

FÂRÂBÎ'DE DİL VE DÜŞÜNCENİN GELİŞİM AŞAMALARI

Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Giriş

Dil ve düşünce, Meşşâî felsefenin insan türü için belirlediği en temel ayrımı olan nâtık nefsin, beşerî ve toplumsal hayatta görünüm kazanan, iyi-kötü, güzel-çirkin ve erdemli-erdemsiz görüş ve filleri ile ürünler veren iki ana özelliğidir. Fârâbî, insana bağışlanmış olan bu ayrımın nihâî gayesini ölüm ötesi hayatta ulaşılabilirliğini telâkkî ettiği gerçek mutluluğa erişmek olarak belirlemiş veya bu yetkinliğin insana bu amaçla verildiğini savunmuştur. Bu bildiride öncelikle filozofun dil teorisi irdelenecek ancak konu filozofun döneminde yaygın bir tartışma alanı olarak gramer-mantık ilişkisi, doğa-dil ilişkisi, ilk makûller-dil ilişkisi, Arapça'nın Aristo mantığı doğrultusunda kullanılması veya Aristo mantığının Arapça'da yerleştirilmesi, modern dil teorileri açısından Fârâbî'nin yaklaşımının nerede durduğu gibi açılardan değil, filozofun dil nazariyesinin *Kitabü'l-hurûf* adlı eserinde insanî düşüncenin gelişim aşamalarının asgarî seviyesi olarak belirlenmiş hatabî ve şiirsel yöntemin kullanılmasına nasıl bir zemin oluşturduğu bakımından irdelenecektir. Bu çerçevede, işaret, seslenme, harf, hece, kelime, nesne-meslek ve insanî fiillere dair ortak anlamların, birbirini doğurarak nasıl toplumsal yaygınlık kazandığına ve o topluma mahsus nasıl bir kimlik oluşturduğuna dair öğretiyeye odaklanılacaktır. Fârâbî'nin hatabî ve şiirsel yöntemin kullanılması dönemi veya sürecine dair tasvirleri, ilgili toplumun zihinsel aşaması ve gelişimi adına şifâhî döneme, dolayısıyla bir yöntemi olan düşünce düzeyinin ilk aşamasına referans vermektedir. Bu dönemde önceki basamakların dil adına kaydettiği süreçlere ve dille aktarılan mana ve tecrübelerle değer yükleme, âdiyet duyma, dil ve nefislerinde yerleştirme ve onları her bir ögesi ile özümseme söz konusudur. Yine bu aşamada dilin olgunlaştırılması; yani fitratın estetik arayışı ve düzen verme isteğinin dildeki yankısı ortaya çıkmaktadır. Böylelikle dildeki kelimelerin vezinleri, konuşma zamanına göre bir dizim, güzel telif ve düzen temayüz ederek şiir ürünleri ve söylenceler üretilmektedir. Artık söz konusu toplumun zihinsel dağarcığı, hem önceki nesillerden kendilerine intikal eden şifâhî

birikimi hem de kendi birikimlerini şiir ve hutbe sanatının formlarında düzenleyerek, gelecek nesillere ezber yöntemi ile aktarmaktadırlar. Fârâbî, bu birikimin bir süre sonra ezber yöntemiyle gelecek kuşaklara aktarılamayacak boyuta ulaşacağını, dolayısıyla dil ve düşünce açısından söz konusu tarihsel birikimi ülkenin her yönüne yaymak ve gelecek nesillere aktarmak için bazı arayışların baş göstereceğini ve bu toplumun, nihayetinde yazıyı keşfedeceğini ileri sürer. Bu aşamada şifâhî birikimin olabildiğince hatasız bir şekilde yazılı dile aktarılması için yazıya dair ilimlerin ve bu görevi üstlenecek yazı erbabının ortaya çıkacağını, yazılı dilin ise karmaşıklıktan olgunluğa doğru bir seyir izleyeceğini belirtir. Fârâbî dille ilgili yazılı kaynakların, kuralların ve lügatlerin bu şekilde oluşturulduktan sonra bu milletin kültür hayatında, hitabet, şiir, ezberleme ve rivayet etme gücü, dillerini bilme ve kitabet sanatı olmak üzere beş tür sanatın ortaya çıkacağını ifade eder. Fârâbî, bir sonraki aşamada ise bu toplumun hatabî yöntemlerle doğa, ayüstü dünya ve matematiğin çeşitli dallarında araştırmalar yapacağını, ancak bir süre sonra ilgili alanlarda -bu yöntemlerin kullanılmasının getirdiği kaçınılmaz bir sonuç olarak- bir dizi farklı görüş ve gruplaşmaların ortaya çıkacağını, nihayetinde ise söz konusu toplumun düşünsel zihninin bu eksikliğin hatabî yöntemlerden kaynaklandığını keşfedeceğini ve yeni bir yöntem arayışına gireceklerini iddia eder. Söz konusu toplumun tarihi bakımından aklî tekâmülü veya insan zihninin teorik düşünmesinin yetkinleşmesi bakımından bundan sonraki aşaması cedelin, cedelî kıyas şekillerinin ve matematiksel yöntemin keşfedilmesidir. Cedelin keşfedilmesi, sofistlik ve safsata yöntemini, sadece sınama amacıyla zihni yetkinliği ölçmeye yarayan bir alet konumuna indirecektir. Ayrıca cedel yöntemi, ilgili topluma veya zihinsel akla ilkeleri irade ve ihtiyar olan toplumsal (medenî) alanın araştırılmasının da yolunu açacaktır. Ancak Fârâbî ilgili toplumun bir süre sonra zihinsel aklının insan, doğa, evren, metafizik ve siyaset alanında, cedelî ve matematiksel ispatlama yöntemlerinin eksik kalacağını keşfedebileceğini, nihâî aşamada ise ilgili alanlarda kesin bilgi ve sonuçlar veren burhânî kıyas türlerine ulaşacağını ifade eder. İkinci Muallim'in bu şekilde sıraladığı gelişim aşamaları, insan zihni, felsefe tarihi ve İslam düşünce tarihinin dil ve düşünce yöntemleri açısından kaydettiği gelişim evreleri bakımından son derece önemi haizdir. Ayrıca bu konu, felsefe-din ilişkisi bakımından filozofun teorileştirdiği mümkün olasılıklar ve matematik, doğa, kozmoloji ve metafizik araştırmasında ilk makûllerin ve varlık ilkelerinin kullanılma yöntemine göre elde edilecek yakînî bilgilerin inşa edilmesiyle, şehir ve milletleri hem bu dünyada hem de ahirette gerçek mutluluğa götürecek erdemlerin ilkinin ve otoritesini kuracak nazarî erdem bakımından da oldukça önemlidir.

1. İlimler Tasnifinde Dil İlmî

Fârâbî, felsefenin diğer sahalarında olduğu gibi, bir milletin kültür tarihinde dil

ve düşüncenin gelişim veya gelişmesi gereken aşamalarına dair özgün fikirlere sahip bir filozoftur.

Fârâbî, dil için veya onunla bağlantılı olarak lisan, lügat, kavî, kelam ve nutuk kelimelerini kullanır. Fârâbî külliyyatında *lisan* konuşulan dil anlamında, *lügat* ilmî bir alan olarak dil bilimi anlamında, *kavî* kategorileri de içerecek şekilde lafızlar (kelimeler), delalet ve seslerden müteşekkîl dildeki en yetkin anlam birimi anlamında, *kelam* din dilindeki söz veya vahiy anlamında, *lafız* ağızdan çıkan söz anlamında, Grekçe'deki logos terimini karşılamak üzere kullanılan *nutuk* terimi ise varlıkların ayırt edici özelliği anlamında kullanılmıştır (Altunya, 2003, s. 36-53). Bu bağlamda konuşabilmek ve düşünebilmek gibi iki ana açılımı olan insan türünün ayırımı olan nâtık nefis insana gerçek mutluluğa ulaşabilsin diye bahsedilmiştir.

Fârâbî'nin *İhsâ* adlı eserinde dil ilmine dair yaptığı tanım ve dil ilminin bölümlerini incelerken takip ettiği sistematik akış ise, belirli bir tedriciliği içindir. Onun dil/lisan ilmi için yaptığı “herhangi bir millet arasında bir manaya delalet eden kelimeleri ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmek” şeklindeki henüz birinci tanım, her ne kadar bu tedricilik Arapça'dan örnek vererek ilerlemiş olsa bile, bir milletin millet olabilmesi için özgün bir dil inşa etmesine dair zımnî bir düşüncüyü barındırmaktadır. Bu tadrîcî bakış dil ilminin bölümlerini yedi aşamada tetkik etmektedir. Bunlar şu şekildedir: a. Tek/müfred kelimelerin ilmi, b. Bileşik kelimelerin ilmi, c. Kelimelerin tek oldukları zamanki kuralları, d. Kelimelerin bileşik oldukları zamanki kuralları, e. Doğru yazma kuralları, f. Doğru okuma kuralları, h. Doğru şiir okuma kuralları. Bu tasnifte dilin gelişim aşamaları, müfred kelimelerin ilmi ile başlamış doğru şiir okuma kuralları ile kıvamına erdirilmiştir. Konumuz açısından son maddeyi tetkik edecek olursak, Fârâbî dil ilminin yedinci bölümü olarak arz ettiği şiir sanatını üç başlıkta incelemektedir. Birinci bölüm, o milletin şiirlerinde kullanılan basit ve karmaşık vezinlerin sayılmasını; ikinci bölüm, ayrı ayrı vezinlerdeki beyitlerin sonlarından hangisinin o dilde tek şekilde kaldığını ve hangisinin değiştiğini; üçüncü bölüm ise, o dilde şiirlerde kullanılması yerinde olan kelimeler ile şiir olmayan sözde kullanılması yerinde olmayan kelimeleri araştırmaktadır (Fârâbî, 1990b, s. 57-66; Fârâbî, 1996, s. 17-27).

