

## Fârâbî'ye Göre Teolojik-Kelâmî Yöntem

*The Theological Method According to al-Fârâbî*

**Dr. Öğr. Üyesi Rıza Tevfik KALYONCU**

riza.kalyoncu@ihu.edu.tr

İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı

İbn Haldun University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy

 [0000-0002-0998-8620](https://orcid.org/0000-0002-0998-8620)

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

6 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Accepted

7 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

### Atıf Bilgisi / Cite as:

Kalyoncu, Rıza Tevfik. "Fârâbî'ye Göre Teolojik-Kelâmî Yöntem", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 400, 428.  
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1386589>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright © Published by** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

**CC BY-NC 4.0** This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

## Fārâbî'ye Göre Teolojik-Kelâmî Yöntem

**Öz** ► Bu çalışmada Fârâbî'nin *Ḳiyâsü's-şâğîr 'alâ ṭarîkati'l-mütekelimîn* eserinin Fârâbî mantığının geneli açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği ve Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili görüşleri incelenmektedir. Çalışmada uygulanan yöntem Fârâbî mantığını bir bütün olarak değerlendirip bu bütünlük içerisinde ilgili eserin ve gâibin şâhide kıyasının nasıl ele alındığını göstermektedir. Bu nokta Fârâbî'nin kelâmın yöntemi ile ilgili yaklaşımlarının anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu inşada öne çıkan birçok unsur bulunmakla birlikte Fârâbî'nin kelâmcıların metotları ile ilgili analizlerini şekillendiren çerçeveyi onun söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişki oluşturmaktadır. Makalede Fârâbî mantığının tümüne sirayet eden bu interaktif ilişkinin Fârâbî'nin *Ḳiyâsü's-şâğîr 'alâ ṭarîkati'l-mütekelimîn* eserindeki analizlerini belirlediği ve kelâmcıların yöntemine dair yaklaşımını şekillendirdiği savunulmaktadır.

Bu genel çerçeve dahilinde Fârâbî'nin görüşlerinin anlaşılması bağlamında birçok detay problem karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Fârâbî kelâmcıların hitabet ve cedel metotlarını kullandıklarını ifade etmektedir. Fârâbî'nin bu yaklaşımı ile gâibin şâhide kıyası hakkındaki görüşlerini tutarlı bir bütünlük içerisinde değerlendirmeyi mümkün kılacak bir yapı var mıdır? Diğer taraftan makalede Fârâbî'nin ifadelerine dayanılarak gâibin şâhide kıyasının bir temsil ya da tümevarım olup olmadığı eğer temsil ise nasıl tasvir edildiği Fârâbî'nin temsil ve tümevarım ile ilgili yaklaşımı dikkate alınarak tartışılmaktadır. Makalede bu ve benzeri sorulara cevaben Fârâbî'nin söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişkinin açıklayıcı olabileceği üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Kelâm, Yöntem, Temsil, Tümevarım, Anlam

### The Theological Method According to al-Fārābī

**Abstract** ► This study examines how al-Fārābī's *Ḳiyās al-şâğîr 'alā ṭarīqat al-mutakallimîn* (*The Short Book of Syllogism According to the Method of Theologians*) should be evaluated in terms of the generality of al-Fārābī's logic and al-Fārābī's views on the syllogism about the hidden based on evident (*qiyās al-ghāib 'alā shāhid*). The method applied in the study aims to evaluate al-Fārābī logic as a whole and to demonstrate how the relevant work and the syllogism about the hidden based on the evident are handled within this unity. This point is crucial for understanding al-Fārābī's approach to the method of kalām. Although many prominent elements in al-Fārābī's logic constitutes his understanding of logic, the framework that shapes al-Fārābī's analysis of the theologians' methods is his interactive relationship between speech and meaning. The article argues that this interactive relationship, which permeates the totality of al-Fārābī's logic, determines his analysis in *Ḳiyāş al-şâğîr 'alā ṭarīqat al-mutakallimîn* and shapes his approach to the method of the theologians.

Within this general framework, many detailed problems arise in understanding al-Fārābī's views. For example, al-Fārābī states that the theologians use the methods of rhetoric and jadāl. Is there a structure that would allow us to evaluate al-Fārābī's approach and his views on the syllogism about the hidden based on evident in a coherent unity? On the other hand, based on al-Fārābī's statements, it is discussed whether the syllogism about the hidden based on evident is analogy or induction, and if it is an analogy, how it is described, taking al-Fārābī's approach to analogy and induction into account. In the article, it is emphasized that al-Farabi's interactive relationship between speech and meaning could be explanatory in response to such questions.

**Keywords:** Logic, Kalam, Method, Representation, Induction, Meaning.

## Giriş<sup>1</sup>

Bu makale Fârâbî'nin kelâmcıların metodunu nasıl incelediği konusuna odaklanmaktadır. Makaledeki temel yöntem, Fârâbî'nin mantık eserleri arasındaki ilişki ve örgüyü bularak bu bulgular neticesinde onun kelâmcıların metodu ile ilgili görüşlerinin nasıl anlaşılabilirliğini göstermektir. Literatürde Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-şâğîr 'alâ ṭarîkati'l-mütekellimîn* eserinin nasıl tasnif edileceği, hatta eserin başlığının nasıl anlaşılacağına dair bir tartışma bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu tartışma, meselenin lafzi boyutu bir kenara bırakılırsa, eserin Fârâbî mantığı dahilinde değil de Aristotelesçi çerçeve içerisinde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki Fârâbî mantığının genel umde ve kaideleri düşünüldüğünde mezkur eserin kelâmcıların yöntemini Fârâbî'nin kendi mantık kurgusu, kıyas, anlam ve söz teorileri dahilinde anladığı açıklık kazanır. Bu makalede *Ḳıyâsü's-şâğîr* eseri Fârâbî'nin diğer mantık eserleri de dikkate alınarak analiz edilmekte ve Fârâbî mantığının genel çerçevesi dahilinde bu eserdeki görüşlerin nereye oturduğu araştırılmaktadır.

Fârâbî özellikle *Kitâbü'l-Hurûf, Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* (Mantıkta Kullanılan Lafızlar) eserlerinde dil ve anlam arasındaki ilişki üzerine odaklanmaktadır.<sup>3</sup> Burada Fârâbî mantığının anlaşılması bağlamında şu soru önemlidir: Fârâbî bir Aristoteles şârihi olarak nasıl ve hangi yaklaşımla *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* tarzında bir eser yazmaktadır? Bu eserin Aristotelesçi

<sup>1</sup> Bu çalışma Prof. Dr. Eşref Altaş danışmanlığında tamamladığımız “*Felsefenin Temel Problemleri (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Bağlamında Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi*” başlıklı doktora tezinin ilgili bölümleri esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye).

<sup>2</sup> A.I. Sabra, “Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics by Nicholas Rescher,” *Journal of the American Oriental Society* 85/2 (1965), 241–243. Bu tartışma ile ilgili olarak ayrıca bk. Şenol Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh ilişkisi,” *Eskişeyni* 28 (2014). *Ḳıyâsü's-şâğîr* eserinin maksadını mantık sanatının İslâmî bağlamda ifadesi olarak gören ve Gazzâlî ve İbn Hazm'ın mantıkta gerçekleştirdikleri dönüşümün başlangıcına koyan bir yaklaşım için bk. Rafael Ramón Guerrero, “*Aristotle and Ibn Ḥazm On the Logic of the Taqrîb*,” *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang et al. (London, Boston: Brill, 2013), 403–417.

<sup>3</sup> Fârâbî mantığı ile ilgili olarak ülkemizde yapılan iki ayrı doktora çalışmasında da Fârâbî mantığının burada üzerinde durduğumuz anlam ve söz arasındaki irtibatı öne çıkaran yönü tespit edilmiştir. Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) ve Mirpenç Akşit, *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017). Bu nokta ile ilgili olarak ayrıca bk. Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 530. Fârâbî felsefesinde dil ve mantık ilişkisinin arka planı ve dil mantık tartışmaları ile ilgili Sîrâfî ve Mettâ arasındaki tartışmayla alakalı olarak bk. Osman Bilen, “Mantık ve Gramer ilişkisi Üzerine İki Görüş”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV (2001), 89–100.

tasnif içerisinde herhangi bir yere oturmadığı aşıkardır.<sup>4</sup> O halde bu eser Fârâbî mantığı dahilinde nasıl analiz edilmelidir? Fârâbî bu eserinde mantıkta kullanılan terimlerin dilsel plandaki karşılığını göstermektedir. Ancak buradaki asıl mesele Fârâbî'nin mantık ve dil arasındaki bu özsel ilişkiyi nasıl kurguladığıdır. Diğer bir deyişle problem, Fârâbî'nin *Elfâz* tarzında bir eseri yazmasını mümkün kılan zihinsel mekanizmanın ne olduğudur. Bu soru Fârâbî mantığı açısından hayati bir önem arz etmektedir. Zira eğer Fârâbî'nin bu soruya nasıl cevap verdiği sorgulanmaz ve *Kitâbü'l-Hurûf*'un özellikle ilk kısmı ve *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* gibi eserleri bu gözle okunmaz ise bu durumda özellikle ikinci eserin Fârâbî mantığı açısından nereye oturtulması gerektiği sorusuna bir cevap vermek imkansız hale gelmektedir. Benzer bir durum  *Kıyâsü's-şagîr 'alâ tarîkati'l-mütekellimîn* eseri ve bu eserin içeriği ile ilgili de söz konusudur. Biz bu makalede Fârâbî'nin  *Kıyâsü's-şagîr 'alâ tarîkati'l-mütekellimîn* eserinin Fârâbî mantığı açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiğine odaklanmaktayız.

Fârâbî'nin mantık metinlerine bu zaviyeden bakıldığında farklı bir resim karşımıza çıkmaktadır. Zira Fârâbî her ne kadar Aristoteles mantığını takip etmiş olsa da onun mantığı kurgulayış şekli ele aldığı meselelerdeki yaklaşımını farklı bir noktaya oturtmaktadır. Makale Fârâbî'nin mantık anlayışının dilsel ve mantıksal alanlar arasında kurduğu bu ilişkiyi söz ve anlam arasındaki irtibat olarak isimlendirmekte<sup>5</sup> ve bu genel çerçevede içerisinde onun kelâmcıların yöntemi ile ilgili yaklaşımını konumlandırmaktadır.

