BİLGİ VE ZORUNLULUK İLİŞKİSİ: FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE KATEGORİLER VE BİLİMLERİN KONULARI

Doç. Dr. Ömer TÜRKER
Marmara Üniversitesi

Bu tebliğde, kategoriler ile bilimlerin konuları arasında ilişkiyi Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre* adlı eserinde, mümkün mütekabillerle ilgili bir bahisten hareketle analiz etmeye çalışacağım. *Şerhu'l-İbâre'*deki sözü edilen bahis, Aristotales'in *İbâre*'sinde (*Peri Hermenias*) geleceğe dair önermelerin doğruluk ve yanlışlığının tartışıldığı pasajların şerhini içerir (Fârâbî, 1986, s. 82-110). Pasajın ve dolayısıyla şerhin temel sorusu şudur: Geleceğe dair mümkün önermelerde, çelişiğin iki tarafının doğruluğu ve yanlışlığı bilinebilir mi, bilinemez mi? Fârâbî söz konusu pasajlarda, Aristoteles'in nesnelerin tabiatını araştırdığını değil, aslında sözlerin doğruluk cihetlerini tartıştığını söyler. Başka bir deyişle, Aristoteles'in nesnelerin tabiatına ilişkin bir araştırma yaparak, doğruluk ve yanlışlığa dair yüklemleri araştırmadığını, ekseriyetle de meşhuru dikkate alarak birtakım tartışmalar yaptığını söyler. Bu bağlamda Fârâbî, önceki şârihleri pasajın temel iddiasını yanlış anlamakla eleştirir ve metnin iddiasını belirginleştirerek şerh eder.

Buna göre geleceğe dair önermelerin doğruluk ve yanlışlığı belirli bir şekilde bilinemez. Söz gelimi, yarın "A" olayının vuku bulacağını doğru veya yanlıştır diyebileceğimiz şekilde bilemeyiz. Fakat burada Fârâbî'nin özenle istisna ettiği bir durum vardır ve bu durum, bilimlerin konusunun tam olarak ne olduğunu belirginleştirmeye de katkıda bulunabilir. Fârâbî'ye evrendeki düzenliliği ifade eden yasalar, geleceğe dair önermeler kapsamında değildir. Yani "Ali, üç gün sonra Ankara'ya gidecek" cümlesi, geleceğe dair mümkün önerme olduğundan, onun doğruluk ve yanlışlığı tam olarak bilinemez. Fakat söz gelimi Ay'ın on yıl sonra şu tarih ve saatte tutulacağına dair bir yargının doğruluk ve yanlışlığı belirgin olarak bilinebilir. Çünkü bu, yargı her ne kadar gelecekten haber verse de şeyler arasında tutarlı bir şekilde süre giden nedensel düzene dayanmaktadır. Burada Fârâbî, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyeti ayırıp, mahiyetten yani bir şeyin kendisinden hareketle yaptığı tahlili andıracak ve ona zemin oluşturacak şekilde, tikel bir Ay tutulmasının gerçekleşeceğine ilişkin yargının doğruluğu ve

yanlışlığının belirli şekilde bilinebileceğini iddia eder. Çünkü bu türlü yargılar, kendisi açısından zorunlu olan bir durumu dile getirmektedir. Dolayısıyla bu yargı, geleceğe dair bir önerme değildir, biz sadece kendiliğinden mümkün olanları geleceğe dair önermeler kabul edebiliriz.

Kendiliğinden mümkün olanlar derken Fârâbî'nin kastı, nedenlerinden hareketle bilme imkânı bulunmayan şeylerdir. Aslında Tanrı'nın dışında her şey bizatihi mümkün kategorisine girer. Fakat bazı şeylerin, Tanrı'dan feyz eden varlıktaki zorunlu düzenlilikten hareketle kendinde mümkün olmaktan çıkıp, nesnelerdeki nedensellik ilişkisine nispetle zorunluluk kazandığını biliyoruz. İşte evrendeki yasalar dediğimiz şeylerde nedensellik ilişkisinde mütalaa ettiğimiz şeylerde bu zorunluluk bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Fârâbî, bu kapsama giren şeyleri kendiliğinden (binefsihî) zorunlu ve fakat onlara dair kurulan önermeler açısından mümkün durumlar olarak değerlendiriyor. Mesela, tikel Ay ve Güneş tutulmaları yahut yasalarını düzenli bir şekilde takip edebileceğimiz durumlar tamamıyla zorunluluk ifade ederler. Yasaların dışında kalan ve zatı gereği herhangi bir zorunluluk ifade etmeyen durumlar ise tamamen mümkünler içerisine girerler.