Fârâbî'nin dil teorisi açısından değinilmesi gereken bir diğer husus ise, onun dil ile mantık arasındaki ilişkiyi açıklama tarzıdır. *İhsâ*'daki tasnif dil ilmini mantığa, dolayısıyla diğer ilimlere bir giriş olarak kabul etmektedir.

Fârâbî *Tenbîh* adlı eserinde ise dil ilminin mantık ilmi ile olan münasebetine değinmektedir. Buna göre “dille ifade etmeye” nutk ve “mantık” denilmiş olsa bile, bir ifadenin doğruluğuyla ilgili bilgi ve doğru ifade etme gücü veren mantık değil gramer sanatıdır. Gramer sanatı, konuştuğumuz şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi

ve ana dilini konuşan bir kimseye alışkanlığıyla doğru konuşma gücünü verir. Mantık sanatı ise, akıl ile kavranılan şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi ve kavranılan şeyde doğruluğu elde etme gücü verir. Tıpkı gramer sanatının, ana dilini konuşan bir kimsenin alışkanlığıyla doğru telaffuz edecek şekilde dili düzelttiği gibi, mantık sanatı da her şeyin doğrusunu akıl ile kavrayacak şekilde zihni düzeltir. Gramer sanatı lafızlar/kelimeler arasındaki ilişkiye mantık sanatı ise düşünülür şeyler arasındaki ilişkiye benzer. Aralarındaki benzerlik bu şekildedir. Onlardan birinin diğerinin yerine geçmesi veya birinin diğerine dâhil olması doğru değildir (Fârâbî, 2005, s.186, 187). Her sanata ve ilme dair bir ilk makûller vardır. Gramer veya nahive dair ilk makûllerin insan zihninde uyanması için de gramerin mantığın yardımına ihtiyacı vardır. Buna göre gramer sanatı bir anlama delalet eden lafız çeşitlerini kapsayan bir sanattır. Bu nedenle, bu sanatın kendisiyle ilgili ilk şeyleri bilmede ve onlara dikkat çekmede bir üstünlüğe sahip olması gerekir. Bu bakımdan mantık araştırması yapacak birisinin gramer sanatıyla ilgili “ilk şeyler”e dikkat çekmede yeterli olacak kadarını kazanması şarttır. Böylelikle gramer sanatının kuralları vasıtasıyla mevcut lafız çeşitleri çoğaltılabilecektir. Bir bakıma gramer sanatına dair “ilk şeyler” kelimelerin çoğaltılmasını sağlamaktadır. Gramere dair “ilk şeyler”i de mantık sanatıyla bulabiliriz. Ayrıca, bu olgu tek kelimelerin ilminden bileşik kelimelerin ilmine geçişte gramer sanatına sahip olmayı bir bakıma zorunlu kılmaktadır. Böylelikle gramer mantık sanatına geçişte zorunlu bir giriş olmaktadır. Yani gramer mantık ilminin tahsilini kolaylaştırmaktadır. Gramer-mantık ilişkisine dair bu yetkinlik ihmal edildiğinde, bir anlama delalet eden lafız çeşitlerini çoğaltmak mümkün değildir (Fârâbî, 2005, s.189). Buna göre mantık düşüncenin grameri, gramer de düşüncenin mantığıdır.

Mantık-gramer/nahiv ilişkisi babında zikredilmesi gereken bir diğer husus ise, Fârâbî’nin bu alanları birbirine engel veya rakip şeklinde yorumlayan öncülerinden ayrılarak uzlaşmacı bir tutum sergilemiş olmasıdır (Altunya, 2003, s. 30). Ebû Hayan et-Tevhidî’nin *Kitâbu’l-İmtâ ve’l-Muânesese el-Mukâbesât* adlı eserinde aktardığı şekli ile 932 yılında Bağdat’ta yapılan münazarada Ebu Bîşr Mettâ, Yunan mantığını, Ebu Saîd es-Sîrâfî ise Arap nahvini birbirine üstünlükleri açısından tartışmışlar ve savundukları alanı karşı tarafın gereksizliği üzerinden yüceltmişlerdir. Bu tartışmada nahivciler geometri ve aded ilmindeki cedelî söylemin mantık için yeterli olduklarını, mantığın zarurî olmayan bir fazîlet olduğunu, mantığın, kendi kendine yeterli olan nahve bağlı olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (İnati, 2007, s. 40). Fârâbî ise bu tartışmaya bir nevi gönderme yaparak, şiir ezberlemenin kişiyi dilin hatalarından koruyamayacağı gerekçesi ile nahivcilere, nahiv olmadan dilin doğru kullanılamayacağı gerekçesi ile de mantık savunucusuna karşı çıkmıştır (İnati, 2007, s. 40). Keza filozof, mantık sanatının akla ve makûllere olan nispetini nahiv sanatının dile ve sözlere olan nispeti ile karşılaştırmış, bir bakıma aralarındaki ortak öğeyi tespit ederek uzlaş-

macı bir tutum sergilemiştir. Ayrıca Fârâbî, Siraffî'nin Yunan mantığının sadece Yunanca konuşan dünyayı bağlayabileceği şeklindeki yorumundan farklı olarak mantığın nahiv ilmine göre daha evrensel olduğunu vurgulayarak zımnen bu görüşe karşı çıkmıştır. Şu halde Fârâbî bir yandan nahiv veya gramerin mantık için zorunlu olduğunu söylerken Matta bin Yunus'tan, diğer yandan onun ancak bir dil için geçerli olamayacağını söylemekle de Siraffî'den hem ayrılmış hem de ikisi arasında uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir (Fârâbî, 1990a, s. 76-77). Böylelikle mantık denen sanatla gramer arasında bazı benzerliklerle birleşip bazı farklılıklarla ayrılmaktadırlar. Gramer bir millet ve ait olduğu dili konuşan kimselere has olan sözlerin kanunlarını verir; hâlbuki mantık sanatı bütün dillere müşterek olan sözlerin kanunlarını verir (Fârâbî, 1990c, s. 29). Fârâbî'nin dil ilmine dair yaptığı bu değerlendirmelere kısaca değindikten sonra şimdi dil ve düşüncenin gelişim aşamalarına geçebiliriz.

2. Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları

2.1. Aşama: İşaret ve Seslenmenin Keşfedilmesi

Filozofa göre, başlangıçta yoksun olduğundan kalkarak hareketinin fitraten daha kolay olduğu şeye ve hareketinin daha kolay olacağı fiillere doğru yönelen insan, içinde olanı veya amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı duyduğunda muhatap kimseler karşısında önce işareti, daha sonra da seslenmeyi kullanır. Seslenmelerin ilki nidadır. Sonra seslerini duyulur nesnelere delalet edecek şekilde düzenleyerek daha gelişmiş seslenmeler düzenlemekte, her nesne için ayrı bir seslenme tahsis etmekte, ses-nesne karşılaşmasına dair bir bilinç düzeyi oluşturmaktadır. Seslenme, nefes havasının, boğazın bir parçası veya parçalarına, burunun içine veya iki dudağına vurmasıyla veya onları titreştirmesiyle oluşur. İlk titreşim nefes havasını ciğerden ve boğaz boşluğundan sırasıyla geçirip ağız ve burnun hemen öncesindeki boğaz tarafına ve iki dudak arasına gönderir. Bilâhare dil bu titreşimli havayı alıp ağzın içindeki ilgili parçalara, diş köklerinin parçalarındaki ilgili bölümlere iletir ve dişlere baskın kılarak onunla ilgili parçayı titreştirir. Böylelikle dilin havayı baskılayıp vurduğu/titreştirdiği her bir parçadan belirli seslenmeler meydana gelir. Dil, havayı ağız kökünün parçalarından her bir parçaya taşır ve böylece silsile halinde seslenmeler neş'et eder. Dilin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketi, organların yaratılıştaki farklı mizaç ve niteliklerine göre çeşitlilik arz eder. Organların yaratılıştan farklı mizaç ve niteliklere sahip olması ise insanların farklı barınak, iklim ve çevresel koşullarına bağlıdır. Barınak, iklim ve çevresel koşullardaki farklılık organların yaratılıştaki mizaç ve niteliklerinin farklı olmasına, bu olgu ise dilin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketinin çeşitli olmasına mahal verir. Böylece insanların kendisine ve duyusala yönelik işaret ve delalet amaçlı yaptıkları seslenmeler birbirinden farklı bir

hal arz eder (Fârâbî, 2008a, s. 73-74; Fârâbî, 1990a, s. 135). Bu olgu milletlerin dillerinin farklılaşmasının ilk sebebidir.