Fârâbî'nin mantık eserlerindeki analizleri bu çerçevede değerlendirildiğinde söz ve anlam sahaları olarak tanımlanması mümkün olan iki sahanın ortaya çıktığı görülmektedir. Fârâbî ile ilgili yapılan araştırmalarda bu noktaya dikkat çekilmekle birlikte farklı isimlendirilmeler verilmiştir. Makalede bu arka planın, Fârâbî'nin gaibin şâhide kıyası ile ilgili görüşlerine nasıl sirayet ettiği gösterilmektedir.<sup>6</sup> Fârâbî bu sahalarda bir geçişlik ön

<sup>4</sup> Bu konuyla ilgili olarak bk. Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin 'El-Fuşûlü'-Hamse' Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 18.

<sup>5</sup> Fârâbî mantığının bu yönüyle ilgili olarak Câbirî'nin önemli tespitleri bulunmaktadır bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 530.

<sup>6</sup> Bu interaktif ilişki ile ilgili olarak bazı yorumcular farklı tabirler kullanmaktadırlar. Örneğin, Fârâbî mantığının anlam ve söz arasında kurduğu irtibatı kıyas sanatları üzerinden tasvir eden M. Galston bu süreci karşılıklı örülmüş (interwoven) olarak tasvir etmektedir. Miriam Galston, "Opinion and Knowledge in Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago University, 1973). vi. Son dönemde dilimizde yapılan çalışmalar da Fârâbî mantığının bu yönüne temas etmektedirler. Ali Sevdî, "Mantık ve Nahiv İlimlerinin Analjisi Kuran Filozof: Fârâbî," *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 57-71; Ali Çetin, "Erken Dönem İslâm Düşünce Geleneğinde Fârâbî Felsefesi ve Mantığı," *Kader* 19/2 (2021), 702-706. Birinci makalede yazar, Fârâbî mantığının İslami ilimler ile ilgisini ve genel mantık teorisi bağlamındaki konumunu incelemektedir. İkinci makalede ise Fârâbî mantığında dil ve mantık ilişkisine odaklanılmaktadır.

görecelik kelâmcıların yöntemini de bu geçişlik dahilinde ele almış görünmektedir. Bu nedenle makalede ilgili kavramlar, teoriler ve pasajlar bu genel çerçevede tartışılmaktadır.

### 1. Gâibin Şâhide Kıyası, Temsil ve Tümevarım (İstikrâ)

Fârâbî'nin söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişki onun gerek mantıksal yönetime gerekse de kelâmın yöntemine dair incelemesinin arka planını oluşturmaktadır. Filozofun kelâmın yöntemi ile ilgili tasvirleri gözden geçirildiği zaman kelâmın analoji (*temşîl*) ve entimem (*zamîr*) kıyaslarını kullanan ve hitabet seviyesinde iş gören bir disiplin olduğu göze çarpar.<sup>7</sup> Burada sorulması gereken soru, Fârâbî'nin temsil ve entimem tarzında kıyasları nasıl incelediğidir. Diğer taraftan Fârâbî'nin *Qiyâsü's-Şağîr*'deki ifadeleri ile *Hurûf*'daki tasvirlerinin nasıl uzlaştırılacağı da bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aşağıdaki satırlarda Fârâbî'nin mantık anlayışı bağlamında temsil, gâibin şâhide kıyası, istikrâ kavramlarının analizi yapılmaktadır. Zira makalede uygulanan yöntem gereği, filozofun gâibin şâhide kıyası ile ilgili görüşlerinin tespit edilmesi onun bu kavramlara dair açıklamalarının bir bütünlük içerisinde incelenmesini gerektirmektedir. Bu çerçevede *Qiyâsü's-Şağîr* temel alınarak gâibin şâhide kıyası ile alakalı temsil ve istikrâ teorilerinin bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu başlığın temel argümanı Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yöntemini istikrâ ve temsil kıyasları ile ilişkilendirerek incelediğidir. Bu bakımdan Fârâbî gâibin şâhide kıyasını içerisinde temsil ve istikrâ unsurlarını barındıran karma bir yöntem olarak analiz etmektedir. Bu argümanı destekleyecek şekilde öncelikle tümevarım yöntemi ile ilgili tasvirler ardından da temsil metodunun Fârâbî mantığında nasıl irdelendiği konuyla ilgili literatür dikkate alınarak aşağıdaki başlıklarda konu edilmektedir.

#### 1. 1. Fârâbî Mantığında Kıyas ve Tümevarım

*Qiyâsü's-Şağîr* Fârâbî'nin mantık külliyatı içerisinde nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu başlı başına bir problem olarak araştırmacıları meşgul etmiştir. Bu eserde Aristoteles'in kıyas teorisi içerisinde kelâmî ve fikhî kıyasların nereye tekabül ettiğini incelenmektedir. Fârâbî eserin girişinde kıyas teorisini genel kaideleri içerisinde yaşadığı dönemdeki araştırmacıların örnekleriyle aktaracağını ifade eder.<sup>8</sup> Bu yaklaşım *Hurûf* ve *Elfâz*

Fârâbî'de kelâm ilmi ile ilgili olarak genel değerlendirmeler ve detaylı bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

<sup>7</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 71; a.mlf., *İhşâ'u'l-'ulûm*, ed. Osman Emin (Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1949), 107; Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh," *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şenol Korkut Fehrullah Terkan (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 31; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 192.

<sup>8</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 245.

eserlerinde de gözlemlenen bir yaklaşımdır. Şöyle ki, Fârâbî mantıktaki genel kaide ve kavramların dilsel plandaki karşılıklarını doğru tespit etme konusunda ayrıntılı analizler yapmaktadır. Bu çerçevede *Ḳıyâsü’ş-şagîr* eserinin diğer mantık eserleriyle de bir uzlaşısı içerisinde olduğu görülmektedir.<sup>9</sup> Örneğin Fârâbî istikrâ ve temsil metotları ile ilgili *Elfâz*’daki tasvirinde bu metotları “*ikâü’t-taşdîk*” (zihinde tasdikin gerçekleştirilmesi) kavramına bağlar. İstikrâ ve temsilin iki kullanımı vardır. Birincisi tikellerin araştırılması (*taşaffuh*), ikincisi ise tümellerin öğretilmesidir. Bu bakımdan bu iki metot Fârâbî mantığının anlamın inşası ve ifadesi ile ilgili genel yaklaşımı dahilinde irdelenmektedir.<sup>10</sup>

*Ḳıyâsü’ş-şagîr*’in konuları incelendiğinde, Fârâbî’nin Aristoteles’in kıyas teorisini en belirgin hatlarıyla özetlediği fakat bu özetlemeyi yaparken kelâmcıların hudûs delilini kullandığı görülmektedir. Fârâbî bir taraftan yüklemli, şartlı, hulfî kıyasları tasvir ederken diğer taraftan kelâmın ana delilini oluşturan hudûs delilinin bu kıyas formları içerisinde nasıl aktarılabilceğini göstermektedir.<sup>11</sup> Buna göre geçerli kıyas şekillerindeki on dört ayrı formda hudûs delili tasvir edilir. Ardından şartlı ve hulfî kıyaslar hudûs delili örneği kullanılarak açıklanır.<sup>12</sup>

Fârâbî bu tasvirlerinin ardından istikrâ yöntemine dair bilgiler verir ve istikrâ konusunu gâibin şâhîde kıyasını incelemeyi önce ele alır. Lameer’in de işaret ettiği üzere Fârâbî’nin istikrâ kavramının tanımıyla ilgili görüşleri Aristoteles’in fikirlerinden farklıdır. Aristoteles tümevarımı (*epagoge*) tikellerin incelenmesinden küllî bir yargıya varmak olarak tasvir ederken Fârâbî istikrâya tikellerin incelenmesi ve genel hükmün doğrulanması ile ilgili bir rol atfetmektedir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Fârâbî’nin kıyas teorisini çalışmasına konu edinen Lameer, Fârâbî’nin bütün fikir ve görüşlerini Aristoteles ve şarihleri merkeze alarak açıklama çabasıdır. Fârâbî mantığı Aristoteles mantığı üzerine bina edilmiştir. Fakat diğer felsefi teorilerde de olduğu gibi Fârâbî Aristoteles’te var olan unsurları farklı yönlerini ön plana çıkararak yeniden kurgulamaktadır. Joep Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, ed. H.Daiber and D.Pingree (Leiden: E.J.Brill, 1994), 292-293. Fârâbî’nin tümevarım ile ilgili düşüncelerinin özgünlüğü ve Aristotelesçi tümevarımdan farkı için Yunus Emre Akbay, “Fârâbî’nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme,” *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2023), 13-25.

<sup>10</sup> Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 31-33. Özellikle Fârâbî’nin *Elfâz* eserinde anlamın (*ma’nâ- ma’nâ ma’kûl*) nasıl oluştuğu ve ifade edildiği ile ilgili analizleri ciddi bir yekün tutmaktadır.

<sup>11</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 245-263.

<sup>12</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 246-263.

<sup>13</sup> Lameer bu farklılığın nereden kaynaklandığı ile ilgili olarak tarihsel bir varsayım ortaya atar. Bu varsayım göre Kıyas kitabının çevirisinde kullanılan “iltikât” kavramı ve istikrâ kelimesinin araştırma anlamı nedeniyle Fârâbî Aristoteles’ten farklılaşan bir yoruma yönelmiştir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 144 ve 173. Galston bu konuyla ilgili olarak daha farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre

Burada ilk olarak işaret edilmesi gereken husus, Fârâbî'nin istikrâyı nasıl tanımladığıdır. İkinci muallimin bu kavram ile ilgili analizlerini barındıran eserleri, *Kitâbü'l-Kıyâs*, *Şerhu Kitâbi'l-Kıyâs*, *Qıyâsü's-Şağîr*, *Kitâbü'l-Burhân* ve *Kitâbü'l-Cedel* eserleridir.<sup>14</sup> Bu eserlerdeki tasvirler gözden geçirildiğinde Fârâbî'nin istikrâ kavramını iki farklı kavramla araştırma (*taşaffuh*) ve doğrulama (*taşhîh*) kavramlarıyla karşıladığı görülmektedir. Buna göre tümevarım bir hükmün altına giren fertlerin o hüküm ile ilişkisinin araştırılmasıdır. Örneğin, “hareket zamanda meydana gelir” önermesini doğrulamak için hareketin türleri araştırılır. Hareketin türleri; yüzme, uçma, koşma vb. zamanda gerçekleşen fiillerdir. Eğer hareketin altında bulunan bu türlerin hepsinin zamanda geçtiği ispatlanırsa bu durumda istikrâ birinci şekil birinci modda (BARBARA) geçerli sonuç verir.<sup>15</sup> Bu tasvir ile Fârâbî istikrânın hem kıyasın büyük öncülünü doğrulamaya yaradığını hem de herhangi bir konunun altına giren tikelleri inceleme imkânı verdiğini tespit eder. Fârâbî'nin eksik ve tam istikrâ arasındaki ayrımı istikrâ tanımındaki araştırma ile ilgilidir. Eğer istikrâda bütün fertler kapsanmaz ise bu durumda istikrâ eksik olur. Diğer bir deyişle eğer hareketin altındaki bütün türler incelenmeyip bazı türler incelenerek hareketin zamanda olduğu neticesine varılırsa bu durumda eksik istikrâ yapılmış olur.<sup>16</sup>