İşte doğruluk ve yanlışlığın belirli bir şekilde bilinememesi de tabiri caizse bu saf imkândan kaynaklanır. Bu anlamda doğruluk ile mevcudiyet tamamen örtüşür. Yani bir nesne zatı gereği zorunluysa ona ilişkin cümle mutâbık olduğu takdirde doğruluk ve zorunluluk ifade eder. Bir nesne var olduğu sürece zorunluysa, ona ilişkin cümle mutâbık olduğu takdirde doğruluk ve zorunluluk ifade eder. Dahası, bir nesne bir durumla nitelendiği sürece zorunlu olabilir. Fakat zatı gereği (binefsihî) zorunlu olmadığı sürece daima kendisi açısından imkân ifade eder. Bununla birlikte, nesnenin veya olgunun nedensel düzeni kavranmışsa, nedensel zorunluluk nihai tahlilde Tanrı'dan kaynaklandığından, Tanrı'ya nispetle zorunluluk ve kendisi açısından imkân ifade eder.

Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği* adlı eserinde "ezelden ebede var olan ama zorunlulukla nitelenmeyen ve imkân sahibi olan varlıklar" düşüncesinin İbn Sînâ'da ortaya çıktığını söylemekte, hatta bunu varlık-mahiyet ayrımının en önemli sonucu olarak takdim etmektedir. Kullandığı kaynaklara bakılırsa Wisnovsky'nin İbn Sînâcı imkân kavramının tarihsel kökenlerini tahlil ederken *Şerhu'l-İbâre*'deki bu tartışmaya başvurmadığı anlaşılıyor. Zira Fârâbî tam da bu tartışmayı yaptığı yerde "bir nesne isterse ezelden ebede var olsun, bizatihi zorunluluk sahibi olmadığı sürece, bizatihi imkân sahibidir ve hiçbir zaman yok olmasa da kendisi açısından değerlendirdiğimizde yok olmaya muhtemeldir" düşüncesini Platon'a nispet etmektedir. Bu durumda İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımıyla ortaya koyduğu düşünce, aslında belirgin bir şekilde Fârâbî tarafından ifade edilmiştir. Lakin muhtemelen Wisnovsky, İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımının böyle

bir sonuca yol açtığını sonraki literatürden, bilhassa İbn Sînâcı zorunlu-mümkün ayrımına karşı çıkarak ezelden ebede var olan şeylerin imkân sahibi olduğu düşüncesini açıkça eleştiren ve ayrık akılların imkânla değil, zorunlulukla nitelenmesi gerektiğini ileri süren İbn Rüşd'ün (bkz. Alper, 2001, s. 145-172; Şimşek ve Aydınlı, 2008, s. 283-296) eserlerinden[1] fark ettiği için, ezelden ebede var olan şeylerin mümkün olduğu görüşünün İbn Sînâ'da belirginleştiğini öngördü.

