

ÖN SÖZ

İslâm dünyası felsefe ile karşılaştığı zaman, dînî ilimlerden bahsetmek neredeyse imkânsızdı. Dînî bilgilerin kişiden kişiye, nesilden nesile aktarımı yani nakilcilik popüler bir bilgi edinme vasıtasıydı. Bu aktarımların neye göre ve nasıl yapılacağını belirleyen objektif kriterler de mevcut değildi. Alışılmışın dışında eleştirel bir tavırla, dînî olsun ya da olmasın her şeyi sorgulayabilen felsefe, İslâm düşüncesinin bu skolastik yapısını derinden sarsmıştır.

İslâm dünyasındaki felsefî birikimi metodolojik olarak sistemleştiren Fârâbî'dir. Fârâbî'nin kelâma ve kelâmcılara dair kanaatlerini çözümlmeyi amaçladığımız bu araştırmamızda, kelâmî problemleri ön plana çıkarmaktan ziyade, bu ilmi yapısal olarak mütâlâa etmeye gayret ettik. Konuya felsefî bir perspektiften bakıyor olmamız, kelâm ilmine karşı felsefeye duygusal bir yakınlık gösterme anlamına gelmemektedir. Çünkü, sergilenen önyargılı bir yaklaşım, objektiflik ilkesini ihlâl edecek, araştırmanın ilmîliğini zedeleyecektir.

Herhangi bir ilim hakkında sağlam kanaatler ortaya koyabilmek için, o ilmin epistemolojik ve metodolojik yapısını iyi kavramak gerekmektedir. Bu nedenle, araştırmamızın birinci bölümünde, felsefenin ve kelâmın epistemolojik değer ölçütlerini ortaya koyarak, bu iki ilmin akıl yapısını analiz etmeye çalıştık. Çünkü, bahsedilen ilimlerin akıl yapısı yani düşünce üretme prensipleri tespit edilmeden, onların metodolojik yapılarını incelemek mümkün değildir. Bu plan doğrultusunda, ikinci bölümde, felsefenin ve kelâmın metodolojik yapılarını tahlil etmeye gayret ettik.

Cedel (diyalektik) ve burhân, benimsenen yöntemler olması bakımından, felsefe-kelâm münâsebetinin öncelikli problemleridir. Bu mülâhazaların kapsam alanının çok geniş olması, kaynak çeşitliliğini de beraberinde getirmektedir. Bu genişlik ve çeşitlilik, ayrıntılar içinde boğulma tehdidini de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, felsefî ve kelâmî problemler üzerinde fazla yoğunlaşmadan yani epistemolojik ve metodolojik önceliği ikinci plana itmeden, araştırmamızı neticelendirme cihetine yöneldik.

Bu ehemmiyetli konuyu zayi etmeyeceğime kanaat getirerek cesaretimi pekiştiren ve çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. İsmail Taş Bey'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, çalışmam esnasında birikimlerine müracaat ettiğim Prof. Dr. Hüsametdin Erdem, Doç. Dr. şahin Filiz, Doç. Dr. Bayram Dalkılıç ve Yrd. Doç. Dr. Muhittin Uysal beylere de şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

1. FELSEFE

Düşünce tarihi boyunca insanın kafasını meşgul eden en temel problem varlık problemidir. Varlık şemasının odak noktasına kendisini yerleştiren insan, hem kendi varlığının mahiyetini ve sebebini hem de kendi dışındaki varlıkların mahiyet ve sebeplerini bilmek istemektedir. Bu, her çözümlemenin yeni soru işaretlerini de beraberinde getirdiği nihâyetsiz bir bilme çabasından başka bir şey değildir.

Kainattaki düzenin ve mükemmel işleyişin sistemli bir biçimde incelenmeye başlanması, mitolojik tanrıların keyfi şekillendirmesi ile ya da tesadüf eseri ortaya çıktığına inanılan varlık hakkındaki kanaatleri değiştirmiştir. İnsan düşüncesinin mitolojiden felsefeye geçişini ifade eden bu düşünsel evrim, düşünce tarihinin yol haritasını belirleyecek olan bir kavşak noktası mahiyetindedir. İnsan düşüncesinde cereyan eden bu yapısal değişikliğin gayesi, sorgusuz sualsiz benimsenen teolojik ve mitolojik öğretileri eleştiriye tâbi tutarak, düşünceyi dogmatizmin otoritesinden kurtarmak ve hakikati hakikat olarak kavrayabilmektir.

Sistematik yapısı Grek filozofları tarafından şekillendirilen bu yeni düşünce biçimi, çeşitli düşünce ve kültürler üzerinde derin izler bırakmıştır. Etkilenimin en belirgin olduğu alanlardan bir tanesi de hiç şüphesiz İslâm düşüncesidir. Dinî bilgilerin kişiden kişiye, nesilden nesile aktarımının yani nakilciliğin popüler bir bilgi edinme vasıtası olduğu bu düşünce yapısı, başta metodoloji eksikliği olmak üzere birçok konuda felsefî eleştirilere mâruz kalmıştır.

Uzun süredir demir parmaklıklar arasında muhafaza edilen kutsalın felsefî tahlil ve tenkitlere muhatap olması, onun kutsiyetini muhafaza telaşını da beraberinde getirmiştir. Bu müdafaa hareketinin en ateşli taraftarları, sadece kendi söylemlerinin tanrısal iradeyi temsil ettiğini iddia eden ve olayları iman-küfür perspektifinde değerlendiren kelâm mensupları olmuştur. Bu tür iddialı yaklaşımlar felsefe ve kelâm arasında ciddi münâkaşaların cereyan etmesine neden olmuştur.

İslâm düşünce tarihinde felsefe-kelâm münasebetinin teşekkül sürecinde Fârâbî (871-950)'nin önemli bir yeri vardır. Çünkü o, felsefe-kelâm diyalogunda ilk sistemli tahlil ve tenkitleri ortaya koyan kişidir. Ayrıca, Fârâbî'nin tenkitleri neticesinde kelâmın hem metodolojik hem de muhteva olarak yapısal değişikliklere mecbur kalması, onun yaklaşımlarının önemine vurgu yapan diğer bir husustur.

Kelâma dair kanaatlerini belirleme amacıyla düşünce yapısını tahlil ettiğimiz Fârâbî felsefeyi: “**Varlık olarak** (var olmaları bakımından) **varlığın bilgisi**” şeklinde tanımlamaktadır.¹ Bu tanımsal ifade, var olan her şeyin bilgisini elde etmeyi amaçladığı gibi, teolojik ve mitolojik öğretilerin hoş nağmelerle dogmatik hakikat sunumuna da muhalefet etmektedir. Çünkü, sadece kendi hakikatlerine kutsallık atfeden bu öğretiler, kutsiyetlerinin düşünülmesine, tartışılmasına ve eleştirilmesine müsamaha gösteremezler. Fârâbî'nin hakikat anlayışı ise, belirlenmiş hakikatlerin benimsenmesinden ziyade, zihinde meydana gelen bilginin, zihin dışındaki varlığa uygunluğudur.² Bu uygunluğun ortaya konulabilmesi yani hakikatin bütünüyle keşfedebilmesi için, tahlil ve tenkit kapıları sonuna kadar açıktır.

Felsefe tanımında da gördüğümüz gibi, Fârâbî felsefesinin temel problemi varlık problemidir. Bu problem üzerinde araştırmaya koyulmadan önce de gerekli metodolojik birikimin temin edilmesi zorunludur.³ Çünkü, her problemde arzulanan şey, kesin doğruya ulaşmak olduğuna göre, doğru ve yanlışın kendisi ile belirlendiği metodun eksikliği ya da göz ardı edilmesi, kesin bilginin teminini imkânsız hâle getirecektir.

Araştırmada metodun gerekli olması kadar, doğru metodun benimsenmiş olması da önemlidir. Çünkü, yanlış metot kullanıldığı zaman, kesin bilgi elde edilmesi gereken bir araştırma şüphe ile neticelenebilir. Bazen de probleme dair hiçbir kanaat ortaya konulamaz, araştırıcı şaşkın bir vaziyette bocalar kalır. Bu durumun temelinde ya metotsuzluk ya da her problemin aynı metotla çözülmek

¹ Kaya Mahmut, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (Fârâbî, Kitabü'l Cem), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 152.

² Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin “Şerâ'it Ul-Yakîn”i (Fârâbî, Şerâ'it Ul-Yakîn), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 32, Ankara, 1990, s. 55; Bkz. Kaya Mahmut, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (Fârâbî, Kitâbü Ârâi ehlî'l-medîneti'l Fâzıla), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 144; Aydınlı Yaşar, Fârâbî'de Tanrı-insan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul, İstanbul, 2000, s. 47.

³ Bkz. Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda/Mutluluğun Kazanılması (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 52.

istenmesi yatmaktadır. Oysa, farklı problemler farklı metotların kullanılmasını gerekli kılar. Fârâbî'ye göre, bütün metotlar birer sanattır. Doğuştan sahip olduğumuz tabii bilme yeteneğimiz, farklı metotları birbirinden ayırt etmede yeterli değildir. Bu yüzden, metodoloji bilgimizi, metot farklılıklarını gösteren sanatlarla kuvvetlendirmeliyiz.⁴

Bilgiyi kıyas formunda ifade eden Fârâbî, araştırmacının kıyasî yapıda hem kesin doğruya götüren şart ve durumları bilmesini, hem de doğrudan saptıracak, şüpheye düşürecek, şaşırtacak, doğruya değil de onun benzerine götüreceği şart ve durumları bilmesini gerekli görür. Bütün bunlar bilindikten sonra, varlığın bilgisini elde etmek için ilk adım atılabilir. Çünkü, zikredilen şeylerin bilinmesi, araştırmanın nasıl yapılması gerektiğine dair kanaatleri ortaya koymaktadır.⁵

2. KELÂM

Düşünce tarihi boyunca din ya da dinler hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. Bu konuda İslâm düşüncesi dini, dünya ve ahiret saadetini temin eden bir öğreti olarak kabul etmiştir. Ancak bu kutsal öğreti, hitap ettiği insana hiçbir zaman açık seçik bir şekilde yansımamıştır. Bazı konular, üzerinde farklı yorumlar yapılamayacak derecede açık iken; bazı konularda da adeta, anlam üzerinde insanî çabanın zorunluluğunu ortaya koymayı amaçlayan bir kapalılık hakimdir. Kutsal öğretinin bu epistemolojik muhtevası nedeniyle, onun temel iddiaları hakkında farklı düşünceler ortaya konulmuştur.

İslâm târihinde, aynı inancı benimseyen, aynı Tanrı'ya inanan ve çoğu kez aynı gayeler için mücadele eden bir toplumun, peygamberin vefatından sonra, fikrî ve siyasî alanda şiddetli kırılmalarla birbirlerinden ayrılan çeşitli gruplar hâlinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu farklılaşmaya etki eden faktörleri, toplum içi ve toplum dışı etkenler olmak üzere; peygamberin vefatı, hilafet meselesi, iç savaşlar, çeşitli din, dil ve kültürlerle etkileşim olarak belirlemek mümkündür. İhtilafların başlangıç noktası olarak peygamberin vefatı alındığı zaman, hayatta iken dinî ve siyasî lider konumundaki peygamberin nüfuzunun sorunlara birebir çözüm bulabilmesi, toplum içerisindeki farklılaşmaları engelleyici bir faktör olmuştur. Bununla birlikte,

⁴ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, ss. 52-53.

⁵ Fârâbî, A.g.e., ss. 53-54.

peygamber hayatta iken problem olarak görülmeyen ya da dillendirilmeyen meselelerin, peygamberin vefatıyla birlikte oluşan dinî ve siyasî otorite boşluğunda ortaya çıkması, hem toplumu ifsat etmek isteyenlerin çabalarını beslemiş hem de toplumun çabucak çözülmesine neden olmuştur.

Bu ihtilaflar büyük ölçüde dünyevi, siyasî nedenler ile ortaya çıkmış ve meşrûiyetini sağlayabilmek için dini, îtikâdî motiflere sarılmıştır. Müslümanlar arasında tezâhür eden problemlerde önce hâdiselerin gidişine göre bazı çözüm yolları üretilmiş, görüşler beyan edilmiş; daha sonra bunların doğruluğuna dair dinin aslî kaynaklarından delil aranmıştır. Yani fikir önce gelmiş, fikri destekleyen deliller onu takip etmiştir. Bazen de aynı delillerden zıt anlamlar ve yorumlar çıkaranlar olmuştur.⁶ Bu fikrî ve siyasî münâkaşalar neticesinde, dine en doğru manayı verme ve onu en güzel şekilde anlatma ihtiyacından kelâm ilmi doğmuştur.

Fârâbî “İlimlerin Sayımı” adlı eserinde Aristotelesçi gelenekten esinlenerek ilimleri tasnif etmiştir. Bu tasnifte kelâm ilmi, siyaset ve fıkıh ilmi ile birlikte pratik ilimler bölümüne dahil edilmiştir. İslâm düşüncesine ait fıkıh ve kelâm ilmini ilimler sınıflamasına dahil ederek özgün bir tavır sergileyen Fârâbî, bu ilimlerin yapısı ile alâkalı detaylı mâlûmatlara da yer vermiştir.

Fârâbî’ye göre kelâm ilmi, din kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu inanç ve fiilleri muzaffer kılmayı amaçlayan; bu inanç ve fiillere aykırı olan her şeyi söyle çürütmeye çalışan bir öğretilerdir.⁷ Bu tanımdan yola çıkarak felsefe ve kelâmın hareket noktalarını belirlemek mümkündür. Felsefe, varlığa dair tetkikler neticesinde hakikati elde etmeyi amaçlarken; kelâm ise, dinî ilkelerden hareketle hakikati izhar etme eğilimindedir. Bu kelâmî eğilim yani dinî ilkelerin hareket noktası olarak benimsenmesi, filozoflar tarafından en çok tenkit edilen kelâmî prensip olmuştur.⁸

Fârâbî’nin yapmış olduğu tanım kelâm ilminin hareket noktasını ortaya koyduğu gibi bu ilmin yöntemine dair ipuçlarını da ortaya koymaktadır. Bu noktada kelâm, dinî ilkeleri muzaffer kılmayı ve bu ilkelere karşı çıkanları mağlup etmeyi

⁶ Sarıkaya M. Saffet, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, Tuğra Matbaası, Isparta, 2001, s. 8.

⁷ Fârâbî, İhsâu’l Ulûm/İlimlerin Sayımı (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. 97.

⁸ Bkz. Taş İsmail, Ebu Süleyman Es-Sicistanî ve Felsefesi, Kömen Yayınları, Konya, 2006, s. 180.

amaçlayan bir “müdafaa” hareketidir. Müdafaa hareketinin işleyişinde, delillerin otoritesinden ziyade polemik dilinin kudretine başvurulması, kelâm ilmini bir münâkaşa disiplini hâline getirmiştir. Bu tavır nedeniyle kelâmcılar “cedelci” olarak adlandırılmışlardır.⁹ Kelâm ilminin tarifinden hareketle yapılan bu izahların daha iyi tahlil edilebilmesi, epistemolojik ve metodolojik araştırmalara öncelik verilmesi ile mümkündür.

⁹ Özcan Hanifi, Fârâbî'nin İki Eseri (Fârâbî, Fusûlü'l Medenî), İFAV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 117.

BİRİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİ

Epistemoloji, tüm yönleriyle bilginin değerini araştırıp, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin niteliğini irdeleyen felsefe dalıdır.¹⁰ Bu kuram, varlık hakkında sahip olduğumuz fikirleri analiz edebilmek ve yeni bilgiler üretebilmek için bilginin imkânı, kaynağı, sınırı ve değeri ile alâkalı sorgulamalar yapmaktadır. Bu sorgulama, sistematik olsun ya da olmasın, insanlık tarihiyle eşdeğer bir problemdir.

Epistemolojinin öncelikli problemi, bilginin imkânını sorgulamaktır. Tarihî süreç içerisinde, sofist ve septik yaklaşımlar bu tartışmanın merkezinde yer almışlardır. Sofist düşünürler duyu, deney ve akıl ile bilginin elde edilemeyeceğini iddia ederek mutlak rölativizmi (görecilik) savunmuşlardır. Septikler ise, duyular ve akıl ile varlığın sadece dış görünüşünün elde edilebileceğini iddia etmişlerdir.

Bilginin elde edilmesini imkânsız gören bu yaklaşımların yanı sıra, insanın hakikate ulaşabileceğini iddia eden yaklaşımlar da mevcuttur. Bu öğretileri de bilginin kaynağına göre tasnif etmek mümkündür. Bilgiyi elde etmenin duyular ile mümkün olduğunu iddia edenler “sensualistler”; akıl ile mümkün olduğunu iddia edenler “rasyonalistler”; deney ile mümkün olduğunu iddia edenler “ampristler” ve sezgi ile mümkün olduğunu iddia edenler ise “entüisyonistler”dir.

Bilginin değeri meselesinde tartışılan konu, bilgi-nesne arasındaki uyumdur. Bu uyumun niteliğine göre, bilginin güvenilirliği ve değeri tespit edilmektedir. Yalnızca kendi görüşlerinin doğruluğunda ısrar ederek, insan aklının bütün gerçeklere ulaşabileceğini iddia eden “dogmatizm” (naşçılık); her türlü bilgiye şüphe ile bakan “septisizm” (şüphencilik); sadece fayda sağlayan şeyleri bilgi olarak kabul eden “pragmatizm” (faydacılık) ve bilginin göreceli olduğunu iddia eden “rölativizm” (görecilik), bilginin değerine göre tasnif edilmiş öğretilerden bazılarıdır.

¹⁰ Güçlü Abdülbaki vd., Felsefe Sözlüğü, “Bilgikuramı” md., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 218.

3. FELSEFENİN EPİSTEMOLOJİK YAPISI

Fârâbî'ye göre, insan ruhu çeşitli bilgi melekelerine sahiptir. Bunlar, dış melekeler olarak adlandırılan beş duyu organıyla birlikte; iç melekeler olarak adlandırılan hayal, vehim ve hafıza melekeleridir. Duyularla birlikte, akıl ve sezgi de Fârâbî felsefesinde bilgiye kaynaklık eden unsurlardır. Bu epistemolojik unsurlardan her biri, mahiyet ve değer bakımından farklı kategorilerde ele alınmaktadır.

3.1. DUYULAR

3.1.1. DIŞ DUYULAR

Bu meleke, beş duyu organlarımızdan herhangi biri vasıtasıyla, herkesçe bilinen şeyleri algıladığımız melekedir.¹¹ Herhangi bir kimsenin şu anda oturması ya da ayakta durması ile ilgili gözlemimiz, duysal bilgiye bir örnektir. Bu demektir ki, fizikî âlemde bilen ve bilinen arasındaki alâka duyular vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Herhangi bir duyusunu yitirenin herhangi bir bilgisini yitireceğini iddia eden¹² Aristoteles (M.Ö. 384-322)'te olduğu gibi, Fârâbî de bilgiyi duyulara dayandırmaktadır. O, bilginin oluşumunda duyulara yüklediği bu fonksiyonu net ifadelerle dile getirmektedir.¹³ Bu noktada, bilgimizin ilk konusunu duyulur nesnelere (mahsûsat) oluşturmaktadır.

Fârâbî, duysal bilginin temininde Aristoteles'in madde-form öğretisinden etkilenmiştir. Aristoteles'e göre, duyular, duyulur nesnelere maddesinden şekil, hacim ve renk gibi formları (sûret) soyutlayarak alırlar. İşlemeli bir yüzüğün¹⁴ ya da bir mührün, şekil alabilen yumuşak bir muma bastırılması neticesinde,¹⁵ mumun yüzük veya mühür şeklini alması, ayakkabı darbesi ile çamurun ayakkabı şeklini alması gibi, duyular da duyulur maddelerin formlarını maddesinden soyutlayarak alırlar. Her ne kadar beş duyu organının her birini örnekleme kabiliyetine sahip olmasa da, fotoğraf makinesinin sadece formu (sûret) elde etme yeteneğine mâlik

¹¹ Fârâbî, Fusûlü'l Medenî, s. 50.

¹² Fârâbî, Kitabü'l Cem, s. 169; Aristoteles, Organon IV İkinci Analitikler (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 49.

¹³ Fârâbî, Fusûlü'l Medenî, s. 50; Fârâbî, Kitabü'l Cem, ss. 169-170.

¹⁴ Aristoteles, Ruh Üzerine (Çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 100-101.

¹⁵ Kaya Mahmut, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (Fârâbî, Risâle fi me'ânî'l Akl), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 130-131; Arslan Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, ss. 104-105.

olması, Aristoteles'in madde-form öğretisini daha da anlaşılır kılmaktadır. Ancak, hem Aristoteles'in hem de Fârâbî'nin duysal algı alanını îrâdî eylemlerle izah etmiş olmaları, insanî duyumlama ile mekanik fotoğraflama arasındaki nüansı ortaya koyması bakımından önemlidir.

Herhangi bir nesnenin bilgisini elde etmek istediğimiz zaman, irademizi de kullanarak, görme melekemizi o nesneye yöneltiriz. Bu duyum esnasında bizde o nesneye ait bir form meydana gelmiş olur. Şayet, baktığımız şey bir ağaç ise bizde de bir ağaç sûreti oluşmuş olur. Görme işi tamamlanıp, görünen nesne ortadan kalktıktan sonra, elde edilen sûretler "ortak duyu" denilen merkeze, oradan da muhayyile melekmesine iletilirler. Böylece bizde ağaç, kuş ve insan gibi birtakım tasavvurlar oluşmuş olur. Bunlar artık, eşyadan çıkmış ve bize ait olmuş (zihnileşmiş) sûretlerdir. Bu sûretleri, duyulur nesnelerin tesiri olmadan da zihnimize canlandırabiliriz.¹⁶ Hayal ve hafıza melekelerinde toplanan bu tasavvurlar, aklın veri tabanı mahiyetindeki bilgi birikimleridir.

Duyular, duysal şeyleri, yanılma ihtimâli olmakla birlikte kavrayabilirler. Ancak bu kavrayış, acı ve haz veren şeyi algılayabilirken, zararı ve yararı, doğruyu ve yanlış ayırt edebilecek yargı kabiliyetine sahip değildir. Ayrıca, duyuların bilgisi, maddesi ve formu olan varlıklarla sınırlı olduğundan, sınırlı bir alanda edinilen bu sınırlı bilgiler duyu-üstü bir denetime ihtiyaç duymaktadır.

Duysal bilgi, soyut varlıkları idrak etmekten ve somut varlıkların iç yüzünü kavramaktan âciz olduğu için, içerikten yoksun bir mahiyet arz etmektedir. Ancak bu durum, duysal bilginin gereksizliği anlamına gelmemektedir. Çünkü, duysal bilgi, bilgi seviyesinin en ilkel düzeyini temsil etmekle birlikte, bilişsel hiyerarşide bilgi üretiminin temel kaynağı konumundadır.

Herhangi bir nesneye ait edindiği duyumları mütehayyile yetisine aktaran dış duyular, bu nesnenin bilgisi ile alâkalı epistemolojik fonksiyonunu tamamlamakta ve görevi mütehayyile yetisine devretmektedir. Mütehayyile yetisi ise, duyuların aksine, elde ettiği bilgiler üzerinde çeşitli işlemler yaparak birikimini aklî işleyişin

¹⁶ Olguner Fahrettin, Fârâbî, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 107.

kabiliyetine sunmaktadır. Fârâbî'ye göre, duyu, tahayyül ve akıldan oluşan bu epistemolojik yapıda akıl zirve noktayı oluştururken, mütehayyile yetisi bilgiye kaynaklık etmekle birlikte, özellikle dinî bilginin oluşum ve aktarımında aktif rol oynamaktadır.

3.1.2. İÇ DUYULAR / TAHAYYÜL

Tahayyül kelimesi, insanî yetilerden birini adlandırma maksadıyla kullanıldığında, herhangi bir şeyi kendi gözünde canlandırma, gözünün önüne getirme anlamlarına gelmektedir.¹⁷ Bu yeti, duyularla algılanabilen nesnelerin sûretlerini (form), duyuların işleminden geçtikten sonra koruyan melekedir. Bu melekenin önemli bir özelliği de, hem uyanık iken hem de uykuda iken, duyuşal sûretlerden bazıları ile birleştirme, bazıları ise farklı şekillerde ayırma kabiliyetine sahip olmasıdır. Ancak bu işlemlerin doğru ya da yanlış olması mümkündür.¹⁸

Aristoteles tahayyül gücünü sadece psikolojik bağlamda değerlendirmiş, bu gücün bilgi ortaya koyan bir yönü olmadığını belirtmiştir.¹⁹ Diğer bir ifadeyle, tahayyül gücü Aristoteles'te sadece form alan bir yetenek iken; Fârâbî'de hem form alan, hem form oluşturan hem de bu formlar vasıtasıyla insanı eyleme sevk etme yönü olan bir yetenektir.²⁰ Fârâbî'nin açıklamak zorunda olduğu bir din fenomeni ile karşı karşıya olması, kadim felsefedeki tahayyül kavramına yeni fonksiyonlar yüklenilmesine neden olmuştur. Ancak, filozofun bu yaklaşımını sadece dine yer açma çabası olarak değerlendirmek, Fârâbî felsefesinin orijinalliğini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Çünkü bu yaklaşım, dinin ve felsefenin konularının belirlenilmesi açısından önem arz etmekle beraber, insanî kavrayışın biçimsel farklılığını da ortaya koymaktadır.

Tahayyül gücü, aldığı ve oluşturduğu duyuşal imajları (rusûm) hafızalama, birleştirme-ayırma ve taklit etme-dönüştürme kabiliyetine sahiptir.²¹ Bu gücün özellikle, taklit etme-dönüştürme fonksiyonu Fârâbî felsefesinde nübüvvet teorisini

¹⁷ Tokat Latif, Dinde Sembolizm, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 115.

¹⁸ Fârâbî, Fusûlü'l Medenî, s. 50; Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla/İdeal Devlet (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 2004, s. 82.

¹⁹ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 160; Bkz. Tokat, Dinde Sembolizm, s. 116.

²⁰ Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, s. 83.

²¹ Fârâbî, A.g.e., s. 82.

şekillendirmektedir. Faal-Akıl'dan Tanrı'ya ve diğer soyut şeylere ait alınan akılsal bilgiler, bu fonksiyon sayesinde duyusal imajlara dönüştürülmektedir.

Tahayyül gücünün Faal-Akıl'la münasebeti önemli bir husustur. İnsanî akıl, Faal-Akıl'dan Tanrı'nın ve diğer soyut şeylerin bilgisini aynen elde edebilme kabiliyetine sahip iken; tahayyül gücü bu bilgileri farklı biçimlerde elde etmektedir. Faal-Akıl bazen akıl gücü vasıtasıyla akılsalları tahayyül gücüne kadar ulaştırmaktadır. Tahayyül gücü ise onları duyusal imajlara dönüştürerek almaktadır. Faal-Akıl bazen de akılsalları semboller halinde doğrudan tahayyül gücüne aktarmaktadır. Faal-Akıl'la kurulan bu ikinci ittisal biçiminde tahayyül gücü sadece "imaj alıcı" konumundadır.²²

Fârâbî felsefesinde, felsefî ve dinî bilginin, filozofun ve peygamberin konularının belirlenilmesi, tahayyül kavramının iyi analiz edilmesine bağlıdır. Filozof öncelikle, felsefî ve dinî bilgiyi epistemolojik olarak birbirinden ayırmaktadır. Bu ayrımın temeli akıl ve tahayyül gücüne dayanmaktadır. Ona göre felsefe, "İlk İlke"nin mahiyetini ve diğer metâfizik ilkelerin mahiyetlerini, akıl algılayış biçimleriyle doğrudan ele alırken; din ise, bu alana ait bilgileri, maddî ilkelerden aldığı benzerlikler yoluyla,²³ dolaylı olarak ele alır. Bu noktada dinî bilgi, felsefî bilginin duyusal objelere ait benzerlikler yoluyla somutlaştırılmasının bir ifadesidir.

Fârâbî'ye göre, dinî bilgi de felsefî bilgi de hakikat değeri taşımaktadır. Ancak, ortaya konulan bilginin biçimsel yapısı, her iki bilgi türü arasındaki farklılığı izhar etmektedir. Fârâbî felsefesinde dinî bilginin felsefî bilgiye nazaran bir alt etkinlik olarak değerlendirilmesini, peygamberin kavrama kabiliyetinin sınırlılığı ile izah etmek mümkün değildir. Bilâkis, hem peygamber hem de filozof, metâfizik ilkeleri duyusal benzerliklerin yardımına ihtiyaç duymadan kavrama kabiliyetine sahiptirler.

Faal-Akıl tarafından tahayyül gücüne gönderilen bilgiler üzerinde taklit etme ve dönüştürme gibi hiçbir yetkisi olmayan, diğer bir ifadeyle, akılsalları olduğu gibi değil de duyusal imajlar hâlinde elde eden bir peygamber telâkkisi Fârâbî felsefesine

²² Bkz. Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, ss. 83-85.

²³ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, s. 90.

uygun düşmemektedir.²⁴ Ancak, Faal-Akıl tarafından sunulan akılsalları, akıl gücü vasıtasıyla alan ve bunları tahayyül gücü sayesinde duyusal imajlara dönüştürerek muhataplarına aktaran bir peygamber telâkkisi, bu felsefî yapıya daha uygun düşmektedir. Ayrıca bu yaklaşım, peygamberin akılsalları olduğu gibi kavrama kabiliyetine sahip olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Peygamber, anlaşılması zor metâfizik konuları, sahip olduğu tahayyül gücünün yardımıyla halkın kavrama kabiliyetine hitap edecek biçimde somutlaştırırken; felsefenin muhatap kitlesi halk (avam) olmadığı için, filozofun bilgiyi somut formlarla ifade etme gibi bir çabası da olmayacaktır. Bu durumda, dinî ve felsefî bilginin farklı kategorilerde değerlendirilme nedenini peygamberin ve filozofun kavrama kabiliyetinin farklılığı ile değil, bu iki bilgi türüne muhatap olan kitlenin kavrama kabiliyetinin farklılığı ile izah etmek mümkündür. Metâfizik ilkeleri en yüksek düzeyde kavrama kabiliyetine sahip olan peygamberin dinî bilgilerin izahında duyusal benzerliklere başvurma nedenini ise, daha fazla kitleye daha etkili bir biçimde hitap etme çabası olarak değerlendirebiliriz.

Fârâbî felsefesinde din, felsefî bilgilerin somut formlarla ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu kabul, her türlü dinî bilginin felsefî bir izahının da var olduğunu ortaya koyar. Şayet, dinî bilgiler, tahayyül gücünün taklit etme-dönüştürme işlemine muhatap olmadan şekillenmiş salt duyusal formlar olarak kabul edilirse, bu durumda hem peygamberin dinin oluşumundaki aktif rolü pasifize edilmiş olur hem de dinin felsefî izahını yapmak imkânsız hâle gelir.

Kısaca özetlemek gerekirse, Fârâbî felsefesinde tahayyül teorisi, dinin ve felsefenin epistemolojik analizleri açısından oldukça önemlidir. Bu teoriye yüklenen epistemolojik fonksiyonları üç kategoride özetlememiz mümkündür. Tahayyül gücü öncelikle, dış duylardan edindiği formları, dış duyların etkisinden kurtulduktan sonra da muhafaza eder. Edinilen formlar üzerinde birleştirme-ayırıştırma, taklit etme-dönüştürme gibi işlemler yapabilmesi, tahayyül gücünün bir diğer özelliğidir. Tahayyül gücünün üçüncü ve en önemli görevi ise, dış duyların algılamaktan âciz

²⁴ Bkz. Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, ss. 108-109.

olduğu akılsallara ait tahayyülleri, Faal-Akıl ile iletişim kuran akıl gücü vasıtasıyla elde etmesidir.²⁵

3.2. AKIL

Fârâbî epistemolojisinde, dış duyu olarak adlandırılan beş duyu organıyla başlayan bilgi edinme süreci, iç duyu olarak adlandırılan tahayyül gücü ile devam eder ve akıl gücü (düşünme yetisi) ile en mükemmel seviyeye ulaşır. Bu hiyerarşik düzlem içerisindeki epistemolojik safhalar birbirinden tamamen bağımsız değildir. Dış duyu tahayyül gücünü, tahayyül gücü de düşünme melekesini etkileyerek bilgi edinme süreci nihâyete erdirilmiş olur. İnsanî çaba ile ulaşılacak en üst mevki olan bu safhada akıl gücü Faal-Akıl ile iletişim kurup, bilgiyi doğrudan elde edebilme kabiliyetine sahip olur.

Fârâbî'ye göre akıl, insanî kabiliyetlerin en mükemmelidir.²⁶ Çünkü, düşünce akıl ile ortaya çıkar; ilim ve sanat onunla elde edilir; fiillerin güzeli ve çirkini onunla ayırt edilir.²⁷ Faziletlerin keşfedilmesine ve temin edilmesine yarayan akıl yetisine sahip olan insan, bu iyelik sayesinde fizikî varlık âleminin en üst mevkiini kendisine mesken edinmiştir.