2.2. Aşama: Ünlü ve Ünsüz Harfler, Hece ve Kelimelerin Keşfedilmesi

Daha sonra dil dediğimiz şey tek bir lisanıdan ziyade farklı lisanların çatallaşmasıyla gelişim sürecine devam eder. Her lisanın gelişim aşamaları aşağı yukarı birbiriyle paralel bir şekilde işlemektedir. İlk seslenmeler ünsüz harflerdir. İnsan bu harflerin delalet edilmesi istenilen şeylerde yetersiz kaldığını hissederek bu harflerle ünlü harfleri birleştirmeye zorunlu olarak meyleder. Bunun neticesinde öncelikle biri ünsüz diğeri ünlü olmak üzere iki harften oluşan heceleri, bilâhare ise bunları kullanarak daha ileri kelimeleri üretir. Böylelikle harfler ve ilk heceler öncelikle işaret edilmesi mümkün olan duyusalların, bilâhare ise bunlara dayanan makûllerin alâmetleri olmuşlardır. Bunların bir kısmı duyusallara ait alâmet ve isimlere, bir kısmı ise duyulur fertleri bulunan makûllere delalet eder. Böylelikle seslenme denilen şey hem alâmet edilen şeyin duyulur ferdi hem de duyulur fertten elde edilen bir makûlü içerecek bir kıvama gelmiş bulunur. Öyleyse ilk önce bir milletin lisanına ait harfler ve o harflerden oluşan hece ve kelimeler meydana gelir. Harf ve kelimeler seviyesine gelen söz konusu dilin orijini rastgele birileri tarafından icat edilir.

2.3. Aşama: Ses, Hece ve Kelimelerin Yaygınlaşması

Onlardan biri herhangi bir isteğini veya duyulur şeye yönelik iradesini söz konusu harf ve kelimelerden ibaret bu seslenmeleri kullanarak öbürüne iletir. İşiten kişi de aynı seslenmeleri icat eden kişiye yönelik olarak taklit eder. Böylece aynı kelime üzerinde en az iki kişi anlaşılmış ve uzlaşmıştır. Bu kişiler toplum içinde birbirlerine söz konusu kelimelerle hitap ederler. Eğer bu iki kişinin üzerinde anlaşıldığı kelimeler ve seslenmeleri, bu kelime ve seslenmeleri kullanmak için başka kelime ve seslenmeler icat edememiş üçüncü kişi işitirse aynen bu iki kişinin kullandığı kelime ve seslenmeleri kullanmaya başlar. Bu kişiler söz konusu kelimeleri muhafaza ederek sürdürürler. Böylece aynı kelimelerle seslenmede bulunan kişilerin sayısı artarak dil toplumsal bir yaygınlık gösterir (Fârâbî, 2008a, s. 74, 75; Fârâbî, 1990a, s. 136, 137). Fakat geline bu aşamada söz konusu seslenmeler, o topluluğun sanat, zanaat ve yönetimle ilgili işlerinin hepsini kapsayacak boyutta değildir. Peki, eğer söz konusu sanat, zanaat ve yönetimle ilgili kelime ve seslenmelerin icat edilmesiyle bu topluluk birimi dilsel iletişimin elzem olduğu zorunlu ihtiyaçlarını nasıl tedarik edebilecektir?

Fârâbî bu aşamada söz konusu sosyal birimin dille ilgili kelime ve seslenmeleri icat ederken, bu süreçte onların diğer işlerini idare eden bir yöneticiden bahsetmekte, fakat söz konusu yöneticinin bunu nasıl gerçekleştirdiğine dair herhangi

bir açıklama yapmamaktadır. Aynı zamanda ilgili milletin dil koyucusu şeklinde tavsif edilen bu yönetici, anılan küçük sosyal birimi zorunlu ihtiyaçları açısından yönetmekte öbür yandan bu birimin ihtiyaç duyduğu diğer şeylerdeki kelimeleri icat etmek için söz konusu seslenmelerin belirli bir niceliğe yükselmesini beklemektedir. Bu arada topluluğun aşama kaydettiği dilsel süreç belirli adlandırmalarla işlerlik kazanmaktadır (Fârâbî, 2008a, s. 75-76; Fârâbî, 1990a, s. 137-138).

2.4. Aşama: Nesne, Meslek ve İnsani Fiillere Dair Ortak Anlamların Oluşması

Bu adlandırma listesi şu şekildedir: Onların ilk bakışta bildikleri ve duydukları yerdeki ve gökteki nesneler hakkındaki ortak duyulurlar, bunlardan çıkarsanan şeyler, yaratılıştan getirilen kuvvetin bir tezahürü olarak neş'et eden fiiller, bu fiillerin alışkanlık yoluyla ortaya çıkardığı ahlâkî değerler, sanatsal melekeler ve akabinde bu melekelerden çıkan fiiller, tecrübe silsilesiyle ortaya çıkan ortak şeyler, pratik sanatların kendine özgü aletleri ve şeyleri, bir sanatın kazanılmasından sonra ortaya çıkan ürünler vb. şeylerdir. Sonra bu adlandırma listesi o milletin hayatına giren her türlü nesne ve fiil üzerinde devam eder. Eğer o milletin fıtratı mûtedil, zekâ ve ilme meyilli ise bu takdirde söz konusu kelimeleri nefsteki anlamlara veya nefsteki anlamları kelimelere uyarlamak gereklidir. Bu işlem bilinçli bir çabadan ziyade fitrattan getirdikleri güçleri ile gerçekleşir. Eğer içlerinden birisi bu donanımında ve bilinçte değilse ortaya koydukları kelimeler konusunda işlerini idare eden söz konusu yöneticileri vasıtasıyla bu işlev gerçekleştirilmiş olur. Bir süre sonra duyu ile elde edilen kelimelerle, soyutlama yoluyla benzer duyulur şeylerin hepsine delalet eden kelimeler meydana gelir. Geline bu noktada kelimelerin bir kısmı tür ve cinslerden oluşan tümellere, bir kısmı da aynlara ve şahıslara delalet eder (Fârâbî, 2008a, s. 76; Fârâbî, 1990a, s. 138).

Filozofa göre bazı felsefi ekoller duyulurun delâlet ettiği şeyin çok olmadığını inkâr ederek küllîlerin varlığını kabul etmemişler, mevcut olan şeyin aklık, uzunluk ve insanlık değil sadece bu ak, bu uzun ve bu insan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bu olgu hem duyulur ve ilk bilgilere muhalefet etmek hem de insanlıktan çıkmak manasına gelecektir. Çünkü kelimelerle konuşma, delâlet etme, öğretme ve şeylerin insan zihninde anlatılan durumda makûl/küllî olarak meydana gelmesi insan doğasında bulunmaktadır. Aksi takdirde insanla bitki ve taşlar arasında hiçbir fark kalmaz (Fârâbî, 2008a, s. 18; Fârâbî, 1990a, s. 76-77). Dolayısıyla filozof kavram tartışması babında temsilciliğini büyük oranda Aristo'nun yaptığı kavram gerçekçiliği ile sistematik olarak ilk defa William O'ckham tarafından geliştirilen bir akım olarak nominalizm arasındaki tartışmalarda gerçekçilikten yana tavır koymaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre eğer nominalist bir tavrı duyulardan küllîlerin üretilmeyeceği şeklindeki bir kanıt kabul edilirse

bu olgu her şeyden önce insanların toplumsal işbirliğinin önünde bir engel işlevi görmektedir. Keza filozof bu öğretisini dil bilimi açısından da doğrulamakta, bu bakış açısı ile bir dildeki ortak anlamların kurulamayacağını, dolayısıyla bir dilin inşa edilemeyeceğini savunmaktadır.

“Nasıl ki anlamlar içinde kimi anlamlar tek başına olduğu gibi kalıyor ve ondaki arazlar birbiri ardına değiştirilebiliyorsa, aynı şekilde lafızlarda da bir kısım harfler sabitken bir kısım harfler adeta aynı lafız üzerinde değiştirilen anlamlar, arazlar gibidirler ve her harf, değiştirilen bir arazdan dolayı değiştirilir. Bir anlam sabit olduğu ama ondaki arazlar birbiri ardına değiştirildiğinde, bu anlam, kendisi sabit kaldığı halde ondaki her bir harfin değiştirildiği ve her bir harfin her bir değiştirmeye delalet ettiği bir lafızla ifade edilir. Anlamlar ortak oldukları bir araz veya hal sayesinde benzeştiklerinde şekilleri, sonları ve başları birbirine benzeyen ve sonlarının tamamı (veya) başları tek bir harf yapılarak o araza delalet eder hale getirilmiş lafızlarla ifade edilirler. İşte lafızlardaki düzen, anlamlar kendilerine benzeyen lafızlarla ifade edilebilmesi için böyle araştırılır” (Fârâbî, 2008a, s. 77; Fârâbî, 1990a, s. 139).