Mamafih Fârâbî'nin bu tasvirleri tek başına ele alındığında onun istikrâ sonucunda elde edilen bilgiyi burhânî statüde bir bilgi olarak tasvir ettiği neticesine varmak mümkün olabilir. Fakat böyle bir hükmün filozofun *Kesinliğin Şartları* ile ilgili düşünceleri göz önünde bulundurularak tashih edilmesi gerekir.<sup>17</sup> Zira Fârâbî bu konuya *Kitâbü'l-Burhân*'da değinir ve istikrânın burhânî öncüllerde görülen kesinlik değerine ulaşmadığını ifade eder.<sup>18</sup> Burada Fârâbî'nin ilk bilgiler ile ilgili yaklaşımı belirleyici rol oynamaktadır. Zira ona göre duyuşal veriler kendi sahalalarında bir kesinlik sağlar. Fakat bu kesinlik hem duyuşal hem de akli kesinlik mertebesinde değildir. Diğer bir deyişle duyuşal verilerin kesinliği zaruri bir kesinlik

---

Aristoteles, tümevarımı küçük öncül aracılığıyla orta terimi büyük terimde gösterme olarak anlamaktadır ve bu anlayış Fârâbî'nin tümevarımı birinci şekilden kıyaslarla ilişkilendiren yaklaşımından farklıdır. Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 76.

<sup>14</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 264-266; a.mlf., “Kitâbü'l-Cedel,” *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 3/97-98, 102; a.mlf., “Kitâbü'l-Kıyâs”, 142; a.mlf., “Kitâbu'l-Burhân”, 4/24-25 ve 88-89; a.mlf., “Şerhu Kitâbi'l-Kıyâs,” *el-Manţikiyyât li'l-Fârâbî*, thk. M. Tâki Dânişpezûh, 2/515.

<sup>15</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 264.

<sup>16</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 265.

<sup>17</sup> Fârâbî'nin kesinliğin şartları ile ilgili görüşleri için bk. Deborah L. Black, “Knowledge and Certitude in Al-Fârâbî's Epistemology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006). Fârâbî'nin ilgili risalesi için bk. Fârâbî, “Kitâbü Şerâ'itü'l-Yakîn,” *El-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986).

<sup>18</sup> Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 24-25.

değildir.<sup>19</sup> Fârâbî tecrübe ve istikrânın birbirlerine yakın olmakla birlikte tecrübenin akli bir hüküm neticesinde kesinlik barındırdığını fakat istikrânın bu kesinlik seviyesine ulaşamadığını ifade eder.<sup>20</sup>

Fârâbî istikrânın hüküm ve konu arasındaki tikeller üzerinden kurulan münasebette gerçekleştiğini ve nihayetinde istikrânın bir araştırma olduğunu düşünür. Aynı zamanda istikrânın tam ve eksik olmak üzere iki kısmı vardır. Lameer, eksik ve tam istikrâ arasındaki ayrımı *Ḳıyâsü’ş-şâğîr*’deki kesinlik ifade etmeyen verilerin müsamaha ile incelenmesi gerektiğine dair düşüncesi ile alakalı görür.<sup>21</sup>

Diğer taraftan Fârâbî’nin analizlerinde istikrânın diğer kıyas türlerinde olduğu gibi söz (kavl) kavramıyla da ilişkili olduğu görülür. Fârâbî bu durumu *Kitâbü’l-Ḳıyâs*’da istikrâî söz kavramıyla açıklar. Buna göre istikrâ ve temsil yöntemleri kıyas formatında ifade edildiğinde bu yöntemlere dayanan sözler meydana gelir.<sup>22</sup> Fârâbî istikrâî ve temsili sözlerin ilimlerde nasıl kullanıldığına dair açıklamaları ise *Şerhu Kitâbi’l-Ḳıyâs*’da ve *Kitâbü’l-Cedel*’de yapar. Buna göre istikrâ ilimlerde öncüllerin doğrulanması ve tikellerin araştırılması için kullanılmaktadır. Bu iki faaliyetin neticesinde oluşturulan sözlere ise istikrâî söz ismi verilmektedir.<sup>23</sup>

Burada şu noktayı belirtelim ki, filozof istikrâyı sadece cedelde yahut burhanda kullanılan bir yöntem olarak görmez. Ona göre istikrâ tanımı gereği bir doğrulama ve araştırma yöntemidir.<sup>24</sup> Eğer istikrâ konunun altına giren bütün fertleri kapsayacak şekilde yapılırsa tam istikrâ olur ve tecrübeye yaklaşır aksi takdirde eksik ve sınırlı bir bilgi değerine sahip olabilir. Bu bakımdan Fârâbî’nin *Cedel*’deki analizlerinde istikrâyı ilmi ve cedelî olmak üzere ikiye ayırdığı görülür. Fârâbî istikrânın herkes için ortak olan ilk bilgilerin veya herhangi bir yargının tashih edilmesinde kullanıldığını ifade eder. Bu bakımdan cedel yoğun olarak istikrâ yöntemini kullanır. Çünkü cedeldeki maksat, bir önermenin karşıtını getirmek ya da ona itiraz etmektir (*inâd*).<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Fârâbî, “*Kitâbü’l-Burhân*”, 24.

<sup>20</sup> Lameer, Fârâbî’nin tecrübe kavramına yüklediği anlamın Aristoteles’ten farklı olduğuna işaret eder. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 172. Fakat Lameer, bu farklılığın nedenine dair bir açıklama sunmaz. Bize göre Fârâbî’nin ilk bilgilerle ilgili olarak hem duyu verilerini hem de akli fiilleri birlikte incelemesi Fârâbî’nin tecrübeyi farklı bir şekilde tasvir etmesine neden olmuştur.

<sup>21</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 149.

<sup>22</sup> Fârâbî, “*Kitâbü’l-Ḳıyâs*”, 142.

<sup>23</sup> Fârâbî, “*Şerhu Kitâbi’l-Ḳıyâs*”, 515; a.mlf., “*Kitâbü’l-Cedel*”, 97-98.

<sup>24</sup> Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 66-67.

<sup>25</sup> Fârâbî, “*Kitâbü’l-Cedel*”, 102.



Diğer taraftan filozofun *Cedel* eserinde istikrâ ile ilgili analizleri, *Qıyâsü's-Şağîr*'deki istikrâ, gâibin şâhide kıyası ve temsil konularına dair tasvirlerinin anlaşılması için önem arz etmektedir. Zira Fârâbî buradaki tasvirlerinde istikrâ ile temsil arasındaki benzerliğe işaret eder.<sup>26</sup> Bu benzerlik, istikrâ ve temsilde tikellerin incelenmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat Fârâbî burada da istikrânın bir araştırma yöntemi olduğuna dair vurgusunu tekrarlar ve temsilin benzerlikten hareket ettiği üzerinde durur. Filozof buradaki analizlerinde de benzerlik üzerinden kurulan temsil ve tikellerin araştırmasına dayanan istikrânın birinci şekilde kıyasların kurulmasını sağlayabileceğini tespit eder.<sup>27</sup> Diğer bir deyişle istikrâ ve temsil arasındaki temel fark, birincisinde tikellerin incelenmesinden hareketle araştırma ve doğrulama yapılması iken ikincisinde benzerliklerden hareketle göreceli bir tümelliğin oluşturulması ve cüz'îden cüz'îye ya da cüz'îden küllîye bir geçişin yapılmasıdır.<sup>28</sup>

## 1. 2. Fârâbî Mantığında Temsil Kıyası

Genel anlamıyla ifade edilecek olursa temsil, benzerlik üzerinden kurulan bir akıl yürütme tarzıdır. İki şey arasındaki benzerlikten hareket ederek biri hakkında verilen hükmü diğeri hakkında vermek, temsil tarzındaki akıl yürütmenin temel özelliğidir.<sup>29</sup> Fârâbî çeşitli mantık çalışmalarında temsil konusunu ele almakla birlikte, *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*'de temsil kıyasını açıklar. Fârâbî'nin buradaki açıklamasına göre temsil, bir şeyin bir konuda (emr) bulunuşunu, bu şeyin benzer bir durumda bulunuşuyla açıklamaktır.<sup>30</sup> Örneğin A nesnesinin belirli bir özelliği B nesnesinde de bulunuyorsa bu benzerlik aracılığıyla B nesnesi hakkında bir açıklama yapmak temsil tarzında akıl yürütmenin temel özelliğidir. Buradaki temel nokta şudur: temsil, burhânî akıl yürütmede olduğu gibi tümel bir şekilde değil tikel bir özellik üzerinden hareket etmektedir. Diğer taraftan temsil kıyasında zorunlu öncüllerden hareket edilmediği ve ihtimal bulunduğu için buradaki maksat zihinde iknanın oluşturulmasıdır.<sup>31</sup>

Fârâbî'nin temsil ve örtük kıyas (*zamîr-entimem*) tarzındaki kıyaslarla ilgili görüşleri felsefesinde kelâmın yönteminin nereye tekabül ettiği bakımından önemlidir.<sup>32</sup> Diğer taraftan gâibin şâhide kıyasının da temelde bir aktarım (*nuḳle*) olarak tanımlanması ve temsil kıyasının

<sup>26</sup> Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 97-99.

<sup>27</sup> Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 98.

<sup>28</sup> Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 102.

<sup>29</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 199. Örneğin şu akıl yürütme benzerliğe örnektir: "Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar. Merih'te atmosfer olduğu için orada da canlıların bulunması gerekir".

<sup>30</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 27.

<sup>31</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, aynı yer.