Varlığı ve varlığının devamı insanî iradenin sınırlarını aşan, sadece bilinebilecek şeylerin bilgisine ulaşmak için düşünmek, teorik akıl yürütmeyi; bir şey hakkında ne yapıp, ne yapmayacağımıza karar vermek için düşünmek ise pratik akıl yürütmeyi oluşturur.²⁸ Akıl yürütme ile alâkalı bu ikili tasnifi Aristoteles'te görmekteyiz. Ona göre, ilk ilkeleri düşünmek, teorik düşünceyi; eylemlerle alâkalı düşünmek ise pratik düşünceyi meydana getirir.²⁹ Plâton (M.Ö. 427-347) ise akletmeyi, ideaları ya da şeylerin ilk ilkelerini düşünme ve bu bilgi doğrultusunda hareket etme olarak ele alır.³⁰ Fârâbî akıl teorisinde her ne kadar Aristoteles'in ikili tasnifini benimsemiş olsa da, benimsenen bu tasnifin özellikle pratik akıl yürütme

²⁵ Bkz. Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, ss. 82-87.

²⁶ Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, s. 80; Bkz. Fârâbî, Eflâtun Kanunlarının Özeti (Çev. Fahrettin Olguner), K.T.B. Yayınları, Ankara, 1985, s. 47.

²⁷ Fârâbî, Fusûlü'l Medenî, s. 51; Bkz. Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, s. 80.

²⁸ Fârâbî, A.g.e., ss. 42-44.

²⁹ Atay Hüseyin, Fârâbî'nin Üç Eseri (Fârâbî, Eflâtun Felsefesi), Morpa Yayınları, İstanbul, 2003, s. 90.

³⁰ Fârâbî, A.g.e., ss. 73-74.

bölümünde Plâton'dan da büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu durum, Fârâbî'nin siyaset ve ahlâk felsefesinde belirgin bir şekilde ortadadır.³¹

3.2.1. TEORİK AKIL

Fârâbî'ye göre düşünce, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik alan ile ilgili akıl yürütmelerde, insanın yapıp etmesiyle bir hâlden bir hâle değişmesi mümkün olmayan varlıkların bilgisi elde edilir. Üç'ün tek sayı ve dört'ün çift sayı olmasına dair bilgi, teorik bilgiye bir örnektir. Çünkü, insanın üç sayısını çift hâle getirecek şekilde, dört sayısını ise tek hâle getirecek şekilde değiştirmesi mümkün değildir.³²

Teorik aklın kaynağı, insanî hiçbir araştırma ve kıyasa ihtiyaç duymadan, herhangi bir şeyin varlığı ya da varlığının mahiyeti hakkında, insan zihninde doğuştan küllî, zarurî öncüller olarak bulunan prensiplerdir. “Üç, tek sayıdır”, “Dört, çift sayıdır” şeklindeki öncüller bu izahın örneklerindedir.³³ Hiçbir şekilde kıyasa başvurmadan, sadece doğuştan veya çocukluktan gelen ya da nereden ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen bu doğru, zorunlu ve küllî önermeler kesin bilginin yani Aristoteles ve Fârâbî felsefesinin zirve noktası olan “Burhân”ın elde edilmesini sağlayan önermelerdir.³⁴

Görüldüğü gibi, Fârâbî epistemolojisinde teorik aklın sahip olduğu bilgi iki kısımda ele alınmaktadır. Birincisi, insanın başlangıçtan itibaren sahip olduğu, nasıl ve nereden geldiği tam olarak bilinemeyen ilk bilgiler (el-ulûmu'l evvel); ikincisi ise, ilk bilgilerden hareketle yapılan araştırma ve çıkarımların ortaya koyduğu bilgilerdir.³⁵ Teorik akıl, bazen varlığın hem varlığı hem de varlığının sebebi ve mahiyeti hakkında kesin bilgi verirken; bazen de varlığın varlık sebebi ve mahiyeti üzerinde durmamaksızın sadece onun varlığına ait kesin bilgiyi ortaya koyar.³⁶

³¹ Aydın Mehmet, “Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme”, D.E.Ü. Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XXI, İzmir, 2005. s. 151.

³² Fârâbî, Fusûlü'l Medenî, ss. 51-52.

³³ Fârâbî, A.g.e., ss. 72-73.

³⁴ Fârâbî, Risâle fi me’ânî'l Akl, s. 129; Aristoteles, İkinci Analitikler, ss. 25-27.

³⁵ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, s. 52; Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin “Şerâ'it Ul-Yakîn”i (Fârâbî, Kitâbü'l Burhân), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 32, Ankara, 1990, s. 75.

³⁶ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, ss. 56-57; Bkz. Aydın İbrahim Hakkı, Fârâbî’de Bilgi Teorisi, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003, ss. 116-117.

Fârâbî, Aristoteles'te olduğu gibi, teorik aklı bil-kuvve akıl, bil-fiil akıl ve müstefâd akıl olmak üzere çeşitli gelişim aşamaları ile izah eder.³⁷ Ona göre, bil-kuvve akıl, akıl veya aklın bir cüzü (işlevi), yahut nefsin güçlerinden bir güç, ya da varlıkların mahiyet ve sûretlerini soyutlamaya uygun bir yetenektir.³⁸ Bu durumda bil-kuvve akıl, akledilirlerle aktif bir ilişki içerisinde olmayan, ancak bu ilişkiyi gerçekleştirme kabiliyetine sahip olan akıldır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran bu akıl, potansiyel olarak bütün insanlarda mevcuttur.³⁹

Potansiyel bir güç olarak mevcut olan bil-kuvve akıl, bil-fiil akıl hâline gelebilmek için Faal-Akl'ın yardımına ihtiyaç duymaktadır.⁴⁰ Fârâbî bu durumu, güneş ile göz arasındaki ilişkiyi örnekleyerek açıklamaya çalışmıştır. Bu örneklemede bil-kuvve akıl “göz”, Faal-Akl'ın katkıları da “güneş ışığı” konumundadır. Gözde görme özelliği (kuvve), nesnede de görünme özelliği bulunmasına rağmen, her durumda görme olayı gerçekleşmez. Bu olayın gerçekleşmesi için ışığa gerek vardır. Işığın gözü, bil-fiil gören, nesneyi de bil-fiil görünen hâle getirdiği gibi; Faal-Akl da bil-kuvve aklı bil-fiil akıl hâline getirmektedir.⁴¹

Fârâbî her ne kadar, akletmenin kendisi ile başladığı “ilk bilgileri”, nereden ve nasıl geldiğini bilmediğimiz bilgiler olarak tanımlasa da, onun epistemolojisinde bu öncüllerin Faal-Akl tarafından insan aklına sunulduğunu görmekteyiz. Fârâbî'nin, bil-kuvve aklın bil-fiil akıl hâline gelebilmesini Faal-Akl'ın yardımı sayesinde mümkün görmesi, bu iddiayı destekler mahiyettedir.

Fârâbî'ye göre, duyu ve tahayyül gücü, insanî aklın altyapısını oluşturan unsurlardır. Bu safhadan sonra akıl, insan zihninde başlangıçtan beri varolan küllî-zarurî öncüller (ilk bilgiler) vasıtasıyla akletme eylemine başlamaktadır. Bu bağlamda, düşünme ve akletmenin kendisi ile başladığı ilk bilgilerin insan zihninde

³⁷ Bkz. Kaya Mahmut, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (Fârâbî, Uyûnü'l Mesâil), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 125.

³⁸ Fârâbî, Risâle fî me'ânî'l Akl, s. 130.

³⁹ Fârâbî, Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l Fâzıla, s. 144.

⁴⁰ Fârâbî, Uyûnü'l Mesâil, s. 125; Fârâbî, Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l Fâzıla, s. 144.

⁴¹ Bkz. Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, ss. 85; Bkz. Aydın İbrahim Hakkı, Fârâbî'de Bilgi Teorisi, ss. 120-121.

hazır vaziyette bulunma nedeni de, insanî aklın işlevselliğini ortaya çıkarma (bil-fiil) amacıdır.

Ma’kûl sûretlerle aktif bir ilişki içerisinde olmayan bil-kuvve aklın bil-fiil akıl hâline dönüşmeye elverişli olması, insan aklının yapısal olarak gelişmeye müsait bir karakterde olduğunu gösterir. Bu tabîî yapı doğrultusunda, daha önce kuvve hâlinde bulunan ma’kûllerin, aklî yeti tarafından maddelerinden soyutlanarak kavranması ile hem bu düşünülürler bil-fiil kavranılır hâle gelmiş olur hem de akıl bil-fiil akıl hâline gelmiş olur.⁴²

Felsefî bilginin ortaya çıktığı bu aklî gelişim aşamasında, akıldaki sûret ile varlıktaki sûret arasında herhangi bir farklılık kalmamıştır. Akıldaki bilginin dışarıdaki varlığa uygunluğunu,⁴³ hakikatin tezâhürü olarak telâkki eden Fârâbî, bilgi felsefesini bu özdeşlik prensibi üzerine kurmuştur. Bu noktada, akıldaki tasavvur ile dışarıdaki varlığa ait sûret, aklın temel prensipleri ve ilk bilgiler doğrultusunda “ayırma, birleştirme ve gruplandırma” işlemine tâbi tutulurlar.⁴⁴ İnsanî çabanın zirve noktasına ulaştığı bu aklî işleyişte nihâî amaç, varlık ve bilgi arasındaki özdeşliğin kurulmasıdır.

Akıl (bil-fiil) varlıkları tasavvur ederken, ayırıcı özellikler barındıranları farklı kategoride, benzer özellikler barındıranları ise aynı kategoride sınıflandırır. Nasıl ki, “canlılık” vasfı insan, hayvan ve bitki gibi varlıkları “canlı” kategorisine dahil ediyorsa; “akıllılık” vasfı da ayırıcı bir özellik olması nedeniyle, daha önce hayvan ve bitki gibi varlıklarla canlı kategorisine dahil ettiğimiz insanı farklı bir alana, “insan” kategorisine dahil etmektedir. Görüldüğü gibi, canlılık vasfı insanı tam olarak belirlemediği hâlde, akıllılık vasfı onu, bütün fertlerini içine alacak biçimde belirlemiştir. Şu hususa dikkat etmek gerekir ki, ayırıcı ve birleştirici vasıfların varlığı ne oranda belirlediği iyi sorgulanmalıdır. Çünkü, bilginin mahiyeti, belirlenimin tamlığı ve noksanlığı ile doğru orantılıdır.

⁴² Fârâbî, Risâle fi me’ânî’l Akl, s. 131.

⁴³ Fârâbî, Şerâ’it Ul-Yakîn, s. 55; Bkz. Fârâbî, Kitâbü Ârâi ehli’l-medîneti’l Fâzıla, s. 144.

⁴⁴ Olguner, Fârâbî, s. 108; Bkz. Aydın İbrahim Hakkı, Fârâbî’de Bilgi Teorisi, s. 124.

Akıl ve varlık arasında kurulmaya çalışılan bu epistemolojik bağlantıda, varlığa ait bir eksiklik, doğal olarak aklî tasavvurun eksikliğine neden olacaktır. Nitekim, “hareket, zaman, sonsuzluk, yoksunluk” gibi varlık bakımından eksik olan varlıklar, aklımızda eksik sûretlerle temsil edilmektedir. Bu tür varlıkların insan aklı tarafından tam olarak algılanamaması, onların kendi varlıklarının eksikliklerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁵

Bu yaklaşımdan, en mükemmel varlık olan Tanrı'nın, insan aklı tarafından en mükemmel bir biçimde bilinebileceği sonucu ortaya çıkarılabilir. Ancak Fârâbî, insan aklının varoluş tarzından kaynaklanan eksikliğin, böyle bir kavrayışı engellediğini belirtmektedir. Bu eksiklik, insan aklının, Yeni-Plâtoncu gelenekte bütün kötülüklerin nedeni olarak gösterilen madde ve dolayısıyla yoklukla iç içe olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶ Metodolojik mülâhazalar bölümünde detaylarıyla tetkik etmeyi planladığımız bu husus gösteriyor ki, bilen (subje) ve bilinen (obje) arasında kurulan ilişkide herhangi bir tarafın noksanlığı, bilginin noksanlığına neden olacaktır.

Ontolojik mahiyetinin tabîî bir neticesi olarak potansiyel (bil-kuvve) akla sahip olan insanın, bizzat kendi çaba ve gayreti ile bu potansiyel kabiliyeti işlevsel (bil-fiil) bir mekanizma hâline getirmesi mümkündür. Bu aklî aşamada, insanî çabanın zirve noktasına ulaşması durumunda akıl yeni bir derece kazanır. Bu derece, insanî aklın gelişim aşamalarının en yetkin mevkii olan “müstefâd (kazanılmış) akıl” mertebesidir.

Bil-fiil akıl, varlığa ait soyutlamalar yaparak bilgiye ulaşabilirken; müstefâd akıl herhangi bir soyutlamaya ihtiyaç duymadan bilgiyi elde edebilmektedir.⁴⁷ Çünkü müstefâd akıl, maddesiz sûretlerden teşekkül etmiş, yapısı gereği zaten soyut olan varlıklarla ilgilenmektedir. Bu aklî gelişim safhaları arasındaki diğer bir farklılık ise, bil-fiil akıl aşamasında insanî çaba ön plana çıkarırken; müstefâd akıl aşamasında Faal-Akl'in fonksiyonları egemen etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁵ Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, ss. 36-37.

⁴⁶ Fârâbî, A.g.e., s. 38; Bkz. Aydın, Fârâbî'de Tanrı-insan İlişkisi, s. 47.

⁴⁷ Fârâbî, Risâle fî me'ânî'l Akl, s. 132.

Fârâbî kozmolojisinde, maddî varlık alanına ait olan insana en yakın metafizik varlık, Faal-Akıl'dır. Aynı zamanda bu akıl, insanî aklın en son gelişim düzeyi olan müstefâd akıl türünden bir akıldır.⁴⁸ Bu yakınlık ve benzerlik her iki akıl arasındaki epistemolojik ilişkinin temel şartıdır. Bu çerçevede elde edilen bilgi, aklî bir kazanım olmaktan çok, Faal-Akl'ın sezgisel bir sunumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi, insanî aklın gelişim aşamalarında Faal-Akl'ın etkisi bâriz biçimde ortadadır. Ancak bu etkinin en yoğun tezâhürü, bil-kuvve akıl ve müstefâd akıl aşamalarında ortaya çıkmaktadır. Faal-Akıl, bil-kuvve akıl aşamasında, akletme malzemeleri olan "ilk bilgileri" bil-kuvve akla vererek aklî işleyişin başlamasını sağlamakta; müstefâd akıl aşamasında ise, kişisel çaba ve gayretleriyle en üst mevkiye ulaşan insanî aklı sezgisel bilgi ile ödüllendirmektedir.

3.2.2. PRATİK AKIL

Pratik alan ile ilgili akıl yürütmelerde, insanın yapıp etmesi ile bir hâlden diğer bir hâle değişmesi mümkün olan şeylerin bilgisi elde edilir. Bir tahta parçasını, her iki durumda da tahta olarak kaldığı hâlde, kare olduktan sonra yuvarlak hâle gelecek şekilde biçimlendirmenin mümkün olmasına dair edinilen bilgi, pratik akıl yürütme ile alâkalı bir bilgidir.⁴⁹ Fârâbî'ye göre, pratik alan kısmen beceriyle ilgili, kısmen de düşünceyle (fikrî) ilgilidir. Beceri ile ilgili olan marangozluk, çiftçilik, hekimlik, denizcilik gibi maharetlerdir. Düşünce ile ilgili olan ise, yapmak istediğimiz şeyin mümkün olup olmadığını araştırmak, eğer mümkünse bu işin nasıl yapılması gerektiği üzerine düşünmektir.⁵⁰

Fârâbî felsefesinde pratik aklın eylem alanı insanî yapıp etmelerin tezâhür ettiği ay-altı âlemdir. Bu âlemdeki işleyişin düzenliliğini pratik aklın faziletleri ile elde etmek mümkündür. Nitekim, şehirlerin yönetimine dair siyasetle ilgili kanaatler ile bireysel ve toplumsal faziletin elde edilmesine dair ahlâkî kanaatler Fârâbî'nin pratik akıl yürütmelerinde en fazla değinilen konulardır. Fârâbî'ye göre, her insan pratik akıl yürütmeye az ya da çok gereksinim duyar. Bazıları sadece aile yönetimi ile alâkalı akıl yürütmelere ihtiyaç duyarken, bazıları da siyaset, ahlâk gibi farklı alanlarla ilgili akıl yürütmelere ihtiyaç duyarlar. Ayrıca, pratik alanla alâkalı her akıl

⁴⁸ Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, s. 134.

⁴⁹ Fârâbî, Fusûlü'l Medenî, s. 52.

⁵⁰ Fârâbî, A.g.e., s. 52.

yürütenin de fazileti elde etmesi mümkün değildir. Bu noktada sadece, faziletli ve şerefli bir amaç meydana getirme maksadıyla yapılan akıl yürütmeler başarı ile neticelenir.

Görüldüğü gibi, pratik akıl yürütme, pratik şeyler hakkında düşünüp taşınma, ölçüp biçme, dikkatle inceleme ve sonuç çıkarma kuvveti olarak tanımlanmaktadır. Bu işlemde akıl yürütmenin objesi, gaye değil, vasıta ya da araçtır. Bu niteliğinden dolayı pratik akıl yürütmeyi, çeşitli vasıtalar arasında yapılan bir tercih olarak değerlendirmek mümkündür.⁵¹ Nitekim Aristoteles de pratik akıllı yani amelî hikmeti, faziletle ilgili fiillerden, yapılması gerekeni ortaya çıkarmada düşünce mükemmelliği olarak ifade etmektedir.⁵² Ayrıca, bu akıl yürütme biçiminde yetkinleşen kimseler halk (cumhur) tarafından “akıllı” vasfı ile nitelendirilmektedir.

Pratik aklın epistemolojik yapısını duyum ve tecrübe oluşturmaktadır. Nasıl ki, “ilk bilgiler” teorik bilginin elde edilmesinde bir ilke ise, duyum ve tecrübe de tercih etme veya sakınma türünden düşünce ve davranışların belirlenmesinde pratik bir ilkedir. Fârâbî’ye göre, duyu ve tecrübe verileriyle işleyen pratik akıl, bu verilerin niceliği ve niteliği oranında kendisini geliştirme imkânına sahiptir.⁵³

Duyu ve tecrübelerden elde edilen öncüllerden bazıları, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken konuda küllî bir hüküm ortaya koyarken, bazıları da cüz’î bir içeriğe sahiptirler.⁵⁴ Bu durum bize, pratik aklın kıyasî yapısını yani işleyiş biçimini de vermektedir. Bu işleyişte küllî önerme ile cüz’î önerme arasında kurulan kıyas formu, düşünce ve davranışlarla alâkalı tercih etme ya da sakınma türünden bir izahı ortaya koyacaktır. Arzulanan, teorik bilgi ile kavrayabildiğimiz en yetkin amaç (mutluluk) olduğuna göre, pratik akılla enine boyuna araştırılan da bu amacın elde edilmesine imkân tanıyan vasıtalarlardır.

Fârâbî felsefesinde teorik akıl ile pratik akıl arasındaki sıkı bir ilişki vardır. Nitekim, bu iki unsurdan her biri, diğerini tamamlayan bir yapıdadır. Tanrı’nın varlığını bilen teorik akıl, aynı zamanda Tanrı tarafından insana bahşedilen en büyük

⁵¹ Aydın, “Fârâbî’de Pratik Akıl Yürütme”, ss. 156-157.

⁵² Fârâbî, Fusûlü’l Medenî, s. 117.

⁵³ Fârâbî, A.g.e., ss. 76-77; Fârâbî, Risâle fî me’ânî’l Akl, ss. 129-130.

⁵⁴ Fârâbî, Fusûlü’l Medenî, ss. 76-77

yetkinliği yani gerçek mutluluğu da bilebilir. Böylece, teorik akıl gerçek mutluluğun mahiyetini bildirirken, pratik akıl da bu mutluluğu elde etmek için gereken Şeyleri bildirir.⁵⁵ Filozofun bu yaklaşımı, teori ve pratik arasında cereyan etmesi mümkün bir iletişim problemini temelinden ozmektedir.

3.3. SEZGİ

Sezgi, deney ve düşünmenin belli bir birikimi sonucunda birdenbire gerçekleşen bir bilme eylemidir.⁵⁶ Fârâbî epistemolojisinde de duyu, tahayyül ve akılla gelişen bilgi edinme süreci, sezgi aşamasında zirve noktaya ulaşmaktadır. Bu en yetkin kavrayış aşamasında duyu ve tahayyül gücü tamamen devre dışı kalmış; gelişim safhalarını tamamlamış olan insanî akıl (müstefâd akıl) ise, Faal-Akıl tarafından sunulan sezgisel bilgiyi kavrama vazifesini üstlenmiştir.

Fârâbî felsefesinde sezgisel bilgi, insanî akılla elde edilmesi mümkün olmayan soyut varlıkların bilgisinden ibarettir. Bu bilginin elde edilmesindeki en önemli rol Faal-Akl'a aittir. Bazı düşünürler tarafından dinî literatürdeki Cebrail ile özdeşleştirilen Faal-Akıl, insanî aklın işlevselleşmesinde etken olduğu gibi, bu aklın âciz kaldığı durumlarda da ona yardımcı olmaktadır. Bu durum Fârâbî felsefesinde insanî aklın sınırlılığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Ancak, bu yaklaşımdan hareketle Fârâbî'nin sezgiye öncelik verip akılı geri plana ittiği söylenemez. Çünkü filozof, sezgisel bilginin elde edilmesini insanî aklın bütün imkânlarını seferber etme şartına bağlamaktadır.⁵⁷ Bu durumda akıl, sezgisel bilginin büyüklüğü karşısında dili tutulan bir akıl değil, kendi sınırlarını zorlayan ve sezgisel bilgiyi kavramaya çalışan bir akıldır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Fârâbî'ye göre, tanrısal bilgi alanına ait olan sezgisel bilgi insana iki Şekilde ulaşmaktadır. Birincisi, gelişim aşamalarını tamamlayarak müstefâd akıl hâline gelmiş olan insanî akıl, bu gayretinin karşılığında Faal-Akıl tarafından soyut varlıkların bilgisi ile Őereflendirilmektedir. İnsanî aklın en yetkin düzeyi olan müstefâd akla sunulan bu bilgiler, hiçbir somutlaştırmaya ve dolaylamaya başvurulmadan aktarılan bilgilerdir. Bu işleyişte, bilgiyi elde eden

⁵⁵ Fârâbî, Fusûlü'l Medenî, ss. 82-83.

⁵⁶ Hançerlioğlu Orhan, Felsefe Szlg, "Sezgi" md., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 366.

⁵⁷ Fârâbî, Kitâbü ârâi ehli'l-medîneti'l Fâzıla, ss. 144-145.

filozof; elde edilen bilgi ise, felsefî bilgidir. Sezgisel bilginin elde edilmesindeki diğer yöntem ise, Faal-Akl'ın tahayyül gücüne sezgisel bilgiyi aktarmasıyla tezâhür etmektedir. Tahayyül gücü, elde ettiği bu bilgileri çoğunluğun yani avamın anlayabileceği şekilde somutlaştırarak dillendirmektedir. Bu işleyişte, bilgiyi elde eden peygamber; ortaya konulan bilgi ise, dinî bilgidir.⁵⁸

4. KELÂMİN EPİSTEMOLOJİK YAPISI

Felsefede olduğu gibi kelâmında da bilginin mahiyeti, kaynağı ve değeri gibi problemler üzerinde önemle durulmaktadır. Bu durumda, kelâmî bilginin mahiyetini daha iyi kavrayabilmek için elde edilen bilgilerin nereden geldiği, kaynağının ne olduğu iyi sorgulanmalıdır. Fârâbî felsefesinde duyu, tahayyül, akıl ve sezgi olarak belirlenen bilgi kaynakları, kelâmcıların geneli tarafından duyu, haber ve akıl olarak belirlenmiştir.

4.1. DUYULAR

Beş duyu organından her biri kendi alanı ile alâkalı duyuları (işitme, görme, koklama, tatma, dokunma) elde etme imkânına sahiptir. İlk dönem kelâmcıların geneline göre, duyu organları ile elde edilen bilgiler, haklarında hiçbir delillendirmeye ihtiyaç duyulmayacak derecede kesinlik ifade eden bilgilerdir. Bu bilgilerin aksini iddia etmek mümkün değildir.⁵⁹

Ebu Mansûr el-Mâtürîdî (852-944)'ye göre, duyu organlarının ortaya koyduğu algı (idrak) bilginin temel vasıtasıdır. Bu algı ile elde edilen bilgileri inkâr etmek mümkün değildir. Mâtürîdî, zarurî ilim statüsünde gördüğü duyu bilgilerini inkâr edenleri şiddetli biçimde eleştirmiştir. Hatta bu eleştirilerin dozajı o kadar artmıştır ki, muhatap alaya alınmış, tehdide mâruz bırakılmıştır. Duyu bilgilerini inkâr edenlerin aslında, elde edilen bilgilerin farkında oldukları ve sırf inatları yüzünden inkârlarında ısrarcı oldukları belirtilmiştir. Hayvanların bile kendilerini haz ya da eleme götüren nesnelere duyu organları ile idrak edebildiğini iddia eden Mâtürîdî, duyu bilgilerini inkâr edenlerle fikrî münâkaşaya girilmemesi gerektiğini ifade eder.⁶⁰

⁵⁸ Bkz. Fârâbî, El-Medinetü'l Fâzıla, ss. 107-110; Fârâbî, Tahsilü's Sa'âda, ss. 90-91.

⁵⁹ Bkz. Topaloğlu Bekir, Kelâm İlmi, Damla Yayınevi, İstanbul, 2000, ss. 70-71.

⁶⁰ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, Kitâbu't – Tevhîd (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara, 2005, s. 10.

Kelâmcılar, duyu bilgilerini, hiçbir delile ihtiyaç duymayan ve inkâr edilemeyen bilgiler olarak kabul etmektedirler. Duyusal algıyı bilgiye ulaştırın bir yol olarak benimseyen Kâdi Abdulcebbar (ö. 1024) da, şüphe ve tereddütle duyu bilgilerinin ortadan kaldırılamayacağını iddia etmektedir.⁶¹ Görüldüğü gibi, kelâmî epistemolojide duyuşsal algılar zorunlu bilgi kabul edilmiş ve bu tür bilgiyi inkâra yeltenen yaklaşımlar ise ciddi tenkitlere tâbi tutulmuştur. Bu hususta, eleştiri oklarının öncelikle sofistlere ve septiklere yöneldiğı açık biçimde ortadadır.

Felsefe tarihinde, Protagoras (M.Ö.480-411) ve Gorgias (M.Ö.483-375) gibi sofist düşünürler duyu, deney ve akıl ile bilginin elde edilemeyeceğini iddia etmişler; “ne kadar insan varsa o kadar da doğru vardır” diyerek rölativist bir öğreti ortaya koymuşlardır. “Hiçbir şey yoktur, olsaydı da bilemezdik, bilseydik de başkalarına anlatamazdık” diyen Gorgias’ın bu deyimi, sofistlerin şüpheciliğinin aşırı boyutlarını açık biçimde ortaya koymaktadır. Mutlak rölativizmi savunarak bireysel düşünüşü merkeze almayı amaçlayan bu öğreti, bilginin imkânsızlığı iddiasıyla nihilizme de kapı aralamıştır.⁶² Diğer bir şüpheci grup ise septiklerdir. Bu öğretinin temsilcileri olan Pyrrhon (M.Ö.365-275) ve Karneades (M.Ö.214-129)’a göre, duyu ve akıl varlığın kendisini bilemez; sadece görünüşünü tanıyabilir. Bu yaklaşımları nedeniyle septikler, varlığa dair herhangi bir yargıda bulunmamayı tercih ederler.⁶³

Sofistik ve septik düşüncenin İslâm dünyasındaki temsilcisi olarak, bir materyalist olarak bilinen Salih İbn Abdülkuddûs (M. IX. y.y.)’ü gösterebiliriz. O, yazmış olduğı Kitab el-Şukûk (Şüpheler Kitabı)’u okuyanların, nesnelere varlığından şüphe edeceklerini hatta kendi varlıklarından bile şüphe eder hâle geleceklerini iddia etmektedir.⁶⁴ Bazı yorumculara göre, duyuların bilgisi ile alâkalı kelâmî eleştiriler sadece sofistleri ve septikleri değil; gerçek bilginin rüya ya da keşf yoluyla elde edilebileceğini iddia eden bâtinî yaklaşımları da hedef almaktadır.⁶⁵

⁶¹ Kâdi Abdulcebbar, el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl, IV, Thk. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebû’l Vefa el-Guneymî, Kahire, ts., s. 70; Bkz. Demir Hilmi, Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2001, s. 32.

⁶² Arslan, Felsefeye Giriş, ss. 41-42; Bkz. Erdem Hüsameddin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-er Yayınları, Konya, 2000, ss. 171-172.

⁶³ Arslan, Felsefeye Giriş, s. 42.

⁶⁴ Keklik Nihat, Felsefenin İlkeleri, Doğuş Yayınları, İstanbul, 1982, s. 145.

⁶⁵ Bkz. Demir, Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı, s. 32.

4.2. HABER

Haber, yazının yaygın olmadığı ve kurallarının belirginleşmediği bir kültür ortamında, rivayet edilen bir söz veya halefin seleften naklettiği bir söylemdir.⁶⁶ Duyuları bilgi kaynağı olarak kabul eden kelâmcılar haberi de bilgi kaynağı olarak kabul etmektedirler. Bu kabulde, haberin içeriğinin doğruluğu yanında, haberi nakledenin güvenilirliği de önemli bir husustur. Haberın yalan olma ihtimâlini de göz önünde bulunduran kelâmcılar, epistemolojik olarak benimsenen haberi, “doğru haber” olarak telaffuz etmektedirler.

Kelâmcıların bilgi kaynağı olarak benimsedikleri haber dinî içerikli mesajlar olabileceği gibi, sosyal ve kültürel içerikli mesajlar da olabilir. Peygamberden nakledilen sözler haber kapsamında değerlendirildiği gibi, şehirler ya da ülkeler hakkında anlatılan şeyler de haber kapsamında ele alınabilir. Kelâmcılar haberde ya mütevatir olma şartını ya da elçiliği mucize ile pekiştirilmiş bir peygambere ait olma şartını ararlar. Mütevatir haber, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir toplumun rivayeti olarak benimsenirken; peygamber sözleri de, peygamberin yalan söylemesinin imkânsızlığından hareketle doğruluğu mucizelerle teyit edilmiş haberlerdir.⁶⁷

Kelâmcılara göre, haber zorunlu bilgi ifade etmektedir.⁶⁸ Bu bilgiye zorunluluk vasfının yüklenme nedenlerini ise teolojik kaygılarla izah etmek mümkündür. Çünkü, birer haber niteliği taşıyan kitap ve sünnet bilgilerine zorunluluk vasfı yüklenmezse inancın temellendirilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu kaygılar neticesinde haber, bilgi kaynağı olması bakımından kelâmî epistemolojide önemli bir yer edinmiştir.

Mâtürîdî, haberin epistemolojik değerini inkâr edenlerle duyuların bilgisini inkâr edenleri aynı kategoride değerlendirmektedir. Ona göre, kendi soyuna, adına ve mahiyetine dair bilgileri yalnızca haber ile elde edebilen insan, haberin bilgi niteliğini inkâra yeltenmekle aslında kendi varlığını inkâr etme eğilimi içerisine

⁶⁶ El-Câbirî Muhammed Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 156.

⁶⁷ Mâtürîdî, Kitâbu't – Tevhîd, ss. 11-12; Bkz. Neseî Ömer, Akaid, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 52-53.

⁶⁸ Mâtürîdî, Kitâbu't – Tevhîd, ss. 11-12.

girmektedir.⁶⁹ Haberi inkâr eden bu yaklaşım, “hiçbir şey yoktur, olsaydı da bilemezdik, bilseydik de başkalarına anlatamazdık” diyerek varlığı, bilgiyi ve bilgi transferini (haber) imkânsız gören sofistik öğreti ile özdeş bir tavır ortaya koymaktadır.

Kelâmın düşünce yapısında duyu ve haber arasında sıkı bir ilişki vardır. Akılların tek başına kavrayamadığı iyilikler ve kötülükler bu iki unsur vasıtasıyla öğrenilebilir. Bu işleyişte bilgi, iyilikleri ya da kötülükleri algılayanların (duyu) konuşması ve diğerlerinin de dinlemesi (haber) ile ortaya konulmaktadır.⁷⁰ Mâtürîdî, duyuların bilgisini inkâr edenlerde olduğu gibi, haberin bilgi niteliğini inkâr edenlerle de tartışmaya girmeyi abes görür; şayet onlarla tartışmaya girmek gerekiyorsa da, bu tartışmada mizahî bir üslubun benimsenmesi gerektiğini ifade eder.