2.5. Aşama: Dilin Zaman ve Mekan Bakımından Yaygınlık Kazanması ve Zenginleşmesi

Böylelikle genellik ve özellik kriteri açısından farklı anlamlar için farklı kelimeler üretilir. Kelimelerin anlamlara benzerliği insan için açık hale geldiğinde ifade edilmeyen anlamlar kelimelerle taklit edilmeye başlanır. Sonra anlamlar arasında pek çok anlama gelen anlamlar bulunması gibi, kelimeler arasında kelime olmaları bakımından pek çok şeyi kuşatan kelimeler aranır ve böylece ortak kelimeler oluşur. Bilâhare eşanlamlı kelimeler üretilmiş olur. Anlamların birleştirilerek yeni anlamların üretilmesi gibi kelimeler de birleştirilerek yeni kelimeler keşfedilir. Böylelikle nefsteki anlamlarla özdeşleşen kelimelerle ilgili önemli bir aşamaya gelinmiş olur. Anlam-kelime ilişkisinde geline bu yeterli aşamadan sonra insan zihni nesh, mecaz ve istiarelere yönelir. Böylelikle kelimeleri çoğaltma, birbiriyle değiştirme, tertip etme ve güzelleştirme yoluyla ifadede bir esneklik veya bir estetik düzen ortaya çıkar (Fârâbî, 2008a, s. 76-78; Fârâbî, 1990a, s. 138-141).

Bu bağlamda Sadık Türker başka bir açıdan kelimelerin çoğaltılmasını yedi aşamada tasnif etmektedir. Bu tür bir gelişim aşamasında önemli olan toplumun dil açısından ilim ve kültür düzeyidir. Bilimden uzak bir toplumda dil veya bu açıdan dilin birinci aşaması sadece doğadaki seslerin taklidinden ibarettir. İkinci aşamayı bir kişinin bir şeyi göstermek için inşa ettiği lafzı toplumun büyük çoğunluğu tarafından ezberlenmesi oluşturur. Bu aşamada yer, gök ve yıldızlar gibi duyu algılarınca hissedilen lafızlar oluşmaktadır. Üçüncü aşamayı önceki la-

fızlardan yeni kelimelerin istinbâtı teşkil eder. Dördüncü aşama lafızların anlam kökenlerine ve çağrışımlı anlamlarına bağlı olarak insanın duygu ve düşünceleri ifade etmek için kullanılan lafız veya kelimelerin üretilmesini içkindir.

Beşinci aşamada çıkarım ve deney yoluyla duyu algılarından alınan mahsûsâtları ifade etmek üzere yeni kelimeler türetilir. Altıncı aşamada amelî/pratik sanatlar-da kullanılan alet ve araçların adları inşa edilir. Yedinci ve son aşamada ise teorik ya da pratik bilim ve sanatlara dair teknik terimler üretilmiş olur. Bu son aşama toplumun ihtiyacına bağlı olarak gelişme veya duraklama gösterebileceğine dair bir eşik işlevi görmektedir (Türker, 2002, s. 113).

2.6. Aşama: Hatabî ve Şiirsel Yöntemin Kullanılması

Bu aşamada önce hatabî sonra da şiirsel ifadeler yavaş yavaş bu milletin/toplumun kültür tarihinde ihdas edilmeye başlanır. Anlam-kelime, düşünce-dil ilişkisi açısından bu aşamaya gelmiş bir toplum ve milletin nesilleri artık bu birikimi içselleştirerek yetişmeye başlamıştır. Çünkü bu yeni nesil artık, söz konusu birikimi bu aşamaya kadar getirmiş bir toplumun içinde büyümüş, kendilerinden önce gelmiş olanların alışkanlıklarına göre onların kullandıkları harfleri, bu harflerden oluşan kelimeleri ve bu kelimelerden oluşan sözlerini konuşarak yetişmişlerdir. Bu birikim onların nefisleri ve dillerinde özümsemiştir. Onlar başka harf, kelime ve sözlerden yüz çevirirler. Onlar için doğru olan şey, kendilerinden öncekilerin, hatta onlardan da öncekilerin koyup yerleştirdikleri harf, kelime ve sözlerdir. Çünkü bunlar o milletin dilini oluşturur öyleyse doğrudur, diğerleri ise yanlıştır. Bu nesil geline bu aşamadaki dilsel birikime öncekilerin baktığından farklı bir nazarla bakmaya başlar. Onların indinde söz konusu dildeki makûl/küllî anlamların, kelimeler ve sözlerin tamamı hatabî bir içerik arz eder. Dilin başlangıç durumundan kendi dönemlerine değin uzun zamanlar geçmiş ve bir kısım olaylar meydana gelmiştir. Keza kendi dönemlerinde de belirli bir zaman geçmiş ve bir kısım olaylar meydana gelmiştir (Fârâbî, 2008a, s. 79,80; Fârâbî, 1990a, s. 142-144).

Bu nesil dil alanında yaşanan birikimi söz konusu olaylara uyarlayarak ona başka bir boyutta işlerlik kazandırmaya başlar. Bu olgu onları hutbelere ve hutbelerin parçalarına muhtaç eder. Hemen belirtelim ki burada hutbe kelimesi ile kastedilen şeyin dil-anlam-olay eşitlemesi ile ortaya çıkacak hikâye, kıssa veya destan türü sözel kültüre ait söylenceler olması daha muhtemeldir. Böylelikle söz konusu nesil hitabet sanatını geliştirip, misal ve hayal güçlerini kullanarak kelimelere başka bir boyut katarlar. Bu birikim de yavaş yavaş gelişerek o millette şiir sanatının ortaya çıkmasına sebep olur. İnsanın fitratında var olan her şeydeki tertip ve düzeni araştırma arzusu bu aşamada ilgili birikime de yansır. Böylelikle dildeki kelimelerin vezinleri, konuşma zamanına göre bir dizim, güzel telif ve

düzen, temayüz ederek şiir sanatı icat edilir. Kıyas sanatlarından genele olan hitabet ve şiir o milletin kültürel-beşerî dünyasında yerini almış bulunur. Bu düzeye gelmiş bir millet veya toplumun hayatında hitâbet ve şiir düşünsel, kültürel ve dilsel gelişim açısından önemli bir fonksiyon icra eder. Artık hutbe türü söylenceler ve şiir geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşen olayların, keza toplumsal ihtiyaca yönelik haberlerin anlatım araçlarıdır. O milletin fasihleri, beligleri, ilk filozofları, yöneticileri o milletin dili konusunda başvuru kaynağı haline gelir. Onlardan bazıları, diğerlerinin yabancı olacağı şekilde hutbe türü söylence ve şiir yoluyla yeni kelimeler, yeni adlandırmalar, yeni eşanlamlı kelimeler icat eder ve bunlar üzerinde derinlik kazanırlar. Bu dönemde dil alanında bir çeşitlilik ortaya çıkar. Yeni kelime, adlandırma ve eşanlamlı kelimelere aşina olmayan geri kalan grup ise gelenen bu noktadaki dilsel aşamayı kritik ederek kelimeleri teemmül eder, bozuk olanlarını düzeltir ve kelimelere işitsel olarak bir estetik verirler. Kelimelerin birleşim ve terkibiyle nefsteki anlamların bileşim ve terkinin örtüştürülmesine yönelik kurallar ihdas ederler. Böylelikle dildeki kelimeler öncekinden daha fasih hale gelir. Dil yetkin ve dinamik bir boyut kazanır. Hutbe türü söylenceler ve şiirlerin yaygınlık kazanmasıyla dildeki fasihlik yaygınlaşır. Bu tür söylence ve şiirler ezberlenerek nesilden nesile intikal eder. Bu durum söylence ve şiirlerin artık kendilerine zor geldiği bir döneme kadar devam eder.

2.7. Aşama: Yazının Keşfedilmesi

Bu aşamada ezberlemeyi daha kolay yapacak başka bir araç üzerinde düşünmeye başlarlar ve yazıyı keşfederler. Dilin geldiği bu birikimi yazıyla ifade etmek önceleri onlara zor gelir. Bu nedenle yazı ilk başta karışık bir görünüm arz eder. Fakat kademeli bir şekilde yazıyı da ıslâh ederler. Bunu yaparken de aynen anlamlarla kelimeler arasındaki uygunluğu örtüştürebilmek için izledikleri yöntemi taklit ederek anlam-kelime ve yazı bütünlüğünü oluştururlar. Bu bütünlük kurulduktan sonra, hâlihazırda ezberlerinde olan hutbe türü söylence ve şiirleri başka beldelerdeki, kendi evlerinin uzağındaki kimselere ve gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarmak için yazıya dökerler (Fârâbî, 2008a, s. 80-83; Fârâbî, 1990a, s. 135-147).