Oysa Fârâbî (1986, s. 105-6) *Şerhu'l-İbâre*'deki tartışmasında bu düşünceyi Platon'a nispet ederek açıkça dile getirir. Hatta Fârâbî bir şeyin kendisi dışından kaynaklanan zorunluluğu ile kendisinden kaynaklanan imkânı ayrıştırmak için insan fiillerini ele alır. Buna göre bizatihî doğru ve yanlıştır diyecek şekilde geleceğe dair mümkün önermeler hakkında hüküm verebilseydik, biz insan özgürlüğünü ve iradesini temellendiremezdik. Bu bağlamda geleceğe dair bir haberin doğru olmasıyla bu olayın kendisinin doğruluk ve yanlışlığının belirli bir şekilde bilinmesi birbirinden farklıdır. Mesela, "Tanrı, Ali'nin yarın ne yapacağını bilir" cümlesi, hem zorunluluk hem de imkâna delalet eder. Fârâbî'ye göre bu sözün bildirdiği zorunluluk, Ali'nin bir fiili yarın yapmasının zorunlu olmasından değil, Tanrı'nın sözünden kaynaklanır. Yani bir şeyde birkaç yön dikkate alındığında bir yönden zorunluluk, başka bir yönden imkân bulunabilir. Fakat doğruluk, gerçek anlamda vakıaya örtüşmedir ve bu anlamda zorunlulukla özdeştir. Fakat yukarıdaki sözün örtüşeceği bir vakıa yoktur. Öyleyse sözün doğruluğu, sadece söyleyen bakımındandır, vakıaya örtüşme bakımından değildir.

Bununla birlikte Fârâbî'nin tikel Ay tutulmasına ilişkin açıklamaları doğruluğun tanımında geçen vakıa kelimesinin bilfiil mevcut olmakla özdeş olmadığını göstermektedir. Zira sözgelişi on yıl sonra gerçekleşecek Ay tutulması hakkındaki yargımızın doğruluk ve yanlışlığı kesin olarak bilenebilirse, dışta bulunmak anlamında mevcut ile zorunluluk eş kapsamlı değildir. Çünkü bu durumda vakıa yahut mevcut, henüz gerçekleşmemiş bile olsa nedensellik ilkesi doğrultusunda gerçekleşmesi zorunlu olanları da kapsamaktadır. Bu anlamda Fârâbî, Aristoteles'in de aynı kanaatte olduğunu belirterek varlık, zorunluluk ve doğruluğu özdeşleştirir. Bu takdirde zorunluluk ya zatı gereği zorunluluk ya da zatı gereği zorunluluğa nispetle nedensel ilkenin gerektirdiği zorunluluk olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Fârâbî ikinci tür zorunluluğu da zâtı gereği zorunlulukla aynı anlama gelecek şekilde "binefsihî" zorunluluk olarak adlandırır, çünkü onun varlığını zorunlu kılan nedensel hiyerarşi kavranmış durumdadır. Gelecekteki nesneler için zorunluluk ve doğruluğun özdeşliğine imkân veren de bu ikinci tür zorunluluktur.

---

1. İbn Rüşd'ün zorunlu ve mümkün kavramlarının açıklamasında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler için bkz. Alper, Ö. M. (2001). "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne ra'yeyi'l-Hakîmeyn". *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, Cilt: IV. Sayı: 10, ss. 145-172; Şimşek, O., Aydınlı, Y. (2008). "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII. Sayı: 1, ss. 283-296.

Biz bu iki zorunluluk kapsamına giren şeyler hakkındaki önermelerin doğruluk ve yanlışlığını belirli olarak bilebiliriz. Birinci tür zorunlulukla zorunlu olan aslında yalnızca Tanrı'dır. Dolayısıyla dışta bulunuş anlamında var olmak ile zorunlu olmak Tanrı'da özdeştir ve önermenin doğruluk ve yanlışlığı, varlığın zorunluluk ve sürekliliği anlamında vakıaya mutabık olup olmamasıyla ölçülür. İkinci tür zorunlulukta ise önermenin konusu ve yüklemi, varlığı mümkün olmakla birlikte zamandan bağımsız veya zaman içinde kesintisiz veya belirli aralıklarla (Ay ve Güneş tutulması gibi) sürekli mevcutlar ise, yine önermenin doğruluk ve yanlışlığı belirli bir şekilde bilinebilir. Bu durumda önermenin doğruluğu, nedensel zorunluluk ve süreklilik anlamında vakıaya örtüşüp örtüşmemesiyle ölçülür. Bunun dışındaki şeylerde doğrudur ya da yanlıştır diyeceğimiz şekilde bir hükme varamayız, zira nesne kendinde zorunluluk ifade etmez.