<sup>32</sup> Kelâm ilminin temsil ve örtük kıyas aracılığıyla iknayı amaçladığına dair bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf*, 71; a.mlf., *İḥşâ'ü'l-'ulûm*, 107.

da aktarım olarak tasvir edilmesi nedeniyle filozofun gâibin şahide kıyası ile ilgili analizlerinin onun düşüncesinde tam olarak nereye tekabül ettiğinin tespit edilebilmesi için gâibin şahide kıyası ve temsil kıyası ile ilgili görüşlerinin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle buradaki temel problem Fârâbî'nin gâibin şahide kıyasını temsil kıyası olarak görüp görmediği ile alakalıdır.

Bu noktada konu ile ilgili ikincil literatürdeki yorumlardan başlanırsa, Fârâbî'nin temsil kıyası ile ilgili düşüncelerini inceleyen iki önemli çalışma vardır. İlk olarak D. Black İslâm felsefesindeki retorik teorileri ile ilgili çalışmasında bu konuya yer ayırmaktadır.<sup>33</sup> Diğer taraftan Lameer de Fârâbî'nin kıyas teorisi ile ilgili çalışmasında temsili kıyasları incelemektedir.<sup>34</sup> Bu iki çalışmada da üzerinde ittifak edilen nokta, Fârâbî'nin Aristoteles'in temsil kıyasları ile ilgili yapısından belirli oranda farklılaştığıdır. Bu farklılaşma ile ilgili olarak Lameer, Fârâbî'nin genişlemeci yüklemli kıyaslar teorisine sahip olduğunu ifade eder.<sup>35</sup> Black ise Fârâbî'nin hitabet düşüncesinde temsil ile ilgili yaklaşımının burhânî olmayan söylemin rasyonel bir tarzda ifadesi olduğunu düşünür ve bu yaklaşımı “bağlam teorisi (context theory)” olarak isimlendirir.<sup>36</sup>

Her iki yazarın da farklı bağlamlarda ifade ettikleri husus aslında şudur: Kıyas Aristotelesçi tanımda söz olarak tasvir edilir. Bu çerçevede Fârâbî'nin temsil ve örtük kıyasları analiz yöntemi onun söz ve anlam arasında kurduğu irtibat üzerine kuruludur. Şöyle ki, Fârâbî açısından bütün kıyas sanatlarının bir anlama bir de söze tekabül eden iki yönü vardır. Fakat Fârâbî bu noktada burhân dışındaki bütün kıyas sanatlarındaki istikrâ, temsil, örtük kıyas, gâibin şahide kıyası gibi farklı yöntemleri madde ve suret açısından burhân kıyaslarına göre ele alır. Bu yargıdan Fârâbî'nin bu akıl yürütme şekillerini burhânî bilgi statüsüne yükselttiği sonuca varmak mümkün değildir. Fakat genel olarak değerlendirildiğinde Fârâbî'nin söylediğinden çıkarsanabilecek şey şudur: her ne kadar bu kıyas türleri burhânî bilgi vermeseler de birer yöntemdirler ve kendi sahalarında geçerli bir görüş sağlamaktadırlar.

<sup>33</sup> Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990), 157-172.

<sup>34</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 176-203.

<sup>35</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 176. Lameer Fârâbî'nin kıyas teorisini “extension of assertoric syllogism” (genişlemeci kıyas teorisi) olarak nitelendirmektedir. Lameer'in kastı eğer Fârâbî'nin Aristotelesçi kıyas teorisini burhân dışındaki diğer kıyas sanatlarını da kapsayacak şekilde genişlettiği ise bu tespit Fârâbî açısından onaylanabilir.

<sup>36</sup> Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 157. Ayrıca Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 110.

Bunların geçerliliği onları burhâna göre değerlendirmekle mümkün olabilir.<sup>37</sup> İşte Fârâbî'nin hitabette kullanılan temsil, örtük kıyaslar (zamîr) ve genel bir yöntem olarak gâibin şahide kıyası ile ilgili düşüncelerini şekillendiren ana çerçeve budur.

Diğer yandan Fârâbî hatabî kıyasları, söz sahasının temel akıl yürütme şekilleri olarak görür. Böyle bir hükme varmamızın nedeni şudur: Fârâbî, temsil kıyasları ve örtük kıyaslar ile ilgili tasvirlerinde, temsil kıyasını istikrâya, örtük kıyası ise burhana, temsil ve örtük kıyasların zannî bilgi veren sanatlarda kesin bilgi veren sanatlarda burhânın kullanılmasına benzer olarak kullanılması açısından, benzetir.<sup>38</sup> Bu benzetimin ne anlama geldiği Fârâbî'nin bütün kıyas şekillerini söz olmaları bakımından birlikte değerlendirmesi ile daha net anlaşılır.<sup>39</sup> Zira Fârâbî her kıyas sanatının belirli bir epistemik çerçevede fonksiyon icra ettiğini düşünür. Buna ek olarak Fârâbî zannî amaçlayan sanatlar (*şinâ'ât zunûniyye*) kavramını kullanır.<sup>40</sup> Bu arka plan bağlamında düşünüldüğünde Fârâbî'nin temsil ile ilgili tanımında öne çıkan husus, temsilin benzerlik; örtük kıyas tarzındaki kıyasların ise öncülün gizlenmesi üzerinden gerçekleşmesidir.<sup>41</sup> Fârâbî temsil kıyaslarını ve bu tip kıyasların işleyiş mekanizmasını aşağıdaki pasajda ayrıntılı olarak şu şekilde açıklar:

### **Metin 1**

“Temsil, insanı bir varlık hakkında bu varlığın bir şeyde ona benzeyen başka bir şeyde bulunması nedeniyle bulunduğu ikna etmektir. Bu da ancak [iknası amaçlanan şeyin] benzerdeki varlığının diğer konudaki varlığından daha açık olmasıyla mümkün olur. Şu açıktır ki, benzer (*şebîh*), bütün herkes için müşterek olan yaygın açık görüşte benzer olmalıdır. Aynı şekilde yine benzer benzer olan bir şey ile açıklanmalıdır... Benzerlik lafızda ya da manada olur. Anlamdaki benzerlik iki şeyin bir araz ya da başka bir şey olmak üzere ortak bir anlamda birleşmesidir. Ya da iki şeyin nispet edildikleri iki şeydeki nispetlerinin bir olması ya da benzer iki nispet olmasıdır. Bu da bu iki şeyin tek bir şeye nispetinin tek bir nispet olması ya da bunlardan herhangi birisinin başka bir şeye nispetinin diğer şeyin başka bir şeye nispeti ile benzer olmasıdır. Bunlardan her ikisi de ya yakın ya da uzak olur. Örneğin, Zeyd ve Amr, canlılık, cisimlik ve insanlıkta birbirlerine benzerler. [Temsilin en kuvvetli olanı] benzeşmeyi sağlayan şeyin benzerde ve benzerlik kurulanda aynı cihetten bulunmasıdır. Bu durumun

<sup>37</sup> Özellikle retorik kıyasların burhânî formlara göre değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 41-44. Fârâbî burada genel kıyas kavramı ve kesinlik konusu ile ilgili olarak retorik kıyasları ele almaktadır. Fârâbî ayrıca burada retorik kıyasın hangi şartlar altında zarûrî ve burhânî forma dönüşeceği ilgili bilgiler de vermektedir bk. *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 44.

<sup>38</sup> *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 31.

<sup>39</sup> *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 39.

<sup>40</sup> *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 27. Ayrıca “*kavl-i mişâli*” kavramı için bk. a.mlf., “*Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*”, 143.

<sup>41</sup> *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 27. Fârâbî'nin temsil ile ilgili tanımları için bk. a.mlf., “*Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*”, 142; a.mlf., “*Şerḥu Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*”, 524-529.

anlaşılması (*i'tibâr*) ise benzerliğe konu olan şeyin benzerlik anlamında bulunmasıdır. Bu [ilişki] ya bütünüyle (*küll*) ya da birçok durumda (*ekşer*) olur. İşte temsil kıyası bu durumda olduğunda temsil olmaktan çıkar ve örtük kıyas olur ya da [geçerli] bir kıyas olur. Temsil kıyasının telifine gelince ise, bu kıyas öncelikli olarak yüklemli bir şekilde telif edilir. Bu konu *Kıyas Kitabı*'nda açıklanmıştır.”<sup>42</sup>

Yukarıdaki pasajda Fârâbî temsilin benzerlik üzerinden kurulduğunu fakat benzerliğin lafızda ya da manada olduğunu ifade eder. Fârâbî buradaki tasvirinde lafızdaki benzerlik üzerinden kurulan kıyasa girmez. Çünkü bu tarz kıyaslar, sofistik kıyaslardır. Diğer taraftan Fârâbî benzerliğin benzer ile benzetilen arasındaki irtibat bakımından farklı bilgi seviyelerine göndermede bulunduğunu ifade eder. Buradaki kasıt, benzerlik ilişkisinin bazı durumlarda temsil kıyasını hatabî mertebeden daha yüksek bir epistemik seviyeye çıkarmasının mümkün olduğudur. Fârâbî burada konunun *Kıyas Kitabı*nda incelendiğini ifade eder. Eğer *Kıyas Kitabı*nın *Qiyâsü's-şâgîr* olduğu kabul edilirse Fârâbî'nin pasajın sonundaki görece kapalı tasvirleri daha açık bir hal alır.

Fârâbî *Qiyâsü's-şâgîr*'de temsili kıyasları incelediği bölümde anlamsal olarak tümel olmayan sözlerin nasıl göreceli bir tümellik içerisinde bulunabileceğini ifade etmektedir.<sup>43</sup> Bu analizler Fârâbî araştırmacılarından özellikle Lameer'i oldukça meşgul etmiştir.<sup>44</sup> Lameer'e göre Fârâbî'nin temsil kıyaslarının küllî bir sonuç verebileceği ile ilgili görüşleri, ilk olarak bütünüyle Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* eserindeki kesin olmayan sanatlara bir müsamaha tanınması ile ilgili görüşlerine dayanır. İkinci olarak ise Fârâbî'nin yüklemli kıyasları genişletme teorisinin bir neticesidir.<sup>45</sup>

Fakat konuyla ilgili olarak *Qiyâsü's-şâgîr*'deki pasajları ve yukarıdaki pasajı birlikte ele aldığımız zaman farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, temsil kıyaslarının benzerlikten hareket ettiğini tespit ettikten sonra bu tip kıyasların benzerliğin kuruluş ciheti bakımından epistemik seviyelerinin yükselebileceğini ifade etmektedir. Fârâbî'nin bu yaklaşımı Deborah Black tarafından da gözlemlenmiştir ve Black, Fârâbî'nin temsil ve entimem tarzındaki kıyaslarla ilgili ifadelerinde bu kıyasların nasıl tümel bilgi veren kıyaslar haline dönüştüğü konusunun öne çıktığını dile getirir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥatâbe*, 59-60.