“Ezberlemeyi nesilden nesile sürdürürler. Ta ki, ezberlemek istedikleri şeyler onlara çok ve zor gelir. Bu durum onları, ezberlemeyi kendilerine kolaylaştıracakları bir şey hakkında düşünmeye muhtaç eder. Bu sayede yazı keşfedilir. Yazı ilk başta karışık olur. Sonra uzun zaman içinde yavaş yavaş ıslah edilir; tıpkı eskiden ellerinden geldiğince lafızları anlamlara benzetmek suretiyle lafızlara yaptıkları gibi yazıyla lafızlar taklit edilir ve o, lafızlara benzetilir ve mümkün olduğu kadar lafızlara yaklaştırılır. Ardından ezberlemekte zorlandıkları, uzun zaman sürecinde unutulmasından emin olamadıkları, kendilerinden sonrakilere bırakmak

istedikleri ve başka bir belde veya evde kendilerinden uzakta bulunan kimseye öğretmek ve anlatmak istedikleri şeyleri kitaplara yazarlar” (Fârâbî, 2008a, s. 81; Fârâbî, 1990a, s. 144,145).

Fârâbî’nin aynen dil gibi yazının ortaya çıkması veya icat edilmesini de insanın konuşma ve düşünme yetisinin bir ürünü olarak sunması, dil ve yazının kökeni konusundaki teoriler bakımından onu özgün bir konuma yerleştirmektedir. Fârâbî’nin buradaki tespiti, hangi zamanda ve mekânda yaşamış olursa olsun dil ve düşünce alanında söz konusu aşamaları geçen bir toplum veya milletin zorunlu olarak yazıyı icat edeceği veya yazıyı kullanmanın bir zorunluluk olarak ortaya çıkacağı yönündedir. Bu teori yazının ilk defa icat edilmesini belirli bir milletin hanesine yazan modern arkeolojik bulgu ve teorilere de başka bir perspektif kazandıracak boyuttadır.

2.8. Aşama: Dile Ait İlimlerin Ortaya Çıkması

Bu aşamadan sonra yavaş yavaş dil bilimi sanatı ortaya çıkar. Bilâhare bu toplumun içinde yazıyı kullanmasını bilen birisi çıkar. Bu kişi dili fasih bir şekilde kullanmayı bilenlerden hutbe türü söylence şiir ve haberler toplayıp bunları yazıya aktararak muhafaza eder. Filozofa göre sözlü kültürün yazılı kültüre aktarıldığı bu aşamadan sonra, bilgilerine başvurulacak kişiler o dili kullanmak konusunda en fasih, o dili nefislerinde en fazla içselleştirmiş olanlardan seçilmelidir. Çünkü bu kimseler diğer lehçeleri bilmedikleri, ülkenin sınırında yaşamadıkları dolayısıyla başka milletlerin kültürüyle karşılaşmadıkları için söz konusu dilin özgünlüğünü korumaları bakımından en uygun mercilerdir. Bunlar dillerindeki kelime ve harfleri orijinal bir şekilde korumuşlardır. Oysa başka milletlerin kültür ve dilleri ile karşılaşmış, karışmış, onların dillerini içitmiş veya konuşmuş olanların kendi dilleri konusunda hata yapmaları daha muhtemeldir ve kendi dillerinin özgün olan boyutları konusunda emin olamazlar. Filozofa göre eğer bir milletin içinde bedevîler ve medenîler şeklinde iki toplum varsa, o milletin dilini özgün haliyle ancak bedevîler korumuşlardır. Çünkü onlar, yerleşik düzenlerinden başka bir şekilde yaşamaya isteksiz davranmışlar ve başka milletlerle kaynaşmamaya özen göstermişlerdir. Bunun sonucu olarak kendilerini başka milletlerin harflerini ve kelimelerini tahayyül etmekten ve dillerini bu harf ve kelimeleri ile konuşmaktan korumuşlardır. Bunun aksine ülkenin uçlarında bulunan sâkinleri zorunlu olarak diğer milletlerden komşularıyla karşılaşmışlar, onlarla bir etkileşim içinde bulunmuşlar ve kısmen onların dillerini konuşmak mecburiyetinde kalmışlardır. Bu olgu kendi dillerinin özgünlüğünü korumak konusunda onlarda bazı hataların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle sözlü kültürün yazılı kültüre dönüştüğü bu aşamada onlardan dil alınmamalıdır. Filozof bu noktada Arapları örnek vererek dillerini Kûfe ve Basra gibi şehirlerde yaşayanlardan değil çöller-

de yaşayan Kays, Temim, Esad ve Tay gibi bedevî kabilelerinden aldıklarını dile getirmiştir (Fârâbî, 2008a, s. 80-83; Fârâbî, 1990a, s. 143-146).

Fârâbî dille ilgili yazılı kaynakların, kuralların ve lügatlerin bu şekilde oluşturulduktan sonra bu milletin kültür hayatında, hitâbet, şiir, rivâyet etme gücü, dillerini bilme ve kitabet sanatı olmak üzere beş tür sanatın meydana geldiğini ifade eder. Hitabet, halk nezdindeki öncüller kullanılarak onları ikna etme sanatı; şiir, bizzat bu alandaki tahayyül; dilbilim ise bizzat hitaptaki anlamlara delalet eden kelimeleri irdeleyen sanattır. Bunlar avam için belirlenmiş sanatlardır ve onları icra eden reislerin avamdan ayrı bir varlıkları yoktur. Bu olgu aynen diğer sanatlar için de geçerlidir. Sanatlar bu aşamada kademeli bir şekilde bir hiyerarşi oluştururlar. Bu aşamaya gelmiş bir toplumun reisinin de o toplumdan ayrı bir şahsiyeti yoktur ve toplumun bir parçasıdır. Bu aşamaya gelmiş bir toplum veya milletteki reisin yeri aynen çiftçilikle ilgili reisin diğer çiftçiler arasındaki yeri gibidir. Çiftçilerin reisi, çiftçileri çiftçilik sınıflarıyla maksatlarına ulaştırmak için veya bizzat kendisi çiftçilik sınıflarıyla maksadına ve istediği şeye ulaşmak için onları iyi bir şekilde kullanma ve çiftçilikte onlara iyi bir danışmanlık yapma kudretine sahip olması gibi, aynen ilgili halkla dilin reisi arasındaki ilişki de bu şekildedir. Böylelikle söz konusu toplumda pratik sanatlar ve halkın her alanda ihtiyaç duyduğu meslekler tamamlanmış bulunur (Fârâbî, 2008a, s. 84-85; Fârâbî, 1990a, s. 149).

2.9. Aşama: Teorik Düşünme Şeklinin Yetkinlik Kazanması

Bu aşamadan sonra söz konusu toplumda fizik ve matematik sahasında teorik yetkinleşmeler başlar. Onların içinden bazıları yerde ve gökte duyulur olan şeylerin sebep ve illetlerini, pratik sanatların önemli bir alanı olarak nesne-ayna ilişkisini, renkleri ve başka şeylerde çıkardığı şekilleri, sayıları, görünüm gibi fizikî olguları araştırmaya meylederler. Ardından matematik şeyleri ve doğayı incelemeye koyulurlar. Bu inceleme ve araştırma safhasında kullandıkları yöntem hatabî yollardır (Fârâbî, 2008a, s. 85-86; Fârâbî, 1990a, s. 150).

İnceleme ve araştırma safhasında ilerleme kaydedildikten sonra kullanılan yöntem büyük oranda hatabî olduğu için, toplum içinde farklı görüş ve mezhepler neşet eder. Böylelikle referans ve başvuru içgüdüleriyle toplum içinde ilgili konularda bir alış-veriş söz konusu olur. Savunulan konuların daha güçlü delillerle ortaya konulması için çeşitli uğraşlar kendisini gösterir. Farklılıklara dayalı konular üzerinde yoğun bir şekilde çalışırlar ve en güvenli yol ve delilleri bulmaya çabalarlar.

2.10. Aşama: Cedel ve Matematiksel Yöntemin Kullanılması

Böylesine bir uğraş ve irdeleme azminin neticesinde cedelî akıl yürütme yollarını ve cedelî düşüncüyü öğrenirler. Cedelî yöntemleri sofistik yöntemden ayırırlar.

Bundan sonra sofistlik ve safsata yöntemini sadece sınama amacıyla kullanırlar. Çünkü safsata ve sofistlik düşünme tarzının cedelî düşünme karşısında zayıf kaldığını kolayca keşfederler. Cedelî yöntemin daha üst düzey bir araştırma, ispatlama ve temellendirme metodu olduğunu keşfettiklerinde sofistlik, safsata ve hatabî yöntemi terk ederler (Fârâbî, 2008a, s. 86; Fârâbî, 1990a, s. 150,151).

Bu aşamada eğer bir örnek vermek gerekirse, kıyaslı sanatlardaki soru harflerinden olan “mi” harfiyle başlayan niçin sorusunu sofistlik şu şekilde kullanır: Birincisi, sofistlik kuşkulandırma esnasındadır. İkincisi, cedel sanatını taklit ettiğinde veya mugâlâta yaparak kendi sanatının alıştırma sanatı olduğunu vehmettirdiğindedir. Böylelikle cedel sanatının gerçekte meşhur olanlarda yaptığını safsata gerçekten öyle olmadığı halde meşhur olduğu zannedilen, meşhur görünen ve meşhur süsü verilen şeylerde yapar. Üçüncüsü ise felsefeyi taklit ettiği ve kendisinin felsefe sanatı olduğunu vehmettirdiğindedir. (Fârâbî, 2008a, s. 152; Fârâbî, 1990a, s. 224).

