Beyrut 1983.
- Özpilavcı, Ferruh, Fârâbî'nin Önerme Anlayışı, İstanbul 2015
- Sarioğlu, Hüseyin, Mantık Tarihinde İsağuci Geleneği ve Ebheri'nin İsağucî'si, Ebheri, İsağucî Mantığa Giriş, (metin-çeviri-inceleme, H. Sarioğlu) İstanbul 1998
- Türker, Mübahat, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, DTCF Dergisi, VI, 3-4 Eylül-Aralık 1958; Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, Ankara 1990