4.3. AKIL

İslâm düşüncesinde aklın epistemolojik hüviyetinin tartışılmaya başlanması, dinî metinlerin yorumlanması (tevil) meselesi ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu husustaki ilk yaklaşımlar aklın epistemolojik fonksiyonunu inkâr eden selefi zihniyet tarafından ortaya konulmuştur. Bu ekolün mensupları, dinî metinlerden anlamı açık olanlarda akli yoruma ihtiyaç duymazken; anlamı kapalı metinlerde ise aklın acziyetini iddia etmişlerdir. Bu durumda, akıl tamamen devre dışı kalmış; düşünce yapısının yegane söz sahibi dinî metinler olmuştur. İslâm düşüncesinin ilk üç asırlık diliminde egemen olan bu zihniyet, akli inkâr etmekle kalmamış; ona epistemolojik değer atfedenleri de eleştirmiştir. Akla acziyet atfeden bu selefi tavır, zamanla, din dışı fikirlerin barınağı hâline gelen muhalif ekollere karşı âciz kalmıştır. Bu durum, dini yorumlama hususunda akla duyulan ihtiyacın hissedilmesine neden olmuştur.

İslâm düşünce tarihinde, dinin yorumlanması hususunda akli kullanan ilk ekol, Vâsıl bin Atâ'nın (ö.748) kurmuş olduğu Mûtezile'dir. Bu ekolün kullandığı metoda da “Kelâm” adı verilmiştir. Mutezile'nin başlangıçta, sırf dini savunma amacıyla akla yöneldiği tarihî bir gerçektir. Hatta bu ekol, Hristiyan teolojisi ve felsefesi

⁶⁹ Mâtürîdî, Kitâbu't – Tevhîd, s. 10.

⁷⁰ Mâtürîdî, A.g.e., s. 11.

karşısında yalnız İslâm'ı savunmakla kalmamış; aynı zamanda, dinin esaslarını felsefî metotlarla açıklayarak değişik kültürleri de etkilemiştir.

Mûtezile'ye göre, bir şeyin iyi mi kötü mü olduğu akıl ile bilinir. Bunun için nakle yani dinî delillere ihtiyaç yoktur. Aklın yaptığı şey güzel, terk ettiği şey de kötü demektir. Bu noktada aklın güzel gördüğü şeyler farz; çirkin gördüğü şeyler ise haramdır. Dinî deliller farz ve haram olan şeyleri bildirmemiş olsalar bile, akıl, nelerin farz ve nelerin de haram olacağına hükmederdi. Bir şeyin farz veya haram olma keyfiyeti dinî delillere dayanmayıp, bu hususta akıl, dinî delillerden üstün bir konumdadır. Mûtezile, aklın idrak edemediği konularda da dinî delillerin hüküm koyma yetkisine sahip olmadığını iddia eder.⁷¹ Mûtezile, dinî meselelerde akli nakilden daha öncelikli konuma aldığı, akılla çelişir gördüğü nakilleri aklın ışığında yorumladığı ve aşırı hayranlık duyduğu Yunan felsefesinin tesiri ile dinî meselelerden ziyade felsefî meselelere ağırlık verdiği gerekçesi ile şiddetli tenkitlere uğramıştır.⁷²

Selefi nakilciliğe ve mu'tezilî akılcılığa karşı çıkan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (874-936), mutlaklaştırılmış dinî metinlerin eksik ve yetersiz kaldığını, salt akılcılığın ise dinî basitleştirdiğini iddia ederek, inanç esaslarını aklî ilkelerle destekleyip naklin hakimiyetini kurmaya çalışmıştır. O, dinî metinleri yorumlamak veya onların zahirine göre hükmetmek için, akli hakem tayin edinmez. Aksine, akli, metinlerin zahiri yorumlarını destekleyen bir alet olarak kabul eder.⁷³ Bu ekole göre, bir şey din tarafından emredildiği için güzel; yasak edildiği için çirkindir. Bu konuda aklın hiçbir müdâhalesi ve itibarı yoktur.⁷⁴ Eş'arî bu iddiasıyla dini, aklî olup olmamasına bakmamaksızın, bir mecburi inançlar bütünü olarak değerlendirmektedir. Bu noktada, selefi söylemin tavrında olduğu gibi, din bir şeyi emretmiş ise onun aklî olup olmaması, hatta akılla çelişmesi bile dikkate alınmaz.

Mâtürîdî ekolüne göre ise; akıl, dinin emir ve yasaklarına muhatap olma ehliyetini ispat için gereklidir. Zira, akıl olmadan dinin hükümleri anlaşılabilir. Dinin emir ve yasakları akla hitap eder. Eşyanın bir kısmının güzel bir kısmının çirkin;

⁷¹ Neseî, Akaid, ss. 44-45.

⁷² Gölcük Şerafettin ve Toprak Süleyman, Kelâm, Tekin Kitabevi, Konya, 2001, ss. 43-44.

⁷³ Sarıkaya, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, ss. 78-79.

⁷⁴ Neseî, Akaid, s. 47; Bkz. Kılıç Recep, Ahlâkın Dinî Temeli, TDV Yayınları, Ankara, 1996, s. 101.

fiillerin bir kısmının farz, bir kısmının da haram olması akılla bilinebilir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, bunların haram olmasını icap ettiren şey akıl değil, dindir.⁷⁵ Mâtürîdî, aklın iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek kapasitede olduğunu belirterek selefi ve eş'arî ekolden farklı düşünmektedir ki, bu yönüyle o, sünnî söylem içerisinde akla en fazla değer veren olmuştur.⁷⁶

İslâm düşünce tarihinde akli bilgi kaynağı olarak kabul eden kelâmî ekoller olduğu gibi, aklın bu fonksiyonunu inkâr eden, Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiyye ve Haşeviyye gibi ekoller de tezâhür etmiştir. Akli inkâr eden bu ekoller, dinî metinlerin sadece lafzî yönüne vurgu yaparak, teccim ve teşbih başta olmak üzere, bazı aşırı yorumlar ortaya koymuşlardır.

Fârâbî'ye göre, kelâmcılar, halkın veya çoğunluğun görüşüne akıl adını vermektedirler. Onlar bir şey hakkında “akıl bunu gerektirir” ya da “akıl bunu reddeder” derken kastettikleri şey, halkın veya çoğunluğun kanaatlerinden başka bir şey değildir.⁷⁷ Kelâm ilminin temellerinin sarsılması anlamına gelen bu iddiayı teyit edebilmek için kelâmî aklın teşekkül gerekçesini ortaya koymak gerekmektedir.

Kelâm ilminin dini müdafaa etme maksadıyla teşekkül ettiği tarihî bir gerçektir. Bu müdafaa hareketi, muhalif din ya da ekollerin iddialarına karşı şekillenmiş olan bir “orta yol” arayışıdır. Herhangi bir iddia ortaya atılmış, bu iddianın dinîliğini ya da din dışılığını belirleyebilmek için kelâmcılar devreye girmiştir. Yani, iddia önce gelmiş, iddiayı destekleyen ya da inkâr eden yaklaşımlar ise onu takip etmiştir.

Halkın nazarında din, kendinden başka hiçbir öğretinin ya da ideolojinin değer üretmediği mitolojik bir alandır. Nitekim, kelâmcıların, akli ikinci plana iterek ya da göz ardı ederek, salt dinî olandan hareketle varlığı izah etme girişimlerinde bu tür toplumsal kaygıların izlerini görmek mümkündür. Zaten bu yaklaşım, dinin bahis konusu etmediği alanların dışlanmasına yani din dışı imiş gibi algılanmasına neden olduğu gibi dinin alanının daraltılmasına da neden olmuştur. Bu süreç, dinin

⁷⁵ Neseî, Akaid, s. 48.

⁷⁶ Bkz. Mâtürîdî, Kitâbu't – Tevhîd, ss. 13-14.

⁷⁷ Fârâbî, Risâle fi me'ânî'l Akl, s. 128.

psikolojik ve sosyolojik açılım imkânını problemlî bir hâle dönüştürmüş; dinin değişime ayak uydurup uyduramayacağı tartışılır olmuştur.

Aslında, halkın ya da çoğunluğun görüşü “hakikat” olarak telâkki edilince, toplumsal aklın⁷⁸ dinî olanı belirlemesi de kaçınılmaz olacaktır. Nitekim, topluma yani insana bakarak Tanrı'nın tanımlanması, bir başka ifadeyle, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verilmesi, toplumsal aklın içgüdülerini okşayan bir yöntem algılayışıdır. Kelâmcıların toplumsal öncelikleri merkeze alan bu yaklaşımı, dinin zamanla, kelâmî bir kitle hareketi olarak algılanmasına da neden olmuştur. Bu sürecin getirdiği sıkıntılarla sık sık yüzleşmek zorunda kalan modern kelâmcılar, klasik yaklaşımları, tarihsel değerlendirmeler olarak nitelemek zorunda kalmışlardır.⁷⁹

Fârâbî felsefesinde toplumsal aklın herhangi bir değer üretmeye kabiliyeti yoktur.⁸⁰ Bu durumda, toplumsal akli dayanak olarak kullanan kelâmî aklın da yapısal olarak, toplumsal akıldan daha fazla bir değer üretmesi mümkün değildir. Kelâmî olsun ya da olmasın, toplumsal akli dayanak olarak kullanma gereği duyan öğretilerin, demagojik söyleme sık sık müracaat ettikleri de tarihî bir gerçektir. Toplumla olan diyalogu artıran bu esnek ve yumuşak iletişimde amaç, toplumsal akılla kucaklaşmaktır, hakikatle değil.

⁷⁸ Fârâbî'nin ifadeleri doğrultusunda, halkın ya da çoğunluğun görüşünü “toplumsal akıl” olarak nitelemek mümkündür. Bkz. Fârâbî, Risâle fî me'ânî'l Akl, s. 128.

⁷⁹ Bkz. Çelebi İlyas, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi I, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 258.

⁸⁰ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, ss. 87-88; Fârâbî, Kitâbü'l Cem, ss. 174-175.

İKİNCİ BÖLÜM

METODOLOJİ

Metot, bilgi edinmek için takip edilmesi gereken yol, yöntem demektir. Her bilgi alanının kendine özgü bir bilgi edinme yöntemi vardır. Meselâ, matematiğin yöntemi başka, fiziğin yöntemi başka ve tarihin yöntemi başkadır. Bu yöntemleri kişisel ya da toplumsal arzular doğrultusunda şekillendirmek mümkün değildir. Bu demektir ki, yöntem, bilgi alanlarının kendi yasalarından çıkarılan bilimsel ve nesnel kabuller olmak zorundadır.⁸¹

Metodoloji ise, belli bir bilim alanında uygulanan yöntemlerin tümünü dikkate alarak, daha gelişmiş bir yöntem elde etmeye çalışan bir “yöntem bulma girişimi”dir. Bu yüzden, metodoloji, alâkalı olduğunu bilgi alanının yöntemlerini tek tek değerlendirmekten ziyade genel bir yaklaşım çerçevesinde ele almaktadır.⁸²

İlimlerin değeri, sahip oldukları metodolojik yapının niteliği ile doğru orantılıdır. Yani, doğru ve yanlışın kendisi ile belirlendiği metodun eksikliği ya da yetersizliği, ilmî yapının zeminden sarsılmasına neden olacaktır. Bu noktada, metodun gerekli olması kadar, doğru metodun benimsenmiş olması da önemlidir.

Her ilmi, kendi yasalarından çıkarılan yöntemlerle ele almak gerekmektedir. Ayrıca, yapısal olarak birbirine benzeyen konuları da aynı yöntemlerle izah etmek gerekmektedir. Çünkü, benzer yapıdaki konuların farklı yöntemlerle ele alınması, mantıksal çelişkileri de beraberinde getirecektir. Kişisel ya da dinsel kaygıların da etkisiyle, zamana ve zemine göre şekillenen bu metot algılayışı, değişken bir söylemin muhafaza edilmesi ya da hakikatin kılıktan kılığa girmesi anlamına gelecektir.

⁸¹ Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, “Yöntem” md., s. 465.

⁸² Özcan Hanifi, “İslâm Felsefesinde Metodoloji Problemi”, İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’eleleri I, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 199.

5. FELSEFENİN METODOLOJİK YAPISI

Fârâbî felsefesi mantık ilmini metot olarak benimsemiştir. Bu ilmin temel gâyesi, düşüncenin işleyişini düzene koymak ve bilgi-nesne arasındaki özdeşliği tesis etmektir. Kıyasî bir mekanizma ile işlevsellik kazanan bu yapının zirve noktası burhân teorisi'dir. Mantık ilmi, felsefenin bir bölümü değil, bilimlerin başlangıç basamağı yani giriş bölümüdür. Bu yönüyle o, yöntem belirleme hususunda bilimleri yönlendirmektedir.

5.1. MANTIK

Fârâbî'nin kelâm ilmine dair kanaatlerini daha iyi tespit edilebilmek için, öncelikle, onun felsefesinin metodolojik yapısını iyi tahlil etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi Fârâbî, İslâm düşüncesine “Mantık ilmi”ni dahil ederek bir çığır açmış ve “Muallim-i Evvel” olarak adlandırılan Aristoteles'in mantığını şerh edip geliştirerek, “Muallim- i Sâni” unvanına layık görülmüştür.

Fârâbî'ye göre, mantık; hataya düşmenin mümkün olduğu durumlarda düşünce kuvvetini doğru yöne sevk eden bir sanattır.⁸³ Filozof, mantık ilminin gayesine dair yapmış olduğu bu tanımı daha anlaşılır kılmak için gramer ile mantık arasında bir alâka tesis etmiş; gramerin dili düzenleme amacına hizmet ettiği gibi, mantığın da düşünceyi düzenleme amacına hizmet ettiğini belirtmiştir. Fârâbî gramer ile mantık arasındaki ortak amacı bu şekilde izah ettikten sonra, bu iki ilim arasındaki yapısal farklılığa işaret etmeyi de gerekli görmüştür. Çünkü, gramerin konusu olan dil, insanlar ve kavimler kadar çeşitli olabilirken; mantığın konusu olan düşünce ise, insanın her yerde ve her zaman aynı olan zihni (evrensel) kabulleri ile alâkalıdır.⁸⁴ Bu izahlarla, mantığın hem amacı belirlenmiş hem de onun objektifliği yani kişiye ve topluma göre değişmeyeceği hususu vurgulanmıştır.

Fârâbî'ye göre, gereksiz şeyler, tesadüfler ve ihtimâller düşüncenin işleyişini bozan unsurlardır. Mantık ilmi, bahsedilen bu problemlere takılıp kalmadan, düzenli bir akıl yürütme ile hakikatin elde edilmesini sağlamaktadır. Bu noktada mantık ilminin gereksiz görülmesi ya da inkâr edilmesi, yanlış şeylerin bilgi olarak kabul

⁸³ Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri (Fârâbî, Et-Tavti'atu Fi'l-Mantık), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 31, Ankara, 1990, s. 27; Bkz. Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 53-56.

⁸⁴ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 58; Bkz. M. Muhammed Şerif, Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, “Fârâbî I, İbrahim Medkûr” (çev. Osman Bilen), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 49.

edilmesine kapı aralayan bir tavır olacaktır. Aslında, yanlış şeylerin hakikat olarak benimsenmesinden daha kötü bir tavır daha vardır ki, o da, bu yanlış şeylerin hakikat olduğunu iddia eden müdafaa ya da münâkaşa tavrıdır. Fârâbî'ye göre, bu tavrı benimseyen kişiler, kendi yanlış kanaatlerini haklı çıkarma gayesi ile karşısındakinin düşüncesine hücum ederler.⁸⁵

Fârâbî'ye göre, mantık ilminden yoksun olan kimse, **doğruya sahip olanın**; ona sahip olduğunu, nasıl sahip olduğunu, hangi bakımdan sahip olduğunu bilemez. Aynı şekilde, **yanlışla düşmüş olanın** veya **mugâlata yapanın** da; yanlışla düşmüş olduğunu veya mugâlata yaptığını, hangi yönden hata ve mugâlata yaptığını kesin bir biçimde bilemez.⁸⁶ Böyle bir durumda kişi, hangi kanaatlerin doğru, hangi kanaatlerin yanlış olduğunu bilemeyeceği için şaşkın bir vaziyette kala kalır. Doğruyu veya yanlışlığı belirleme hususunda tesadüfen isabetli davranmış olsa bile, kendisine karşı çıkan birisine, düşüncesinin doğruluğunu ispat edemez.⁸⁷

Mantık ilminden yoksun olan kimse, hakkında müspet kanaat beslediği kişilerin aslında birer aldatıcı ve sahtekâr olup olmadıklarından emin olamaz. Yanlış yapan birinin avı olup, farkına varmaksızın kendisi ile alay eden birine yardım etmiş olabilir. Aynı zamanda, bu kimse, hakikati ortaya koyan bir kimsenin hatalı olduğunu düşünerek, onu inkâr etme cihetine de yönelebilir. Fârâbî açısından, mantık bilmenin faydaları ve bilmemenin zararları bunlardan müteşekkildir.⁸⁸

Fârâbî, düşünce ve inançlarda zanlarla yetinmek istemeyen biri için mantık ilminin zorunlu olduğunu; bunun aksine, olduğu gibi kalmayı tercih eden ve düşüncelerinde zanlarla yetinen biri için ise bu ilmin zorunlu olmayacağını⁸⁹ ifade etmektedir. Filozof, mantık ilminin tanımsal çerçevesini bu ifade ile neticelendirdikten sonra bu ilmin işleyiş mekanizmasını ortaya koymaya yönelmiştir. Görüldüğü gibi, Fârâbî'nin mantık mülâhazalarında göze çarpan kaygıların sadece epistemolojik ve metodolojik kaygılardan ibaret olmadığı açık biçimde ortadadır. Bu

⁸⁵ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 53-56.

⁸⁶ Fârâbî, A.g.e., ss. 56-57.

⁸⁷ Fârâbî, A.g.e., ss. 56-57.

⁸⁸ Fârâbî, A.g.e., ss. 57-58.

⁸⁹ Fârâbî, A.g.e., ss. 57-58.

kayguların mahiyeti cedel yöntemini tahlil ederken daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Fârâbî felsefesinde bilgi, kıyasla bilinenler ve kıyas olmadan bilinenler olmak üzere iki türdür. Bu epistemolojik tasnif mantık ilminin temelini oluşturması açısından oldukça önemlidir. Çünkü, kıyasla bilinenler, herhangi bir kıyasa ihtiyaç duymadan bilinen öncüllerden hareketle elde edilmiş olan bilgilerdir. Bu durumda, herhangi bir kıyas olmaksızın tarafımızdan bilinen ve tasdik edilenlerin ele alınması daha önceliklidir. Bunlar dört sınıftır: “**Kabul edilmiş olanlar**”, “**Yaygın olanlar**”, “**Duyusal olanlar**” ve “**Tabîi olarak ma’kûl olanlar**”dır. Kabul edilmiş olanlar, rıza gösterilmiş bir kişi veya bir topluluktan alınarak kabul edilmiş şeylerdir. Yaygın olanlar, bütün insanlar arasında veya çoğunluk arasında, veya onların bilginleri ve akıllıları arasında veya bunların çoğunluğu arasında hiçbir itiraza mâruz kalmadan yayılmış olan hareket noktalarıdır. Meselâ, “Ana ve babaya itaat etmek vaciptir”, “Nimet verene şükretmek güzel, nankörlük etmek ise çirkindir” gibi. Duyusal olanlar, beş duyudan biri ile algılanmış olan şeylerdir. Meselâ, “Zeyd, şu oturandır”, “bu vakit gündüz vaktidir” gibi. Tabîi olarak ma’kûl olanlar ise, insan zihninde doğuştan küllî ve zarurî öncüller (apriorik) olarak bulunan prensiplerdir. Meselâ, “Üç tek sayıdır”, “Dört çift sayıdır” gibi.⁹⁰

Herhangi bir kıyas olmaksızın bilinen ya da kıyasın kendisinden hareketle temellendirildiği bilgileri izah etmiş olduk. Ancak, şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki, felsefî ve kelâmî bilgi bu noktadan itibaren farklılık göstermektedir. Çünkü, felsefî kıyas tabîi olarak ma’kûl olan ilk öncüller tarafından teşekkül ettirilirken; kelâmî kıyas ise kabul edilmiş olan, yaygın olan ve duyusal olan öncüllerden hareketle teşekkül ettirilmiştir. Bu açıklamalar, felsefî çıkarım metodu olan burhân teorisi ile kelâmî çıkarım metodu olan cedel teorisinin temellerini ortaya koyma açısından oldukça önemlidir.

Zihni hata yapmaktan koruma amacına hizmet eden mantık ilminin temel prensibi “kıyas”tır. Bu kavram kavranılmadan mantık ilmini kavramak mümkün

⁹⁰ Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri (Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 31, Ankara, 1990, s. 101; Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri (Fârâbî, Füsûl-ün Teştemil-ü alâ...), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 31, Ankara, 1990, s. 46.

değildir. Kıyasta zorunlu olarak üç tane önerme bulunur ve bu önermelerin ilk ikisi başlangıç önermesidir. Üçüncü önerme ise, ilk iki önermeden zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç önermesidir. Meselâ, (1) “Bütün insanlar ölümlüdür.” (2) “Sokrates de bir insandır.” Bu iki önermenin zorunlu sonucu (3) “Sokrates de ölümlüdür.” yargısıdır.⁹¹

Kıyas türleri beş tanedir: Kesin bilgi verenler (Burhânlar-İkinci Analitikler), zan verenler (Diyalektik/Cedelî Kıyaslar-Topikler), aldatanlar (Sofistik Kıyaslar), ikna edenler (Hitâbî Kıyaslar-Rhetorika) ve hayal verenler (Şiirsel Kıyaslar-Poetika).⁹² Ancak, Rhetorika ve Poetika'nın Aristoteles'in mantık külliyyatına dahil olmadığı, bunların sonradan ona dahil edildiği şekilde iddialar mevcuttur. Batılı mantıkçıların edebiyata dahil ettikleri bu iki unsur Fârâbî'ye göre mantık ilmine dahildir.⁹³ Mantık kanunları sekiz tanedir ve kategorik olarak, makûlat (Kavramlar-Kategoriler)⁹⁴, ibâreler (Önermeler-Peri Hermeneias)⁹⁵ ve kıyaslar (Birinci Analitikler) yukarıda saymış olduğumuz kıyas türlerinden önce gelmektedir. Bu üç unsur mantık ilminin başlangıç aşaması olarak değerlendirilmektedir. Mantık ilminin asıl gayesi kesin gerçekliği ifade eden “burhân” olduğuna göre, değer ve kategori bakımından bundan sonra gelen diyalektik, sofistik, hitâbî ve şiirsel kıyaslar hatadan ve yanılmaktan kaçınmamıza yardımcı olan mukayeselerdir.⁹⁶

Burhânla ilgili sözler, bilmek istediğimiz bir konuda bize kesin bilgiyi (İlm-el Yakîn) verme özelliğine sahip olan bilgilerdir. İnsan bu sözleri, ister bir konuyu çıkarsamak (istinbât) üzere kendisi ile ruhu arasında kullansın, ister onlarla başkasına hitap etsin; isterse bir başkası, sözü edilen konuyu düzeltmek için o sözlerle kendine hitap etsin. Bütün bu durumlarda bu sözlerin özelliği, kesin bilgiyi vermesidir. Bu tür bir bilgide, aldatıcı ve yanıltıcı bir şüphe kesinlikle mevcut değildir. Bu bilgi, yanlış olmayan ve yanlışlığı düşünilemeyen,⁹⁷ zorunlu ilkelere (öncül), zorunlu sonuçlar çıkaran bir akıl yürütmedir.

⁹¹ Taylan Necip, Mantık Tarihçesi Problemleri, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 123; Bkz. Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s. 101.

⁹² Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 66.

⁹³ Bkz. Taylan Necip, İslâm Felsefesi, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 174.

⁹⁴ Keklik, Felsefenin İlkeleri, ss. 181-182.

⁹⁵ Bkz. Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 33, Ankara, 1990. s. 73.

⁹⁶ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 68-69; Bkz. Fârâbî, Et-Tavti'atu Fi'l-Mantık, ss. 27-28.

⁹⁷ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 62.

Cedelî (Diyalektik) sözlerle kastedilen ise, bir kimsenin, galip gelmek istediği bir konuda, muhatabını toplumdaki kabul görmüş sözlerle yenmeye çalışması (münâkaşa)'dır. Bu metodun diğer bir kullanımı ise, bir kimsenin, kabul ettirmek istediği bir düşünce ile ilgili olarak, muhatabının zihninde güçlü bir zan meydana getirmeye çalışmasıdır. Bu tür bir söyleme muhatap olan kimse, söz konusu düşünceyi kesin bir kanaat zanneder.⁹⁸ Burhân ile cedel karşılaştırıldığında, birincisi zorunlu ilke ve öncüllere dayandığından kesin sonuç verirken; ikincisi ise, muhtemel bir netice verir. Bu yüzden cedelî kıyaslara “iknaî delil” de denilmektedir. Meselâ, miraç olayını mümkün görmeyen bir Hıristiyan'ı, İsa'nın göğe çıkması hususunu hatırlatarak susturma olayı bir cedel örneğidir.⁹⁹ Örnekte belirtildiği gibi, cedel ile muhatapı susturma amaçlanabileceği gibi, burhanı kavramaktan âciz olanları ikna etme de amaçlanabilir.

Sofistik (aldatan) sözlere gelince, onlar insanı yanıltan, şaşırtan, aldatan, doğru olmayan bir şeyi doğru, doğru olan bir şeyi yanlış zannettiren; bilgin olmayan bir kimseyi büyük bir bilgin, bilgin olan bir kimseyi ise cahil zannettiren sözlerdir.¹⁰⁰ Sözü söyleyen kişinin karşısındakileri yanıltma amacıyla hareket etmesi sofistیک bir tavır olarak değerlendirilebildiği gibi; yine sözü söyleyen kişinin, kendisini dinleyenlerin de etkisiyle (yanıltma), kendisinin bilgin birisi olduğuna inanıp hayallere kapılması da aynı kategoride değerlendirilebilecek bir davranıştır.¹⁰¹ Cedel metodu burhanı kavramaktan âciz olanları ikna etme amacıyla kullanılabilirken, sofistیک sözler ile bu tarz bir ikna amacının sergilenmesi mâkul bir davranış olarak kabul görmemiştir. Fârâbî, kelâmcıların kendileri ile aynı dinden olmayan ya da kendileri gibi düşünmeyen kişi ya da öğretilere karşı sık sık sofistیک metoda başvurduklarını iddia etmektedir.

Hitâbetle ilgili (retorik) sözler, herhangi bir düşünce ile ilgili olarak insanı ikna etmeye ve o düşünceyi tasdik ettirmeye yarayan sözlerdir. Bazı ikna edici sözler, kabul ettirmek istedikleri düşünceleri kabul ettirmede çok etkili ve inandırıcı olma özelliğine sahiptirler. Ancak ikna, değer bakımından zandan daha aşağı bir

⁹⁸ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 62-63.

⁹⁹ Taylan, Mantık Tarihi Problemleri, s. 137.

¹⁰⁰ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 63.

¹⁰¹ Fârâbî, Et-Tavti'atu Fi'l-Mantık, s. 28.

konumdadır. Diyalektik söylemde bilgiye yakın bir zan meydana getirilirken, hitâbî söylemde sadece ikna mevcuttur. Hitâbetin diyalektik söylemden farkı da budur.¹⁰² Nakli deliller hitâbî delillerdir.¹⁰³ Hitâbî söylemlerle insanları doğru ve ahlâki eylemlere yönlendirmek mümkündür. Dinin de genellikle böyle bir metoda başvurmuş olması, Fârâbî'nin dinî bilgi ile felsefî bilgi arasında ayırım yapmasında etkili olmuş olabilir.

Şiirsel (Poetik) sözler, benimsetilmek istenilen bir düşünceyi adım adım kabullendirme ya da gerçekleştirilmek istenen bir fiile teşvik etme amacıyla kullanılır. Bu da iki türlü olur. Ya, adım adım götürülen bu insanın belirtilen hususta kendisine doğru yolu gösterecek bir aklı yoktur; dolayısıyla o, kendisinde bir tasavvur meydana getirilerek istenilen yönde hareket ettirilir. Ya da, benimsetilmek istenilen düşüncede kişi bir akla sahiptir; ancak konu hakkında düşündüğü zaman tereddüt içinde kalmaktadır. Dolayısıyla, belirlenen tasavvur kişinin aklının önüne geçirilir ve kişi istenilen yönde hareket ettirilir. İşte, şiirsel sözlerin süslenilmesi ve güzelleştirilmesi de bu yüzdendir.¹⁰⁴ Nasıl ki satranç oyunu, duygu bakımından, orduları sevk etme ile bağlantılı ise,¹⁰⁵ şiirsel sözler de kabul ettirilmek istenen düşünceye aynı duygusallığı katmaktadır. İnsanın duygularını aklının önüne geçirerek ona olumlu kanaatler benimsettirebileceği gibi, bunun aksine, şiirsel sözlerle insanları yanlış kanaatlere sevk etmek de pekala mümkündür. Hatta ve hatta, henüz tam anlamıyla temyiz ve tahlil yeteneğini elde etmemiş kişilerin ideolojik öğretilerin tuzağına düşmesi de en çok bu yöntemle gerçekleştirilmektedir.

Bahsedilen mantık ilkeleri ile ilgili her bir yöntem ayrı ayrı kitaplar hâlinde incelenmiş; kesin bilgiye ulaştıran ve hakikatten saptıran yollar bütün ayrıntılarıyla gözler önüne serilmiştir. Böylelikle, bu ilkelere sahip olan kimse hakikate nasıl sahip olabileceğini, kendisinin yanlış yapıp yapmadığını veya yanılıp yanılmadığını bilebilir. Bu ilkeler bilinmezse, doğru ve kesin bilgi peşinde koşan insan bu amacından sapıp, kuvvetli zanlara gidebilir veya yine bu durumda insan, farkında olmaksızın aldatıcı şeyleri kullanıp, ya doğru olmayan bir şeyi doğru zannedebilir veya şaşkınlığa düşebilir; ya da şiirsel şeyler olduklarını fark etmeksizin şiirsel sözler

¹⁰² Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 64.

¹⁰³ Taylan, Mantık Tarihçesi Problemleri, s. 137.

¹⁰⁴ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 65.

¹⁰⁵ Fârâbî, Et-Tavti'atu Fi'l-Mantık, s. 28.

kullanabilir. Böylece, görüşlerinde hayaller ve tasavvurlara dayanmış olduğu hâlde, kendi aklınca doğruya götüren yola girmiş olduğunu ve amacına ulaşmış olduğunu sanabilir.¹⁰⁶ Ancak, hakikat arayıcısı elindeki bu ölçüt (mantık) sayesinde hatalardan uzaklaşabilir ya da hatalarını en aza indirgeyebilir. Bu ölçüt ile hem teorik hem de pratik yanlışlardan kurtulmak mümkündür. Bu yönüyle mantık ilmi, bilgiye açılan ilk kapıdır.

5.2. KIYAS

Fârâbî, benimsemiş olduğu Aristoteles mantığını, kendi toplumunun dili ve kültürü ile yoğurarak şerh etmeye çalışmıştır. Ona göre, Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümelemler ile Aristoteles mantığının İslâm dünyasında tutunması imkânsızdır. Çünkü, Aristoteles, kendi dilini konuşanların alışık olduğu kelimeleri ve örnekleri kullanmaktadır. Böyle bir durumda sorumluluğu omuzlarında hisseden Fârâbî, kendi dilinin imkânlarını ve zamanının düşünürlerinin misallerini kullanarak, mantık ilmini, mensup olduğu medeniyetin idrakine sunmayı amaçlamıştır. Bu maksatla yazmış olduğu “Kitâb-ul Kıyâs-is Sagîr” adlı eserinde kıyas, akıl yürütme ve çıkarım hakkında detaylı bilgiler vermiştir.¹⁰⁷

Fârâbî'nin bu risalesi incelendiği zaman görülecektir ki, filozof kendi zamanının düşünürleri arasındaki popüler çıkarım örneklerini kullanarak hem mantığın daha anlaşılır olmasını sağlamış hem de bu mantık perspektifinde kendi toplumunun düşünce yapısını ihata eden kelâm ilmini ve fıkıh ilmini sorgulamıştır. Bu iddianın mâkullüğünü ortaya koyan en somut gösterge, kelâmcıların benimsemiş olduğu “görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme” metodunun bu risâlede yer almış olmasıdır.¹⁰⁸ Çünkü, Aristoteles'in mantık kitaplarında böyle bir metottan bahsedilmemektedir. Ayrıca, Aristoteles'te olmamasına rağmen, Fârâbî'nin fıkıh ilmini ve kelâm ilmini ilimler tasnifine dahil etmiş olması, iddiamızı dolaylı yollardan da olsa destekleyen bir diğer husustur.

¹⁰⁶ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 68-69.

¹⁰⁷ Fârâbî, Kitâb-ul Kıyâs-is Sagîr, s. 97.