“Cedelî hitaplar olgunlaşmıncaya kadar kullanılmaya devam eder ve sonuçta cedelî yolların kesinliğin oluşması için yeterli olmadığı ortaya çıkar. Bu durumda öğretim ve kesin bilgi yollarını araştırma ortaya çıkar. Bu esnada insanlar matematiksel yollara eğilmiş olurlar ve bu yollar da neredeyse olgunlaşmış ve(ya) olgunluğa yaklaşmış olur. Dolayısıyla insanlara bununla birlikte cedelî yollar ile kesin yollar arasındaki fark görünür ve bunlar bir dereceye kadar ayrışır. Bunun yanı sıra insanlar, toplumsal (medenî) şeylere –ki bunlar, ilkeleri irade ve ihtiyaç olan şeylerdir- meylederler; kesin yollarla karışık cedelî yollar ile toplumsal şeyleri araştırırlar” (Fârâbî, 2008a, s. 87; Fârâbî, 1990a, s. 151).

2.11. Aşama: Burhânî Yöntemin ve Kıyas Şeklinin Keşfedilmesi

Matematiksel araştırmalardaki kesinliğin keşfedilmesi ile aynı düzeyde kesin bilgiyi vermeyen cedelin yetersizliği açığa çıkar. Nihayetinde ise burhânî metoda ulaşılmış olur. Milletlerin ta başından beri sürdürdükleri ilmi araştırma, kültürel donanım ve zihinsel gelişim burhânî metodun keşfedilmesi ve bu toplumda yerini almasıyla zirve noktasına erişmiştir. Bu noktada nazarî ve ilmî felsefe olgunlaşır. Nihayetinde onda araştırılacak bir şey kalmaz. Sadece öğrenilen ve öğretililebilecek bir sanat haline gelir.

3. Burhânî Felsefenin Epistemolojik Boyutu

Fârâbî’ye göre kesin bilgi, zorunlu tasdik kapsamındaki öncülleri doğal tümeller ve tecrübe ile elde edilen tümellerden kurulmuş bilgilere verilen addır ki, bunlara burhânî bilgiler de denilir. Kesin bilgiler ise üç kısımdır: a. Bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinlik, b. Bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinlik, c.

Bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine ilişkin kesinlik. Bu üçü arasında mutlak kesin bilgi olarak adlandırmaya layık olan bilgi, üçüncü seçenekteki bilgi türüdür. Şu halde burhân da üç çeşittir: a. Bir şeyin varlığının burhânı, b. Bir şeyin varlık sebebinin burhânı, c. Bir şeyin hem varlığı hem de varlık sebebinin burhânı. Üçüncüsü diğer ikisini de kapsadığı için bu tür bilgilere mutlak olarak burhânî bilgi denilir. Mutlak burhân, bilaraz değil bizatihi bir şeyin hem varlığını hem de varlık sebebinin veren kıyastır. Sebepler maddî, sûrî, fâil ve gâî sebep olmak üzere dört tanedir. Sebepler de bilaraz ve zâtî, tümel ve tikel olmak üzere ayrıca kısımlara ayrılır. Zâtî sebep ve tümel sebebi bildiren burhânlar mutlak burhânî bilgi olmaya layık olurlar. Mutlak burhânî terkip ve kıyaslar ayrıca kıyaslardaki öncüllerin gerek tümel ve tikel, yüklemli ve şartlı, öncüllerin konusu ve yüklemine farklı olmasına, cins-tür-fasl ilişkilerine göre yapıları değiştiği için farklı şekilde tasnif edilirler. Sadece varlık ve sebep veren mutlak olmayan burhânî bilgiler de bu şekilde açıklanır (Fârâbî, 2008b, s. 7-23).

Başka bir açıdan ise kesin bilginin açılımı şu şekildedir: a. Salt halde kesin bilgi bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır, b. Bunun, dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir, c. Bunun ona uygun olduğunu bilmektir. Bunun ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün değildir, d. Bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir. Bundan hâsıl olan arizî olarak değil, fakat zâtî olarak hâsıl olmuştur (Fârâbî, 1990b, s. 55).

Yukarıda izini sürdüğümüz şekliyle bir toplumun zihinsel gelişim aşamalarında vardığı nihât zirve işte bu şekilde bütün varlık alanları ve bütün ilimlerde söz konusu burhânî-kesin bilgilerin elde edilmiş olmasıdır ki filozof buna hakikî felsefe demektedir. Peki, felsefenin bu zirvedeki kapsam alanı nedir? Öncelikle Fârâbî felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İnsan nazarî araştırmasında belli bir noktaya varınca -ki bu artık burhânî bilgi seviyesidir- varlıkların en uzak sebeplerinin kesin bilgisine ulaşır. İnsan bu aşamada “var olmak için bir ilkeye muhtaç olmayan İlke’nin nazarî bilgisine erişince varlıklara dair ilâhî bir bakış kazanır” (Fârâbî, 1971, s. 97,98; Terkan, 2007, s. 22). Yani matematik, fizik ve metafizik alanındaki burhânî zorunlu bilgilerin kurulmasıyla Fârâbî’nin *Tahsîl* adlı eserinde uzunca tetkik ettiği nazarî erdem kazanılmış olur. Filozofun amelî kısımla ilgili prensiplere ulaşmayı başarinca o zaman kazandığı bu teorik yetkinliğini amelî fiiller ile uygulamaya geçirme zorunluluğu doğar. Bu aşamada burhânîlara dayalı hakikatlerin tesis edilmesi ve gereğince amel edilmesi elzemdir. Nazarî bilgi sahibi, sadece bu tür bilgiye sahip olduğu için filozof olmaz. Bu ilim amelsiz gerçekleşirse bâtıl olur. Peki, bu şekilde burhânî hakikatlere sahip olmuş bir kişi kimdir ve yapması gereken nedir? Burhânî hakikatleri nasıl toplumsal bir düzlemde geçerli kılacaktır? Fârâbî’ye göre söz konusu kişi bir filozoftur. Yapması gereken şey de muhatap olduğu toplum için burhânî hakikatlerin bir

açılımı olarak inanç ve fiillerden müteşekkil bir mille ihdas etmek, yasalar koymak ve bu amaçla avamın dünyasına ve bu dünyanın temel dinamiklerine yeniden dönmektir. Peki, böylesine bir mille veya başka bir anlamıyla din vazetmek neden gereklidir? Öncelikle yukarda andığımız şekliyle burhânî kıyas ve bilginin ölçütü çok sıkı bir mantıkî ve epistemolojik eğitim gerektirdiği için insanların hepsinin bu düzeye ulaşması imkânsız gibidir. İkincil olarak gerek nazarî felsefenin gerekse amelî felsefenin alanına giren hakikatlere bir değer yüklemek, keza insanların bunları gündelik ve toplumsal hayatta gerçekleştirebilmesi için belirli fiillere yöneltmek, nihayetinde ise mutluluğa eriştirecek ikna yöntemleri geliştirmek gerekmektedir. Aksi takdirde burhânî yöntemlerle kesin derecesinde bilgi veren hakikatler sadece bu işin erbaplarına fayda sağlayacak, insanların geri kalan kısmı ise bu hakikatlerden, dolayısıyla gerçek mutluluktan habersiz bir şekilde câhilâne bir hayat süreceklerdir. Peki, sadece burhânî bilgilere sahip olduğu halde bunu amelî olarak gerçekleştirme konusunda herhangi bir teşebbüste bulunmayan kişi gerçek anlamında bir filozof olabilir mi? Hayır. Çünkü Fârâbî'ye göre aynı meslek dalında aynı derecede uzman olmuş iki kişiden, o işi öğretebilen, diğerine göre daha üstün bir mevkidedir ve mesleğin asıl erbabı da odur. Fârâbî aynı şeyi filozof için de geçerli kılmış ve filozofu da bu açıdan bazı kısımlara ayırmıştır:

a. Hakikî filozof: Hem nazarî ilimlere sahip olan, hem de onları bütün başka insanların yararı ile ilgili olarak bu başka insanların imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir.

b. Yalancı filozof: Başkalarına onların kabiliyetlerinin izin verdiği ölçüde bildiği şeyi öğretebileceği en yüksek mükemmelliğe sahip olmaksızın nazarî ilimleri elde eden kimsedir.

c. Boş filozof: Daha ilerisine gitmeden ve herhangi bir dince erdemli telâkkî edilen fiilleri veya genel olarak güzel diye kabul edilen fiilleri yapma alışkanlığı kazanmadan, tersine hangi konuda olursa, her şeyde kendi arzu ve şehvetine tâbi olarak nazarî ilimleri öğrenen kimsedir.

d. Sahte filozof: Tabiatı bakımından kendisinde istidadı olmadığı halde nazarî ilimleri öğrenen kimsedir (Fârâbî, 1999, s. 93-95; Fârâbî, 1995, s. 96, 97).