Nitekim felsefî ilimlerde incelenen şeyler de bu iki tür zorunluluktan biriyle zorunlu olanlardır. Bunu en açık şekilde Fârâbî'nin kategorilerin ilimlerde incelenişini ele aldığı *Kitâbu'l-Hurûf*'ta görmek mümkündür (Fârâbî, 2008, s. 8-11). Buna göre cevher ve araz kategorileri, varlığı tümel yüklemleri olması bakımından metafizikte incelenir. Kategorilerin yüklendiği şeyler ise türsel sûretleri itibariyle metafiziğin altına giren cüzî ilimlere dağılmış durumdadır. Yani bitki, hayvan, maden ve semâvî cisimlerin sahip olduğu türsel sûretler, botanikte, zoolojide, matematiğin değişik disiplinlerinde, mûsikîde, astronomide veya aritmetikte incelenir. Bu nedenle bu disiplinlerin tamamı, hem insan iradesinden bağımsız varlık alanını incelemesi hem bireylerde gerçekleşen türsel hakikati araştırması anlamında teoriktir. Bu ilimlerin ikincil konularının durumları, nedensellik dairesinde zorunluluk ifade etmediği sürece aslında herhangi bir felsefî ilmin inceleme konusu olmaması gerekir. Zira yukarıdaki tahlile göre tikel şeyler arasında doğruluk ve yanlışlığı tam bilinebilecek olanlar, Ay tutulması gibi zorunluluk ifade eden durumlardır. Ama bunun dışındaki nesnelerde maddenin imkânını tam olarak göremediğimiz ve varlık veya illet burhânıyla nedensel düzendeki konumunu kavrayabileceğimiz için çoğunlukla gerçekleşenleri bilimlerde inceleme konusu haline getiriyoruz. Bu nedenle biz, zorunluluk ifade etme yönlerini tam bilemediğimizden, mümkün kategorilerini çoğunlukla gerçekleşen mümkünler, eşitlikle gerçekleşen mümkünler ve azlıkla gerçekleşen mümkünler olmak üzere üçe ayırıyoruz ve çoğunlukla gerçekleşen mümkünleri de bilimlerde inceleme konusu haline getiriyoruz. Hatta konuya özgü kılınmaları ve nedensel ilişkilerinin çözülmesi koşuluyla azlıkla gerçekleşen haller bile bu ilimlerde incelenmektedir.

İnsanî varlık alanına gelince; ilk bakışta sadece insanî varlık olması bakımından bu varlık alanının bilimlerin konusu olmaması gerekir. Çünkü doğruluk ve yanlışlığı belirli şekilde bilinemeyecek şeyler, herhangi bir bilimde incelenemez. Bu varlık alanının temelini oluşturan insan iradesini temellendiren zaten tam da bu

zorunsuzluktur. Bu bağlamda iradî varlıklar, sadece insan tercihini temellendiren, doğru ve yanlışa muhtemel olmayan mümkün durumlar olmaları bakımından herhangi bir disiplinin kapsamına girmezler. Fakat bu varlık alanının bilimlerin konusu olmasını mümkün kılan şey, bütün insanî eylemlerin insan doğası ve doğanın kazandığı melekelerden kaynaklanmasıdır. Diğer deyişle, iradî varlık alanı veya insan fiilleri, insan tabiatıyla ilişkilendirilmesi, bu tabiatta düzenliliğini kavrayabileceğimiz melekelerden kaynaklanması ve bu melekelerin meydana getirdiği devlet ve toplum vb. toplumsal yapılanmalar gibi durumlar süreklilik arz edebileceği için bilimlerin konusuna girer.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bu zorunluluk ve tümellik bilgisini daha da ileri götürerek, pratik zanaatların tamamının da tümel bilgiyle icra edildiğini söyler. Buna göre, mesela bir marangozun nesnesine dair bilgisi tamamen tümeldir, tikel değildir. Aksi halde bir bilgiyle birden fazla nesne üzerinde zanaat icra edilemezdi. Bu bağlamda tümellik ve tikellik arasındaki ilişki, marangozun incelediği nesneye dair tümel bilgisi sayesinde kurulur. Kuşkusuz bu durum, marangozun bilgisini tümel ilimler kapsamına sokmaz, çünkü onun konusu tamamen tikellerdir. Buna mukabil mesela teorik disiplinlerden biri olan botanik erbabı, herhangi bir bitkinin türsel tabiatını incelediğinden tamamen zorunlulukla ilgilenir.