<sup>43</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 276-286.

<sup>44</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 188-189.

<sup>45</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 189.

<sup>46</sup> Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 173.

Bu noktada Fârâbî *Qıyâsü's-Şağîr*'deki pasajlarında gâibin şâhide kıyası haricindeki fikhî kıyaslarda belirli bir tümellik durumunun bulunduğunu ve durumun dilsel olarak ifade edildiği zaman el takısının kullanımıyla gösterildiğini söylemektedir. Fârâbî temsildeki öncüllerin küllîlik durumunu şu şekilde açıklar: “[Fikhî kıyasın dayandığı] öncüller dörttür. 1- Küllî farzedilip küllî olarak alınan, 2- Kastedilen cüz'ünün yerine geçen küllî, 3- kastedilen küllînin yerine geçen cüz'ü, 4- Örnek (misâl)”<sup>47</sup>.

Fârâbî burada temsil kıyasına temel oluşturan öncüllerin nasıl kurulduğunu incelemektedir. Yukarıdaki tasvirlerden de hatırlanacağı üzere temsil kıyasının temelini oluşturan şey, benzerliktir. Fârâbî benzerliğin kurulmasında öncüllerdeki ifadelerin nasıl anlama tekabül ettiğini gösterir ve bu tekabül aracılığıyla da temsil kıyaslarında göreceli bir küllîliğin oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>48</sup> Zira Fârâbî devamındaki analizlerinde makbûlât tarzında kurulan öncüllerdeki lafızların nasıl belirli bir tümellik vereceğini anlatmaktadır. Buradaki analizlerden anlaşılabilir, eğer bir öncül belirli bir topluluk nazarında doğru kabul edilirse bu öncüllerden hareketle oluşturulan kıyaslarda da sınırlı bir tümellik durumunun oluşacağıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin temsil ile ilgili analizleri iki noktaya odaklanmaktadır. Birincisi temsilde benzerlik kurulan iki şey arasındaki ilişki (nispet) ve ikincisi ise bu nispetin tümelliği ile ilgili durumdur.

Diğer taraftan Fârâbî temsilin istikrâ ile de bir yakınlık içerisinde olduğunu fakat bazı temel yönlerden istikrâdan ayrıldığını ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre istikrâ, bir doğrulama yöntemidir. Temsil ise doğrulama yöntemi olarak kullanılabilirlikle birlikte tikellerdeki benzerliğin başka bir tikele aktarılmasıdır. Bu aktarım aradaki ilişkinin yapısına göre kısmi bir küllîlik gösterebilir. Bu çerçevede Fârâbî temsilin istikrâ ile tikellerin araştırılması bağlamında bir ortak noktaya sahip olduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Fakat nihayetinde istikrâ ve temsil yöntemlerinin her ikisinde de sözel bir yapının kurulması amaçlanır. Bu duruma Fârâbî istikrâî söz ve temsili söz kavramlarıyla dikkat çeker.<sup>50</sup>

Netice itibariyle Fârâbî'nin temsil ve istikrâ ile ilgili analizlerinde öne çıkan nokta, bu yöntemler neticesinde oluşturulan kıyasların yüklemli kıyaslara indirgenebileceğidir. Zira Fârâbî temsil ve istikrâ ile oluşturulan kıyasların nasıl birinci şekildeki kıyasların gücüne ulaşabileceğini hem *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*'de hem de genel olarak kıyas konusunu ele aldığı diğer eserlerinde incelemektedir. Zira Fârâbî'ye göre bütün söz alanları kıyas formatında ifade

<sup>47</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 276.

<sup>48</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 276-278. Fârâbî buradaki analizlerinde ayet ve hadislerden de yararlanarak fikhî düşünme şeklinin nasıl kıyas formatında ifade edileceğini göstermektedir.

<sup>49</sup> Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 98-99.

<sup>50</sup> Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 102.

edilebilir. Çünkü kıyas bütün fikri faaliyetleri kapsar.<sup>51</sup> İşte Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-şâğîr*'deki gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri de bu çerçeve içerisinde anlam kazanmaktadır.

## 2. Temsil ve Tümevarım Unsurlarıyla Fârâbî Açısından Gâibin Şâhide Kıyası

Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili *Ḳıyâsü's-şâğîr*'deki analizleri birçok çalışmada konu edilmiştir.<sup>52</sup> Bu çalışmalar genel bir bakışla değerlendirildiğinde karşımıza dört farklı görüş çıkmaktadır. İlk olarak bazı araştırmacılar Fârâbî'nin kelâmi yöntemi ve gâibin şâhide kıyasını bütünüyle bir temsil kıyası olarak gördüğü üzerinde durmaktadır. Diğer araştırmacılar ise Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını tümevarım ile ilişkilendirmesinden yola çıkarak bu yöntemin Fârâbî'ye göre tümevarım ile irtibatlı olduğunu ileri sürerken, kimileri de bu yöntemin Fârâbî tarafından tümdengelim şeklindeki burhânî kıyasa izafetle ele alındığı üzerinde durmaktadırlar. Diğer taraftan Miriam Galston ve C. Colmo ise daha radikal bir yorumla Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-şâğîr*'de Aristoteles'in burhân teorisine bir eleştiri getirdiği üzerinde durmaktadırlar.<sup>53</sup>

Bu yaklaşımlar içerisinde bizim bulgularımız açısından Galston ve Colmo'nun yaklaşımı farklı bir öneme sahiptir. Zira daha sonraki araştırmacılar tarafından bir yeniden inşa olarak isimlendirilen Fârâbî'nin yöntemini bu araştırmacılar bütünüyle Aristoteles'e karşıt şekilde okumaktadırlar.<sup>54</sup> Fakat bütün bu araştırmalarda gözden kaçan husus Fârâbî'nin mantık eserleri içerisinde bu eserin hangi konumda bulunduğu ve Fârâbî'nin kıyas teorisi dâhilinde bu eserin nasıl konumlandırılması gerektiğidir. Diğer taraftan eserin en hararetli tartışmalara

<sup>51</sup> Fârâbî, *İhşâ'ül-'ulûm*, 64.

<sup>52</sup> Bu çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Rescher, *al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 36-39; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 289-298; Kwame Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians," *Journal of History of Philosophy* 27 (1989); Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 204-233; Christopher Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder* (Oxford: Lexington Books, 2005), 37-41; Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi"; Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sunni Kelâm Örneği*, 238-252; Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 194-196; a.mlf., "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

<sup>53</sup> Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, 36-38. Bu tartışmaya atıf için Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sistemine İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 123. Bu bağlamda Galston ve Colmo'nun yorumları ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken noktalardan bir tanesi Colmo'nun Lameer'in Fârâbî mantığını yorumlama biçimine şiddetli bir şekilde karşı çıkmasıdır. Colmo'nun eleştirisi temelde Lameer'in Fârâbî'yi özgün bir filozof olarak görmeyen yaklaşımına yöneliktir. Colmo Lameer'in Fârâbî'nin Aristoteles'ten farklılaştığı yerlerde çoğunlukla Fârâbî'nin Aristoteles'i yanlış anladığını iddia ettiğini söyler.

<sup>54</sup> Janos, "al-Fârâbî". Online Erişim: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/\\*-COM\\_26962](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_26962)

konu olan gâibin şâhide kıyası ile ilgili kısmının eserin tümünün Fârâbî mantığı içerisindeki yeri tespit edilmeden anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu başlık altında Fârâbî'nin temsil ve tümevarım ile ilgili teorileri çerçevesinde bu yönetime dair analizlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili bazı öneriler sunulmaktadır.

Fârâbî'nin söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişkinin neticeleri, *Ḳıyâsü's-şâgîr*'de de görülmektedir. Bu eserde gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizler de genel durum içerisinde anlamlı hale gelmektedir. Çünkü yukarıdaki başlıkta üzerinde durulduğu veçhi ile Fârâbî esasında retorik kıyaslar olan temsil ve örtük kıyasların belirli koşullarda epistemik değerini arttırarak birinci şekilde kıyaslar seviyesine yükselebileceğini ifade etmekteydi. Bu durum Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili ifadelerinde de görülmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili tespitleri Gyekye'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere bu metodun nasıl doğrulanacağı (verification) ile ilgilidir.<sup>55</sup> Fârâbî bu metod ile ilgili olarak *Ḳıyâsü's-şâgîr*'deki tasvirlerinde doğrudan temsil ifadesini kullanmaz. Fakat Fârâbî bu yöntemi bir “nuḳle” olarak tanımlar.<sup>56</sup> Aşağıdaki pasajda bu yöntem şu şekilde tanımlanmaktadır:

### Metin 2

“A)Şimdi [istikrâdan sonra] nuḳle hakkında konuşmamız gerekir. Nuḳle, duyusal bir şekilde ya da başka bir şekilde bilinen bir şeydeki hükmü, hükmü duyusal olarak bilinmeyen ve birinci şeyin altına girmeyen başka bir şeye aktarmaktır. Zamanımız insanları buna gâibin şâhid ile istidlali ismini verirler. Bu geçirilişin B) ciheti (tarzı) şudur: [ilk olarak] bir varlığın duyu yoluyla bir durum içerisinde (hal) olduğu ve bu varlıkta bir şeyin bulunduğu bilmesidir. Ardından zihin bu durumu (hal) ya da şeyi o varlığa benzeyen başka bir şeye aktarır. Bunun örneği şudur: örneğin C) hayvan ve bitki gibi bazı cisimleri muhdes olarak duyumsarsın. Ardından zihin hayvan ve bitkideki sonradan olmayı (ḥudûs) hayvan ve semâ arasında bir benzerlik olduğunda (teşâbüh) semâyâ aktarır.”<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Gyekye, “al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians.”, 135-137. Gâibin şâhide kıyası ile ilgili olarak Fârâbî'nin yaklaşımının İbn Sînâ ile birlikte irdelenmesi için bk. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (İstanbul: Otto Yayınları, 2015).38-44.

<sup>56</sup> Gyekye, “al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians”, 141. Gyekye nuḳle kavramını Sextus Empiricus'a dayandırmaktadır. Lameer ise bu karşılaştırmanın kavramın anlamının açığa çıkmasına katkı sağlamadığını ileri sürmektedir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 207.

<sup>57</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 266.