Şu halde bu aşamadan sonra başka bir evre gelir. Bu evre öğretim ve eğitim amaçlı bir geriye dönüş olgusunu beraberinde getirir. Söz konusu burhânî felsefenin eğitim ve öğretim yoluyla hem öğretilmesi hem de yaygınlaştırılması gerekmektedir. Burhânî felsefe ve hakikatin seviyesine çok az insan erişebildiği için hatabî, şiirsel ve cedelî düzeyde kalmış gerideki kitlenin burhânî felsefenin otoritesi ve rehberliliğinde yine cedelî, hatabî ve şiirsel yollar kullanılarak belirli bir öğretim ve eğitim sürecine tabi kılınması, bilâhare burhânî felsefe ile uyumlu yasaların konulması gerekmektedir. Yasaları koyma halkın tasavvur etmekte zor-

landığı teorik makûllerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birinin iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarının kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarını içermektedir. Teorik ve pratik alanda söz konusu yasaların konulması, keza halkı bunlara ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde artık o milletin inanç ve fiillerini belirleyen, böylelikle onları mutluluğa götürmeyi sağlayan bir millenin oluşması gerekmektedir (Fârâbî, 2008a, s. 87; Fârâbî, 1990a, s. 151, 152).

“Bütün bunlardan sonra yasaların vazedilmesine ve çıkarsanan, tamamlanan ve burhânlarla temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücüyle çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makûllerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarını kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta yasalar konulduğu ve bunlara, halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onları vermeyi sağlayan din meydana gelmiş demektir” (Fârâbî, 2008a, s. 87; Fârâbî, 1990a, s. 152).

Şu halde öncelikle erdemli bir toplumun oluşabilmesi için ara ve ef’allerden müteşkil erdemli bir dinin ihdas edilmesi, bunun için de burhânî felsefeye sahip olunması zorunludur. İşte tam da bu noktada felsefe, mille ve medine filozofun sisteminde bir bütünlük arz etmektedir (Kutluer, 2012, s. 314-324). Mille eğer burhânî felsefeye dayanılarak ihdas edilirse erdemli bir mille olabilecek, erdemli milleye dayanan bir şehir de ancak erdemli şehir olabilecektir. Aksi takdirde bunların bozuk şekilleri ortaya çıkacaktır ki bu durumda ne felsefe gerçek anlamında bir felsefe, ne mille erdemli içerikte bir din, ne de medine en yüksek mutluluğu amaçlamış bir şehir olabilecektir. Filozof bu üç alan arasındaki ilişki ve bağları ise yine sisteminde mantıksal boşluk bırakmayacak bir tarzda açıklamaktadır. Örneğin felsefe-din ilişkisinin mümkün olasılıkları açısından bir millet nezdinde yeni bir din ihdas edildiğinde millenin yasalarının nasıl isimlendirileceği konusunda Fârâbî özgün bir açıklama şekline sahiptir.

Fârâbî’nin bu çerçevede felsefe-din ilişkisinde öncelik-sonralık açısından felsefeyi mütekaddim dini de müteahhir olacak şekilde yaptığı sıra dizim modern çalışmalarda birçok farklı yoruma sebep olmuştur. Kutluer’in aktardığı şekli ile Jacques Langarde *Du Coran a la philosophie* adlı eserinde Fârâbî’nin kullandığı felsefe teriminden yalnızca son ve gelişkin şekliyle burhânî felsefeyi anladığını ve onun milleye yani dine olan önceliğini tarihî-kronolojik öncelikten ziyade mantıksal-epistemolojik bir öncelik olarak ele aldığını vurgulamaktadır. Aynı şe-

kilde Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed de *ed-Dîn ve 'l-ideolocya fî meşrû i 'l-Fârâbî es-Siyâsî* adlı eserinde her ne kadar Fârâbî'nin bu bağlamda kullandığı felsefe teriminin sofistâî ve cedelî felsefe türlerini de kapsadığını söylemekle beraber, din-felsefe ilişkisine dair filozofun bahsettiği çok seçenekli ilişki tarzlarında mantıksal-epistemolojik perspektifi ön planda tutmuştur (Kutluer, 2012, s. 318).

Öte yandan İkinci Muallim'in eğer felsefe bir millettten başka bir millete nakle-dilmişse, ikinci millet nezdinde felsefedeki isimlerin nasıl adlandırılabilceğine dair açıklamaları da konumuz açısından oldukça önemi haizdir.

4. Dindeki İsimlerin Anlamlandırılması

Fârâbî daha önce herhangi bir dini bulunmayan bir millette din ortaya çıktığında ve bu din o millettten önce başka bir millette bulunmadığında, o dindeki yasala-rın isimlendirilmesi meselesini şu şekilde tetkik etmiştir. Bahse konu seçenekte dindeki yasaların o millet nezdinde isimlendirilmesi önemli bir problemdir. Dini vazeden bu yasalara isim vermek istediğinde ya bu yasalar için onlar tarafından daha önce bilinmeyen isimler icat eder ya da onlar nezdinde isimleri bulunan şeyler arasında vazettiği yasalara en çok benzeyenlerin isimlerini buna nakleder. Şayet o milletin bu yasalardan önce başka bir dini olursa, bu ilk dinin yasalarının isimlerini vazettiği dinin yasalarından benzerlerine taşıyarak kullanabilir. Şayet onun dini veya dininin bir kısmı, başka bir millettten nakledilmişse yasaları nak-ledilen dinin isimleri, bu dinin yasalarına delalet etmek üzere kullanır. Ancak bu işlem, onlar tarafından telaffuzu kolay olsun diye, harfler ve yapılarının kendi milletin harfleri ve yapısı haline gelecek şekilde lafızları değiştirdikten son-ra olur. Eğer onlarda cedel ve safsata ortaya çıkmış ise ve bunların mensupları çıkarsadıkları ve daha önce onlar nezdinde isimleri bulunmayan anlamları dile getirmeye ihtiyaç duymuşlarsa –çünkü bu anlamları daha önce onlar tarafından bilinmiyordu- bu durumda bu anlamlar için ya kendi harflerinden lafızlar üre-tirler ya da bunlara en çok benzeyen şeylerin isimlerini onlara naklederler. Aynı şekilde, eğer felsefe ortaya çıkarsa onun mensupları zorunlu olarak daha önce bilmedikleri anlamlar dile getirme ihtiyacı duyarlar ve bunlar hakkında o iki şey-den birini yaparlar (Fârâbî, 2008a, s. 91, 92; Fârâbî, 1990a, s. 157).

Bu bağlamda Fârâbî metafizik varlıkların nasıl isimlendirileceğinin kurallarına işaret eder. Örneğin Allah'ın isimlendirilmesi görünenden görünmeyene veya cüz'iden küllîye bir tür yetkinlik ve erdem geçirme metodunu takip etmekte-dir. Yani Allah'ın adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki var olanların yetkinlik ve varlık erdemi gösteren isimlerdir. Ancak, bu isimler, bizim kul-lana geldiğimiz anlamda yetkinlik ve erdemi değil, İlk Varlık'ın cevherine özgü yetkinliği gösterecek biçimde kullanılır. Bu nedenle Allah'ı birçok isimle ifade eden yetkinlik türleri çoğaltılabilmektedir. Ancak O'nun birçok isimlerle göste-

rilen yetkinlik türlerinin çok olduğu tekliğine hâlel getirmeyecek şekildedir; yani bu isimlere göre bölümlenmeyen ve cevherlenmeyen bir varlıktır. Çevremizde gördüğümüz bu yetkinlik türleri çokluğa referans verirken, O'nun için kullanıldığında O'nun cevherindeki yetkinlik ve erdemi göstermektedir. Örneğin Tanrı için kullanılan “güzel” kavramı onun cevherine atıf yaparken, var olanlar için kullanılan “güzel” sıfatı o şeylerin cevherini değil, renk, biçim ve durumlarının yetkinliğini göstermektedir (Fârâbî, 1980, s. 16-17; Fârâbî, 1993, s. 49; Altunya, 2003, s. 63-70).