Bilimlerin zorunluluğun izini sürmesi, metafizikten aşağı kadar bütün disiplinlerin asıl itibariyle zorunlu bilgilerden oluşan ve bu anlamda varlığa, zorunluluğa ve sürekliliğe örtüşen bir bilgiler piramidi oluşturmayı hedeflediğini gösterir. Bu durum diğer disiplinler farklı bir ikinci konular öbeğine sahip olan metafiziğin konusal düzenini kavramamıza imkân verir. Nitekim Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta kategorilerin bilimler tarafından nasıl incelendiğini tartışırken metafiziğin, kategorilerin tamamını, aynı zamanda teorik ve pratik ilimlerin tamamının kapsadığı şeyleri incelediğini söyler. *Risâle fî Ağrâdi'l-Hakîm* adlı eserinde de metafiziğin konusunu ele alan Fârâbî'ye göre, metafiziğin incelediği şeylerin bir kısmı dış dünyada tikeldir. Söz gelimi, Tanrı dış dünyada tikel bir varlık, akıllar dış dünyada tek tek nesnelerdir. Tikel bir ilim nasıl tek nesneleri inceliyorsa, metafizik de bunları inceliyor. Bunların metafizikte araştırmaya konu olmasını sağlayan şey, maddelerden tamamen soyut ve makul varlıklar olmalarıdır. İkincisi metafizik hem nazarî ilimlerin incelediği nesneleri hem de amelî ilimlerin incelediği nesneleri inceler. Fakat bunları incelemesi; incelediği asıl şeylerin, bu şeylerin uzak sebepleri olması bakımındandır. Yani metafizik, insanî varlık alanı, doğal varlık alanı ve matematiksel varlık alanının nihaî sebeplerini inceliyor olması bakımından bunlara dair de bir inceleme yapar ve bunların varlık tarzının kendi nihaî ilkelerinin varlık tarzıyla ilişkisini çözümlemeyi amaçlar.

Özetle, Fârâbî'ye göre kategoriler birincisi tümel durumlar olarak, ikincisi yüklendiği nesneler itibariyle olarak bilimlere dağılır. Bilimler kategorilerin yük-

lendiği nesneler grubunu kendilerine araştırma konusu haline getirirler. Ama burada bilimlerin nesne haline getirdiği durumlar; ya dış dünyada var olan ve akıl tarafından kavranan nedensel hiyerarşi içerisindeki zorunluluğu kavranan durumlardır ya da bizatihî zorunlu olan şeylerdir. Yani herhangi bir şey Tanrı'ya nispetle zorunluluğu kavranabilir olmadığı sürece bir disiplinin konusu yapılmaya elverişli değildir. Bununla birlikte bilimlerin ikincil konuları ile bu konuların yüklemleri arasındaki ilişki, nedenleri tespit edildiğinde bile zaman, hal ve şartla kayıtlı bir ilişki olmayabilir. Bunlar çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerden ise sebep ve varlık bildiren burhânlarla nedensel hiyerarşiye dâhil edilir; şayet azlıkla gerçekleşen mümkünlerden ise kayıtlı olduğu unsurlarla birlikte alınarak yine burhân sınıflarıyla nedensel hiyerarşiye dâhil edilir. Şu halde bilimlerin amacı, incelediği birincil ve ikincil konuların nedensel zorunluluklarını keşfetmektir.

KAYNAKÇA

Alper, Ö. M. (2001). "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn". *Dîvân: İlmî Araştırmalar*. Cilt: IV. Sayı: 10, ss. 145-172.

Fârâbî (1986). *Şerhu'l-Fârâbî liKitâbi Aristutâlis fî'l-'İbâre*. Nşr. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow. Beyrut: Dârü'l-Maşrık.

Fârâbî (2008). *Kitâbu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera.

Şimşek, O. ve Aydınlı, Y. (2008). "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: XVII. Sayı: 1, ss. 283-296.