Görüldüğü üzere Fârâbî bu pasajda gâibin şâhide kıyasını açıkça bir temsil olarak tanımlamamaktadır.<sup>58</sup> Fakat filozofun temsil ile ilgili tanımına bakılırsa gâibin şâhide kıyası ile temsil arasında da bir anlam yakınlığı bulunduğu görülür. Çünkü temsil, tikellerdeki benzerlikten hareketle hükmün başka bir tikele aktarılmasıdır.<sup>59</sup> Aktarım kavramı üzerine çalışmasında D'arcy, bu kavramın metafizik, mantık ve tabiat ile ilgili bir kavram olduğu üzerinde durur.<sup>60</sup> D'arcy, aktarım (nuqle) kavramının Fârâbî mantığı açısından temsil ve istikrâ yöntemlerini kapsayan genel bir kavram olduğu ifade eder.<sup>61</sup> Aktarım kavramının temsilden daha genel bir sürece işaret ettiği Fârâbî'nin tasvirlerinden hareketle söylenebilir fakat her ne kadar Mallet'in de vurguladığı üzere istikrâ ile temsil arasında bir yakınlık olsa da Fârâbî istikrâ yöntemini aktarım olarak tasvir etmez.

Diğer taraftan Fârâbî'nin temsilin istikrâ ile arasındaki farkı tikellik üzerinden kurmasını da dikkate almak gerekir. Her ne kadar Fârâbî temsilin görece bir küllîliğe yükselebileceğini ifade etse de nihayetinde temsil tanımı itibariyle cüz'îler üzerinden gerçekleşen bir yöntemdir. Fakat Fârâbî gâibin şâhide kıyası ile ilgili tanımında cüz'îlik meselesine yer vermemektedir. Bu nedenle de gâibin şâhide kıyasını basit bir temsilden daha farklı bir yöntem olarak gördüğü sonucuna varmak gerekir.

Diğer taraftan yukarıdaki pasajda C cümlesinde Fârâbî gâibin şâhide kıyasının da tıpkı temsil gibi benzerlikten hareket ettiği üzerinde durur. Fakat devamında bu benzerliğin herhangi bir benzerlik olmadığını ifade eder. Yine Fârâbî bu pasajda gâibin şâhide kıyasının duyulur (mahsûs) ile alakalı olduğunu defaatle vurgular. Her ne kadar mahsûsât incelemesi temsilde de yapılıyor olsa da gâibin şâhide kıyası yönteminde de mahsûsât incelemesi ön plana çıkmaktadır.

Bu pasajla ilgili olarak Lameer, hüküm ve hal kavramlarına özel bir önem atfetmiştir.<sup>62</sup> Lameer'e göre Fârâbî'nin burada kullandığı hüküm kavramı İslâm fihmindaki hüküm

<sup>58</sup> Gâibin şâhide kıyasının bütünüyle bir temsil olup olmadığı konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Câbirî bu kıyas türünün kelâm ilminin beyânî hüviyeti ile alakalı olduğunu ve bütünüyle bir temsil karakteri taşıdığını ifade eder bk. Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 190. Fakat bu yaklaşım, makalede de gösterildiği üzere Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasına dair analizleri ile tam olarak örtüşmemektedir. Zira Fârâbî gâibin şâhide kıyası yönteminin belirli şartlar altında temsil kıyasının bilgi değerini aşabileceğini düşünmektedir. Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 267.

<sup>59</sup> Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 99-100; a.mlf., "Kitâbü'l-Kıyâs", 142.

<sup>60</sup> Guillaume De Vaulx D'arcy, "La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l'œuvre d'Al-Fârâbî," *Arabic Sciences and Philosophy* 20/1 (2010), 126-127.

<sup>61</sup> D'Arcy, "La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l'œuvre d'Al-Fârâbî", 152.

<sup>62</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 205.



kavramıyla ilişkili değerlendirilebilir. Diğer taraftan Lameer, hal kavramını da Ebû Alî Cübbâî'nin ahvâl teorisi ile ilişkili olarak incelemektedir. Lameer, Fârâbî'nin buradaki hal kavramını kullanımının Ebû Alî Cübbâî'nin ahvâl teorisine uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>63</sup> Lameer'in bu yorumunun Fârâbî'nin bu pasajdaki açıklamaları bağlamında tashih edilmesi gerekir. Çünkü Fârâbî hüküm ve hal kavramlarına burada özel bir anlam vermektedir.

Fârâbî'nin burada hüküm ile kastettiği, mantıksal manasıyla hükümdür. Yani hüküm, ister arazî ister zâtî olarak ona bitişmiş olsun netice itibariyle meydana gelen duruma dair yargıdır. Fârâbî burada yargı (hüküm) ve durum (hâl) arasında da bir irtibat kurar. Bu irtibatın önemi Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yönteminin doğrulanması ile ilgili düşüncelerinde daha aşikâr hale gelmektedir. Fârâbî'nin kullandığı manada hâl kavramı ile Cübbâî'nin ahvâl teorisi arasında bir irtibat kurmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Fârâbî burada Cübbâî'nin yaptığı gibi zât ve sıfat arasındaki bir ilişkiden değil, konu ile hüküm arasındaki bir ilişkiden bahsetmektedir.<sup>64</sup> Ayrıca Fârâbî'nin örneğinde hâl Tanrı'ya değil cisimsel varlıklara ait bir durumdur. Fârâbî'nin yukarıdaki pasajda **C** cümlesinde kastettiği benzerliğin ne olduğu ile ilgili açıklamalarına devam edersek, filozof yukarıdaki pasajın devamında bu benzerliği şu şekilde açıklar:

### **Metin 3**

“Bu herhangi bir benzerlik değildir. Aksine bu hayvanın muhdes olarak vasıflanması cihetinden bir benzerliktir. Bu da şu şekilde olur: hayvan ve semâ öyle bir durumda ortaklaşırlar ki bu durumda bulunan şeylerin tamamı ile ilgili olarak sonradan olma (*hudûs*) hükmü uygulanabilir. Bunun örneği, sonradan olan şeylere bitişik olmaktır (*muḳârenetü'l-havâdîs*). Zira hayvanın duyumsama yoluyla muhdes olduğu bilinir ve sonradan olan şeylere yakın olması konusunda da semâya benzediği bilinirse ve [buna ek olarak da] sonradan olma hükmünün bütün sonradan olanlara bitişik (*muḳârin*) olanlara bitiştiği bilinirse bu durumda hükmün hayvandan semâya aktarılması mümkün olur.”<sup>65</sup>

Bu pasajda Fârâbî gâibin şâhide kıyasını oluşturan benzerlik durumunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili açıklama yapmaktadır. Aktarılan hükmün tahakkuk etmesini sağlayan durum, sonradan olan varlıklara yakın olmaktır. Fakat tek başına sonradan olanlara yakın olmak hükmün aktarılması için yeterli olmamaktadır. Fârâbî sonradan olma hükmü ile sonradan olanlara bitişik olmanın aynı anda ve şekilde meydana geldiğinin bilinmesi gerektiğini ifade eder. İşte bu durumda hüküm ile hükme konu olan şey arasındaki

<sup>63</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 205, 208.

<sup>64</sup> Orhan Ş. Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/16 (2007), 195–214.

<sup>65</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267.

benzerlik açık hale gelir ve buradaki benzerlik temsildeki benzerlikten daha farklı bir epistemik statüye yükselir. Lameer, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını temsil olarak gördüğünü ifade etmesine rağmen benzerlik konusunun buradaki ve temsildeki işleyişini incelememiştir.<sup>66</sup> Gyekye ise Fârâbî'nin buradaki benzerliğin sıradan bir benzerlik olmadığı ile görüşü ile gâibin şâhide kıyasını cedelî bir seviyeye yükselttiği üzerinde durmuştur.<sup>67</sup> Lameer'in yaklaşımı Fârâbî'nin yukarıdaki pasajdaki kastının tam olarak anlaşılmasına imkan vermemektedir. Zira eğer gâibin şâhide kıyası Lameer'in ifade ettiği üzere tam anlamıyla bir benzerlik ise bu durumda rastgele bir benzerlik olmasını ve birinci şekilde netice vermesini nasıl anlamak gerekecektir? Bize göre buradaki çözüm gâibin şâhide kıyasının temsil ve istikra unsurlarını barındırmakla birlikte Fârâbî'nin diğer kıyas sanatları ve şekillerinde gördüğümüz geçişken yaklaşımının burada da devam ettiğini söylemektir. Diğer taraftan Gyekye'nin yaklaşımı, meselenin farklı bir boyutuna dikkat çekmekte ise de meseleyi tam olarak vuzuha kavuşturmamaktadır. Zira burada Fârâbî cedelî kıyasa herhangi bir atıf yapmamaktadır. Ancak genel manada Gyekye'nin yorumu temellendirilebilirdir. Yine de genel çerçevede dikkate alınmadığı için Fârâbî'nin kastı tam olarak vuzuha kavuşmamaktadır.

Diğer taraftan Türker ise Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde bu yöntemin basit bir temsil kıyasından çıkarak farklı bir epistemik seviyeye yükselebileceği ile ilgili yaklaşımının bu kıyasın sadece formel geçerliliği ile ilgili olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>68</sup> Demir ise Fârâbî'nin tanımında gâibin şâhide kıyasının nasıl tümdengelimle dönüşeceği üzerinde durduğunu ileri sürmektedir.<sup>69</sup> Bu iki yorumda da Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili farklı bir yaklaşıma sahip olduğu tasdik edilmektedir. Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri bu kıyas türünde öncüllerin oluşumu ile ilgilidir. Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyası bütünüyle burhânî bir karaktere girmemekle birlikte bazı durumlarda epistemik seviyesini arttırılabilir. Gâibin şâhide kıyasını tümdengelimle ilişkilendiren yorum da temellendirilebilir olmakla birlikte Fârâbî'nin bu kıyası benzerlik üzerinden anlatması ve temsil ile ilişkilendirmesi bir problem arz etmektedir. Nihayetinde gâibin şâhide kıyası ile ilgili olarak Fârâbî'nin değerlendirmelerini söz ve anlam arasındaki interaktif ilişki açısından değerlendirmek, onun mantık projesi bağlamında bu kıyas türü ile ilgili analizlerinin daha doğru anlaşılmasını sağlamaktadır.

<sup>66</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 210-213.

<sup>67</sup> Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians", 135-137.

<sup>68</sup> Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 194.

<sup>69</sup> Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, 240.