¹⁰⁸ Fârâbî, A.g.e., s. 112.

Mantık ilminin temel prensibinin kıyas olduğunu ifade etmiştik. Yunanca bir kelime olup, sözlük anlamı itibariyle hesaplama, sayma ve akıl yürütme anlamlarına gelen “sullogismos” kelimesi Arapça’ya “kıyas” olarak tercüme edilmiştir. Bu kelime bazı eski metinlerde “el-kıyâsü'l-câmi” olarak tercüme edilmiştir. Burada cem’den kastedilen şey, bilinen iki öncülü bir orta terim aracılığıyla bir araya getirerek zorunlu bir sonuca ulaşmayı temin etmektir.¹⁰⁹ Aristoteles felsefesinde bu teori, “öncüllerden oluşan ve bunlar birleştirildiği zaman bizâtihi zorunlu olarak başka bir sözün ortaya çıktığı ifade” olarak tanımlanmıştır.¹¹⁰

Kıyas, düşüncenin hem oluşumunda ve hem de aktarımında mantık ilminin işlevsel hüviyetini ortaya çıkaran biçimsel bir yapıdır. Bu yapının en temel problemi, öncülleri meydana getiren unsurların sorgulanmasıdır. Felsefî literatürde “kategoriler” olarak adlandırılan bu aşama, varlığın tanımlanma safhasını ifade etmektedir. Bu durumda, Aristoteles’in varlık telâkkisi olan cevher-âraz teorisine göz atmak yerinde olacaktır.

Aristoteles, Plâton da olduğu gibi, bir varlığın kendisine yani tabiatına ait olan şeyle, o varlığa ilişkin yani âraz olan şeyleri birbirinden ayırmıştır. **Cevher**, bir varlığın başka bir şekilde olamayacağı¹¹¹ en yalın hâli, tabiatı yani kendisi iken; **âraz** ise, herhangi bir varlığa ilişmesi ya da ilişmemesi mümkün olan şeydir. Cevher, “bu adam” ve “bu ağaç” gibi tek bir varlığa delâlet eden şeylerin yanısıra; “insan” ve “hayvan” gibi birden fazla bireyin oluşturduğu bir gruba da delâlet edebilir. Burada, “insan” ifadesinin, “bu adam” ifadesini de içine alan bir cevher olduğuna dikkat edilmelidir. Aristoteles’e göre, tekil olanın tümel anlamı da içeriyor olması, “bu adam”ın da bir cevher olarak değerlendirilmiş olma gerekçesini ortaya koymaktadır.¹¹² Araz, uzunluk-kısalık, siyahlık-beyazlık gibi çeşitli yönlerden cevhere ilişebilen bir durum olduğuna göre; bir âraz ilişse de ilişmese de cevher

¹⁰⁹ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 485.

¹¹⁰ Aristoteles, Organon III Birinci Analitikler (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 5; Aristoteles, Organon V Topikler (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 3; Bkz. Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s.101.

¹¹¹ Aristoteles, Organon I Kategoriyalar (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 13.

¹¹² Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 490; Bkz. Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, “Genel” md., s. 126.

kendi varlığını devam ettirecektir. Bu durumda, âraz ne kavramı ne de mahiyeti oluşturmaktadır.¹¹³

Aristoteles ontolojisinde ârazlardan ayrı bir de hâssa vardır. Filozof **hâssa**'yı bir şeyin kendisine has sıfatı olarak tanımlar. Bu sıfat o şeyle, birbirlerini karşılıklı olarak gerektirecek ve birinin varlığını diğersinin varlığına zorunlu olarak bağlayacak şekilde bir ilişkiye girer. Meselâ, gramer öğrenme insana has (hâssa) bir özelliktir. Ancak, bu özellik insanın özünü oluşturan bir şey değildir. Çünkü, gramer öğrenmeye muktedir olma durumu kaldırılınca, insanın mahiyeti yine aynı kalmaktadır.¹¹⁴ Bu durumda hâssa, bir şeyin harici tanımlayıcısı olup, o şeyin mahiyetini oluşturan bir unsur değildir.¹¹⁵

İlintisel tümeller olarak da adlandırılan ârazların ve hâssaların, varlığın kavramını veya mahiyetini tanımlama konusundaki yetersizlikleri ortaya çıkmış oldu. Bu durumda tanımı, özsel tümeller olarak adlandırılan tür (nevi'), cins ve ayırım (fasıl)'da aramak gerekmektedir. Aristoteles'e göre tanım, cins ve ayırımlardan hareketle meydana gelmektedir.¹¹⁶ Her **cins** esaslı olarak türler hakkında tasdik edilmiştir.¹¹⁷ **Ayırım** ise, her zaman cinsin bir niteliğini ifade eder.¹¹⁸ Bunlar türden önce olan ve daha çok bilinen kavramlardır; **tür** ise, bunlardan daha genel bir kavramdır. Bu bakımdan, Aristoteles'e göre, gerçek manada sadece türlerin tanımı vardır.¹¹⁹

Tanımın cins ve ayırımdan hareketle elde edildiğini belirtmiştik. Bu durumu bir örnek ile açıklamak, en güzel izah biçimi olacaktır. Meselâ, “insan” kavramının tanımsal hiyerarşisini ele aldığımız zaman, ilk önce, “o canlıdır” deriz. Elbette, canlılığın sadece insana mahsus bir özellik olmadığı ortadadır. Bu durumda, cins, farklı türden nesnelere yüklem yapılabilen bir şey olarak karşımıza çıkmakta ve tek başına, bir tanım ortaya koyamamaktadır. Bu durumu, tanımda cinsin yetersizliği ya da gereksizliği olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü, “insan canlıdır”

¹¹³ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 487.

¹¹⁴ Aristoteles, Topikler, s. 173.

¹¹⁵ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 487.

¹¹⁶ Aristoteles, Topikler, s. 15.

¹¹⁷ Aristoteles, A.g.e., s. 100.

¹¹⁸ Aristoteles, A.g.e., s. 120.

¹¹⁹ Aristoteles, A.g.e., s. 185; Bingöl Abdülkuddûs, Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1993, s. 55.

dediğimizde, insanın ait olduğu ve onun mahiyetinin belirlenmesine imkân veren daireyi belirlemiş oluruz. Bundan sonra yapmamız gereken şey, insanı “canlı” dairesine giren diğer varlıklardan ayırmak (fasıl)’tır. Nitekim, verdiğimiz örneğe “akıllı” kelimesini de eklersek tanımı elde etmiş oluruz; “insan akıllı bir canlıdır”. Burada akıllı olmak bütün canlılar içinde sadece insana has bir özelliktir, bir ayırımdır. Fakat, bu özellik belli bir insan için değil, bütün insanlar için yani insan türü için geçerlidir. Diyebiliriz ki, “insan”, insanlık denilen tek bir mahiyete sahip olup; canlılar sınıfından (cins) akıllılık vasfı (fasıl) ile ayrılan bir cevherdir.¹²⁰

Kategorilerin ilk basamağı olan “cevher”i, tanımla olan bağına da dikkate alarak, açıklamaya çalıştık. Bu izahların akabinde diğer kategorilerden bahsetmek, hem konunun açılımı hem de cevherin daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Bilindiği gibi, Aristoteles felsefesinde kategoriler on tanedir. Birincisi, varlığı başka bir hâlde olamayan yani değişmesi mümkün olmayan “cevher”dir. Diğer dokuz kategori ise, cevherin değişen durumlarını ifade eden ârazilardır. Kategoriler şunlardır: *Cevher* (Ahmet), *izâfet* (Mehmet’in oğludur), *nicelik* (seksen kilodur), *nitelik* (uzun boyludur), *zaman* (bugün), *mekân* (evde), *mülk* (daktilosu ile), *durum* (masada oturmuş), *etki* (yazı yazıyor) ve *edilgi* (yoruluyor). Dikkat edilirse, bir cevher hakkında ancak bu sayıda ifade (âraz) kullanılabilir, daha fazlası mümkün değildir.¹²¹

Tanımın ya da kavramın oluşturulmasında kategorilerin rolünü ortaya koymuş olduk. Şu hususa da dikkat etmek gerekir ki, kategorilerin varlığa mı yoksa zihne mi ait olduğu meselesi hep tartışılmıştır. Aristoteles’e göre, kategoriler, varlığa ait olan yani gözlemden hareketle elde edilmiş olan ontolojik unsurlardır. Bu noktada, varlık ve düşünce özdeş bir hâle gelmiştir. Filozof bu özdeşlik sayesinde burhânî bilginin temeli olan tanım teorisini tesis etmektedir.

Kategoriler, tanımın ya da kavramın oluşumu açısından mantık ilminin başlangıç basamağıdır. Ancak, bu aşamada elde edilen deyimlerden hiçbiri kendi kendine olumlu ya da olumsuz bir yargı ortaya koyamaz. Herhangi bir yargı ortaya koyabilmek için kategorilerle elde edilen deyimler arasında bir bağlantı kurmak

¹²⁰ Aristoteles, İkinci Analitikler, s.106; Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 489.

¹²¹ Keklik, Felsefenin İlkeleri, ss. 181-182.

gereklidir. Meselâ, Ali, uzun ve boy kelimeleri yalnız başına bir yargı ifade etmezken, bu ifadelerden kurulu, “Ali uzun boyludur” ifadesi bir yargı ortaya koymaktadır. Önerme olarak adlandırılan bu bağlantı kıyasın yapısı açısından oldukça önemlidir.

Önerme, bir şey hakkında tasdik ya da inkâr ifade eden sözdür.¹²² Bu sözler, nitelik ve nicelikleri açısından olumlu, olumsuz, tümel ve tekil olmak üzere dört biçimde bulunurlar. Soru, dilek ve emir biçimindeki cümleler herhangi bir yargı içermedikleri için önerme sayılmazlar. Bu durumda, her önermenin bir cümle olduğunu söyleyebiliriz; fakat, her cümlenin bir önerme olduğunu söyleyemeyiz.

Aristoteles’te olduğu gibi, Fârâbî de önerme konusuna, kıyas teorisini sağlam temel üzerine tesis edebilmek için önem vermiştir. Çünkü, Aristoteles mantığının işleyiş biçimi olan kıyas, kategori ve önerme prensiplerine dayanmaktadır. Nasıl ki, nesneden kavrama sıçrayışta düşünce ile maddenin özdeşliği kavramın doğruluk değerini gösteriyor ise; kavramlardan oluşan önerme ile maddenin ya da olgunun özdeşliği de önermenin doğruluk değerini göstermektedir.

Mantık ilmi yapısal ve yargısal olarak önermeyi konu edinmektedir. Ancak, bu ilim, önermenin yapısal boyutunu ele alırken gramer ilmi ile; yargısal boyutunu ele alırken ise önermenin ait olduğu bilimlerle diyaloga girmektedir. Meselâ, “üç ile ikinin toplamı beş eder” yargısı matematik ilminin ilkeleri ile elde edilirken, “cisimler yer tarafından çekilir” yargısı fizik ilminin ilkeleri tarafından tespit edilir. “Kapı kapalıdır” önermesi gözlem ile elde edilirken, “ateş sıcaktır” önermesi ise deney ile tespit edilmektedir.¹²³

Elbette her önerme bir yargı ortaya koymaktadır. Ancak, Aristoteles mantığında, ilim ifade eden bir yargı ortaya koyabilmek için kıyas iki önermeden oluşmalı ve bu iki önermeden de zorunlu olarak ortaya çıkan bir sonuç önermesi bulunmalıdır. Burada, yalnızca bir önermenin ortaya koyduğu zorunluluk ile iki önerme arasındaki bağıntıdan hareketle elde edilen zorunluluk arasındaki farka

¹²² Aristoteles, Birinci Analitikler, s. 3; Fârâbî, Peri Hermeneias, s. 88-89; Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s. 98.

¹²³ Taylan, Mantık Tarihçesi Problemleri, s. 105.

dikkat etmek gerekmektedir. Meselâ, “bütün parçasından büyüktür” önermesi (ilk öncül/yakîn), doğruluğu ve zorunluluğu matematik ilminin prensipleri ile tespit edilen bir yargıdır. “Her insan ölümlüdür” önermesi ile; “Sokrates de bir insandır” önermesi arasındaki bağıntının zorunlu neticesi “Sokrates de ölümlüdür” yargısıdır. Bu sonuç yargısının zorunluluğu, ilk iki önermeden hareketle ortaya çıkan mantıksal bir zorunluluktur.

Kategorileri ve önermeyi bu şekilde izah ettikten sonra, mantığın biçimselleşme ya da somutlaşma formu olan kıyası ele alabiliriz. Aristoteles’e göre, kıyas; kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şeyin, sadece bu veriler vasıtasıyla gerekli olarak çıktığı sözdür.¹²⁴ Kıyası oluşturan öncüller (önerme)’de hem yüklem olarak bulunan şey hem de yüklem tasdik ettiği konu terim olarak adlandırılır.¹²⁵

Kıyas üç önermeden ve üç terimden oluşmaktadır. Önermelerin sıralanışı, terimlerin sıralanışına bağlıdır. Büyük önerme, kapsamı en geniş olan terimi içermesinden dolayı ilk öncüdür. Küçük önerme, büyük terime oranla kapsamı daha dar olan terimi içerir ve kıyasta ikinci öncül olarak bulunur. Büyük önerme ile küçük önerme arasındaki bağıntının zorunlu neticesi olarak ortaya çıkan sonuç önermesi ise, büyük terimin yüklem, küçük terimin ise özne (konu) olarak yer aldığı önermedir. Bu izahların bir kıyas örneği üzerinde gösterilmesi, konuyu daha anlaşılır kılacaktır:

“Bütün insanlar ölümlüdür.” (Büyük önerme: Orta terim-Büyük terim)

“Sokrates bir insandır.” (Küçük önerme: Küçük terim-Orta terim)

“O hâlde Sokrates de ölümlüdür.” (Sonuç önermesi: Küçük terim-Büyük terim)

Bu kıyasta, “Sokrates”e ve “insan”a göre daha geniş kapsamlı olan “ölümlülük” terimi, büyük terimdir. “İnsan” terimi, kapsam olarak “ölümlülük” ve “Sokrates” terimlerinin arasında bulunduğu için orta terimdir. “Sokrates” terimi ise, “ölümlülük” ve “insan” terimlerinden daha dar kapsamlı olduğu için küçük terimdir.¹²⁶

¹²⁴ Aristoteles, Birinci Analitikler, s. 5; Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağir, s. 101; Türker Sadık, Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz’de Yargı Mantığı, Dergah Yayınları, Ankara, 2002, s. 200.

¹²⁵ Aristoteles, Birinci Analitikler, ss. 4-5.

¹²⁶ Öner Necati, Klasik Mantık, Bilim Yayınları, Ankara, 1996, s. 113; Çubukçu Aydın, Mantık ve Diyalektik, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 1993, s. 41; Taylan, Mantık Tarihçesi Problemleri, ss. 123-124; Türker, Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz’de Yargı Mantığı, ss. 196-197.

Orta terimin bulunduğu konum kıyasın biçimi açısından oldukça önemlidir. Bu terimin değişik konumlarda bulunması kesin kıyasın dört farklı biçimini ortaya koymaktadır. “Birinci şekil kıyaslar” olarak adlandırılan bu dört biçim, sonucun kendiliğinden ortaya çıktığı mükemmel kıyaslardır. Bu biçimler dışında kalan kıyasların sonucu kendiliğinden ortaya çıkarması mümkün değildir.¹²⁷ Buradaki amacımız, kıyasın farklı şekillerini detaylarıyla incelemek değil, orta terimin kıyasın biçimi üzerindeki rolüne vurgu yapmaktır.

Aristoteles’e göre, bir şeyi bilmek, o şeyin sebebini bilmekle mümkündür. Klasik mantıkta orta terim, varlığın ya da vakıanın sebebini ortaya koyan unsur olduğuna göre, kıyasın nihâî amacı da orta terimi tespit etmektir. Meselâ, ayın tutulmaya mâruz kalıp kalmadığını sorgulamamızla, ay tutulmasının bir sebebini olup olmadığını sorgulamamız aynı şeydir. Bu durumda, bir nesne ya da vakıa hakkında bilgi sahibi olmak, o nesnenin ya da vakıanın sebebini yani niçin var olduğunu bilmekle mümkündür.¹²⁸

Aristoteles sebep kavramını çok geniş bir anlamda kullanmaktadır. Ona göre sebep, bir varlığa etki eden şeylerle birlikte o varlığın bağlı olduğu tüm unsurları kapsamaktadır. Filozofun “sebeb” teorisi dört unsurdan oluşmaktadır: Madde, form, fail ve gaye. Meselâ, bir sandalyenin var olması için gereken sebeplere göz atalım: Madde tahta, form sandalyenin biçimi, fail marangoz ve gaye de sandalyenin yapılış amacı olan oturmaktır.¹²⁹ İslâm filozoflarının da benimsemiş olduğu bu teori sebeplilik teorisi ve amaçlılık (teleoloji) teorisi olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutulmaktadır. Sebeplilik teorisi, bir varlığın ya da vakıanın meydana gelmesinde belirleyici zorunlu etkenlerin yani sebep-sonuç ilişkisinin var olduğunu iddia ederken; amaçlılık teorisi ise, bir varlığın ya da vakıanın bir amaç doğrultusunda meydana geldiğini ve bir amaca yönelik hareket ettiğini iddia eden öğretilerdir.

Elbette, sebeplilik ve gayelilik gibi problemler felsefî ve kelâmî çözümlenelerde bir iki paragrafla izah edilmesi mümkün olmayan hususlardır. Biz burada, kıyasın en büyük sorgulama alanının sebep teorisi olduğunu belirtmekle

¹²⁷ Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s. 102.

¹²⁸ Aristoteles, İkinci Analitikler, ss. 88-89.

¹²⁹ Câbirî , Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 500.

yetineceğiz. Bu izahlarla birlikte, kategoriler ve önermeler bahsi doğrultusunda kıyasın yapısını ve amacını ortaya koymuş olduk. Ancak, her kıyas burhân olmadığına göre, kıyası burhân yapan şeyin ne olduğunu sorgulamak da farklı bir açılım alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

5.3. BURHÂN

Mantık ilmi açısından burhân, öncülleri kesinlik ifade eden önermelerden kurulu olup zorunlu olarak kesin bilgiyi ortaya çıkaran bir kıyastır. Aristoteles ve onun takipçileri için bu teori, kesin bilginin elde edilmesine yarayan sarsılmaz bir yöntemdir. Aristoteles'in mantık ilmi ile alâkalı eserlerinin tamamı, bu yöntemi elde etme amacına hizmet eden vasıtalar konumundadır.

Mezhep tartışmalarının had safhaya ulaştığı, düşünceyi siyasî otoritenin yönlendirdiği ve insanların din adına birbirlerini tekfir ettiği bir dönemde, Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu burhânî yöntem, İslâm düşüncesini metodolojik arayışlara sevk etmiştir. Burhânî yöntemle cereyan eden bu yüzleşme kimi tepkileri de beraberinde getirmiştir. Araştırmamızda da izah etmeye çalıştığımız bu etki-tepki hadisesi en yoğun olarak felsefe ve kelâm münasebetinde ortaya çıktığına göre; bu durumda, felsefenin benimsemiş olduğu burhân metodu ile kelâmın benimsemiş olduğu cedel metodu detaylarıyla ortaya konulmalıdır.

Fârâbî'ye göre, bilgi, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılır. **Tasavvur**; bir şeyi, tanımının delâlet ettiği biçimiyle zihinde canlandırmak, tahayyül etmektir. **Tasdik** ise; hakkında hüküm verilmiş olan bir şeyin, zihin dışındaki varlığı ile zihindeki varlığının özdeş olduğunu benimsemektir.¹³⁰ Bu ifadelerden, tasavvurun tanım ile; tasdik ise, ispat (yargı) ile alâkalı olduğunu çıkarmak mümkündür. Bu noktada, tanım ile ispat arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır. Aristoteles felsefesinde tanım ve ispat farklı şeylerdir. Çünkü, tanım mahiyete yani öze (cevher) tealluk ederken; ispat ise, bir konu hakkında bir yüklem tasdik edilip edilemeyeceğini bildirir. Tanım, ispat yoluyla elde edilmiş bir şey de değildir. Bu

¹³⁰ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, s. 72.

durumda, tanım; tam bir ispat ortaya koyabilmek için akıl yürütmenin kendisinden hareketle teşekkül ettiği bir ifadedir.¹³¹

Tasdikin yargı ile alâkalı bir kavram olduğunu belirtmiştik. Hatta, tasdik kelimesinin yerine yargı kelimesini kullanmak bile mümkündür. Fârâbî'ye göre, tasdik üçe ayrılır: “Kesin bilgi veren”, “Kesin bilgiye yakın olan” ve “Ruh sükûneti”. Kesin bilgi veren yargılar “Burhân” teorisi ile; kesin bilgiye yakın olan yargılar “Cedel-Diyalektik” teorisi ile elde edilirken; ruh sükûneti olarak adlandırılan tasdik ise, “Rhetorik-Hitâbet” teori ile elde edilen yargılara tealluk etmektedir.¹³²

Kesin bilgi; doğruluğu tasdik edilmiş bir yargının zihindeki varlığı ile zihin dışındaki varlığının hiçbir zaman değişmemesidir. Böyle bir yargının aksini iddia etmek hiçbir zaman mümkün değildir. **Kesin bilgiye yakın olan;** hakkında tasdik oluşmuş olan bir yargının zihindeki varlığı ile zihin dışındaki varlığının değişebilir nitelikte olmasıdır. Bu yargı, kesinlikten ziyade ihtimâl (olasılık) içerdiği için onun aksini iddia etmek mümkündür.¹³³ **Ruh sükûneti** (sükûn en-nefs) ise, tasdikler arasında kesinlikten en uzak olan ve aksini iddia etmenin her zaman mümkün olduğu yargıdır.¹³⁴ Bu tasnifte yer alan birinci tür yargı, filozofun kuramsal araştırmalarının nihâi gayesi olan burhândır. Araştırmanın akışı bu teoriyi daha ayrıntılı bir biçimde izah edecektir. İkinci tür yargı, kuramsal konularda belli bir miktar kullanım değeri taşıyan cedel(diyalektik)'dir. Bu konu kelâmın metodolojik yapısı dahilinde detaylarıyla ele alınacaktır. Üçüncü tür yargı ise, kuramsal araştırmaların dışında kalan yani ilmî bir değeri olmayan retorik(hitâbet)'tir.¹³⁵

Fârâbî'nin, mantık araştırmalarında ruh sükûneti olarak adlandırdığı bir yargı türünden bahsetmiş olması, onun özgün tavrını ortaya koymaktadır. Kelâmcıların ortaya atmış olduğu bu yargı türü, ilmîlikten uzak oluşu yani inkâr ciheti ile Fârâbî'nin mülâhazalarında yer edinmiştir. Bu konuda, eleştiri oklarının muhatabı, en

¹³¹ Aristoteles, İkinci Analitikler, s. 84; Bingöl, Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, ss. 56-57; Ülken Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, A.Ü.İ.F. Yayınları, 1963, s. 91

¹³² Fârâbî, Kitab ul-Burhân, ss. 72-73.

¹³³ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 62-63; Türker, Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı, s. 184.

¹³⁴ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, ss. 72-73; Fârâbî, Şerâ'it Ul-Yakîn, s. 55.

¹³⁵ Miller Larry, “Fârâbî'nin Edeb El-Cedel Hakkındaki Tartışması” (Çev. Ahmet Cevzici), Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Ankara, 1990, s. 217.

yüksek doğruluk ölçütü olarak ruh sükûnetini benimseyen Nazzâm (ö. 845) ve Ebû Hâşim (ö. 933) gibi kelâmcılardır.¹³⁶

Kesin bilgiyi temin eden yargıya burhân teorisi ile ulaşıldığını söylemiştik. Şimdi, bu sürecin nasıl gerçekleştiğine göz atabiliriz. Burhânî kıyasın mekanizmasını kesinlik (yakîn) ifade eden öncüller oluşturmaktadır.¹³⁷ Bu öncüllerin yapısal analizinin ortaya konulması, yöntemin işleyişinin ilk aşaması olması açısından önceliklidir. Fârâbî, “Şerâ’it ul-Yakîn” adlı eserinde kesin bilginin şartlarını ortaya koymuş ve bu bilgiler üzerinde burhânî dünya görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Filozofa göre **kesin bilgi**, (i) bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargının benimsendiği; (ii) zihindeki varlığın zihin dışındaki varlığa uygun olduğu; (iii) zihindeki varlıkla zihin dışındaki varlığın uyumunun bilindiği; (iv) zihindeki varlıkla zihin dışındaki varlığın uyumsuzluğunun imkânsız olduğu; (v) zihindeki varlıkla zihin dışındaki varlık arasındaki uyumun her zaman devam ettiği; (vi) ârızî olarak değil, zâtî olarak elde edilen bilgidir.¹³⁸

Fârâbî felsefesinde kesin bilginin şartları bu şekilde sayıldıktan sonra, bu bilgi türü zorunlu kesin bilgi ve zorunlu olmayan kesin bilgi şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutulmuştur. Her ne kadar, yukarıda sayılan vasıflardan kesin bilginin şartları olarak bahsedilse de, bu vasıfların zorunlu olmayan kesin bilgiyi kapsamadığı açık bir şekilde ortadadır. Fârâbî’ye göre, **zorunlu olan kesin bilgi**, zihindeki varlıkla zihin dışındaki varlık arasındaki uyumun hiçbir zaman bozulmadığı bilgidir. Bu bilginin değişip de yanlış olması mümkün değildir. Bilâkis o, zihinde olumlu olarak hasıl olmuşsa olumlu olarak, olumsuz olarak hasıl olmuşsa da olumsuz olarak daimî sûrette bulunur. Zihnimizde varolan, bütünün parçasından daha büyük olduğuna dair bilgi, zorunlu kesin bilginin bütün vasıflarını kapsamaktadır.¹³⁹ **Zorunlu olmayan kesin bilgi** ise, sadece herhangi bir vakitte kesin olan bilgidir ki, onun değişmesi ve yanlış olması mümkündür. Herhangi bir kimsenin ayakta durduğuna veya oturduğuna dair bilimiz bu tür bir bilgidir. Görüldüğü gibi, zorunlu olan kesin bilgi

¹³⁶ Miller, “Fârâbî’nin Edeb El-Cedel Hakkındaki Tartışması”, s. 216.

¹³⁷ Fârâbî, Şerâ’it Ul-Yakîn, s. 61.

¹³⁸ Fârâbî, A. g. e., s. 55.

¹³⁹ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, s. 74.

varlığı ya da durumu devamlı olan şeylerde hasıl olurken; zorunlu olmayan kesin bilgi ise, varlığı ya da durumu değişen şeylerde hasıl olmaktadır.¹⁴⁰

Fârâbî zorunlu olan ve zorunlu olmayan kesin bilgiyi izah ettikten sonra, zorunlu kesin bilginin elde ediliş tarzına dair açıklamalarda da bulunur. Ona göre, zorunlu kesin bilgi ya kıyastan hasıl olur ya da kıyastan hasıl olmaz. Kıyastan hasıl olan zorunlu kesin bilgi, burhân(ispat) teorisi ile elde edilen bilgidir. Kıyastan hasıl olmayan zorunlu kesin bilgi ise, burhânî akıl yürütmenin hareket noktası olan ilk öncüller(prensipeler)'dir.¹⁴¹

Fârâbî'ye göre, burhânın hareket noktası olan ilk öncüller iki şekilde elde edilmektedir: Birincisi, tabîî olarak elde edilmekte yani doğuştan insan zihninde bulunmakta; ikincisi ise, tecrübe ile elde edilmektedir. Filozofa göre, **tabîî olarak elde edilen öncüller**, nasıl ve nereden hasıl olduklarını araştırmaya ihtiyaç duymadığımız, sanki doğuştan zihnimizde mevcut olan ilk ilkelerdir. Meselâ, “Üç tek sayıdır”, “Dört çift sayıdır” gibi. Fârâbî her ne kadar bu öncüllerin sorgulanmasını gereksiz görse de, onun izahlarından bazı ipuçları elde etmek mümkündür.¹⁴²

Fârâbî, ilk öncüller meselesini incelerken, **küllîlerin konularının duyusal şeyler olduğunu** iddia eder. Peki, ilk öncüller küllî olduğuna göre ve insan zihninde doğuştan mevcut olduğuna göre; bu küllî öncüllerin konularının duyusal şeyler olması yani onların duyumla elde edilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Bu durumda, Fârâbî, ilk öncüllerin konularının duyusal şeyler olduğunu yineler; ancak, bu öncüllerin elde edilmesinde yalnızca duyumun yeterli olmayacağını da ifade eder. Filozofa göre, ilk öncüllerin elde edilmesinde sadece duyularla yetinmek, elde edilen bilgilerin küllî öncüller değil, cüz'î öncüller olmasını gerekli kılar. Çünkü, duyular sadece sınırlı sayıda konuyu algılayabilme kabiliyetine sahiptir. Ancak, duyular şeylerin müşahade edilmesinde duyum faktörüne rûhî faktörlerin de müdâhil olması, elde edilen bilgilerin küllî (tümel) karakterini de ortaya çıkarmaktadır.¹⁴³

¹⁴⁰ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, s. 74.

¹⁴¹ Fârâbî, A. g. e., ss. 74-75.

¹⁴² Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s. 101; Fârâbî, Füsûl-ün Teştemil-ü alâ..., s. 46; Fârâbî, Kitab ul-Burhân, s. 75.

¹⁴³ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, s. 76.

Aristoteles felsefesinde, burhânî kıyasın mekanizmasını oluşturan ilk öncüllerden, insan zihninde doğuştan mevcut olan ilk önermeler olarak bahsedilir. Ancak, Sokrates (M.Ö. 469-399) felsefesinde tezâhür etmiş olan, insan zihninde doğuştan mevcut bir bilgi birikiminin varolduğu iddiası Aristoteles tarafından kabul görmemiştir. Hâl böyle iken, Aristoteles'in ilk öncüllerden, doğuştan mevcut bilgiler olarak bahsetmesi bir çelişki olarak karşımıza çıkma eğilimindedir. Bir çelişki gibi görünen bu yaklaşım Fârâbî'nin eserlerinde de aynen mevcuttur.

Her iki filozofun mantık eserleri detaylı biçimde incelediğinde görülecektir ki, ilk öncüllerin doğuştan insan zihninde mevcut bilgiler olmadığı açık biçimde ortadadır. Bu bilgiler duyu ve sezgi münasebetinin bir ürünüdür. Onların doğuştanlığından bahsedilmesi ya da doğuştanmış gibi gösterilmesi, konunun izah güçlüğü ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca, kıyasın nihâî bir başlangıç noktasına dayandırılma gereksinimi ya da zorunluluğu böyle bir yaklaşımın ortaya konulmasında etkili olmuş olabilir.

İlk öncüllerin elde ediliş biçimlerinden biri olan duyu ve sezgi münasebetini izah ettikten sonra, bu bilgilerin bir diğer epistemolojik dayanağı olan tecrübe konusuna değinebiliriz. Tecrübe(deney); küllî öncüllerin cüzilerinin birer birer araştırılmasıdır. Bu yöntem, zorunlu bilgiye ulaşıncaya kadar, araştırılan nesnenin veya konunun hepsini (tümel) ya da çoğunluğunu incelemektir.¹⁴⁴ Meselâ, astronomi ilminin ilkelerini temin eden şey astronomik denemedir. Çünkü, gök olguları uygun bir şekilde incelendikten sonra astronominin ispatları keşfedilmektedir. Diğer ilimler ve sanatlar için de durum böyledir.¹⁴⁵ Fârâbî'ye göre, tecrübe ve tümevarım arasında herhangi bir benzerlik mevcut ise de, bu iki yöntem birbirinden farklıdır. Tümevarım ile elde edilen kesin bilgi, küllî hüküm hakkında zorunlu kesin bilgi değil iken; tecrübe ile elde edilen kesin bilgi, küllî hüküm hakkında zorunlu kesin bilgidir.¹⁴⁶

İlk öncüllerin elde edilmesinde ister duyulardan hareket edilsin, isterse tecrübeden hareket edilsin; her iki durumda da tümevarım yönteminin kullanıldığı

¹⁴⁴ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, ss. 76-77.

¹⁴⁵ Aristoteles, Birinci Analitikler, s. 91.

¹⁴⁶ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, ss. 76-77.

açık biçimde ortadadır.¹⁴⁷ Bu yaklaşım, küllî bilginin elde edilmesinde tümevarım yönteminin rolünün sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Herhangi bir nesneyi ya da vakıayı, duyum ya da deney ile birer birer inceleyerek, o nesne ya da vakıa hakkında genel (tümel) bir hüküm (öncül/prensip) elde etmek mümkün müdür? Bir başka ifade ile, Aristoteles mantığında kullanılan “her insan ölümlüdür” yargısı, bütün insanların birer birer araştırılması ile elde edilmiş tümel bir yargı mıdır; yoksa, insan türünün bir kısmını ya da genelini inceleyerek elde edilen tümel iddiasında bir yargı mıdır?