5. Felsefedeki İsimlerin Anlamlandırılması

Eğer felsefe, onlara başka bir millettten nakledilmişse bu durumda felsefe mensupları, öncelikle ilk milletin felsefenin anlamlarını ifade ettikleri lafızlara bakmalıdır. İkinci olarak, felsefe erbabı iki millet nezdinde de ortak olarak bilinen anlamlardan hangisinin ilk millet nezdinde nakledilmiş olduğunu bilmelidir. Bunları bildiklerinde kendi milletlerinin lafızları arasında aynı anlamları ifade ettikleri genele ait lafızları alırlar. Onları, felsefenin anlamlarından o anlamların isimleri yaparlar. Eğer birinci millet nezdinde genele ait olup ikinci millet nezdinde isimleri bulunmayan anlamlar nakledilmişse, bu anlamlar ikinci millet nezdindeki genele ait en yakın olanlarıyla ifade edilir. Aynı şey tahayyül yetisinin alanına giren tahyiller için de yapılır. Şayet bu anlamlar içinde ikinci millet nezdinde onlara benzeyen genel ait anlamlar kesinlikle bulunmuyorsa –ama neredeyse böyle bir şey olmaz- bu durumda ya o anlamlara onların harflerinden isimler oluşturulur ya onlarla rastgele başka anlamlar arasında ibarede ortaklık kurulur ya da onlar birinci milletin lafızlarıyla ifade edilir ve bu anlam ikinci millet nezdinde son derece yabancı olur. Zira onlar nezdinde ne o ne de benzeri vardır. Eğer felsefî bir anlamın genele ait anlamlardan iki anlama benzemesi denk gelirse, felsefî anlam birisine daha çok benzerse ve onun adlandırılması da ona daha çok benzeyenin adıyla olmuşsa, bu durumda o anlam, kendisine daha çok benzeyenin adıyla adlandırılmalıdır (Fârâbî, 2008a, s. 92-93; Fârâbî, 1990a, s. 157-158). Bu çerçevede Fârâbî, Araplar nezdinde olan felsefenin Yunanlılardan nakledildiğini, nakleden kişinin Yunanca terimlerin Arapça'daki karşılığını bulmak konusunda hassasiyet gösterdiğini, anlamların tamamına Arapça'da isim vermek üzere aşırı gidenlerin olduğunu, oysa “ustukus” ve “heyula”nın manalarını tek bir isim olan unsurla karşılamanın yanlış olduğunu ifade etmiştir (Fârâbî, 2008a, s. 93; Fârâbî, 1990a, s. 158).

Külliyatını göz önüne aldığımızda felsefenin bu şekillerde bir millettten diğer millete nakledilmesi dolayısıyla felsefedeki isimlerin millettten millete aktarılırken isimlendirilmesi probleminde İkinci Muallim sadece bahse konu örneğin evreninden konuşmamaktadır. Ona göre felsefe veya bu bağlamda hikmet ilkönce,

eskiden Irak halkı olan Kaldelilerden Mısır halkına geçmiş sonra Yunanlılara intikal etmiş, bilâhare Süryanilere geçmiş, nihayetinde ise Süryaniler'den Araplara, dolayısıyla Fârâbî'nin yaşadığı anavatanı Irak'a geri dönmüştür (Fârâbî, 1997, s. 88-89; Fârâbî, 1995, s. 86).

Sonuç

Fârâbî'nin felsefî sisteminde müstakil bir ilim olarak tasnif edilen dil, bütün ilimlerin zemini olarak sunulan mantığın doğması için tahsil edilmesi elzem bir bilim sahasıdır. Dili mantığın zemini yapacak ise, dilin yazılı döneminde ortaya çıkan gramer/nahev başta olmak üzere dil ilimleridir. Bu nedenle evrensel bir ilim olarak mantığın bir dilde yerleşmesi dilin o millet indindeki aşamasının şifâhî değil yazılı döneminde olması gerekmektedir. Dilin mantık ve diğer ilimler açısından gelişimi o milletin karakterinin bilim ve sanatlara yatkın olup olmaması ile ilişkilidir. Bu bağlamda dilin gelişimi onun şifâhî ve yazılı dönemi olmak üzere genel olarak ikiye ayrılmaktadır. Yazı keşfedildikten sonra dilin şifâhî dönemde kaydettiği aşamalarındaki şiir ve hutbe türlerine dair ürünlerin yanlışa mahal vermeksizin yazıya aktarılması gerekmektedir. Bu amaçla dilin yazılı döneminde ortaya çıkan dil ilimlerinin özenle inşa edilmesi zorunludur. Yazılı dönemle beraber o dile sahip milletin veya toplumun nazarî erdemi kazanmaya değin gidecek, teorik düşünme şekli yetkinlik kazanacaktır. Bu aşamayı cedel ve matematiksel ispatlama yöntemi takip edecektir.

Fârâbî'nin andığımız şekliyle din-felsefe ilişkisinin mümkün olasılıklarını, kendi dönemi için de okuyabilmek mümkündür. Fârâbî'nin felsefe-din ilişkilerine dair öne sürdüğü seçenekler dikkate alındığında, Kindî ve çevresinin felsefî etkinliği burhânî felsefe öncesine denk düşmektedir. Fârâbî'nin cedelî aşamadan sonra matematiksel ispatlama yönteminin keşfedileceğini söylediği nokta, tam da Kindî'nin metafizik meselelerde matematiksel ispatlama yöntemini önerdiği durumla paralellik arz etmektedir (Kindî, 1994, s. 10). Bu sistematik akış burhânî ispatlama yöntemi ve burhânî kıyaslar dolayısıyla hakikî filozofun ortaya çıkması ile nihayet bulmaktadır. Fârâbî'nin tasvir ettiği bu aşamalarda tarihsel ve reel bir süreci mi işaret ettiği, yoksa bunları toplumsal-insanî zihnin gelişim aşamaları olarak mı gördüğü oldukça tartışılmaktadır. Bu aşamaların antik-Grek düşünce tarihi açısından da bir gerçekliği vardır. Zira bu bakışa göre, felsefenin rotası doğadan başlamış, sofistlerle sofistlik düşünce, Eflatun'la cede, Aristo ile burhânî kıyas aşamasına ulaşmış, böylelikle de teorik düşünme bir daha aşılamayacak şekilde Aristo felsefesinde zirveye ulaşmıştır. Fârâbî'nin *Ârâ* adlı eserinde Aristo sonrası birçok felsefî akımı doğru yoldan sapanlar yani bâtil olarak telâkkî etmesinin altında böyle bir bakışın sonuçları vardır (Fârâbî, 1986, s. 166-173; Fârâbî, 1997, s. 138-144). Burada bahsedilen dil ve düşüncenin gelişim aşama-

larına dair, toplumsal düşünce araştırması bakımından bir yorum da şu şekilde yapılabilir: Her toplum gerçek mutluluğa ulaşmak için dil ve düşüncenin söz konusu aşamalarından geçerek içinden ve özünden hakikî filozoflar çıkarmakla mükelleftir. Böylelikle Fârâbî'nin millet ve toplumlara bu türden bir sorumluluk yüklediğini söyleyebiliriz. Zira hakikî felsefenin yoksunluğunda sofistâî ve cedelî yöntemlerin failleri dindeki inanç ve filleri burhânî veya yakînî boyutlarından soyutlayarak tamamen mânâdan arındırılmış şekilsel ve meşhur içeriklerin çerçevesine indirgeyebilmektedirler. Bütün bunlarla beraber, ilgili basamakları felsefe ve düşünce tarihine bir tür gönderimden ziyade toplum veya milletlerin ilim, kültür ve fikir hayatında izlenmesi gereken mantıksal-epistemolojik zihnî aşamalar şeklinde yorumlamak filozofun öğretisiyle daha fazla örtüşmektedir.

KAYNAKÇA

- Altunya, H. (2003). *Fârâbî'de Dil Felsefesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- Fârâbî. (1980). *es-Siyasetü 'l-medeniyye*. Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: MEB.
- Fârâbî (2008a). *Harfler Kitabı*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera.
- Fârâbî (1996). *İhsâu 'l-ulûm*. Nşr. Ali Bumelham. Beyrut: el-Halel.
- Fârâbî (1990a). *Kitâbü 'l-hurûf*. Nşr. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Maşrık.
- Fârâbî (1997). *İdeal Devlet*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi.
- Fârâbî (1997). *İlimlerin Sayımı*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB.
- Fârâbî (1990a). *Mutluluğun Kazanılması*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi.
- Fârâbî (2008b). *Kitâbu 'l-Burhân*. Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik.
- Fârâbî (1968). *Kitâbü 'l-Mille*. Nşr. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-meşrik.
- Fârâbî (1986). *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli 'l-medîneti 'l-fâzıla*. Nşr. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-meşrik.
- Fârâbî (1993). *Kitâbüs-Siyaseti 'l-Medeniyye*. Nşr. Fevzi Mitrî Neccar. Beyrut: Dârü'l-meşrik.
- Fârâbî (1995). *Kitâbu tahsîli 's-saâde*. Nşr. Ali Bumelham. Beyrut: el-Helal.
- Fârâbî (1990b). *Şerâ'it ul-Yakîn*. Çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Fârâbî (1346). *Tenbîh alâ sebîli 's-sa'âde*. Haydarâbad.
- Fârâbî (2005). *Tenbîh alâ Sebîli 's-Sa'âde* Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV.
- Fârâbî (1990c). “Mantığa Başlangıç”, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, ss. 27-31.
- Kindî. (1994). *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz.

Kutluer, İ. (2012). “Fârâbî’nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık. ss. 309-324.

İnati, Şems, (2007), “Mantık”, *İslâm Felsefesi Tarihi*. Cilt: 3. Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman. İstanbul: Açılım. ss. 31-47.

Terkan, F. (2007). *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis.

Türker, S. (2002). *Sunuş*, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, *Kutadgu Bilig Dergisi*, İstanbul-2002. Sayı: 2, ss. 93-126.