Fârâbî'nin yukarıdaki tanımlamalarına bakıldığında gâibin şâhide kıyası temsildeki benzerlik unsurunu barındırmakla birlikte tikellerde ortaya çıkan benzerliğin bizatihi eşyanın bir özelliği haline gelmesi neticesinde bu kıyastaki benzerlik tikel bir benzerlik olmaktan çıkmaktadır. Bu durum Fârâbî'nin söz sahasına atfettiği kısmi ve göreceli küllîlik ile düşünüldüğü zaman anlamlı hale gelmektedir. Bu yargı gâibin şâhide kıyası ile ilgili ayrımlar daha yakından incelendiğinde görünür hale gelmektedir.

Lameer çalışmasında Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının epistemik olarak incelenmesiyle ilgili yaklaşımını dokuz metoda ayırarak ele almaktadır.<sup>70</sup> Literatürde bu konuyla ilgili en geniş incelemeyi barındırması nedeniyle buradaki tasvirlerde Lameer'in görüşlerini dikkate alarak ilerlemeye gayret edeceğiz.

Kanaatimizce Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri temelde iki kısma ayrılmaktadır. İlk olarak Fârâbî bu metodun hangi durumlarda nasıl geçerli olacağını ve epistemik seviyesinin nasıl birinci şekilde kıyaslar seviyesine yükseleceğini anlatır. İkinci olarak da Fârâbî hangi durumlarda bu kıyasın geçerli bilgi vermeyeceğini inceler. Aşağıdaki satırlarda bu genel çerçeve içerisinde Fârâbî'nin analizleri ana hatlarıyla incelenmektedir.

Birinci Geçersizlik Durumu: Burada Fârâbî hudûs delilini kullanarak gâibin şâhide kıyası yönteminin nasıl geçersiz olacağını tasvir etmektedir. Buna göre eğer canlının hâdis varlıklara yakınlığı ile semânın hâdis varlıklara yakınlığı aynı tarzda meydana gelmiyorsa bu durumda geçiş (*nukle*) mümkün olmaz.<sup>71</sup> Lameer, Fârâbî'nin bu tasvirinden hareketle gâibin şâhide kıyasının temelinde istikrâî bir sürecin bulunmadığını ifade eder. Fakat Korkut, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yöntemini istikrâ yönteminin bir parçası olarak kurguladığını düşünür.<sup>72</sup> Eğer Lameer'in yaklaşımı benimsenirse bu durumda gâibin şâhide kıyasının nasıl doğrulanacağı ile ilgili bir problem ortaya çıkar. Fârâbî açısından temsil ile istikrâ arasında bir ilişki vardır. Bu iki yöntem de temelde tikellerin gözlemlenmesi ve araştırılmasına dayanmaktadır. Bu nedenle gâibin şâhide kıyası yönteminin temelinde istikrâî bir sürecin bulunması ve bu yöntemin tümevarım aracılığıyla doğrulanması onu tamamen temsil kategorisinden çıkarmaz. Bu durum Fârâbî açısından bu yöntemin tümevarım ile temsil arasında bir noktada bulunduğunu gösterir.

İkinci Geçersizlik Durumu: Fârâbî burada gâibin şâhide kıyasının sonuç vermeyeceği durumlarla ilgili olarak farklı bir nokta üzerinde durur. Buna göre mahsûstaki hükümden mahsûs olmayandaki varlığa dair hükme geçiş esnasında geçiş olmayan fakat zihnin intikal

<sup>70</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 218-219.

<sup>71</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 267.

<sup>72</sup> Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 125.

ettiği izlenimi uyandıran bir süreç söz konusu olabilir. Fârâbî herhangi bir şekilde kayıtlanmayan unsurlardan oluşan öncüllerin bu tarzda bir geçişe izin verebileceğini ifade eder. Fakat bu geçiş izlenimi veren bir durumdur. Bizatihi kendisi geçerli bir intikal sağlamaz.<sup>73</sup> Fârâbî burada gâibin şâhîde kıyasının sözel sahadaki ifadesinin bazı durumlarda doğrulanmamış neticeler verebileceği üzerinde durmaktadır.

Konuyla ilgili araştırmacıları meşgul eden diğer bir konu da Fârâbî'nin gâibin şâhîde kıyasını tahlil ve terkip olmak üzere iki kısma ayırarak incelemesidir.<sup>74</sup> Fârâbî, gâibin şâhîde kıyasını başlangıcı bakımından bir ayrıma tabi tutar. Eğer başlangıç noktası mahsûs olan varlıktaki hükümden alınıyorsa buna gâibin şâhîde kıyasının terkip yöntemiyle kurulması; gâipte ispat edilmesi amaçlanan hüküm temel alınıyorsa buna da gâibin şâhîde kıyasının tahlil yöntemiyle kurulması denir.<sup>75</sup>

Lameer Fârâbî'nin bu ayrımının yapay olduğunu ve gerçek bir farklılığa işaret etmediğini düşünürken;<sup>76</sup> Demir ise, Fârâbî'nin buradaki kastının “burhân-ı innî” ve “burhân-ı limmî” olduğu üzerinde durur.<sup>77</sup> Fârâbî mantığının bütünlüğünde düşünüldüğünde şöyle bir neticeye varılabilir: filozof burada gâibin şâhîde kıyasını genel bir yöntem olarak ve burhânî yöntemin bir izdüşümü ve kopyası tarzında ele almaktadır. Bu yöntemin sözel sahada ortaya çıkması onun burhânî yöntemin bir alt versiyonu olduğu şeklinde okunabilir. Nitekim bize göre Fârâbî'nin tahlil ve terkip yöntemi ile ne kastettiği onun diğer eserlerinde bu kavrama yüklediği anlam ile netlik kazanabilir. Örneğin Fârâbî terkinin mantıksal bir yöntem olduğunu *Elfâzü'l-müstâ'cele fi'l-mantık* eserinde açıklar.<sup>78</sup> Bu açıklama göz önünde bulundurulursa gâibin şâhîde kıyasının da bir mantıksal yöntem olarak ayrıma tabi tutulduğu görülür.

Lameer, konu ile ilgili olarak Fârâbî'nin kelâmdaki illet ile mantıktaki orta terimi birbirine benzer olarak ele alması üzerinde durur. Lameer Fârâbî'nin illet ile orta terim arasında kurduğu ilişkinin yanlış olduğu söyler. Lameer'e göre kelâmcıların illetten anladığı

<sup>73</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267-268.

<sup>74</sup> Kwame Gyekye, “al-Fârâbî on Analysis and Synthesis,” *Apeiron* 6/1 (1972), 33-38. Gyekye burada Fârâbî'nin kullanımını Pappius of Alexandria'nın kullanımıyla benzerlik içerisinde ele alır.

<sup>75</sup> Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267-268.

<sup>76</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 216-217.

<sup>77</sup> Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, 240.

<sup>78</sup> Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 58-60. a.mlf., *el-Cem' beyne re'yeyi'l- hakîmeyn*, thk. Elbir Nasrî Nâdir (Beirut: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, 1986), 87-88; Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 78. Mahdi de bu kavramları burhan dışındaki disiplinlerin burhan ile ilişkisi bağlamında irdeler.

da esasında Aristotelesçi nedensellik düşüncesine dayanmaktadır.<sup>79</sup> Fârâbî'nin illet ve orta terim arasında kurduğu ilişki, her ikisinin de eşyanın araştırması neticesinde kurulan kıyasın temelini oluşturması ile alakalıdır. Zira Fârâbî açısından bir yöntemin kıyas formunda ifadesi ancak genel kıyas kuralları içerisinde gerçekleşir. Bu bakımdan gâibin şâhide kıyası yöntemindeki illet de geçerli olduğu durumlarda mantıksal kıyastaki orta terimin yerini alır. Fârâbî'nin bu analizi de yine söz ve anlam sahaları arasındaki geçişliğin bir örneğidir. Fârâbî burada kelâmcıların kullandığı gâibin şâhide kıyası yönteminin nasıl Aristotelesçi mantığın temel kategorileri içerisinde anlamlı olduğunu tasvir etmektedir.

Yukarıda birinci ve ikinci geçersizlik durumu ile gâibin şâhide kıyasının geçersiz olduğu durumlar üzerinde durulmuştu. Fârâbî bu yöntemin nasıl tashih edilebileceği üzerinde de durur. Bununla ilgili olarak da çeşitli durumları ayırıştırır.

Fârâbî gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde bu yöntemle kurulan hükümlerin nasıl tashih edileceği üzerinde durmaktadır. Tashih konusunda da tümevarımın rolü bulunmaktadır. İkinci muallime göre gâibin şâhide kıyası aracılığıyla aktarılan hükmün geçerli bir şekilde aktarıldığının bilinmesi ilk bilgilerin bilinmesine benzer bir şekilde bilinir. Fârâbî gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında benzerlik cihetinin duyulurda (*maḥsûsât*) bulunması ve doğrudan kurulması durumunda ilk bilgilerin bilinmesine benzer bir durumda idrak edileceğini söyler.<sup>80</sup> Bu açıklama da Fârâbî'nin bu yöntemi söz ve anlam arasında bir noktada konumlandığına bir delildir. Çünkü filozof gâibin şâhide kıyasındaki benzerliğin duyulurlara dayanmakla birlikte doğrudan idrak edilebileceğini düşünmekte ve bu yöntemi başlangıcı itibariyle burhan ve temsil arasında bir noktaya yerleştirmektedir.

Fârâbî ardından gâibin şâhide kıyasındaki doğrulamanın kıyas aracılığıyla nasıl yapılacağı konusuna geçiş yapar. Bu noktada Lameer, Fârâbî'nin illet-malül ilişkisine dair bir açıklama yaptığı üzerinde durur ve gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasının illet-malül ilişkisinin araştırılması olduğunu öne sürer.<sup>81</sup> Lameer Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında hükmün tashihinde istikrânın herhangi bir rolü olmadığını ifade eder. Halbuki Fârâbî'nin doğrulama (*tashih*) konusuna dair analizlerindeki kavramları açıktır. Fârâbî gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasının bir tikelleri araştırma (*taşaffuh*) olduğu üzerinde durur. Hatırlanacağı üzere istikrâ tikelleri araştırma olarak tanımlanmış ve bu yöntemin en temel fonksiyonunun da kıyasların doğrulanmasını olduğu ifade edilmişti. Fârâbî'nin istikrâya yüklediği bu anlamlar onun gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde de görülmektedir.

<sup>79</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 222-223.

<sup>80</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 268-269.

<sup>81</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 217-218.