Hem Aristoteles hem de Fârâbî açısından, tümel bilginin elde edilmiş biçimi, bir varlık türünün bir kısmının ya da genelini incelenmesi ile imkân bulmaktadır. Ancak, salt duyu ya da salt deney ile bu imkânın açığa çıkarılması mümkün değildir. Netice olarak diyebiliriz ki, tümel bilgi (ilk öncüller), duyu ve deney ile başlayan tümevarımsal sürecin, sezgisel pekiştirici ile desteklenmesi neticesinde ortaya çıkan birikimdir.

Tümel bilginin elde edilmiş biçimine çeşitli eleştiriler yöneltmiştir.¹⁴⁸ Bu eleştiriler, varlık türünün birer birer sayılmadığı eksik bir tümevarım ile tümel bilginin elde edilmesini imkânsız gören yaklaşımlardır. Bu tarz bir iddiaya Aristoteles mantığının verebileceği iki mâkul yanıt vardır. Birinci yanıt, araştırılan varlık türünün bütün fertlerini tek tek incelemenin her zaman mümkün olmamasıdır. Meselâ, “bütün insanlar ölümlüdür” şeklinde bir yargı ortaya koyabilmek için, insan türünün tamamını tek tek incelemeye kalkışmak bir çok problemi de beraberinde getirecektir. İkinci yanıt ise, tikel olan şeyin tümeli de içeriyor olmasıdır. Meselâ, Ali'nin kendine has (tikel) bir takım özellikleri vardır. Bu yönüyle o, insan türü içinde biriciktir. Ama aynı zamanda, Ali, insan türüne has (tümel) bir takım özelliklere de sahiptir ki, bu yönüyle o, tümelin bilgisini de içerir. Bu demektir ki, tikel olan her şey aynı zamanda tümeli de içermektedir.

Tümellerin duyum ya da tecrübeden hareketle elde ediliyor olması,¹⁴⁹ tümel bilgilerin konularının duyusal şeyler olduğunu ortaya çıkarmaktadır.¹⁵⁰ Fârâbî'nin de

¹⁴⁷ Aristoteles, İkinci Analitikler, s. 50.

¹⁴⁸ İlk öncüllerin teşekkülü ve bu teşekkül biçimlerinin tartışmaya açık yönleri için, bkz. Atademir Hamdi Ragıp, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1974, ss. 132-161.

¹⁴⁹ Aristoteles, İkinci Analitikler, s. 50.

vurgulamış olduğu bu nokta, burhân teorisinin en hassas noktasıdır. Bu hassasiyetin gözden kaçırılması ya da gözardı edilmesi, burhânı bir bunalım teorisi hâline dönüştürmektedir. Görüldüğü gibi, Aristoteles'in burhân teorisi, tabiatın ve tabiat olaylarının tecrübe ve müşahede ile keşfedilmesi neticesinde tesis edilmiştir. Bu yaklaşım, filozofun realist yönünü göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ancak, filozofun fizikî âlemden metafizik âleme sıçrama girişimi, ortaçağ boyunca skolastik cereyanlara kapı aralayan idealist bir tavır olarak etkinliğini devam ettirmiştir.

Burhân teorisinin fiziksel ve metafiziksel yönünü ortaya koyabilmek için Aristoteles'in tabiat felsefesine göz atmak yerinde olacaktır. Duyu ve tecrübe ile tabiatın gizemini çözmeye çalışan Aristoteles, tabiattaki değişimi ve hareketliliği araştırmasının odak noktasına yerleştirmiştir. Ona göre, tabiattaki bütün olayları ilk defa harekete geçiren bir ilkenin mevcut olması gerekir. Bu ilke, sadece hareketi intikal ettiren değil, hareketi de yaratmış olan bir ilk sebeptir, yani Tanrı'dır. Kendisi hareketsiz olan bu ilk hareket ettirici, varlığı, mekanik bir biçimde değil, belirli bir gayeye yönelik hareket ettirir.¹⁵¹

Aristoteles'in Tanrı anlayışında, tabiat âlemindeki değişkenliğin ve sebepliliğin etkili olduğunu belirtmiştik. Bu yaklaşımı kıyas formunda şu şekilde ifade edebiliriz:

“Her değişkenin bir sebebi vardır.”

“Âlem de değişkendir.”

“O hâlde, âlemin de bir sebebi vardır.”

Nasıl ki, insan yaşamak için gıdaya ihtiyaç duyarsa, gıda da varolmak için bir takım sebeplere muhtaçtır. Bu sebeplilik zincirinin sonsuza dek sürüp gitmesini imkânsız gören Aristoteles, varlığı muayyen bir gayeye doğru harekete geçiren bir İlk Sebep (ilk muharrik) fikrine ulaşmaktadır. Âlemdeki değişimi, belirli bir gayeye doğru yönelen bir sebep-sonuç ilişkisi olarak tecrübe eden ya da müşahede eden Aristoteles, bu izleniminden hareketle, âlemin de bir sebebinin var olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia, Aristoteles'in burhânî dünya görüşü açısından pekala mümkün bir yargıdır.

¹⁵⁰ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, s. 76.

¹⁵¹ Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, ss. 261-262; Aydın Mehmet S., Din Felsefesi, İL-VAK Yayınları, İzmir, 2002, ss. 43-44.

Ancak, âlemin bir sebebinin varolduğunu iddia etmekle; âlemin varoluş sebebinin Tanrı olduğunu iddia etmek ayrı şeylerdir. Bu noktada, sebepliliğin kendisinde son bulduğu bir İlk Muharrik fikrini ortaya koymak ve bu varlığın hareket etmediğini iddia etmek burhân teorisi ile ortaya konulan zorunlu bir yargı değildir. Aristoteles’i bu kanaate yönelten temel faktör, sebep-sonuç ilişkisinin sonsuza dek sürüp gitmesini imkânsız gören mantıksal zorunluluktur.¹⁵² Bu girişimi, fizikî âlem ile metafizik âlem arasında münasebet kurma çabası olarak değerlendirmek de mümkündür.

Aristotelesçi geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan Fârâbî de İlk Muharrik fikrini benimseyen filozoflardandır.¹⁵³ Ancak, her iki filozofun da benimsemiş olduğu bu İlk Muharrik, birbirinden farklı özellikte varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles’in Tanrı’sı âleme hiçbir müdahalede bulunmazken; Fârâbî’nin Tanrı’sı ise, âleme müdahale eden etkin bir varlıktır.¹⁵⁴ Her iki filozofun kanaatindeki bu farklılık, İlk Muharrik fikrinin burhânî yöntemle elde edilmediğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü, burhânî bilgi, başka şekilde olması mümkün olmayan zorunlu bir bilgidir.

Aristoteles’e göre, burhânî kıyasın hareket noktası olan ilk öncüller, müşahede ve tecrübe ile elde edilen fizikî bilgilerdir. Bu fizikî bilgileri, mantık ilminin başlangıç basamağı olan kategorilerle izah etmek, sınırlandırmak mümkündür. Bu noktada, kategoriler, fizikî varlığın ya da vakıanın mantıksal izahına imkân tanıyan olmazsa olmaz kalıplardır. Ancak, inceleme konusu fiziksel âlem değil de metafiziksel âlem olduğu zaman, soyut varlığın ya da vakıanın mantıksal izahını kategorilerle ifade etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü, metafiziksel âlemdeki varlığı nicelik, nitelik, mekan ve zaman gibi kategorilerle sınırlandırmak mümkün değildir. Bu âlem, tabiatı gereği bütün bu sınırlamaların üzerindedir.¹⁵⁵ Netice olarak diyebiliriz ki, hem burhânın hareket noktası olan ilk öncüllerin fizikî karakterde olması, hem de mantığın başlangıç basamağı olan kategoriler bahsinin fizikötesi

¹⁵² Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, ss. 593-594.

¹⁵³ Topaloğlu Bekir, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1992, ss. 59-60.

¹⁵⁴ Fawkiâ Hussein Mahmoud, “Fârâbî’nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu” (Çev. Ahmet Cevizci), Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Ankara, 1990, s. 185.

¹⁵⁵ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, ss. 593-594.

âleme yanıt vermemesi Aristoteles'in burhân teorisini fizikî âlemlerle sınırlandırmaktadır.

Aristoteles mantığına Yeniçağ filozofları tarafından çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirilerin ana teması, kıyasın yeni bir şey ortaya koymadığı yani ilk öncülde verilen tümel hükmün tekrar edip durulduğu iddiasıdır.¹⁵⁶ Bu iddiayı mâkul bir örnekleme ile yanıtlamak mümkündür. Meselâ, mantıkçının elinde “Bütün bakırlar elektriği iletir”¹⁵⁷ şeklinde bir ilk öncül mevcut olsun. Mantıkçı, bu öncülü fizik ilminin ilkelerinden temin etmiş olabileceği gibi, duyu ve tecrübe ile bizzat kendisi de elde etmiş olabilir. Burada asıl olan, burhânî kıyasın kendisinden hareketle şekilleneceği bir ilk öncülün yani tümel bir hükmün mevcut olması gereğidir. Aynı mantıkçı, bir gün kırdan gezerken gözüne bir nesne ilişiyor ve “Bu nesne bakırdır” diyor. Bu durumda, bakır madeni hakkındaki tümel hükmün (ilk öncül), gezi esnasında bulunan nesne (tikel) ile aynı hükme (iletken) tâbi olduğu zorunlu bir biçimde ortaya çıkacaktır. Burada mantıkçı açısından yeni olan şey, bulunan nesnenin de iletken olduğu yani tümelden hareketle elde edilen tikel hükümdür.

Mantık ilminin sürekli olarak bir şeyler keşfetmesini beklemek de, bu ilmin tabiatına aykırı bir davranış olacaktır. Çünkü mantık, bir şeyler keşfetmekten ziyade, keşfedilen şeyler (önergeler) arasında sağlıklı bir ilişkinin tesis edilmesini gaye edinmektedir. Bu nedenle, Aristoteles'in burhân teorisine, bilgilerimize yeni şeyler katan bir düşünce etkinliği olarak değil; onları açıklayan, çözümleyen ve denetleyen bir yöntem olarak bakmak daha uygun olacaktır.¹⁵⁸ Aristoteles'in takdire şayan büyüklüğü de bu yorumda gizlidir. Çünkü o, tesis ettiği mantık sayesinde, bilgiyi ve bilimlerini sınıflandırarak sistemli bir felsefe ortaya koyan ilk düşünürdür.

Fârâbî, Aristoteles mantığını benimsemekle beraber, bu düşüncenin İslâm kültürüne aktarılmasında da etkili olmuştur. Bu aktarım, kendi toplumunun kültürel değişkenlerini de dikkate alan orijinal bir bakış açısıyla ortaya konulmuştur. Bu orijinallik, Aristoteles'in burhânî dünya görüşünü aşındırmaktan ziyade, onu daha anlaşılır kılma maksadına râci olan bir yaklaşımdır. Ancak, Fârâbî'den sonra İslâm

¹⁵⁶ Öner, *Klasik Mantık*, ss. 167-173.

¹⁵⁷ Hospers John, *Felsefi Çözümlerde Yöntem* (Çev. Şahin Filiz ve Mehmet Harmancı), Kökler Yayınları, Konya, 2002, s. 212.

¹⁵⁸ Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s. 142.

düşüncesinde teşekkül ettirilen burhân teorisi ile bu yöntemin kurucusu olan Aristoteles'in burhân teorisi arasındaki farklılığa dikkat etmek gerekir.

Aristoteles'in burhân teorisini, duyu ve deneyden hareketle tesis edilen bir dünya görüşü olarak tanımlamıştık. İslâm düşüncesinde benimsenen burhân teorisi ise, hareket noktası duyu ve deneyden ziyade, dinî ilkeler tarafından belirlenen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım, dinî ilkelerin Aristoteles mantığı ile tahlil edilip edilemeyeceği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Bu noktada, probleme dair olumlu ya da olumsuz bir fikir ortaya koymaktan ziyade, burhânî yöntemin yapısının böyle bir girişime müsaade edip etmediğini sorgulamak daha tatmin edici yanıtlar ortaya koyacaktır.

“İlk öncüller” konusu ve “Kategoriler” bahsi Aristoteles mantığının can alıcı noktalarıdır. Aristoteles ve Fârâbî açısından ilk öncüller, duysal ve deneysel tecrübe ile elde edilen fizikî prensipler iken; kategoriler ise, fizikötesi âlemi konusal olarak sınırlandırma kabiliyetinden yoksun olan, fizikî bir çözümleme girişimidir. Bu izah, burhânî yöntemin fizikî mahiyetini ortaya koyduğu kadar, fizikötesi âleme dair sınırlılığını da ortaya koymaktadır.¹⁵⁹ Burhân teorisi ile dinî ilkeleri izah etme ya da müdafaa etme girişimine gelince, teorinin başkalaşan bir çehresi ile yüz yüze gelmekteyiz. Din, her ne kadar fizikî malumatlara da yer vermiş olsa bile, onun asıl hareket noktası Tanrı, melek ve ahiret gibi dinsel varlıkları konu edinen metâfizik ilkelerdir. Bu durum, burhânî bir yöntem olarak benimseyen bazı İslâm düşünürlerini, burhânî kıyasın hareket noktası olan ilk öncülleri duysal ve deneysel birikimlerle değil, dinî verilerle temin etme cihetine yöneltmiştir.¹⁶⁰ Yani, kelâmın epistemolojik dayanağı olan duyular, mütevatir haber ve mucize gibi unsurlar burhânın öncülleri olarak telâkki edilmeye başlanmıştır. Bir de, kategoriler bahsinin fizikötesi acziyeti gözardı edilince, Aristoteles'in burhân teorisinden çok daha farklı bir burhan teorisi ortaya çıkmıştır. Dinî ilkeleri kesin delillerle ispat etmeyi amaçlayan bu yeni teori, amaca hizmet etmekten ziyade, din-felsefe münasebeti ve dinin mantıksal izahı gibi birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir.

¹⁵⁹ Aristoteles'in “Fizik” ve “Metâfizik” adlı eserlerindeki yöntem farklılığı için, bkz. Taş İsmail, Ebu Süleyman Es-Sicistanî ve Felsefesi, ss. 19-20.

¹⁶⁰ Gazzâlî, “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı o ikisi de (yer ve gök) bozulup giderdi.” (Enbiya/22) ayetinden esinlenerek şöyle bir kıyas tesis eder: “Eğer âlemin iki ilâhı olsaydı o ikisi de (yer ve gök) bozulup giderdi. Yer ve gök yok olmamışlardır; o hâlde, âlemde iki ilâhın olması imkânsızdır.” Bkz. Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 547.

Dinî ilkeleri Aristoteles mantığı ile tahlil etme girişimine “ilk öncüller”in ve “kategoriler”in yapısının müsaade etmediğini görmüş olduk. Aristoteles’in herhangi bir dinî mensubiyet bağının olmaması, onun böyle bir girişimden uzak olduğu anlamına gelmektedir. Fârâbî ise, bir dinin mensubu olmasına rağmen, benimsemiş olduğu burhân teorisinin dinî ilkeler alanındaki sınırlılığının farkındadır. Bu farkındalık, filozofu, dinî ilkeleri mantık ile test etme ya da ispat etme girişiminden uzak tutmuştur.

Fârâbî’nin burhân teorisine sadık kaldığını söylemekle, onun her söyleminin burhânî olduğunu söylemek farklı şeylerdir. Çünkü, burhân teorisi her varlığı ya da vakıyı ispat etme kabiliyetine sahip değildir. Bu durumu filozofun siyaset ve din felsefesinde bariz biçimde görmek mümkündür. Bilindiği gibi, Fârâbî’nin tabiat felsefesi Aristoteles’in realizmi doğrultusunda şekillenmişken; onun siyaset ve din felsefesi Yeni-Plâtoncu ekolün idealizmi tarafından şekillendirilmiştir. Fârâbî felsefesinde çelişkili bir münasebet gibi görünen realizm-idealizm diyalogu, aslında, burhânî yöntemin alan darlığı nedeniyle imkân bulmuş olan bir açılım alanıdır.

Fârâbî’nin “sudûr teorisi”, “nübüvvet öğretisi” ve “erdemli şehir projesi” gibi girişimleri, onun idealist yanını ortaya koymasından oldukça önemlidir. Elbette, bu ve benzeri girişimleri burhânî yöntem ile sabitlemek mümkün değildir. Meselâ, Tanrı’dan akılların hiyerarşik olarak sudûr ettiğini iddia etmek, burhânî yöntemle izahı mümkün olmayan bir teoridir. Bu gibi teorilerden hareketle, Fârâbî’nin burhânî dünya görüşünü depremlere mâruz kalmakla itham etmek, filozofu anlayamamak anlamındadır.

Netice olarak diyebiliriz ki, Fârâbî açısından burhânın önemi ve değeri, ispatlanabilir nitelikte kesin bir bilgi ortaya koymasından ileri gelmektedir. Bu izah, burhânî olmayan kanaatin, bilgi ifade etse bile, ispat problemine takılıp kalacağı anlamını da ihtiva etmektedir. Fârâbî, felsefesini burhânî temel üzerine tesis etmiştir. Burhânî yöntemin söz hakkı olmadığı alanlarda ise diyalektik(cedel) söyleme müracaat etmiştir.¹⁶¹ Ancak, bu diyalektik, kelâmî literatürdeki münâkaşa diyalektiği

¹⁶¹ Fârâbî felsefesinin ideolojik boyutu için, bkz. El-Câbirî Muhammed Âbid, Felsefi Mirasımız ve Biz (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 65.

olmayıp, iddianın kaçınılmaz olarak ispat problemine takılıp kaldığı yani burhânî ispatın mümkün olmadığı bir diyalektiktir.

Fârâbî diyalektiği meşrûiyetini burhânî yöntemin sınırlılığında almaktadır. Bu diyalektiğin amacı ise, felsefî, dinî ve siyasî olarak parçalanmış toplumsal bir yapının tecrübesi ya da ızdırabı tarafından belirlenmiştir.¹⁶² Nitekim, din ile felsefeyi uzlaştırma çabası, fazilete dayalı toplumsal bir yapı tesis etme çabası gibi girişimler, Fârâbî diyalektiğinin ulaşmaya çalıştığı ideallerdir. Kimileri için, Fârâbî'nin ideali, ideal olarak kalabilmek için gerçekten uzak tutulan bir hayaldir. Her ne olursa olsun, dinî ve siyasî söylemlerin cazibesine kapılarak toplumsal bütünlüğün paramparça edildiği bir ortamda, birlik ve fazilete dayalı bir toplum hayali kurmak, burhânî olmasa bile, takdire şayan bir yaklaşımdır.

6. KELÂMİN METODOLOJİK YAPISI

Kelâmcılar, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme yöntemi ile cedel yöntemini metot olarak benimsemişlerdir. Bu kabulün temel gâyesi, dine ait çıkarımlar ortaya koymak ve dini müdafaa etmektir. Hangi ekole mensup olursa olsun, kelâmî bilgi sistemi bir bütün olarak bu metodolojik yapı üzerine tesis edilmiştir.

6.1. GÖRÜNENDEN HAREKETLE GÖRÜNMEYEN HAKKINDA HÜKÜM VERMEK

Kelâmcıların en önemli akıl yürütme metodu “görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme”dir. Bu yöntemin telaffuzunda kullanılan “görünen” (şahit) ibaresi, sadece gözümüzle değil, bütün duyu organlarımızla algılayabildiğimiz fizikî âlemi ifade ederken; “görünmeyen” (ğâib) ibaresi ise, duyu organlarımızın algılamaktan âciz olduğu metafizik âlemi ifade etmektedir. Kelâmcıların geneli, bu yöntemin işleyiş mekanizmasını fizikî âlem ile metafizik âlem arasında kurulan bir ilişki olarak vurgulama eğilimindedir.

¹⁶² Fârâbî döneminde toplumsal yapı için, bkz. El-Câbirî Muhammed Âbid, Arap-İslâm Aklının Oluşumu (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 276.

Dinî literatürde kullanılan “ğaib” kavramı ile kelâmcıların kullandığı “ğaib” kavramı arasındaki farklılığa işaret etmek konumuz açısından önemlidir. Elbette ğaib kavramı, hem dinî hem de kelâmî perspektiften fizikötesi âleme işaret etmektedir. Dinî metinlerden hareketle yapılan bir alan belirlemesi, fizikötesi âlemin mutlak bilgisine sadece Tanrı’nın sahip olduğu; insanî aklın ise, bu alana ait sadece ima ve işaretlerle yetinmek zorunda olduğu hususunu dile getirmektedir. Bu noktada dinî literatür açısından metâfizik alan, birer imanî gerekçe telâkki edilen ima ve işaretler ile ontolojik yönü ön plana çıkartılan bir alandır. Kelâmcılar, fizikötesi âlemin ontolojik boyutunu da dikkate almakla birlikte, bu âlemin özellikle epistemolojik boyutu ile muhatap olma iştıyakı içerisindeyler. Görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme çabası da bu iştıyakın doğal bir neticesidir.

Kelâmcıların benimsediği bu metodu daha iyi izah edebilmek için, onların çizmiş olduğu görünen ve görünmeyen âlem portresini detaylı bir şekilde tetkik etmek gerekmektedir. Böyle bir girişim, sebepliliğin inkârı gibi yaklaşımlar çerçevesinde kelâm fiziğinin; dinî ilkelerden hareketle hatta bu ilkelerin kısmen aşındırılmasıyla oluşturulan kelâm metâfiziğinin sağlam temel tartışmalarına kadar genişletilebilir. Bu ifade, Fârâbî’nin yaklaşımlarına sadık kalarak metodolojik mülâhazaları ön plana çıkarmayı amaçlayan bir çalışma için, araştırmanın genişleme imkânını ifade etmekle sınırlıdır.

Fârâbî’ye göre “görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme”, herhangi bir şey hakkında duyular yoluyla elde edilmiş olan hükmün, hakkındaki hüküm duyular yoluyla elde edilmemiş bir şeye geçirilmesi şeklinde gerçekleşir.¹⁶³ Filozof bu metodun işleyiş biçimini tahlil ve terkip olmak üzere ikili bir tasnife tâbi tutar. Tahlil, düşüncenin hareket noktasını görünmeyenden almaktır. Bu yolla bir hüküm ortaya koymak istediğimiz zaman öncelikle, görünmeyen hakkında bilgi sahibi olmamız gerekmektedir. Sonra, görünmeyen hakkında elde etmiş olduğumuz bu hükmün hangi duyusal şeyde olduğuna bakarız. Hükmün bulunduğu duyusal şeyi tespit edince de, görünen ve görünmeyen arasındaki benzerlikten hareketle ikisi arasında bir alâka kurabiliriz.¹⁶⁴ Fârâbî’ye göre, görünen ve görünmeyen arasında tahlil yoluyla kurulan bu alâka bilgi ifade etme imkânına sahiptir. Bu imkânın

¹⁶³ Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağir, s.112.

¹⁶⁴ Fârâbî, a.g.e., s.113.

gerçekleşme durumu ise, görünen ve görünmeyen arasında kurulan benzerliğin mahiyeti oranındadır.

Yöntemin işleyiş biçiminin bir diğeri de terkiptir. Terkip, düşüncenin hareket noktasını görünenden almaktır. Görünenden hareketle görünmeyen hakkında terkip yoluyla bir hüküm ortaya koymak istediğimiz zaman, içinde herhangi bir hükmün müşahede edildiği duysal şeye bakarız. Duysal şeye dair hüküm tetkik edildikten sonra, bu hükmün görünmeyen hakkında varit olma durumunu sorgularız. Şayet, duysal şeye dair edindiğimiz hüküm, görünmeyen şey için de doğru ise, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verebiliriz.¹⁶⁵ Bir başka ifade ile, görünenin hükmünü görünmeyene geçirebiliriz. Tahlil metodunda olduğu gibi, terkipte de hükmün doğruluğu görünen ve görünmeyen arasında kurulan benzerliğin mahiyeti oranındadır.

Fârâbî'nin izahlarından da anlaşılacağı üzere, düşüncenin görünenden mi görünmeyenden mi hareket etmesi gerektiği hususu ile görünen ve görünmeyen arasında kurulan benzerliğin mahiyeti hususu, kelâmcıların benimsemiş olduğu bu metodun iki temel problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemlere eğilmeden önce, Fârâbî'nin görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme metodunu kullanmaktan kaçındığını ifade etmemiz gerekmektedir. Bu durumda, metodun işleyişinde düşüncenin hareket noktasını belirlemek için kelâmcıların kanaatlerine başvurmak öncelikli bir gereksinimdir.

Kelâmî epistemolojide nazari bilgiler zarurî bilgilerin üzerine inşa edilmektedir. Bu durumda düşüncenin hareket noktasını zarurî bilgiler oluşturmaktadır. Kelâmcılara göre, akletmeye gereksinim duymadan akılda oluşan ilk bilgiler (bedihiyyat), dış duyularla elde edilen duyular, dış duyular vasıtasıyla gerçekleştirilen tecrübeler ve işitilen mütevatir haberler zarurî bilgi kapsamındadır. Bu kabul zarurî bilgilerin görünen âlemde tezâhür ettiğini beyan etmekle beraber düşüncenin hareket noktasını da izah etmektedir.

¹⁶⁵ Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s.113.

Kelâmcılar düşüncenin hareket noktası olarak belirledikleri görünen âlemi “asıl” kavramı ile ifade ederken, bilgisi hedeflenen görünmeyen âlemi ise “fer” kavramı ile ifade ederler. Bu yaklaşım, zarurî bilgilerin “asıl”, nazari bilgilerin ise “fer” olarak kabulü olarak da telâkki edilebilir. Bizim açımızdan burada önemli olan, düşüncenin hareket noktasının belirlenmesidir.

Kelâmcıların çoğunluğu, “görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme” metodunda düşüncenin hareket noktası (asıl) olarak görünen âlemi kabul ederler. Ancak Mâtürîdî, bu metodun geleneksel kullanımına muhalefet ederek; görünmeyenin asıl, görünenin ise fer olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Onun bu konudaki gerekçesi, mahiyeti gereği sınırlılık vasfı taşıyan görünen âlemin, kendisinden daha nitelikli olan görünmeyen âlemi belirleme kabiliyetine sahip olmamasıdır.¹⁶⁶

Ele aldığımız metot açısından, kelâmî düşüncenin hareket noktasını ya da noktalarını belirlemiş durumdayız. Görünen âlemin asıl kabul edilmesini epistemolojik kaygılar ile, görünmeyen âlemin asıl kabul edilmesini ise teolojik kaygılar ile izah etmek mâkul gibi görünse de, her iki durumda da teolojik kaygıların nüfuzu bariz biçimde ortadadır. Araştırmamızın objektifliğine hanel getirmesi mümkün kanaatlere imkân vermemek için, teolojik kaygıların tasvirini daha sonraya bırakmayı yeğliyoruz. Üstelik, görünen ile görünmeyen arasında kurulan bağın (illet) sorgulanması, araştırmanın açılımı açısından böyle bir ertelemeyi gerekli kılmaktadır.

Kelâmcılar, benimsemiş oldukları bu metot çerçevesinde illet kavramına “herhangi bir şeye bir hükmün verilme gerekçesi” olarak bakmışlardır. Onlara göre, âlim olmanın illeti “ilim” sahibi olmaktır.¹⁶⁷ Kelâmcılar bu illet kavramını, görünen âlemdeki varlığı açıklamada kullandıkları gibi, görünmeyen âlemdeki varlığı açıklamada da kullanmışlardır. Nasıl ki, görünen âlemdeki bir varlığın âlim olarak adlandırılabilmesi, onun ilim sahibi (illet) olması ile mümkünse; görünmeyen âlemdeki bir varlığın âlim olarak adlandırılabilmesi de, onun ilim sahibi (illet) olması ile mümkündür.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, Kitâbu't – Tevhîd, ss. 41-42.

¹⁶⁷ El-Eş'arî Ebu'l-Hasan Ali bin İsmail, Kitâbü'l-Luma (Thk. J. McCarth), Beyrut, 1952, s. 12.

Yöntemin temel işleyiş unsurları olan “görünen”, “görünmeyen” ve “illet” kavramlarını açıklamış bulunmaktayız. Bu işleyiş neticesinde kelâmcıların ortaya koymuş olduğu “hüküm” kavramını da elde etmiş olacağız ki, böylece, çıkarım unsurlarının (asıl, fer, illet, hüküm) izahı tamamlanmış olacaktır. Kelâmcılar, “teşbih”e düşme endişesinden dolayı, asıl, fer, illet ve hükümden oluşan bu çıkarımı “kıyas” olarak isimlendirmekten kaçınmışlardır. Bu nedenle, “görünmeyenin, görüne kıyas edilmesi” yerine, “görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm (istidlâl) verme” ifadesi tercih edilmiştir.¹⁶⁸ Kıyasa dair böyle bir yaklaşım, felsefî ve kelâmî kıyasın sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü, her ne kadar kelâmcılar metotlarını kıyas olarak isimlendirmekten kaçınınsalar dahi, bu iki ilmin temelini kıyasa dayandığı bir gerçektir.

Câbirî, felsefî ve kelâmî kıyası birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, mantıkçılar ve filozoflar “kıyas” lafzını, “syllogism”in tercümesi olarak kullanmışlardır. Aristoteles bu lafzı, “öncüllerden oluşan ve bunlar birleştirildiği zaman bizâtihi zorunlu olarak başka bir sözün ortaya çıktığı ifade” olarak tanımlamıştır.¹⁶⁹ Meselâ, “Her insan ölümlüdür; Sokrates de bir insandır: o hâlde Sokrates de ölümlüdür” örneğinde olduğu gibi. Burada kıyas, **düzenleme** ve **toplama** işleminden ibarettir. Halbuki kelâmî kıyas, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme metodunda olduğu gibi, “bir şeyi bir başka örneğe göre ölçme” şeklinde işlemektedir. Buradaki kıyas ise, bir telif ve birleştirme işlemi değil, **mukayese** ve **yakınlaştırma** işlemidir.¹⁷⁰ Bu iddiaların müspet ya da menfiliğine dair bir kanaat ortaya koyabilmek için, kelâmcıların çıkarım örneklerine göz atmak yerinde olacaktır.

Eş'arî Tanrı'nın ilim sıfatını görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme metodu ile ispat etmeye çalışır. Ona göre, görünen âlemde hikmetli işler ancak âlim kişilerden hasıl olmaktadır. Bu demektir ki, ilim sahibi kişi hikmetli işler yapar. Yani, ortaya konulan hikmetli işler kişinin ilim sahibi olduğunu gösterdiği gibi, onun âlim olduğunu da gösterir. Görünen âlemde tezâhür eden bu durumdan hareketle görünmeyen hakkında da bir izah ortaya konulabilir. Tanrı ilim

¹⁶⁸ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 191.

¹⁶⁹ Aristoteles, Birinci Analitikler, s. 5; Bkz. Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağir, s.101.

¹⁷⁰ Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 184.

sahibi olduğu için kendisinden hikmetli fiiller sadır olmaktadır. Bu durum O'nun âlim olduğunu da gösterir.¹⁷¹ Kâdi Abdülcebbar da, Eş'arî gibi, insanın ve Tanrı'nın âlim olmasını, hikmetli işlerin kendilerinden sadır olmasına dayandırarak tespit etmektedir. Bu iddiaların her ikisi de, hem görünen âlemde hem de görünmeyen âlemde, ilimsiz âlim olmanın imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak, her iki düşünür de aynı yöntemi kullandığı hâlde, birisi Tanrı'nın zatıyla âlim, bir diğeri de bir ilim ile âlim olduğu sonucuna varmıştır.¹⁷²

Kâdi Abdülcebbar Tanrı'nın kâdir olmasını da aynı yöntemle ispat etmeye çalışır. Ona göre, sağlıklı bir insanın yaptığı fiiller onun kâdir olmasını gerektirir. Tanrı'nın da yerli yerinde fiiller ortaya koyduğu kesindir ki, bu durum O'nun kâdir olduğunu gösterir.¹⁷³ Bu durumda illet, kudret sahibi olma durumudur. Böylece, görünen âlemdeki insanın kudret sahibi olmasından hareketle görünmeyen âlemdeki Tanrı'nın kudret sahibi olması arasında bir ispat bağı kurulmuştur.

Bakıllânî (ö.1013) de, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm vermenin mümkün olduğunu ifade eder. Ancak o, Kerrâmiyye¹⁷⁴ fırkasının yaptığı gibi, görünen âlemdeki failerin cisim olmasından hareketle, görünmeyen âlemde fail olan Tanrı'nın da cisim olacağını iddia eden çıkarımların yanlışlığını dile getirir. Ona göre, böyle bir yanlış çıkarımın nedeni, yöntemin özensiz kullanımı ile alâkalıdır.¹⁷⁵ Nitekim, kelâmcıların geneli, bu yöntemin sakıncalarını kısmen dile getirmekle beraber, onun epistemolojik çıkarımlarına başvurmaktan kendilerini alamamışlardır. Belirtilmesi gereken bir husus daha var ki, o da, Mâtürîdî'nin bu yöntemi farklı bir biçimde ele aldığıdır. Ona göre, görünen, görünmeyen için asıl olamaz. Görünen genellikle kendi hilafına delalet eder. Örneğin, görünen değişkendir, sonradan olandır. Bu tamamen kendi hilafına yani değişken olmayan ve sonradan olmayan bir görünmeyene delalet eder.¹⁷⁶

¹⁷¹ Eş'arî, Kitâbü'l-Luma, s. 12.

¹⁷² Kâdi Abdülcebbar, el-Muhitu bi't-Teklif, Dâru'l Mısriyye, Kahire, ts., s. 167; Bkz. Erdemci Cemalettin, 'Mutekaddimin' Kelamında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002, s. 35.

¹⁷³ Kâdi Abdülcebbar, el-Muhitu bi't-Teklif, s. 168.

¹⁷⁴ Yörükân Yusuf Ziya, Ebu'l-feth Şehristani ("Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usul), Yayınlayan: Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 64.

¹⁷⁵ Bakıllânî, Temhîd, Kahire, 1947, s. 220.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, Kitâbu't - Tevhîd, ss. 41-42.

Fârâbî'nin, kelâmcıların benimsemiş olduğu bu metodu kullanmaktan kaçındığını belirtmiştik. O, Aristoteles'in mantık külliyatında yer almayan böyle bir mevzu hakkında teknik izahlar vermekle; hem, sadece bir şârih olmadığını göstermiş hem de yaşadığı sosyal ortamın dünya görüşüne ne denli vâkıf olduğunu da izhar etmiştir. Filozof, bahsettiğimiz bu metodu hangi kelâmcıların ya da hangi kelâmî ekollerin benimsediğine dair bir açıklamada bulunmaz. Bu durumu, Fârâbî'nin, kelâmı ve kelâmcıları düşünce yapısı olarak aynı kategoride değerlendirmesi ile izah etmek mümkündür.

Fârâbî'ye göre, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme metodunun tarzı şudur: Duyular yoluyla bir şeyin bir hâlde olduğu veya bir şeyin herhangi bir şey hakkında varit olduğu bilinir. Zihin bu şeyi, kendisine benzeyen başka bir şeye geçirir ve onun hakkında da aynı hükmü verir. Meselâ biz, hayvanlar gibi bazı cisimleri zaman içinde varolmuş olarak algılarız. Zihin bu, zaman içinde varolma durumunu hayvan ve bitkiden geçirerek gök ve yıldızların da zaman içinde varolduklarına hükmeder. Hayvan ile gök arasında herhangi bir “benzerlik” olduğu zaman, duyularla elde edilmiş olan hayvana dair “zaman içinde varolma” hükmü gök için de aynı hükmün benimsenmesini mümkün kılar. Ancak buradaki benzerlik, herhangi bir benzerlik olmayıp, hayvanın ve göğün zaman içinde varolmakla vasıflandırıldığı durumdaki benzerliktir.¹⁷⁷

Bu durumda, görünenin hükmünün görünmeyene geçirilmesi, her iki alanla alâkalı benzerliğin doğruluğu ile mümkündür. Meselâ, zamanda varolma hususunda, gök, hayvana benzeyince; göğün zarurî olarak zamanda varolduğu belirlenmiş olur. Fârâbî bu tarz çıkarımları, birinci şekilde yapılan kıyaslar kategorisine dahil eder. Bilindiği gibi, hem Aristoteles hem de Fârâbî açısından birinci şekil kıyaslar, kesin bilgiyi ortaya koyan ve burhânî dünya görüşünü temellendiren mükemmel kıyaslardır.¹⁷⁸

Fârâbî'nin izahlarından da anlaşılacağı üzere, bu metodun temel problemi görünen ile görünmeyen arasındaki benzerliğin mahiyeti hususudur. Fârâbî'nin, illet ya da orta terim olarak tanımladığı bu benzerliğin işleyiş keyfiyeti, metotla alâkalı

¹⁷⁷ Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s.112.

¹⁷⁸ Fârâbî, A.g.e., s.113; Aristoteles, Birinci Analitikler, s. 9.

çıkarımların geçerlilik derecesini de ortaya koymaktadır. Hükümü bir alandan diğer bir alana geçirebilmek için, tesis edilen benzerlik bağının her iki alan için de aynı türden bir benzerliği içeriyor olması gereklidir. Bu durumda, farklı türden benzerliklerle elde edilen hükümler doğruyu ifade etmede yetersizdir.

Fârâbî, illetin doğruluğunu tespit etme tarzlarını göstermiş ve bu tespit aşamasında yapılan yanlışları da detaylarıyla ortaya koymuştur. Bu açıklamalardan yola çıkarak, görünenden hareketle görünmeyen hakkında yapılan kelâmî çıkarımları yapısal olarak analiz edebiliriz. Ancak, böyle bir girişimden önce, Fârâbî'nin tümevarım ve analoji hakkındaki kanaatlerine göz atmak, hem görünenin hükmünün görünmeyene aktarılması açısından hem de kelâmî bilginin yapısal analizi açısından faydalı olacaktır.

Fârâbî'ye göre, tümevarım; tam tümevarım ve eksik tümevarım olmak üzere ikiye ayrılır. Bu yöntem, herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş bir hükmün doğru olup olmadığını tespit etmek için, o şeyin sınıflarının araştırılmasıdır.¹⁷⁹ Bu, tekil olandan tümelin hükmünü, özel olandan genelin hükmünü çıkarmayı amaçlayan bir akıl yürütme biçimidir. Meselâ, eğer bir kimse “Her fail cisimdir” demek istiyorsa, kalfa, duvarcı ve doğramacı gibi bütün fail sınıflarını araştırır ve bunların her birinin cisim olduğunu görür. Bundan sonra, her failin cisim olduğu kanaatine ulaşır. Malûmdur ki, her failin cisim olduğunu söyleyebilmek için, fail sınıflarının tamamını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Eğer bu araştırmada, incelenmeyen ya da cisim olup olmadığı bilinmeyen bir şey kalırsa, o takdirde, her failin cisim olduğunu söylemek de mümkün olmayacaktır.¹⁸⁰

Fârâbî'ye göre, fail sınıflarından tümevarmak sûretiyle elde edilen “Her fail cisimdir” öncülü; “Tanrı faildir, o hâlde Tanrı da cisimdir” şeklinde bir yargı ile neticelendirilemez.¹⁸¹ Nitekim, İslâm düşüncesinde Kerrâmiyye fırkasının, görünen âlemdeki faillerin cisim olmasından hareketle, görünmeyen âlemde fail olan Tanrı'yı

¹⁷⁹ Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s. 110.

¹⁸⁰ Fârâbî, A.g.e., s. 111.

¹⁸¹ Fârâbî, A.g.e., s. 112.

da cisim olarak kabul ettiğini görmüştük.¹⁸² Bakıllânî ise böyle bir yaklaşımı, yöntemin özensiz kullanımı olarak değerlendirmişti.¹⁸³

Fârâbî, tümevarım yöntemini, kıyasa öncül olabilecek olumlu ya da olumsuz bir hüküm ortaya koyma noktasında yetersiz görür. Bu iddiasına rağmen filozof, burhânî kıyasın hareket noktası olan ilk öncülleri tümevarım metodu ile elde etmiştir.¹⁸⁴ Felsefî açıdan çelişki gibi görünen bu durumu, tümevarım yönteminin fiziksel ve metafiziksel kullanımı ile açıklamak mümkündür. Fârâbî, burhânî kıyası tesis ederken yararlandığı tümevarım yöntemini fizikî âlem ile sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırma, tümevarım yönteminin, duyuusal ve deneysel alanla alâkalı fizikî bilgileri elde etme kabiliyetini ortaya koyduğu kadar; fizikötesi âlemdeki aciziyetini de ortaya koymaktadır. Bu durumda, burhânî dünya görüşü açısından, tümevarım yöntemi çerçevesinde, duyu ya da deney ile elde edilmiş fizikî bir hükümden hareketle fizikötesi âleme sıçrama yani görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme mümkün değildir.

Tümevarım, cüz'ilerden hareketle küllî hükmün araştırıldığı bir süreç iken; analogi ise, iki hususi şey yani iki cüz'î arasında ortak bir bağ oluşturma çabasıdır. Nitekim, bütün fertlerden hareket ederek tümel bir ispat oluşturmayı hedefleyen Aristoteles mantığı da, analogiden ziyade tümevarımı ön plana çıkarmaktadır.¹⁸⁵ Ancak, hem Aristoteles hem de Fârâbî, küllî hükmün elde edilme sürecindeki zorlukların farkındadır. Bu zorluk, fizikî âlemde duyu ve deney ile cüz'ileri birer birer inceleme imkânsızlığından kaynaklanan bir zorluktur. Her iki filozof da bu zorluğu aşmak için müsamaha tavsiye etmektedir;¹⁸⁶

“Tümevarımda ve ondan sonra söylemiş olduğumuz şeylerde durum Aristoteles'in söylemiş olduğu gibidir. Meselenin temeli olan küllînin araştırılmasında bu derecelerin hepsine erişmek lazım gelmez. Bilâkis, insanın bunların her biri hakkında, verildiği kadar bilgi ile yetinmesi lazımdır. Çünkü, bu sözlerin kullanılmış olduğu sanatların hakikati, verilen bilgide çok fazla müsamaha etmektir. Eğer onları sonuna kadar inceleme yolunu tercih edersek, bu, onda kâfi gelecek miktarın üstünde olur ve ondan beklenen fayda ortadan kalkmış olur.”¹⁸⁷

¹⁸² Yörükân, Ebu'l-feth Şehristani, s. 64.

¹⁸³ Bakıllânî, Temhîd, Kahire, 1947, s.220.

¹⁸⁴ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, s. 76.

¹⁸⁵ Aristoteles, Birinci Analitikler, ss. 185-186.

¹⁸⁶ Buradaki müsamaha, tümevarımın sezgisel pekiştirici ile desteklenmesidir. Meselâ; “Her insan ölümlüdür” şeklinde küllî bir hüküm ortaya koymak istenirse, her bir insanı tek tek incelemenin imkânsız olduğu görülecektir. Bu durumda, sezgisel kanaatlerin ilave edilmesi ile birlikte tümevarımla elde edilen hüküm küllî bir mahiyet kazanacaktır.

¹⁸⁷ Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s. 126.

Aristoteles'in ve Fârâbî'nin tavsiye ettiği bu müsamahayı, küllî bilginin elde edilme zorluğundan yani cüz'ileri birer birer sayma imkânsızlığından kaynaklanan bir müsamaha olarak değerlendirmek gerekmektedir. Aksi takdirde, bu müsamahayı, fizikî âlemden metafizik âleme sıçrama imkânı olarak algılamak, burhân teorisini yanlış yorumlamak anlamına gelecektir.

Aristoteles mantığını açıklarken burhân teorisinin fizikî karakterine vurgu yapmış ve bu teori ile fizikî âlemden hareketle metafizik âleme dair burhânî yargılar ortaya koymanın imkânsızlığını dile getirmiştik. Aynı imkânsızlık, görünen âlemdeki varlıklardan ya da sıfatlardan hareketle görünmeyen âlemdeki varlıkları ya da sıfatları ispat etmeye çalışan kelâm teorisi için de geçerlidir.¹⁸⁸ Çünkü, fizikötesi âlem, meşrûyetini burhânî yöntemin sınırlılığında alan diyalektik bir söylem alanıdır. Bu noktada, diyalektik yöntemi sadece kelâmcıların kullandığını iddia etmek, ilmîlik ölçütünü ihlâl etmek olacaktır. Ancak, diyalektik yöntemin felsefî ve kelâmî kullanımda farklılık göstermesi, iki farklı dünya görüşünü karşımıza çıkarmaktadır.

Fârâbî, duyuşsal ve deneysel verilerden beslenen burhânî dünya görüşü ile bir tabiat felsefesi oluşturmuş ve bu temel üzerinde diyalektik söyleme müracaat etmiştir. Kelâmcılar ise, tabiatla yüz yüze gelmekten ziyade, onu Tanrı kitabından okumayı tercih etmişler; görünen âlemdeki insanı incelerken bile, araştırılan nesneye değil de kitaba müracaat etmişlerdir. Bu noktada, kitaba müracaat etmekten ziyade, tabiatın gözardı edilmesinden kaynaklanan birtakım problemler tezâhür etmiştir. Nitekim, "irade" meselesinde olduğu gibi, bazı kelâmcılar insanî iradeye vurgu yapmışlar bazıları ise tanrısal iradeye vurgu yapmışlardır. Sonuçta ise, insana karşı Tanrı'nın hükümranlığını tesis etmeye çalışan bir Tanrı-insan mücadelesi ortaya çıkmıştır. Halbuki, insana birtakım özgürlüklerin verilmesi ile tanrısal irade de bir eksikliğin meydana gelmeyeceği ortadadır.

Kelâm ilmi dini müdafaa etme maksadıyla teşekkül ettirilmiştir. Ancak, bu ilmin dinden hareketle bir dünya görüşü tesis etmeye çalışması, hareket noktası üzerinde sonu gelmez tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Tanrısal kastı

¹⁸⁸ Eş'arî, Kitâbü'l-Luma, s. 12; Kâdi Abdülcebbar, el-Muhitu bi't-Teklif, s. 167.

keşfetmeyi amaçlayan bu girişimler, kimi zaman muhaliflerini küfürle itham etmiş kimi zaman da söylemek istediği şeyleri Tanrı'ya söylettirmiştir. Bunun akabinde de, sevgi, barış ve kardeşlik duyguları ile özdeşleşen din; hizipleşmenin, nefretin ve tekfirin egemen olduğu bir münâkaşa alanı hâline dönüşmüştür. Yani, müdafaa edilmek istenen şey, bizzat tahrip edilmiştir. Kanaatler, hakikate göre değil, hasmın görüşüne göre şekillenmiş; tartışmalar, hakikati aramayı değil, hasmın sırtını yere getirmeyi amaçlamıştır.

6.2. CEDEL

Mantık ilmi açısından cedel, öncülleri meşhûrattan veya müselleमतtan kurulu olan bir tür kıyastır. Meşhûrat, herkesin veya çoğunluğun, yahut belirli bir topluluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir. Meselâ, “Adalet iyidir” önermesi bütün insanlar tarafından benimsenmiş bir önerme iken; “Namaz dinin direğidir” önermesi Müslümanlar tarafından, “İnek kutsaldır” önermesi ise Hindular tarafından benimsenmiş önermelerdir. Müselleमत ise, “teslim olma” fiilinden türetilmiş bir kavram olup, bir tartışmada, bir tarafın ya da her iki tarafın benimsemiş olduğu görüşleri ifade eden önermelerdir. Meselâ, “Hz. Muhammed mîraca çıkmıştır” önermesi Müslümanlar tarafından benimsenmiş bir önerme iken; “Hz. İsa göğe yükseltilmiştir” önermesi ise Hıristiyanlar tarafından benimsenmiş bir önermedir.¹⁸⁹

Aristoteles mantığında, herhangi bir akıl yürütmeye gerek duymadan bilinen ve bu yönüyle kıyasa öncül olabilen bazı önerme çeşitleri vardır. Bu önerme çeşitlerinden ilki yani *tabiî olarak ma'kûl olanlar*(İlk öncüller), insan zihninde küllî ve zarurî olarak bulunan ilk prensiplerdir. Bu prensipleri, burhânî kıyasın hareket noktası olan ilk öncüller olarak tanımlamıştık. Meselâ, “Üç tek sayıdır”, “Dört çift sayıdır” gibi. Diğer önerme çeşitleri olan *kabul edilmiş olanlar*(makbûlat) ve *yaygın olanlar*(meşhûrat) ise cedelî kıyasın hareket noktasını oluşturan öncüllerdir. Kabul edilmiş olanlar, rıza gösterilmiş bir kişi veya bir topluluktan alınarak kabul edilmiş şeylerdir. Yaygın olanlar, bütün insanlar arasında veya çoğunluk arasında veya onların bilginleri ve akıllıları arasında veya bunların çoğunluğu arasında hiçbir

¹⁸⁹Emiroğlu İbrahim, “Cedel Nedir?”, D.E.Ü. Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XII, İzmir, 1999. ss. 25-29; Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedat (Klasik Mantık, Sad. Hasan Tahsin Feyizli), Fecri Yayinevi, Ankara, 1998. ss. 165-166.

itiraza mâruz kalmadan yayılmış olan yargılardır. Meselâ, “Ana ve babaya itaat etmek vaciptir” gibi.¹⁹⁰

Cedelî kıyasın hareket noktasını tespit ederken burhân ve cedel arasındaki yapısal farklılığı da görmüş olduk. Nitekim, burhânî kıyasın öncülleri, aksini iddia etmenin mümkün olmadığı zorunlu kesin bilgiler iken; cedelî kıyasın öncülleri ise, hakikat olup olmadığı tam olarak araştırılmayan, daha çok duyuma ve popülerliğe dayanan göreceli ve cüz’î yargılardır. Aristoteles’in ifadesiyle, kıyas; doğru ve ilk olan öncüllerden hareket ettiği zaman bir ispat (burhân)’tır, olası öncüllerden hareket ettiği zaman ise bir diyalektik(cedel)’tir.¹⁹¹

“Her insan ölümlüdür” önermesi, aksini iddia etmenin mümkün olmadığı yani zıt ihtimâli tamamen dışta bırakan burhânî (bilimsel) bir öncüdür. “Her anne çocuğunu sever” önermesi ise, aksini iddia etmenin her zaman mümkün olduğu cedelî (ihtimâlî) bir öncüdür.¹⁹² Meselâ, (1) “Her anne çocuğunu sever.” (2) “Ayşe de bir annedir.” (3) “O hâlde Ayşe de çocuğunu sever.” şeklinde bir kıyas kurulabilir. Ancak, çocuğunu sevmeyen annelerin de her zaman mevcut olduğunu ve olabileceğini fark ettiğimizde, kendisinden hareketle kıyası tesis ettiğimiz öncülün aşındığını göreceğiz.

Cedelî aklın işleyiş biçimine dair verdiğimiz örnekte sorgulanması gereken ilk şey, mantığın biçimsel kurallarına uyup uymadığı; ikinci şey, sonucun doğru olup olmadığı; üçüncü şey ise, sonucun ne tür bir öncülden çıktığıdır. Misalde de gördüğümüz gibi, cedelî kıyas, mantığın biçimsel kurallarına uygun bir işleyiş ile karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda, kıyasın anlam içeriğini sorgulayan diğer iki problem üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Nitekim, cedelî kıyasın öncüllerinin (meşhûrat-makbûlat) kesin bilgiden ziyade genel geçer kanaatler ortaya koyması, sonuç yargısının da aynı keyfiyeti benimsemesine neden olmaktadır.¹⁹³

¹⁹⁰ Fârâbî, Kitab ul-Burhân, ss. 73-74; Fârâbî, Kitab-ul Kıyas-is Sağır, s. 101; Fârâbî, Füsûl-ün Teştemil-ü alâ..., s. 46.

¹⁹¹ Aristoteles, Topikler, ss. 3-4.

¹⁹² Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, ss. 25-29; Ahmet Cevdet Paşa, Mi’yâr-ı Sedat, ss. 32-33.

¹⁹³ Emiroğlu İbrahim, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, D.E.Ü. Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XIII, İzmir, 2001, s. 25.

Aristoteles felsefesinde cedel, ilimlerin ilkelerini elde etmeyi amaçlayan bir eleştirî sürecidir.¹⁹⁴ Bu yönüyle o, kuramsal konularda belli bir miktar kullanım değeri taşımaktadır.¹⁹⁵ Bu kullanım meşrûiyetinin gerekçesi de, burhânî yöntemin sınırlı bir alanda işlevsel olmasıdır. Bu gerçeği gözardı ederek, her problemi burhânî yöntemle çözmeye kalkışmak, metodolojik bunalımları beraberinde getirecektir. Nitekim, İslâm düşüncesi bu tecrübeyi Gazzâlî (1058-1111) ile yaşamıştır. Ayrıca, burhânî yöntemle ispat edilmesi mümkün olmayan genel geçer kanaatleri (meşhûrat-makbûlat) yok saymak, materyalist eğilimlere yol vermek anlamına gelecektir.

Cedelin bir diğer kullanım gerekçesi de, burhânî bilgiyi kavramaktan âciz olanları ikna etme girişimidir. Bu kullanım, burhân teorisini seçkin ve avam arasındaki anlayış farkına vurgu yaparak tesis eden Fârâbî için hayli önemlidir. Çünkü filozof, din-felsefe münasebetini ve eğitim-öğretim anlayışını bu kanaat üzerine tesis etmiştir.¹⁹⁶ Cedelin, insan zihnini geliştirme, araştırma tekniklerine katkı yapma, çelişkiye düşmekten sakındırma ve burhânı kavramaktan âciz olanları ikna etme gibi müspet gayeleri yanında; tartışmada hakikati aramaktan ziyade muhalifi mağlup etmeye çalışma ve hakikati perdelemeye kalkışma gibi menfî yönleri de vardır. Aristoteles ve Fârâbî, burhânî mekanizmanın sınırlı olduğu alanları da dikkate alarak, cedelî yöntemin müspet gayelerine yönelmeyi tavsiye etmişlerdir.

Burhânî yöntemin sınırlı bir alanda işlevsel olması, cedelî yönteme metâfiziksel bir kullanım alanı takdim etmiştir. Yani, hem felsefe hem de kelâm metâfizik alanda cedel yöntemine başvurmuşlardır. Bu demektir ki, metâfizik alanda felsefenin söylemiş olduğu her kanaatin burhânî olduğunu iddia etmek nasıl mümkün değilse; kelâmın söylemiş olduğu her sözün de kesin olduğunu iddia etmek o derece mümkün değildir. Meselâ, Tanrı'dan akılların sudûr ettiğini iddia etmek burhânî açıdan mümkün değildir. Aynı şekilde, Tanrı'nın sıfatlarının var olduğunu ve bu sıfatların Tanrı ile aynî ya da gayrî olduğunu iddia etmek de burhânî açıdan mümkün değildir. Bu izah, burhânî olmayanın inkâr edilebileceğini değil, kesin bir biçimde ispat edilemeyeceğini göstermesi bakımından da önemlidir.

¹⁹⁴ Türker, Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı, s. 213.

¹⁹⁵ Miller, "Fârâbî'nin Edeb El-Cedel Hakkındaki Tartışması", s. 217; Bkz. Fârâbî, Kitabu'l-Hurûf, Nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1970, ss. 132-133.

¹⁹⁶ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, s. 90.

Hem felsefenin hem de kelâmın cedelî yöntemi kullandığı ortaya çıkmış oldu. Bu noktada, felsefenin benimsediği cedel ile kelâmın benimsediği cedelin aynı olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir. Fârâbî, duyusal ve deneysel imkânlardan hareket ederek fizîkî âlemi burhânî yöntemle ele almış ve bu yöntemin sınırlı olduğu metâfizik âlemde ise cedel yöntemine müracaat etmiştir. Kelâmcılar ise, dinî ilkelerden hareket ederek hem fizik hem de metâfizik âlemde cedel yöntemine müracaat etmişlerdir. Elbette, felsefenin kullandığı cedeli iyi ya da doğru; kelâmın kullandığı cedeli ise kötü ya da yanlış gösterme gibi bir amaç içerisinde değiliz. Ancak, cedelî yöntemin kullanımındaki bu farklılık, farklı iki dünya görüşünün bilinçaltını oluşturmaktadır.

Felsefe, fizîkî âlemdeki varlıktan (nesne) hareketle bir dünya görüşü tesis ederken; kelâm ise, dinî ilkelerden hareketle bir dünya görüşü tesis etmektedir. Buradaki, dinden hareket etme olgusu, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir husustur. Çünkü bu konu, hem felsefî eleştirilerin en yoğun olduğu nokta hem de kelâmî ekollerin kendinden hareketle teşekkül ettiği ya da farklılaştığı noktadır.

Düşüncenin oluşumunda dinî değerlerin dikkate alınması farklı bir şey; düşünceyi tamamen dinî ilkelerin oluşturması ve yönlendirmesi ise farklı bir şeydir. Aslında felsefe, kelâmın dinî değerleri dikkate almasını değil; sadece dinî değerleri dikkate alarak farklı görüşleri göz ardı etmesini ve fizîkî âlemi ihmal etmesini eleştirir. Meselâ, kelâmî literatürde popüler bir problem olan irade meselesi ele alınırken, kelâmcıların gözü insanın eylemlerinden ziyade, dinî metinlere odaklanmıştır. Bunun akabinde de, Tanrı-insan münasebeti, bir irade mücadelesi hâline dönüştürülmüştür.

Kelâmcılar tarafından, dinî ilkeleri müdafaa etme amacıyla geliştirilen ru'yetullah, halku'l-Kur'ân, irade, imamet, keramet, kabir azabı ve büyük günahın hükmü gibi meseleler başlangıçta birer içtihat veya mezhebî değerlendirme olarak mütalaa edilirken zamanla inanç ilkeleri gibi algılanmaya başlanmıştır.¹⁹⁷ Bu konulara dair kanaatler, kelâmî ekollerin farklılaşmasına neden olduğu gibi ekoller

¹⁹⁷ Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, ss. 256-257.

arasındaki iman-küfür ya da hidayet-dalalet ithamlarının ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Böyle bir ortamda, bazı ekoller, korunma içgüdüsüyle kendi kabuğuna çekilerek belli şartların ürünü olan ve zamanla içleri boşalan dinsel formlara sıkı sıkı sarıldılar. Bu içe kapanış da bir yozlaşma sürecini beraberinde getirmiştir. Bazı ekoller ise, sonu gelmez bir eleştiri merakına müptela olurken ya eleştirdikleri şeyin yerini dolduracak yeni bir düşünce ortaya koyamamışlar ya da alternatifleri göz ardı ederek statik bir düşünce yapısı tesis etmişlerdir.

Fârâbî, yaşadığı toplumu dikkate aldığı gibi benimsediği dinin değerlerini de dikkate almıştır. Bu iddiayı, faziletli şehir idealine serpiştirilen dinsel öğeler ile izah etmek mümkündür. Ayrıca, filozofun dinsel öğeleri ele alış biçimi de önemli bir husustur. Çünkü o, bu öğelerin dinî yönüne vurgu yapmaktan kaçındığı gibi; iddiasını destekleyebilmek için dinî metinleri delil olarak kullanmaktan da kaçınmıştır. Filozofun bu tavrını, dinî ilkeleri göz ardı etmek anlamında değil; kelâmcıların düşmüş olduğu dinsel münâkaşa alanından uzak durma çabası olarak yorumlamak mümkündür.

Fârâbî'ye göre, kelâm; dinî ilkeleri müdafaa etmeyi amaçlayan bir ilimdir.¹⁹⁸ Bu müdafaa hareketinde kelâmcılar, hakikati aramaktan ziyade, kendi inanç ve öğretilerini karşı tarafa kabul ettirebilme ve karşı taraftan gelen hücumlara da cevap verebilme maksadıyla sıkça cedel yöntemine başvurmuşlardır. Bu başvuruda cedel, ilmî sürece katkı sağlayan bir yöntem olmaktan ziyade, bir münâkaşa ya da “cedelleşme” olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozofun kelâmcılara yönelttiği eleştirilerin özü de bu noktadır. Bu eleştirileri detaylı bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle Fârâbî'nin din felsefesine göz atmak gerekmektedir.

Nihâî amaç olarak, varlığı anlamlandırmayı yani var olanın bilgisini elde etmeyi ve bu bilgi doğrultusunda hareket etmeyi kendisine prensip edinen Fârâbî, kelâmcıların aksine, hakikatin farklı yöntemlerle de elde edilebileceğini iddia etmiştir. Onun bu iddiası, hakikat arayışı içerisinde olan düşünürlerin ve ekollerin epistemolojik değerlerini şiddetli sarsıntılara uğratmıştır. Çünkü, kelâmcılar, dinden hareketle hakikat arayışına girişmişler ve adeta insanı, dinin belirlemiş olduğu

¹⁹⁸ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 97.

hakikatleri benimsemekle yükümlü salt bir mekanizma olarak algılamışlardır. Fârâbî ise, insanı, belirlenen hakikati kabul etmekle yükümlü bir varlık olarak değil, hakikati bizzat keşfetme kabiliyetine sahip bir varlık olarak ele almıştır.

Fârâbî'ye göre, bilginin elde edilme biçimi iki türdür: Birincisi, bir şeyin mahiyetinin akılcı kavranılması; ikincisi ise, bir şeyin ona uyan bir misal(sembol) yoluyla tasavvur edilmesidir. Felsefe, Tanrı'nın mahiyetini ve diğer soyut ilkelerin mahiyetlerini aklî verilerle ele alırken; din ise, bu alana ait bilgileri, maddî ilkelerden aldığı benzerlikler yoluyla¹⁹⁹ muhatabın hayal gücüne vurgu yaparak ortaya koyar. Meselâ, dinî metinlerde Tanrı'nın hazinelerinin, mülkünün, sarayının, kullarının ve ordularının (melekler) bulunduğu ve bunlar aracılığı ile evrene buyruklar yönelttiği bildirilmektedir. Şüphesiz, bu antropomorfik anlatımda Tanrı'nın mutlak varlığı değil, muhatapların idrak düzeyleri esas alınmıştır. Bu ifadeleri, kişisel tasavvurlar olarak değil de Tanrı'nın mutlak varlığı olarak algılamak, dinî açıdan ciddi problemleri de beraberinde getirecektir.²⁰⁰

Kelâmcılar, dinî metinlerde geçen bu antropomorfik ifadeleri, Tanrı'nın mahiyetini izah eden unsurlar olarak telâkki etmişlerdir. Bu ifadelerin yorumlanması neticesinde de, kelâmî ekolleri bir birinden ayıran çizgi daha da kalınlaşmıştır. Meselâ, “Ey İblis! İki elimle yarattığıma(insana) secde etmekten seni men eden nedir?”²⁰¹ ayetinden hareketle, Tanrı'nın elinin olup olmadığı ya da buradaki el ifadesi ile neyin kastedildiği sorgulanmıştır. Bu gibi konularda, bazı ekoller görüş belirtmekten kaçınıırken; bazıları ise, yalnızca kendi yorumlarının tanrısal hakikati yansıttığını iddia etmişlerdir.

Fârâbî'ye göre, dinî bilgiler, gerçek izahını felsefî bilgiler ile elde edebileceğimiz bir semboller bütünüdür. Filozofun bu iddiası, onun nübüvvet telâkkisi ile doğrudan ilişkilidir. Fârâbî'ye göre, dinin içeriğini oluşturan görüşler ve fiiller peygambere soyut olarak vahyedilirler; peygamber de bu görüşleri ve fiilleri bizzat sembollere dönüştürerek insanların idrakine sunar.²⁰² Yani, peygamber,

¹⁹⁹ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, s. 90.

²⁰⁰ Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, ss. 256-257; Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yayınları, 1993, ss. 131-133.

²⁰¹ Kur'an'ı Kerim, Sad, 75.

²⁰² Bkz. Tokat, Dinde Sembolizm, ss. 124-125.

anlaşılması zor metâfizik konuları, sahip olduğu tahayyül gücünün yardımıyla halkın kavrama kabiliyetine hitap edecek biçimde somutlaştırır. Şayet, dinî bilgiler, peygamberin tahayyül gücünün taklit etme-dönüştürme işlemine tâbi olmadan şekillenmiş salt duyuşsal formlar olarak kabul edilirse, bu durumda, hem peygamberin dinin oluşumundaki aktif rolü pasifize edilmiş olur hem de dinin felsefî izahını yapmak imkânsız hâle gelir. Şüphesiz, Fârâbî'nin bu kanaati benimsemesinde, dinî ve felsefî bilgiye muhatap olan kitlelerin idrak seviyeleri etkili olmuştur.

Fârâbî, bilgilerin kabûlü ve ispatı noktasında da iki farklı noktaya işaret etmektedir. Bu iddiaya göre, bilgi, ya kesin delil yöntemi ile kabul ettirilir ya da inandırma ve ikna etme yolu ile kabul ettirilir. Filozofa göre, din, inandırma yani ikna etme yöntemini kullanırken; felsefe ise, kesin delil yöntemini kullanmaktadır.²⁰³ Bu noktada Fârâbî, felsefî bilgiyi dinî bilgiye nazaran bir üst etkinlik olarak kabul etmektedir. Ona göre, felsefî bilgiye sahip olanlar seçkinler, dinî bilgiye sahip olanlar ise halktır. Bu durumda, toplumdaki herkesin anlayış seviyesi, seçkin kişilerin anlayış seviyesine ulaşamayacağına göre, hakikatin dolaylı bir anlatımı olsa bile dinî bilginin gereksizliğini ilan etmek mümkün değildir. Çünkü halk, delillendirme ve aklettirmenin değil, inandırma ve ikna etmenin cazibesine kapılır.

Fârâbî'ye göre, din ve felsefe her ne kadar farklı epistemolojik değerlere sahip olsa da, her ikisi de aynı hakikati aramaktadır. Metâfizik âlemin zirvesine yerleştirilen Tanrı ve O'nun buyruğunu maddî âleme yansıtan melek/faal-akıl; maddî âlemin zirvesine yerleştirilen peygamber/filozof ve onun tanrısal buyruğu ile bireysel ve toplumsal olarak dünyevi ve uhrevi saadetin temini. Bu kurtuluş öğretisi hem felsefenin hem de dinin ulaşmak istediği nihâî amaçtır. Bu nokta, dinin ve felsefenin, kaynak ve metot bakımından olmasa bile, gaye bakımından uzlaştığı noktadır.

Fârâbî felsefesinde Muhammed'in Tanrı'sı, Aristoteles'in kendi kendini düşünen Tanrı'sı ile, onların her ikisi de Plotinos'un "Bir" olanı ile birleşir. İslam'ın yaratım kavramı ise, evrenin "Bir" olandan, O'nun kendisi hakkındaki bilgisinin sonucu olarak taşmasına (sudûr) dönüşür. Peygamber, Plâton'un İdeal Toplum'unda filozofun oynadığı siyasal-ahlâksal rolü yerine getirmek üzere Tanrı tarafından

²⁰³ Fârâbî, Tahsîlu's Sa'âda, ss. 90-91.

gönderilen kanun koyucu olur.²⁰⁴ Şüphesiz, bu tarz ilişkilendirmelerin temelinde, din ile felsefe arasında varolduğuna inanılan uyumu ortaya koyma çabası yatmaktadır.

Fârâbî felsefesinde, dinde olan şeylerin, felsefedeki şeylerin örnekleri yani sembolleri olarak kabul edilmesi, din ve felsefe münasebetinin en yalın biçimde ifade edilmesidir. Fârâbî'ye göre, felsefeciler, dinde bulunan şeyleri, felsefedeki şeylerin örnekleri olarak benimsemezlerse din ile karşı karşıya geleceklerdir. Şayet, felsefeciler, dinde bulunan bu şeyleri, felsefede bulunan şeylerin misalleri olarak kabul ederlerse din ile herhangi bir mücadele içerisine girmezler. Ancak, bu defa da kelâmcılar, felsefe ile karşı karşıya gelecekler ve onunla savaşıacaklardır.²⁰⁵

Fârâbî, dinde olan şeyleri, felsefedeki şeylerin misalleri olarak mülâhaza ederek benimsediği din ile karşı karşıya gelmekten sakınmıştır. Bu noktada, mücadele din ile değil din ehli ile yani kelâmcılardır. Fârâbî'ye göre, kelâmcıların felsefeye ve felsefecilere savaş açma nedeni, “din felsefenin zıddıdır” şeklindeki bir inançtan ileri gelmektedir. Böyle bir inancı reddeden filozoflar ise, farklı ifade biçimleri ile de olsa, dinin ve felsefenin aynı hakikatleri ortaya koyduğunu iddia ederek kelâmcılarla karşı karşıya gelmişlerdir.²⁰⁶

Fârâbî, felsefe ve kelâm arasındaki mücadelenin temel gerekçesini ortaya koyarken bu iki ilim arasındaki diyalogun diline dair ipuçları da verir. Ona göre, kelâmcıların felsefecilere savaş açması, felsefenin gelişmesini engellediği gibi filozofların çeşitli alanlarda otorite hâline gelmelerini de engellemiştir. Bu durum, hem felsefenin dine yapacağı katkıyı sınırlandırmış hem de halkın nefretinin felsefeye ve felsefecilere yönelmesine neden olmuştur. Böyle bir ortamda, kelâmcılarla tartışmaya bazen mecbur kalan felsefeciler, kendilerinin selameti için kırmızı çizgilere basmamanın yollarını aramak zorunda kalmışlardır.²⁰⁷

Elbette, ilimler arasında mâkul eleştirilerin ve tartışmaların olması tabii bir durumdur. Ancak, İslâm düşünce hayatına canlılık katan felsefî yaklaşımlar, ilmî

²⁰⁴ Arslan Ahmet, İslâm Felsefesi Üzerine, (“Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?”), Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s. 13.

²⁰⁵ Câbirî, Felsefî Mirasımız ve Biz, ss. 82-83.

²⁰⁶ Câbirî, A.g.e., ss. 82-83.

²⁰⁷ Câbirî, A.g.e., ss. 82-83.

dayanaktan yoksun bir şekilde, dine ve geleneğe aykırılıkla suçlanmıştır. Bu durumun doğal bir neticesi olarak da, felsefeye ve filozoflara karşı cephe alınmıştır. Bu ideolojik muhalefet bireyler ve ekoller nezdinde cereyan ettiği gibi, siyasî otoritenin nüfuzunu koz olarak kullanma şeklinde de cereyan etmiştir. Hatta, rakip öğretiyeye karşı zaman zaman tehdit niteliğinde söylemlerin de dile getirildiği tarihî bir gerçektir. Hangi ilme ya da öğretiyeye yönelirse yönelsin, bu tarz davranışların ilmîlikle alâkası olmadığı gibi, onları tasvip etmek de mümkün değildir.

İslâm düşünce tarihinde, ilimler arasındaki mücadelenin ilmîlikten çıkıp, ideolojik münâkaşalara dönüşmesinde çeşitli nedenler vardır. Bunların en önemlileri arasında; bazı felsefî usul ve sonuçların özellikle Bâtınîler tarafından kötüye kullanılması, hakikatin yalnızca kendi tarafında olduğunu iddia eden kelâmî söylemin (özellikle Mu'tezilî kelâm) siyasete bulaşmış olması²⁰⁸ ve kelâmcılar tarafından meselelerin “iman-küfür” bağlamında değerlendirilmiş olması gibi etken faktörleri saymak mümkündür. Bu çerçevede özellikle, kelâm ilminin İslâm'ı ne kadar temsil ettiği sorgulanmadan, onun mensuplarının farklı düşüncelere kulak kapamış olması, hem İslâm düşüncesinin farklı kaynaklardan beslenmesini engellemiş, hem de fikrî mücadele sahasında rakiplerin yaşam hakkını göz ardı etmiştir. Rakibe yaşam hakkı tanımayan bu tavrın bedelini ise, sadece felsefe değil, bir bütün olarak İslâm düşüncesi ödemiştir.

İslâm düşüncesinin hemen hemen her döneminde, ilmî olsun ya da olmasın, ekoller arası eleştirel faaliyetler devam etmiştir. Ancak, eleştirilerin en yoğun ve en şiddetlisi felsefe ve kelâm arasında cereyan etmiştir. Kelâmcılar, dinî ilkeleri ihlâl ettikleri gerekçesiyle felsefeye ve felsefecilere çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bununla birlikte, filozoflar tarafından da kelâma ve kelâmcılara yöneltilen eleştiriler olmuştur. Bu karşılıklı eleştirilerin objektif bir şekilde değerlendirilmesi, düşünce tarihine yapılan ilmî katkı hakkında bir kanaat ortaya koyacaktır.

Felsefe-kelâm münasebetinde Fârâbî'nin ortaya koymuş olduğu özgün tavır her iki ilim üzerinde de derin izler bırakmıştır. Felsefe, Fârâbî'den sonra kelâm eleştirilerini daha sistemli bir şekilde ortaya koyarken; kelâm ise, Fârâbî'nin

²⁰⁸ Gündem Mehmet, Mehmet S. Aydın İle İçerik Bakış, İyi Adam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 132.

eleştirileri neticesinde adeta metodik bir sarsıntı geçirmiş ve süreç içerisinde metodolojik değişimlere bir noktada mecbur kalmıştır. Fârâbî “İlimlerin Sayımı” adlı eserinde, kelâmcıların hangi iddialara dayanarak dinî müdafaa etmeye çalıştıklarını ortaya koymaktadır. Eleştirel bir dille açığa çıkarılan bu iddiaların maddeler hâlinde sınıflandırılması, filozofun kelâma bakışını daha net çizgilerle ifade edecektir.

6.2.1. DİNÎ ALANDA AKLIN ÂCİZLİĞİ

Kelâmcıların dinî alanda akla tahsis ettiği bu acziyeti izah etmeden önce, Fârâbî felsefesinde dinî ve felsefî bilgi arasındaki ilişkiyi çözümlenmek gerekmektedir. Çünkü, bu çözümlenme, filozofun dinî alanda akla tahsis ettiği rolü de ortaya koyacaktır. Fârâbî’ye göre, dinî bilgi, felsefî bilginin dolaylı bir anlatımı yani sembollerle ifade edilmesidir.²⁰⁹ Fârâbî’nin dinî sembolizm anlayışında, dinî ve felsefî bilgiye muhatap olan kitlelerin idrak seviyesi etkili olmuştur. Bu ayrımında, felsefî bilgiye sahip olanlar seçkinler, dinî bilgiye sahip olanlar ise halktır. Filozofa göre, bilginin elde edilme biçimi iki türdür: Birincisi, bir şeyin mahiyetinin akılca kavranılması; ikincisi ise, bir şeyin ona uyan bir misal(sembol) yoluyla tasavvur edilmesidir. Felsefe, Tanrı’nın mahiyetini ve diğer soyut ilkelerin mahiyetlerini aklî verilerle ele alırken; din ise, bu alana ait bilgileri, maddî ilkelerden aldığı benzerlikler yoluyla²¹⁰ muhatapın hayal gücüne vurgu yaparak ortaya koymaktadır.

Peygamber, Faal-Akıl’dan aldığı bilgileri, sahip olduğu tahayyül gücünün de yardımıyla, halkın kavrama kabiliyetine hitap edecek biçimde somutlaştırır. Felsefenin muhatap kitlesi halk (avam) olmadığı için, filozofun bilgiyi somut formlarla ifade etme gibi bir çabası da olmayacaktır. Fârâbî’ye göre halk, denenmemiş ortak görüşlere uygun olan şeylerle yetinen ve yetindirilmeleri gereken gruptur. Seçkinler ise, nazari bilgilerde kendilerini, denenmemiş ortak görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere sıkı inceleme ve araştırmanın sonuçları olan öncüllere dayanarak ulaşan gruptur.²¹¹

²⁰⁹ Fârâbî’nin bu yaklaşımında Stoacı ve Yeni-Plâtoncu öğelerin izlerini görmek mümkündür. Stoacılar felsefeyi, dinî efsanelerin bir yorumu olarak görürken; Yeni-Plâtoncu Porphyrius ise, dinî efsaneleri, felsefî hakikatın sembolik bir ifadesi olarak görmekteydi. Bkz. Tokat, Dinde Sembolizm, s. 67.

²¹⁰ Fârâbî, Tahsîlu’s Sa’âda, ss. 90-91.

²¹¹ Fârâbî, Tahsîlu’s Sa’âda, s. 87.

Fârâbî'nin yapmış olduğu seçkin ve avam ayrımını, "bilgi-iman" münasebeti bağlamında değerlendirmek de mümkündür. Filozof, bilgiyi imandan daha üst bir etkinlik olarak gösterme eğilimindedir. Bu noktada, seçkinlerin bildiği konuları avam iman etmek sûretiyle benimsemektedir. Bir başka ifadeyle, filozof en yüksek mutluluğu, Tanrı'yı ve akılsal varlıkları kavrar ve bilir iken; halk ise, filozofun bildiği bu şeyleri semboller vasıtasıyla kavramakta ve onlara iman etmektedir. Bu yaklaşım, filozofun dine ya da imana gereksinim duyup duymayacağı şeklinde bir soruyu da gündeme getirmektedir.

Fârâbî felsefesinde insanî akıl, her ne kadar üstün meziyetlere sahip olsa da, varlığı tamamen idrak edebilecek bir kapasitede değildir. Bu durum, felsefî düşüncenin de ulaşamayacağı ve sadece sezgisel olarak elde edilebilen bir alanın daima varolacağını ortaya koymaktadır. Meselâ, Tanrı'nın zatı hakkında felsefenin söyleyebileceği şeylerin çok az olması, filozofa iman konusu olarak kalan bir alan tahsis etmektedir.²¹² Bu netice, epistemolojik değerlendirmelerin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Plâton'da ve Aristoteles'te olduğu gibi, Fârâbî de ahlâktan yola çıkarak bir felsefe tesis etmeye çalışmıştır. Bu yüzden, filozofun din felsefesini, onun ahlâki kaygılarını ya da arzularını da dikkate alarak okumamız gerekmektedir. Nitekim, filozof dini değil insanı merkeze almış ve en yüksek mutluluğa erişmeyi de insan için nihâî amaç olarak belirlemiştir. Bu noktada, hem felsefe hem de din en yüksek mutluluğa erişebilmek için birer vasıta konumundadır.²¹³

Fârâbî'ye göre, mutluluğun elde edilmesi, insanın yaratılış gayesidir. Teorik olarak mutluluğun ne olduğunu kavrayan insan, bu teori doğrultusunda hareket etmelidir. Bununla birlikte, insan, sosyal bir varlık olması münasebetiyle, toplumdaki diğer fertlerin mutluluğu ile de ilgilenmeli, salt bireysel tavırlarla mutluluğun elde edilemeyeceğini idrak etmelidir. Aynı zamanda, madde ve ruhun bir bütünlük

²¹² Tokat, Dinde Sembolizm, ss. 255-256.

²¹³ Çoğunluk ve kaba saba insanlar, iyinin ve mutluluğun hazda olduğunu düşünürler ve bundan dolayı haz yaşamını severler. Seçkinler ve eylem adamları ise, iyilik ve mutluluğun onurda olduğunu düşünürler. İnsanın nihâî gayesi mutluluktur. Bu mutluluk haz ile aynı şey değildir. Haz, sadece mutluluğa eşlik eden bir niteliktir. Mutluluk ise, hiçbir aracıya konu olmaksızın, salt kendisine ulaşmak için aranan şeydir. Bkz. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998. s.1; Özcan Hanifi, Fârâbî'nin İki Eseri (Fârâbî, Tenbîh alâ sebîli's Sa'âde), İFAV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 159.

içerisinde ele alındığı bu felsefî sistemde insanın ulaşmak istediği mutluluk sadece maddî âlemle sınırlı değildir. Sevgi ve adalet prensipleriyle şekillenen bu sosyal dayanışma ortamı (Medînetü'l Fâzıla), dünyevi mutluluğun teminini sağlarken, öbür dünya (ahiret) mutluluğu için de bir vesiledir.

Fârâbî'nin din felsefesini, ondaki ahlâki vurguyu göz ardı ederek salt epistemolojik mülâhazalarla okumak, bir takım problemleri de beraberinde getirecektir. Çünkü, dinî bilgiler bir semboller bütünü olarak kabul edildiğinde, bu sembollerin, filozoflardan ya da seçkinlerden ziyade, yalnızca halka hitap ettiği iddia edilmiş olacaktır. Böyle bir iddia da, dinin seçkinlere hiçbir şey vermediği ya da veremediği anlamına gelecektir. Nitekim, bu kaygıyı sezen İbn Rüşd (1126-1198) dinde seçkinlere hitap eden burhânî bilgilerin de mevcut olduğunu iddia etmektedir.²¹⁴ Aslında, Fârâbî'nin yapmak istediği şey de, dini devre dışı bırakmak değil, en yüksek mutluluğa erişebilmek için dinin de bir araç olduğunu ortaya koymaktır.

Fârâbî'ye göre, kelâm bilginlerinden bir grup, dini muzaffer kılma maksadıyla şu iddiayı dile getirmektedir: “Dinlerde bulunan görüşler insanî akıl ve idrak ile kavranılması mümkün olmayan görüşlerdir. Çünkü, kaynağı tanrısal vahiy olan dinî bilgi, mertebe bakımından insanî idrakin üzerindedir. Ayrıca, dinî bilgilerde insan aklının idrak edemeyeceği sınırlar da vardır.”²¹⁵

Dinî görüşlerin akılla idrak edilemeyeceği iddiası, aşırı muhafazakarlarla (selef) özdeşleştirilmiş bir yaklaşımdır. Çünkü onlar, Kur'ân'ın ve Hadis'in dinî rehber olarak yeterli olduğunu savunuyor ve inanç meselelerinde aklın kullanımını gereksiz görüyorlardı. Bu noktada tam bir iman, teslimiyet ve itaat anlayışını esas alıyorlardı. Bunlar, imanla alakalı konularda akli kullanmayı, hevâyâ boyun eğmeye ve bid'at çıkarmaya sebep olacağı gerekçesi ile uygun görmüyorlardı. Bu yaklaşım, Kur'ân ve Hadis kaynaklı öğretileri olduğu gibi benimseyerek, her şeyin bu kaynaklarda tam ve mükemmel bir biçimde yer aldığını iddia ediyordu.²¹⁶

²¹⁴ Bkz. Sarıoğlu Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 212.

²¹⁵ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 98.

²¹⁶ Kazanç Fethi Kerim, “Mu'tezili Düşünce Sisteminde Ahlâki Akılcılık”, Tabula Rasa Dergisi, Yıl: 3, Sayı:7, Isparta, 2003, s.26.

Selefi düşüncenin prensiplerini, dinî metinleri olduğu gibi kabul etmek, onlardan manası açık olmayanları yorumlamaktan kaçınmak ve onlarla kalben dahi meşgul olmamak şeklinde sıralayabiliriz. Bu yaklaşıma göre, dinî konularda yegane söz sahibi dinî metinlerdir. Ancak, bu metinler içerisinde bir takım anlam kapalılıklarının(müteşâbih) mevcut olması, çeşitli ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim, her ekol, kendi prensipleri doğrultusunda dinî metinleri yorumlamaya çalışmış, prensiplerine aykırı konularda ise yorum yapmaktan kaçınmıştır.²¹⁷

Selefi yaklaşıma göre, dinî metinlerden anlamı açık olanları yorumlamaya gerek yoktur. Anlamı kapalı metinlerin açıklaması ise ancak peygamber tarafından yapılabilir. Çünkü, bu metinlerin yorumlarını ancak Tanrı bilir ve O'ndan bu bilgiyi nakletmeye yetkili olan da peygamberdir. Eğer peygamberden böyle bir izah gelmemiş ise bu metinlere dair yorumlar yapılmamalıdır.²¹⁸ Şüphesiz, selefi düşüncenin bu tavrı, yoruma kapalı olduğu iddia edilen metinleri şeklen var olsalar bile hükmen yok sayma anlamına gelmektedir. Çünkü, herhangi bir anlam ifade etmeyen ya da anlamlandırılmayan bir metnin Tanrı tarafından insanlara gönderilmesi anlamsızdır.²¹⁹

Anlamı kapalı metinler hakkında, insanî aklın, tanrısal iradenin kastı ile özdeş yorumlar ortaya koyamayacağı iddia edilebilir. Ancak, bu metinlerin hiçbir şekilde yorumlanamayacağı iddia edilirse, insan aklının tamamen devre dışı kalması söz konusu olacaktır. Bu noktada, peygamberin vefatıyla birlikte din tamam olacak ve insanî aklın kutsal alana dair söz söyleme hakkı ortadan kalkacaktır. Nitekim, toplumsal olguların zamanla değişik şekillerde cereyan etmesi ve yeni ihtiyaçların belirmesi gibi faktörler, dinî düşünceyi statikleştiren bu yaklaşımın temellerini derinden sarstığı gibi, insanî akla olan ihtiyacın zorunlu olduğunu da ortaya koymuştur.

Dine duyulan saygı ve inancın ona sorular yöneltme hakkımızı ortadan kaldırmadığı bir gerçektir. Bilâkis, dinî metinlerde sürekli tekrar edilen “Niçin

²¹⁷ Baktır Mehmet, “Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII / 2 , Sivas, 2004, s. 27.

²¹⁸ Baktır, A.g.e., s. 28.

²¹⁹ Baktır, A.g.e., s. 30.

akletmiyorsunuz?” hitâbı insanî düşüncenin gerekliliğini pekiştirmektedir. Kişiyi, düşünmesine gerek duymadan anlayabileceği mesajlar gönderme kudretine sahip olan Tanrı'nın, kapalı metinler ile insan aklını arayışa yöneltmesi pekala mümkündür. Bu durumda, insanın, inandığı şeyi anlamaya ve onu akıl yoluyla geliştirmeye çalışması gayet doğaldır. Selefî yaklaşım, hakikati bulamama veya yanlış düşme endişesinden dolayı, insan fitratında mevcut olan bu sorgulama iştiağını göz ardı etmektedir.

Hakikati bulamama veya yanlış düşme endişesinden dolayı dinî metinlerin mutlaklaştırılması ve statikleştirilmesi, İslâm düşüncesinin gelişmesini engelleyen temel etkidir. Üstelik, inanç öğelerinin statikleşmesi neticesinde dinsel hayat anlamını yitirecek ve bu alanda taklit hakim olacaktır. Taklit ise, bir bilinçsiz ve anlamsız eylemler bütünü olarak dinsel düşünce ve hayatın yozlaşmasıdır. Kelâm ilminin doğuşunda kaynaklık etmiş olması nedeniyle, bu dogmatik sürecin öğretileri kelâm mülâhazaları açısından önem arz etmektedir. Çünkü kelâm ilmi, gerek felsefenin cüretkar açıklamaları gerekse, toplumsal değişimin getirdiği zorunlu ihtiyaçlar karşısında akla -kısıtlı da olsa- alan tahsis etme zorunda kalmış bir öğreti konumundadır.

Dinlerde bulunan görüşlerin, insanî akıl ve idrak ile kavranılmasını imkânsız gören kelâmcılar, bu iddialarını şu gerekçe ile de pekiştirmeye çalışmaktadırlar: “İnsan öyle bir varlıktır ki akli ile idrak edemeyeceği şeyleri ancak vahiy yoluyla dinlerden edinebilir. Aksi takdirde, vahyin insana yalnızca bilmekte olduğu şeyi bildirmesi veya üzerinde düşündüğü zaman akli ile bilebileceği şeyleri bildirmesi durumunda vahyin hiçbir anlamı ve faydası olmayacaktır. Ancak, insan akli bu kabiliyette yaratılmamıştır. Bundan dolayı, dinlerin verdiği bilgilerin, insan aklının kavrayamayacağı bilgiler olması gerekir.”²²⁰

Kelâmcıların akla takdim ettiği bu acziyeti iki şekilde tasnif etmek mümkündür. Birincisi, dinî metinlerin içeriğinin yani anlamı kapalı metinlerin akılca kavranamayacağı iddiasıdır. Hiç şüphesiz, bu iddia, başta Mu'tezile olmak üzere bazı ekollerin kanaatlerine karşı teşekkül ettirilmiş bir antitez niteliğindedir. Nitekim, bazı

²²⁰ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 98.

Mu'tezilî düşünürler, “Dinde hiçbir şey yoktur ki akılla bilinebilir olmasın.” şeklinde bir tez ortaya koymuşlardır. Bunun doğal sonucu olarak da “Akla dayanmayan iman, iman değildir.”²²¹ şeklinde bir prensip tezâhür ettirilmiştir. Bu gibi iddialı yaklaşımlar karşısında dinî müdafaa etme içgüdüğü ile hareket eden selefi yaklaşım, dinî metinlerde mevcut olan görüşlerin akılla kavranamayacağını belirterek, aynı derecede iddialı bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Kelâmcıların akla takdim ettiği ikinci acziyet türü ise, dinî metinlerin içeriğini anlamaktan ziyade, hakikati elde etme süreci ile ilgili bir problemdir. Bazı ekoller, din olmadan da insan aklının hakikati elde edebileceğini iddia etmektedirler. Selefi düşünce ise, bu iddialı yaklaşıma karşıt bir söylem oluşturarak, dinî bilgileri insanî aklın erişemeyeceği bir hakikatler bütünü olarak kabul etmektedir. Çünkü, onlara göre, salt aklın hakikati elde etmesi mümkün olsa idi, insanlar kendi akıllarına başvururlardı. Böyle bir durumda da peygamberliğe ve vahye ihtiyaç duyulmazdı.

Kelâmcılar, aklın rolü ile ilgili kanaatlerine kanıt olarak nübüvvet müessesesini göstermişlerdir. Onlar, insanın akli ile hakikati tam olarak kavrayabilmesi durumunda nübüvvetin gereksiz bir müessese olacağını yani, aklın yetersizliğinin doğal bir sonucu olarak nübüvvet müessesesinin varolduğunu iddia etmektedirler. Halbuki, hakikatin akılla elde edilebileceğini iddia eden Fârâbî, hiçbir eserinde nübüvvetin gereksiz bir müessese olduğunu iddia etmemiş, bilâkis nübüvveti önemli bir değer atfetmiş ve onu aklî bir zemine yerleştirme çabası içerisine girmiştir. Onun, idealinde kurmuş olduğu tanrısal devletin başına peygamberi yerleştirilmesi ve peygamberle filozofu özdeşleştirme çabası, nübüvveti gereksiz bir müessese olarak algılamadığını göstermektedir.

Fârâbî’ye göre, kelâmcılardan bazıları, sadece aklın acziyetini iddia etmekle kalmamış, dinî bilgilerin akılla çelişmesinin mümkün olduğunu da iddia etmişlerdir. Zira, onlara göre, dinî bilgiler içerisinde, akıllarımızın reddedeceği ve tasavvurlarımızın imkânsız bulacağı şeyler mevcuttur. Bunlar, reddedilmesi gereken şeyler de değildir. Buradaki çelişki, dinden kaynaklanan bir çelişki değil, insanî aklın acziyetinden yani durumu kavrayamamasından kaynaklanan bir çelişkidir. Bu

²²¹ Fârâbî, İhsâu’l Ulûm(Önsöz İçinde), s 40.

noktada, insanî akılla çelişsin ya da çelişmesin, dinî bilgileri mutlak bir teslimiyet ile benimsemek gerekmektedir.²²² Dinî bilgilerin akılla çelişebileceği iddiasını, akla dayanmayan imanı “iman” olarak tasvip etmeyen bazı ekollere karşı dillendirilmiş bir antitez olarak yorumlamak da mümkündür. Kelâm ilminin, dini müdafaa maksadıyla teşekkül etmiş olması, yani bir tepki hareketi olarak ortaya çıkması da bu söylemin mâkullüğünü destekler mahiyettedir.

Dinî bilgilerin akılla kavranamayacağını ve hatta akılla çelişebileceğini iddia eden kelâmcılara göre, aklın din ile aynı gerçekleri ortaya koyması imkânsızdır. Ayrıca, din bir iman konusu olduğu için ona sorular yöneltmeden inanmak lazımdır. Ancak, böyle bir tutum, düşünen bir akıl için oldukça güçtür. Fârâbî de böyle bir iddiayı, kelâmî söylemin dinî düşüncüyü dogmatikleştirerek kendi nüfuzunu meşrulaştırma çabası olarak algılar. Çünkü ona göre, hakikati elde etmenin yegane yolu vahiy değildir. Faal-Akıl aracılığıyla tanrısal hakikati vahiyle elde edebilen insan, akli kazanımları ile de hakikati elde edebilir.

Fârâbî’ye göre, dinî bilgilerin akılla kavranamayacağını hatta akılla çelişebileceğini söyleyen kelâmcılar, bu iddialı yaklaşımlarını “Tanrı’dan bize vahiy getiren kişinin, yalan söylemiş olması kabul edilemeyen doğru bir kişi olduğu” tezi üzerine tesis etmişlerdir. Bu doğruluğa kanıt olarak da peygamberin elinde gerçekleşmiş olan mucizeler ile doğru ve sözü makbul kişilerin, peygamberin doğruluğuna ve Tanrı yanındaki mevkiine ilişkin şahadetlerini göstermişlerdir. Nitekim, peygamberin doğruluğu tespit edildikten sonra, artık, onun söylemiş olduğu şeylerde akla ve düşünceye gereksinim duyulmayacaktır.²²³

Dinî alandaki her akletmeyi, dine karşı yapılmış bir yanlışlama çabası olarak algılayan kelâmcılar, akla açılan her kapıyı kapatmaya çalışmışlardır. Amacına ulaşabilmek için peygamber otoritesine de müracaat eden bu yaklaşım, ilmîlikten uzak, demagojik bir tavır görünümündedir. Bu yaklaşım, insan aklının değer yaratma kabiliyetini yok ettiği gibi, dinî alan açısından da bir takım problemler üretmiştir. Nitekim, hakikat otoritesi olarak kabul edilen peygamberin sözlerinin akli tenkide tâbi tutulmadan nesilden nesile aktarılması, bir çok istismarı da beraberinde

²²² Fârâbî, İhsâu’l Ulûm, ss. 98-99.

²²³ Fârâbî, A.g.e., s. 99.

getirmiştir. Hakikatin yalnızca kendi tarafında olduğunu iddia eden kişi ya da gruplar, ideolojik söylemlerini, peygamberin diliyle hakikate dönüştürme çabası içerisine girmişlerdir. Fırka ve mezheplerin faziletlerine dair ortaya konan uydurma söylemler bu durumu en iyi şekilde örneklemektedir. Bu tarz bir istismara başvuranlar da, peygamberin doğruluk otoritesinden nemalanmaya çalışan kişi ya da gruplardır.

Kelâmcılar, peygamber öğretisinin doğruluğuna ve sorgulanamazlığına kanıt olarak mucizeleri delil gösterirler. Fârâbî ise, nübüvveti ispat eden bir araç olduğu için mucizeleri kabul eder ve onların, tabiatüstü olmakla beraber, tabiat kanunları ile çelişmediklerini iddia eder. Çünkü, Fârâbî'ye göre, mucize kanunlarının kaynağı metafizik âlemde, maddî âlemi idare eden akıllarda bulunur; bir kez bu metafizik âlemle iletişim kuruldu mu, o zaman olaylar bizim için olağan olandan farklı cereyan etmeye başlar. Bu durumda peygamber, mânevî bir güce sahiptir ve onun aracılığı ile Faal-Akıl'la temas kurar. Bu temas sayesinde ki peygamber, yağmur yağmasına, ayın ikiye bölünmesine, âsânın yılanı dönüşmesine ya da âmâ ve cüzzamlının iyileşmesine sebep olur.²²⁴

Mucize konusuna bu şekilde aklî bir izah getiren Fârâbî, bu izahıyla hem kelâmcıların mucizelerin akıldışılığından nemalanmalarının yanlışlığını ortaya koymuş hem de hiçbir peygamberin, Tanrı'nın izin ve emri olmaksızın (metafizik akıllarla irtibat kurmaksızın) bir mucize gösterme yetkisine sahip olmadığını²²⁵ belirten dinî metinle paralel bir anlayış ortaya koymuştur. Ayrıca, mucizeyi bizzat yaşamış bir peygamber bile tatmin edici bir bilgiye ulaşabilmek için Tanrı'ya ölümleri nasıl dirilttiğini²²⁶ sorabilirken, metafizik alana ait böyle bir sorgulamayı inanan kişi için tuhaf bir davranış olarak değerlendiren kelâmcıların bu katı tutumu, felsefî açıdan tutarlı bir davranış değildir.

Bazı kelâmcıların, dinî bilgilerin akılla kavranamayacağını hatta akılla çelişebileceğini iddia ederken mucizenin otoritesine başvurmaları tutarlı bir davranış mıdır? Mucizelerin muhatabının aklî söylemleri kavramak istemeyen kişi ya da

²²⁴ İbrahim Medkûr, "Fârâbî I", s . 60.

²²⁵ Kur'an'ı Kerim, Mümin, 78.

²²⁶ Kur'an'ı Kerim, Bakara, 260.

toplumlar olması bir tesadüf müdür? Mucizelerin aklî olup olmadığı tartışılabilir; akılları kavrayamasa bile, Tanrı'nın olağandışı, gayri aklî bir fiili peygamberi elinde gerçekleştirebileceğini düşünmek mümkündür. Ancak, Fârâbî'nin de eleştirmiş olduğu gibi, mucizenin peygamberin doğruluğunu tasdik etmesinden hareketle, dinî alanın akılla kavranılamayacak bir mitler alanı olduğunu iddia etmek, dinî anlamlandırma amacının önündeki en büyük engeldir. Üstelik mucizelerle doğruluğu tasdik edilmiş bir peygamberin söylemleri üzerinde kafa yormak, bu söylemleri yanlışlama çabası olarak yorumlanılmamalıdır.

Nübüvvet müessesesinin kutsiyet otoritesine sığınarak akıl karşıtı iddialarına dayanak sağlamaya çalışan bu kısım kelâmcıları, iddialarına ilmî (mantiki) izahlar getirmekten ziyade, sofistlik (yanıltıcı) deliller kullanmakla itham etmek mümkündür. Fârâbî'nin eleştirilerinin temelinde de bu itham yatmaktadır. Çünkü, iddiayı konudışı delillerle ya da subjektif duyguların yöneldiği otoritelerle desteklemeye çalışmak, hakikatin hakikat olarak ele alınmasını engelleyen mantıksal bir yanlışlıktır. Netice olarak, hem dinî bilgilerin akılla kavranamayacağı iddiası hem de bu bilgilerin akılla çelişebileceği iddiası sağlam dayanaktan yoksun görüşlerdir. Dinî metinler içerisindeki bir çok ifade de bu iddianın temelsizliğini ortaya koymaktadır.

6.2.2. DİNİ BİLGİLERİN ZORLAMA TEVİLLERLE İZAH

Kelâm ilmi, dinin inançla ilgili öğelerini konu olarak alan ve onları rakip her türlü teoloji veya öğretiyeye karşı savunmayı amaçlayan bir müdafaa hareketidir. Bu durum, felsefenin özgür ve eleştirici tutumuna; evreni bizzat kendisi bakımından bilme, gerçeği Aristoteles'in deyimi ile "hasbî", arkasında bir çıkar duygusu taşımayan bir tavırla tanıma amacına hayli aykırı bir yaklaşımdır. Nitekim bu özellikleri bakımından kelâm, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi filozofların eleştirilerine hedef olmuştur. Maymonides'in(1135-1204) de belirttiği gibi, filozoflar, varlığa tarafsız, nesnel ve özgür bir biçimde yaklaşarak onun ne biçimde olduğunu bilmek isteyen insanlardır. Oysa, kelâmcılar, felsefeye tamamen ters düşen bir tutumla, evrenin ne biçimde olduğu ile değil; ne biçimde olması gerektiği ile uğraşan insanlardır. Çünkü onlar, başlangıçta ortaya konmuş birtakım dinî ilkeleri hareket noktası olarak alırlar, sonra bu dinî ilkelerin doğru olması için evrenin ne şekilde olması gerektiğini sorgularlar.²²⁷

²²⁷ Arslan, "Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?", ss. 37-38.

Sadece dinî ilkelerden hareketle olguların doğruluğunu belirlemeye çalışmak, dinin skolastik bir çehreye dönüşmesine neden olabileceği gibi, hakikat arayışındaki genişlik çerçevesini de daraltacaktır. Dinî metinlerde hiçbir dayanağı olmamasına rağmen Halife Ebu Bekir'in, Kur'ân sayfelerinin birleştirilmesine (cem) karar vermesi, Halife Ömer'in İslâm'a yakın (müellefe-i kulub) kişilere verilen yardımı iptal etmesi vb. gibi uygulamalar, hakikatin salt dinî metinlere bağımlı olmadığını gösteren örneklerdir.

Fârâbî'ye göre, kelâm bilginleri içerisinde bir grup vardır ki onlar, dinî bilgiler ışığında duysal şeyleri (mahsûsat), toplumda genel kabul gören şeyleri (meşhûrat) ve akılsal şeyleri (ma'kûlat) incelerler. Bu incelemelerinde dinin lehine şahadet eden bir şey tespit ederlerse, onunla dini muzaffer kılarlar. Şayet, inceleme konusu olan bu düşünsel ve olgusal şeyler içerisinde dine aykırı olan bir şey tespit edilirse, bu durumda, dinî bilgiler aykırılığı giderecek biçimde tevil edilir. Ancak, dinî bilgileri tevil etmek mümkün olmaz ise, o zaman, insanî tecrübeye konu olan bu düşünsel ve olgusal şeyler ya çürütölmeye çalışılır ya da dine uygun düşecek biçimde yorumlanır.²²⁸

İnsanî tecrübeye konu olan düşünsel ve olgusal şeyler hususunda dinin bazı mesajlar vermesi gayet normal bir durumdur. Zaten böyle olmasaydı, din, insan vicdanı ile Tanrı arasına sıkışan soyut bir mefhum olmaktan öteye gidemezdi. Dinî bilgiler içerisinde bazı konular, üzerinde farklı yorumlar yapılamayacak derecede açık iken; bazı konularda da adeta, anlam üzerinde insanî çabanın zorunluluğunu ortaya koymayı amaçlayan bir kapalılık hakimdir. Kutsal öğretinin bu epistemolojik muhtevası, bazı meselelerde farklı düşünmeyi ve yorumlamayı gerekli kılmaktadır. Ancak, her ne şekilde olursa olsun, dini muzaffer kılmayı kendilerine vazife bilen bazı kelâmcılar, karşılaştıkları düşünce ya da olgular hususunda zaman zaman zorlama yorumlara başvurmuşlardır.

Düşünsel ve olgusal şeyler ile dinî öğeleri karşılaştıran bazı kelâmcılar, bunlar arasındaki zayıf ilişkiyi bile, kendi prensipleri doğrultusunda irtibatlandırmışlardır.

²²⁸ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 100.

Her seferinde dinin muzaffer ilan edildiği bu süreçte, kimi zaman dinî bilgiler kimi zaman da düşünce ve olgular zorlama yorumu mâruz kalmışlardır. Yorum yapmanın mümkün olmadığı durumlarda ise peygamberin doğruluk otoritesine sığınan bu kelâmcılar, “Bu şey doğrudur; çünkü yalan söylemesi veya yanlış yapması mümkün olmayan biri tarafından bize bildirilmiştir”²²⁹ diyerek dini muzaffer kılmaktadırlar.²³⁰

Düşünceleri ve olguları dinî öğelerle irtibatlandırmaya çalışan zorlama yorumlar, çoğu kez olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Çünkü, bu olgulara dinî bir kimlik takdim edildiği ya da dayatıldığı zaman, süreç içerisinde onların dinden bağımsız bir kutsiyet kazanmakta olduklarını görmekteyiz. Elbette, olgusal olanın göz ardı edilerek, salt dinî olanın hakimiyetini gerektiren bir din ve olgu ayrımını müdafaa etmiyoruz. Zaten dinin de olgusal olandan bağımsız hareket etmeyen bir içeriğe sahip olması, bu ikisi arasındaki ilişkinin işlevselliğini ortaya koymaktadır. Ancak, şu da bir gerçektir ki, zorlama yorumlarla olgulara yoğun bir kutsiyet atfedilmesi neticesinde, geleneksel kültür tabulaştırılmakta ve geleneğin otoritesi dinin otoritesinden daha buyurgan bir konuma yerleşmektedir. Bir başka ifadeyle, şekil değerden daha öncelikli bir konuma yerleşmektedir.

İslâm düşünce tarihinde cereyan eden tevil faaliyetin en belirgin özelliği, dini müdafaa maksadıyla başlayan sürecin, kendinin ya da kendi ekolünün hakikatini müdafaa eden bir hüviyete dönüşmesidir. Sonu gelmez bir münâkaşa sahnesinin perdelendiği bu süreçte, her ekol kendi kanaatlerinin en doğru ya da en dinî olduğunu iddia etmiştir. Bu ekoller, kanaatlerini destekleyebilme gayesiyle de zaman zaman zorlama yorumu başvurmadan kendilerini alamamışlardır.

Dinî bilgilerin zorlama yorumlarla kendi görüşlerini destekler hâle getirilmeye çalışılması, ekoller arası fikir çatışmasında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Haricî, Şîî ve Mûtezilî mezheplerinde olduğu gibi Ehli Sünnet mensupları da kelâmî meseleleri ele alırken muhaliflerinin iddialarına karşı, dinî metinlerin sadece kendi görüşlerini destekler mahiyetteki kısımlarını ele almışlardır. Tezâhür eden olgular hakkında görüşler ortaya konulmuş, çözüm yolları üretilmiş daha sonra da dinî

²²⁹ Yorum yapmanın mümkün olmadığı durumlarda başvuru bu ifade, bir önceki bölümde, dinî alanın tamamında aklın acziyetini ifade etmek için kullanılmıştı.

²³⁰ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 100-101.

metinlerde kendi görüşlerinin doğruluğunu tasdik edecek deliller aranmıştır. Dinî metinlerdeki hakikati keşfetmekten ziyade, kendi görüşlerini dine teyit ettirme çabası arttıkça da dinsel istismar daha da belirginleşmiş ve ekoller arasındaki fikrî uçurum daha da artmıştır.

Kelâmî ekollerin kendi görüşlerini dinî metinlere teyit ettirme çabasına örnek olarak “irade hürriyeti” bahsini ele alabiliriz. Kaderiyye ve Mutezile ekolleri, insanların fiillerinde hür ve sorumlu olduklarına dair dinî metinleri ön plana çıkararak insanın fiillerindeki ilâhî iradeyi inkâr etmişler ve insanı mutlak hür olarak kabul etmişlerdir. Cebriyye Tanrı’nın gücü ve iradesini esas alan ayetleri ön plana çıkararak insanî iradeyi reddetmiş; tanrısal iradenin hakimiyetine vurgu yaparak fiillerin oluşumunda ve neticesinde insanın sorumlu olamayacağını iddia etmiştir. Ehli Sünnet ise, insanın fiillerini Tanrı’nın yarattığını ve insanî fiillerde hem ilâhî hem de insanî iradenin mevcut olduğunu iddia ederek, bu görüşünü teyit edecek dinî delillere başvurmuştur.²³¹ Bu noktada, geleneksel İslâm düşünce ekollerinin hakikat arayışlarını, kendi görüşlerini delillendirebilmek için dinî kendi saflarına çekme çabası olarak yorumlayabiliriz.

Dinî alandaki zorlama yorumlara, sadece kelâmî ekoller arasında cereyan eden fikrî mücadelelerde başvurulmamıştır. Siyasî otoritenin meşruluğunu tesis etme gibi amaçlarla da bu yönetime bir çok kez başvurulmuştur. Böyle bir ortamda, düşünceyi ve düşünce adamını, siyasî meşrûiyetinin bir aracı olarak gören zihniyet ne kadar sorunlu ise; siyasî iktidarın hırslarını kitabına uyduran düşünce adamının zihniyeti de o derece sorunludur. Aslında bu, ister dinî isterse siyasî maksatla olsun, gerçeğin çarpıtılması ve istismar edilmesinden başka bir şey değildir.

Din ve olgu arasındaki tevil faaliyetinde, dinî olanı yorumlamak ve olgusal olana da dinsel meşrûiyet kazandırmak her zaman mümkün olmayacaktır. Kelâmcılar böyle bir durumla karşılaştıkları zaman, ilme muhalif psikolojik bir tavır takınarak, yalan söylemesi ve yanlış yapması mümkün olmayan kişinin (peygamber) güvenilirliğine sığınacaklar; bu konuda akıl yürütmenin gereksizliğini iddia ederek

²³¹ Sarıkaya, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, ss. 24-25.

dinî muzaffer kıldıklarını iddia edeceklerdir.²³² Fârâbî, kelâmcıların bu tavrını, duruma ve şartlara göre değişebilen esnek bir yöntem telâkkisi olarak algılar.

İslam düşünce tarihinde peygamberin güvenilirliği meselesi, din istismarcılarının adeta sığınağı olmuştur. İyi ya da kötü niyetle ortaya koymuş oldukları düşüncelerini peygambere tescil ettirmek isteyen bu kişiler, peygamber adına hadis uydurarak, kendi düşüncelerine kutsallık kazandırma çabası içerisine girmişlerdir. Ancak, bu alanın (hadis ilmî) problemler yığını hâline gelmesinde hadis uyduranlar kadar, geleneksel hadis ilminin metodoloji eksikliği de etkili olmuştur. Nitekim, hakikati ortaya çıkarmaktan yoksun bu tarz subjektif delillerin kullanımı, hem ilimlerin değerini zedelemiş hem de özgür düşüncenin gelişmesi engellemiştir.

Dinî ilkelerden hareketle, olgular arası ilişkilerde dinî destekleme bakımından güçlü olanın doğru, diğerinin yanlış olarak gösterilmeye çalışılması, subjektif bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Tanrı adına, tanrısal iradenin yetkisiyle, olgular hakkında “doğru görüş” belirleme yetkisinin kelâmcılara ait olmadığını da ortaya koymaktadır. Aynı ekolden kelâmcılar arasında bile, belirli bir konuda farklı görüşlerin ortaya konulması bu iddiayı daha da anlaşılır kılmaktadır.

6.2.3. İDDİAYI KARŞIT İDDİA İLE SUSTURMA

Dinî metinlerin belli bir kısmının anlaşılmasında insanî çabaya ihtiyaç duyulduğuna göre, bu alanda yorumun ve eleştirinin olması normaldir. Hakikatin hiçbir teville gerek duyulmadan apaçık bir şekilde sunumuna da gücü yeten Tanrı, insan aklına, arayış iştiağını lütfederek, insanın yaşam süreci boyunca hakikatin arayıcısı olmasını dilemiştir. Ancak, dinî metinlerin fikrî çeşitlilik yelpazesini göz ardı ederek, salt kendi söylemlerinin hakikati temsil ettiğini söyleyen bazı kelâmcılar, dinî alanda aklın sadece yüzeysel bir işleve sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Aklın işlevselliğini yitirdiği bir alanda da düşünsel yani eleştirel bir muhalefetin hoş karşılanması mümkün değildir.

Fârâbî’ye göre, rakip teoloji ve öğretilere karşı dini savunma amacıyla hareket eden bazı kelâmcılar, kendi dinlerindeki eleştirilebilir şeylerin gündeme getirilmesinden hoşnut olmadıkları için muhaliflerin dinlerindeki eleştirilebilir

²³² Fârâbî, İhsâu’l Ulûm, s. 100.

şeyleri tespit edip, onları gündeme getirerek kendi dinlerini muzaffer kılmayı amaçlarlar.²³³ Bu noktada kelâmcı, yöntem olarak problemden hareketle gerçeğe ulaşmak ve bu şekilde dinî savunmak yerine, muhalifini susturmayı amaçlamaktadır. Burada gaye rakibi susturmaktır, sorunu çözmek değil. Bu sus payı, belli bir süre muhalifî susturmuş olsa bile, problemin çözümüne dair bir katkı sağlamayacaktır. Bu durum çölde üzeri toz birikintileri ile örtülmüş bir kaya parçasına benzer ki, rüzgar estiği zaman kaya parçası tekrar gün yüzüne çıkacaktır. “Tencere dibin kara; seninki benimkinden kara” şeklinde cereyan eden bir tartışma, rakip öğretiyeye saldırarak kendi eksiğini kapatmaya çalışan cedelf bir münâkaşadan başka bir şey ifade etmeyecektir.

İlimler kendi iddialarını ispat etmek için psikolojik baskılardan ziyade, mantikî deliller ve bilimsel gerçekliklerden hareket ederler. Her ne yöntem ve şekille olursa olsun, dini savunmayı amaç edinen kelâmcıların fikrî temelden yoksun bu tutumu, İslâm düşünce tarihinde eleştiriye açık düşünsel bir zihniyet yapısının teşekkülünü engelleyen faktörlerdendir.

6.2.4. İDDİAYI TEHDİT İLE DESTEKLEME / YANITLAMA

Fârâbî’ye göre, hasımlarına karşı âciz kalan bazı kelâmcılar, bu acziyeti ortadan kaldırmak için utanç verici ithamlara ya da felaket tehditlerine başvurmuşlardır.²³⁴ Bu iddia, kullanılan yöntemlerin ilmîlikten çıkıp psikolojik bir baskıya hatta kaba bir tehdide dönüştüğünü göstermektedir. İslâm düşünce tarihinde bu davranışa genellikle, siyasî otoritenin desteğini arkasına alan egemen kelâmî ekoller ya da düşünürler başvurmuşlardır. Fârâbî, hakikatin psikolojik baskı ve kaba tehditlerle değil, sağlam delillerle tesis edilmesini arzulamaktadır. Filozof, herhangi bir ekolün fikrî ve siyasî desteği ile hakikatin tescillenmesini de kabul etmez.

İslâm düşünce tarihinde hiçbir ilim, siyasî otoriteye sırtını dayama gereğini ve arzusunu kelâm ilmi kadar hissetmemiştir. Önce, Mu'tezile kelâmı siyasete bulaşmış ve kendi düşüncesine muhalif olan ekolleri ve düşünürleri tehdit etmekten kaçınmamıştır. Zamanla, siyasî otoritenin desteğini de arkasına alarak egemen bir düşünce dünyası tesis eden Sünnî kelâm ise, bu iktidarını öncelikle Mu'tezile kelâmı

²³³ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, s. 101.

²³⁴ Fârâbî, A.g.e., s. 101.

ile yapacağı rövanşa tahsis etmiştir. Böyle bir ortamda, psikolojik baskı ve kaba tehditlerle felsefî düşüncenin de sindirilmeye çalışılması, Fârâbî'nin kelâma ve kelâmcılara yönelttiği eleştirilerin dozajını daha da artırmıştır.

Hür ve müspet düşünceyi boğmakla dinin kurtulabileceğini düşünmek, vehimden başka bir şey değildir; çünkü, böyle yapmakla bizzat dinî açılımlar zayıflar ve fakirleşir. Bu tecrübeyi bizzat yaşayan Sünnî kelâm, zamanla, eskimiş ve içeriği olmayan biçimsel bir yapı ile baş başa kalmıştır.²³⁵ Hangi ekol ya da otorite olursa olsun, özgür düşünceyi kısıtlayan her hareket, İslâm düşüncesinin gelişmesini engelleyen bir faaliyet olagelmıştır. Bu gerçek doğrultusunda, hakikatin sadece kendi tekellerinde olduğunu iddia edenler, aslında, hakikat savunucularının şahsında hakikate cephe almışlardır.

6.2.5. DİNÎ MÜDAFAADA AHLÂKDIŞI KANITA CEVAZ VERME

Fârâbî'ye göre, bazı kelâmcılar kendi dinlerinden ve inançlarından o derece emindirler ki onlar, hasmı susturabilmek ve dini müdafaa edebilmek için yalana, aldatmaya ve şaşırtmaya müracaat etmede bir beis görmemişlerdir. Bunların nazarında, kendi doğru dinlerine karşı çıkanlar ya düşmandır ya da akıl yoksunudur. Eğer düşman ise, düşmana karşı yapılan savaşta olduğu gibi her türlü yalanın ve aldatmanın kullanılması caizdir. Eğer akıl yoksunu ise, kadınlara ve çocuklara yapıldığı gibi onu vesayet altında tutmak hatta bu kimseyi, kendisinin fark edemediği iyiliklere doğru yalan ve aldatma ile yönlendirmek gereklidir.²³⁶

Elbette, benimsenen dinin ya da öğretinin doğruluğu önemli bir husustur. Bu doğruluğun kudreti, eleştirilere karşı gösterdiği mukavemetin derecesi ile de ölçülmektedir. Zaten, eleştirilere karşı direnemeyen bir iddianın sağlıklı olması da mümkün değildir. Fârâbî'nin de belirttiği gibi, mensubu olduğu dinin ya da öğretinin eleştirisi ve yorum kabul etmeyecek bir kesinlikte olduğunu iddia eden kişiler, bu alandaki akıl yürütmelere tahammül edemeyecekler, kendi kutsalını müdafaa edebilmek için farklı yöntemlere müracaat edeceklerdir. Bu kişiler, sadece kendilerinin doğru yolda olduğunu ileri sürerek, başka türlü düşünmenin bir imansızlık ve kafirlik olacağını iddia edeceklerdir.

²³⁵ Fazlur Rahman, Târih Boyunca İslâmi Metodoloji Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, s. 128.

²³⁶ Fârâbî, İhsâu'l Ulûm, ss. 101-102.

Kendi hakikatlerinden son derece emin olan bu kişiler, dini müdafaa etmek ve onunla ilgili şüpheleri ortadan kaldırmak için yalan ve hile gibi gayri ahlâki yöntemlere başvurmakta bir sakınca görmeyeceklerdir. Aslında, yalan ve hile, kötü maksatlarla kullanılmaya elverişli yöntemlerdir. Zaten, buradaki tavrın, hakikati ortaya koyma gibi bir amaca hizmet etmediği de açıkça ortadadır. O, sadece kendi hakikatini savunmayı amaç edinmiş, ilmîlikten yoksun gayri ahlâki bir tutumdur.

Fârâbî'nin kelâmcılara yönelttiği bu eleştiriler, mantık ilkelerini göz ardı etmekten kaynaklanan metodik ve subjektif problemlerdir. Çünkü, mantık ilminin kullanılmaması neticesinde ortaya çıkan temyiz eksikliği, mensubiyet duygusu ile ağırlığını hissettiren ideolojik taassup, hakikati salt kendi ekolünün temsil ettiğine dair inanç, başka türlü düşünülmesinin imkânsızlığı fikri, yanlış düşmüş olma gibi bir ihtimâli dahî benimsememe gibi bütün bu tavırlar, muayyen bir amaç doğrultusunda kendi gerçeğini perçinleme gayretinin doğal bir ürünüdür. Fârâbî'nin de belirttiği gibi, bu vasıflarla ete kemiğe bürünmüş olan bir görüş, zan ile (topik), aldatma ile (sofistik), ikna ile (retorik) ve hayal ile (poetik) kendi meşrûiyetini tesis etmeye çalışacaktır.

SONUÇ

Felsefî epistemolojide duyu, akıl ve sezgi bilgi kaynaklarıdır. Duyular, fiziksel ve metafiziksel çıkarımlar ortaya koyabilmesi için akla malzeme sağlamaktadırlar. Bu verileri mantıksal bir bütünlük içerisinde işleyen akıl, hakikati bizzat keşfetme kabiliyetine sahiptir. Bu üstün meziyetlerine rağmen o, sınırsız bir güç de değildir. Akıl, bütün imkânlarını seferber etmek şartıyla, sezgisel birikimlerden de istifade edebilmektedir.

Kelâmî epistemolojide duyu ve haber zorunlu bilgi kaynaklarıdır. Akıl ise, bilgi kaynağı olarak kabul edilmekle beraber, hareket alanı nakil tarafından sınırlandırılmış bir kabiliyet konumundadır. Nitekim, zamanla kültürel etkileşimin artması, yeni ihtiyaçların belirmesi gibi etken faktörler, aklın değer üretme fonksiyonunu gözardı eden bu yaklaşımın yetersizliğini ortaya koymuştur.

Fârâbî, kelâmî aklın değer üretemeyeceğini iddia eder. Çünkü, bu akıl yapısı, hakikati ortaya çıkarmaktan ziyade toplumsal akılla mutabakat kurma ya da çoğunluğun kanaatlerini merkeze alma eğilimi ile hareket etmektedir. Halbuki, Fârâbî felsefesinde çoğunluk ya da halk, hakikati bizzat kavrama kabiliyetinden yoksun olan ve bu nedenle, dolaylı anlatımlarla (sembol) yetindirilmesi gereken bir gruptur.

Fârâbî, Aristoteles'in mantık ilmini metot olarak benimsemiştir. Bu kabul, filozofun sistemli bir felsefe ortaya koymasına yardımcı olmuştur. Ancak, Fârâbî felsefesinde mantıksal işlerliğin mükemmel ve sorunsuz olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Çünkü, bu metodolojik yapının zirve noktasında yer alan burhân teorisi kısmen aşındırılmıştır. Aslında, bu yıpranmada Fârâbî'nin girişimleri kadar burhânî yöntemin metafiziksel sınırlılığı da etkili olmuştur. Mantık ilmini tesis eden Aristoteles'in yaklaşımlarında bile bu tarz problemlerin ortaya çıkması, konuyu aydınlatması açısından önemlidir.

Mantık ilminin başarısı, her şeyi burhânî yöntemle ifade edip etmemesi ile değil, düşüncenin işleyişini düzenleme girişimi ile ölçülmelidir. Çünkü, her konuyu

burhânî olarak ifade etmek mümkün değildir. Aynı zamanda, düşünce kaymalarının yani hataya düşme noktalarının tespit edilmesi de önemli bir problemdir. Nitekim, mantık bilgisine sahip olan kimse, gerek kendi iddialarının gerekse muhatap olduğu iddiaların mantıksal çerçevesini; mantığa ehemmiyet vermeyen kişiden daha iyi analiz edecektir.

Kelâm ilmi, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm verme yöntemini, bir çıkarım metodu olarak benimsemiştir. Bu metodun, nesnel arasındaki benzerlikten hareketle fiziksel hakikatleri ortaya koyması mümkündür. Ancak, kelâmî tecrübenin fiziksel varlıklardan hareketle metafiziksel varlıkları ispat etmeye ya da tanımlamaya çalışması bir takım problemleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim, Tanrı ve insan arasında yapılan kıyaslamalar, antropomorfik eğilimleri de gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu tarz dinsel kaygıları, yöntemi esneterek aşmaya çalışmak da ayrı bir problemdir.

Kelâmcılar, akıl yapılarının da bir gereği olarak, cedel yöntemini benimsemişlerdir. Aslında, burhânî mekanizmanın sınırlı olduğu alanlarda bu yönteme müracaat etmek mümkündür. Ancak, bu müracaat meşruiyetini psikolojik, sosyolojik ve dinsel kaygılardan değil, burhânî yöntemin sınırlılığından almalıdır. Aristoteles mantığının cevaz verdiği cedel, bir tartışma ya da kendi hakikatinde ısrar etme diyalektiği değil, burhânî aşamaya katkı sağlayan ilmî bir süreçtir.

Fârâbî'ye göre, kelâmcılar, cedelî yöntemi bir tartışma diyalektiği olarak benimsemişlerdir. Bu benimseyişin, hakikati birlikte arama (şûra) gibi bir kaygısı da yoktur. O, tamamen kendi hakikatini benimsetme çabası içerisindedir. Bu maksatla, iddiasını delillendirebilmek için konu dışı delillere, inancın otoritesine, popüler olana, duygusal kelimelere hatta ve hatta tehdide bile müracaat edebilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'an'ı Kerim

Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedat (Klasik Mantık, Sad. Hasan Tahsin Feyizli), Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.

Aristoteles, Organon I Kategoriyalar (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1995.

Aristoteles, Organon III Birinci Analitikler (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1996.

Aristoteles, Organon IV İkinci Analitikler (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul, 1996.

Aristoteles, Organon V Topikler (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1996.

Aristoteles, Ruh Üzerine (Çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Arslan Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

Arslan Ahmet, İslâm Felsefesi Üzerine, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.

Atademir Hamdi Ragıp, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1974.

Atay Hüseyin, Fârâbî'nin Üç Eseri, Morpa Yayınları, İstanbul, 2003.

Aydın İbrahim Hakkı, Fârâbî'de Bilgi Teorisi, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003.

Aydın Mehmet S., Din Felsefesi, İL-VAK Yayınları, İzmir, 2002.

Aydın Mehmet, "Fârâbî'de Pratik Akıl Yürütme", D.E.Ü. Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XXI, İzmir, 2005.

Bakıllânî, et-Temhîd, Kahire, 1947.

Baktır Mehmet, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII / 2 , Sivas, 2004.

Bingöl Abdülkuddûs, Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1993.

Câbirî Muhammed Âbid, Arap-İslâm Aklının Oluşumu (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Câbirî Muhammed Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

Câbirî Muhammed Âbid, Felsefî Mirasımız ve Biz (Çev. Said Aykut), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

- Çelebi İlyas**, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi I, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Çubukçu Aydın**, Mantık ve Diyalektik, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 1993.
- Demir Hilmi**, Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2001.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî**, Kitâbu’t – Tevhîd (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara, 2005.
- Emiroğlu İbrahim**, “Cedel Nedir?”, D.E.Ü. Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XII, İzmir, 1999.
- Emiroğlu İbrahim**, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, D.E.Ü. Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XIII, İzmir, 2001.
- Erdem Hüsameddin**, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Hü-er Yayınları, Konya, 2000.
- Erdemci Cemalettin**, ‘Mutekaddimin’ Kelamında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002.
- Eş’arî Ebu’l-Hasan Ali bin İsmail**, Kitâbü’l-Luma (Thk. J. McCarth), Beyrut, 1952.
- Fârâbî**, Eflâtun Felsefesi, Çev. Hüseyin Atay (“Fârâbî’nin Üç Eseri” içinde), Morpa Yayınları, İstanbul, 2003.
- Fârâbî**, Eflâtun Kanunlarının Özeti (Çev. Fahrettin Olguner), K.T.B. Yayınları, Ankara, 1985.
- Fârâbî**, El-Medinetü’l Fâzıla/İdeal Devlet (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 2004.
- Fârâbî**, Et-Tavti’atu Fi’l-Mantık, Çev. Mübahat Türker-Küyel (“Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri” içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 31, Ankara, 1990.
- Fârâbî**, Fusûlü’l Medenî, Çev. Hanifi Özcan (“Fârâbî’nin İki Eseri” içinde), İFAV Yayınları, İstanbul, 2005.
- Fârâbî**, Füsûl-ün Teştemil-ü alâ..., Çev. Mübahat Türker-Küyel (“Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri” içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 31, Ankara, 1990.
- Fârâbî**, İhsâu’l Ulûm/İlimlerin Sayımı (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Fârâbî**, Kitabu’l-Hurûf, Nşr. Muhsin Mehdî, Dâru’l-Meşrik, Beyrut, 1970.
- Fârâbî**, Kitab-ul Kıyas-is Sağir, Çev. Mübahat Türker-Küyel (“Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri” içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 31, Ankara, 1990.

- Fârâbî**, Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l Fâzıla, Çev. Mahmut Kaya (“İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fârâbî**, Kitâbü'l Burhân, Çev. Mübahat Türker-Küyel (“Fârâbî'nin Şerâ'it Ul-Yakîni” içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 32, Ankara, 1990.
- Fârâbî**, Kitâbü'l Cem, Çev. Mahmut Kaya (“İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fârâbî**, Peri Hermeneias, Çev. Mübahat Türker-Küyel (“Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı” içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 33, Ankara, 1990.
- Fârâbî**, Risâle fi me'ânî'l Akl, Çev. Mahmut Kaya (“İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fârâbî**, Şerâ'it Ul-Yakîn, Çev. Mübahat Türker-Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 32, Ankara, 1990.
- Fârâbî**, Tahsîlu's Sa'âda/Mutluluğun Kazanılması (Çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
- Fârâbî**, Tenbîh alâ sebîli's Sa'âde, Çev. Hanifi Özcan (“Fârâbî'nin İki Eseri” içinde), İFAV Yayınları, İstanbul, 2005.
- Fârâbî**, Uyûnü'l Mesâil, Çev. Mahmut Kaya (“İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Fawkiya Hussein Mahmoud**, “Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu” (Çev. Ahmet Cevizci), Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Ankara, 1990.
- Fazlur Rahman**, Târih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.
- Gölcük Şerafettin ve Toprak Süleyman**, Kelâm, Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
- Güçlü Abdülbaki vd.**, Felsefe Sözlüğü, “bilgikuramı” md., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Gündem Mehmet**, Mehmet S. Aydın İle İçe Kritik Bakış, İyi Adam Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hançerlioğlu Orhan**, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Hospers John**, Felsefî Çözümlemelerde Yöntem (Çev. Şahin Filiz ve Mehmet Harmancı), Kökler Yayınları, Konya, 2002.
- Kâdi Abdulcebbar**, el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, IV, Thk. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebû'l Vefa el-Guneymî, Kahire, ts.
- Kâdi Abdulcebbar**, el-Muhitu bi't-Teklif, Dâru'l Mısriyye, Kahire, ts.

- Kaya Mahmut**, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.
- Kazanç Fethi Kerim**, “Mu’tezili Düşünce Sisteminde Ahlâki Akılcılık”, Tabula Rasa Dergisi, Yıl: 3, Sayı:7, Isparta, 2003.
- Keklik Nihat**, Felsefenin İlkeleri, Doğu Yayınları, İstanbul, 1982.
- Kılıç Recep**, Ahlâkın Dinî Temeli, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1996.
- M. Muhammed Şerif**, Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Miller Larry**, “Fârâbî’nin Edeb El-Cedel Hakkındaki Tartışması” (Çev. Ahmet Cevizci), Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Ankara, 1990.
- Muhammed Hamidullah**, İslâm Peygamberi (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yayınları, 1993.
- Mübahat Türker-Küyel**, Fârâbî’nin “Şerâ’it Ul-Yakîn”i, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 32, Ankara, 1990.
- Mübahat Türker-Küyel**, Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 31, Ankara, 1990.
- Mübahat Türker-Küyel**, Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 33, Ankara, 1990.
- Nesefî Ömer**, Akaid, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1995.
- Olguner Fahrettin**, Fârâbî, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999.
- Öner Necati**, Klasik Mantık, Bilim Yayınları, Ankara, 1996.
- Özcan Hanifi**, Fârâbî’nin İki Eseri, İFAV Yayınları, İstanbul, 2005.
- Özcan Hanifi**, “İslâm Felsefesinde Metodoloji Problemi”, İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’alesi I, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Sarıkaya M. Saffet**, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, Tuğra Matbaası, Isparta, 2001.
- Sarıoğlu Hüseyin**, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- Taş İsmail**, Ebu Süleyman Es-Sicistanî ve Felsefesi, Kömen Yayınları, Konya, 2006.
- Taylan Necip**, İslâm Felsefesi, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.
- Taylan Necip**, Mantık Tarihçesi Problemleri, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.
- Tokat Latif**, Dinde Sembolizm, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Topaloğlu Bekir**, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1992.

Topaloğlu Bekir, Kelâm İlmi, Damla Yayınevi, İstanbul, 2000.

Türker Sadık, Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz’de Yargı Mantiğı, Dergah Yayınları, Ankara, 2002.

Ülken Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş, A.Ü.İ.F. Yayınları, 1963.

Yörükan Yusuf Ziya, Ebu’l-feth Şehristani (“Milel ve Nihal” Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usul), Yayınlayan: Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.