Eğer gâibin şâhide kıyasındaki geçişin temelindeki hüküm, hükmün konusunun altındaki bütün varlıklarda gerçekleşiyorsa bu durum tikellerin araştırılması ile tespit edilir ve geçiş geçerli olur. Bu şekildeki geçiş birinci şekilde kıyas formunda (BARBARA) sonuç verir.<sup>82</sup> Eğer bu durumun tersi olursa yani tikellerin hiçbirinde hüküm bulunmazsa bu durumda geçiş ve intikal geçersiz olur. Eğer bir kısmında bulunur bir kısmında bulunmazsa bu durumda da cüz'î bir geçiş olur. Bu durum eksik istikrâ ile benzer olarak düşünülebilir.<sup>83</sup>

Fârâbî gâibin şâhide kıyasındaki hükmün tard yoluyla araştırılması ile ilgili olarak da analizlere yer verir. Fârâbî tard kavramını farz edilen illetin hükmünün malüllerde icra edilmesi olarak tasvir eder.<sup>84</sup> Örneğin semânın sonradan olduğunu ispatlamak amaçlanırken duvarın sonradan olduğu delil getirilir ve duvarın cisim olduğu, bu nedenle de muhdes olması gerektiği ispatlanırsa bu durum semânın sonradan olduğunu ispatlamak için yeterli değildir.<sup>85</sup> Çünkü hükmün geçerli olabilmesi için semânın cisimlik durumunun duvar ile aynı olduğunun araştırılması gerekir. Görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının tard yoluyla kurulmasının temelinde de istikrânın bulunması gerekir.

Buna karşın Fârâbî tard yoluyla geçerli bir iptal yapılabileceğini ifade eder. Örneğin, bir kişinin bütün değişimlerin bir şeyden başka bir şeye doğru olduğunu kabul ettiğini varsayalım. Bu durumda değişimlerin türleri araştırılır (*taşaffuh*). Bu araştırma neticesinde oluşun (kevn) bir şey olmayandan bir şey olana doğru olduğu ortaya çıkar. Bozulma (fesâd) ise bir şeyden bir şey olmayana doğru bir değişimdir. Bu araştırma neticesinde bütün değişimlerin bir şeyden başka bir şeye doğru olduğu varsayımı iptal edilmiş olur. Bu iptal neticesinde de üçüncü şekilden bir geçerli kıyas kurulur. Bütün oluşlar (kevn) değişimdir. Hiçbir oluş bir şeyden bir şeye doğru değildir. Bu durumda bütün değişimler bir şeyden bir şeye doğru değildir.<sup>86</sup> Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının tard yöntemi ile doğrulanması ile ilgili anlatımında da Lameer'in söylediğinin aksine temelde istikrâya dayanan bir araştırma bulunmaktadır.

Fârâbî gâibin şâhide kıyasında aktarılan hükmün doğrulanmasında duyulurların araştırılması ve hükmün tek bir duyulurda bulunması üzerinde de durur. Fârâbî bu noktada bir hükmün herhangi bir duyulurda bulunmasının o hükmü ne derece genel ve aktarılabilir

<sup>82</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269.

<sup>83</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269-271.

<sup>84</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269. Lameer, bu kavramı genişleme (extension) olarak tercüme etmektedir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 218.

<sup>85</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270.

<sup>86</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270.

bir hüküm yapacağını araştırır. Fârâbî'ye göre eğer sınırlı bir araştırma neticesinde sadece tikel olarak bazı duyulurlarda hüküm görünüyorsa bu durumda cüz'î sonuç veren bir kıyasın kurulması mümkün olur.<sup>87</sup> Bu noktada Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında eksik bir istikrâ yapıldığında bu yöntem cüz'î bir netice verir.

Genel olarak değerlendirilirse Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasında anlamın kuruluşunda temsildeki gibi bir benzerlik vardır. Fakat gâibin şâhide kıyası tikellerin araştırılması (*taşaffuh*) ve istikrâ sürecinin sonunda cüz'î benzerlikten çıkararak küllî bir mahiyet kazanabilir. Burada Fârâbî mutlak manada felsefi bir küllîlikten ziyade daha çok sözel sahada ve sınırlı bir küllîlik ön görmektedir. Fârâbî'nin bazı disiplinlerde burhânî kesinliğin talep edilmemesi ile ilgili düşünceleri de yine sözel sahadaki disiplinlerin epistemik statüsü ile alakalıdır. Bu konuyla ilgili olarak Lameer, ikinci muallimin yaklaşımının bütünüyle Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* eserine dayandığını ifade eder.<sup>88</sup> Fakat Fârâbî'nin müsamaha ile ilgili yaklaşımı tarihsel kökenlerinden bağımsız olarak onun kesinlik teorisi bağlamında anlamlı hale gelmektedir. Zira filozofa göre bütün kıyas sanatları ve yöntemler belirli bir zihinsel iknayı amaçlarlar. Temsil, istikrâ ve gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizler de bu genel çerçeve içerisinde şekillenmiştir.

### Sonuç

Gâibin şâhide kıyası yöntemi sadece İslam düşüncesi içerisinde değil din felsefesi dâhilinde de önemli bir konudur. Zira teolojik yaklaşımının ana yöntemi görünenden hareketle görünmeyen hakkında bir neticeye varmak üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan Fârâbî'nin bu konu hakkında değerlendirmeleri sadece İslam felsefesi açısından değil genel olarak felsefe açısından da önem kazanmaktadır. Zira Fârâbî teolojik yönetime dair felsefi ve mantıksal bir okuma yapmaktadır ve bu yöntemi bütünüyle felsefenin dışına itmekte bilakis onu felsefenin içerisine yerleştirmektedir. Çalışmamızda bu sürecin Fârâbî mantığındaki konumu ve mekanizması irdelenmiştir.

Makalede Fârâbî mantığının hangi genel karakteristiklerinin onun *Qiyâsü's-Şağîr* eserindeki analizlerini etkilediği üzerinde durulmuştur. Buna göre ilgili eserin Fârâbî'nin mantık eserleri arasındaki yeri ile ilgili olarak bu eserde Fârâbî'nin Aristoteles'in *Kıyas Kitabı*

<sup>87</sup> Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270-271.

<sup>88</sup> Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 229. Bu konu ile ilgili olarak Gyekye'nin değerlendirmeleri için Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians", 138. Gyekye araştırmalarında kesinlik amaçlamayan disiplinler olarak, ahlak, siyaset, teoloji vb. disiplinleri örnek göstermekte ve Fârâbî'nin bu disiplinlerdeki araştırmayı da kıyas sanatlarına dahil ettiğini düşünmektedir.

(*Prior Analytics*) eserine dair bir özet yapmadığı fakat kendi anladığı ve yorumladığı şekli ile Aristoteles mantığından hareketle dönemindeki kelâmî yöntemi analiz ettiği görülmektedir. Bu çerçevede çalışmada Fârâbî'nin diğer mantık eserlerinde yaptığı açıklamalar dikkate alınarak *Ḳıyâsü's-ş-şâğîr* eserindeki kelâmcıların yöntemine dair yaklaşımları incelenmiştir.

Netice itibariyle, yukarıda da işaret edildiği üzere literatürde Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili görüşlerinin yorumlanması bağlamında bazı eğilimler oluşmuştur. Çalışmada konuyla ilgili en detaylı analizleri içermesi bakımından Lameer'in çalışmasındaki yorumlar tashih edilmiştir. Lameer'in yaklaşımı Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını bütünüyle bir temsil olarak gördüğü üzerine kuruludur ve o *Ḳıyâsü's-ş-şâğîr*'deki ilgili pasajları da bu genel çerçevede dahilinde analiz etmiştir. Fakat bizim çalışmamızda ulaştığımız sonuç Fârâbî'nin analizlerinin genel çerçevesini onun söz ve anlam arasında kurduğu ilişkinin oluşturduğudur. Zira Fârâbî *Ḳıyâsü's-ş-şâğîr*'deki ilgili pasajlarda gâibin şâhide kıyasının öncüllerin kurulumu ve ifadesi bağlamında analizini yapmakta ve bu kıyas türünü içerisinde temsil, istikra unsurlarını barındıran bazı durumlarda burhânî bilgi statüsüne yükselebilecek bir kıyas olarak görmektedir.

Burada temsil ile gâibin şâhide kıyası arasındaki temel farkı Fârâbî'nin verdiği örnek üzerinden şu şekilde açıklayabiliriz: cisim ve sonradan olma arasındaki irtibatı düşünelim. Fârâbî gâibin şâhide kıyasında cisim ile sonradan olma arasında sürekli olarak bulunan birlikteliğin bu iki şey arasında durumdan duruma değişebilecek bir birlikteliğin olmasını engellediğini düşünmektedir. Dolayısıyla cisim ve sonradan olma arasındaki bu özsel irtibat, cisme benzeyen (Fârâbî'nin örneğinde semâ) bir varlığa sonradan olma hükmünün doğrudan aktarılmasını sağlamaktadır ve gâibin şâhide kıyasına standart olarak benzerlik üzerine kurulan kıyastan daha üst bir epistemik statü vermektedir. Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının “rastgele” bir temsil olmadığı ile ilgili olarak **Metin 3**'te üzerinde durulan hususun bu şekilde anlaşılacağı kanaatindeyiz.



**Kaynakça**

- Akbay, Yunus Emre. "Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme." *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2023), 13–25.
- Akşit, Mirpenç. *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı*. Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh." *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şenol Korkut Fehrullah Terkan. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin 'El-Fuşûlü'-Hıamse' Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 19–72.
- Bilen, Osman. "Mantık ve Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV (2021), 89-100
- Black, Deborah L. "Knowledge and Certitude in Al-Fârâbî's Epistemology." *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006).
- Black, Deborah L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: Brill, 1990.
- Çetin, Ali. "Erken Dönem İslâm Düşünce Geleneğinde Fârâbî Felsefesi ve Mantığı." *Kader* 19/2 (2021), 702–706.
- Colmo, Christopher. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Oxford: Lexington Books, 2005.
- D'Arcy, Guillaume De Vaulx. "La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l'œuvre d'Al-Fârâbî." *Arabic Sciences and Philosophy* 20/1 (2010).
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Dore, Fatma. *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*. Marmara Üniversitesi, 2011.
- el- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trans. Burhan Köroğlu Vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.

- Fārābī. *El-Cem‘ Beyne Re’yeyi’l-Ḥakîmeyn*. ed. Elbir Nasri Nâdir. Beyrut: el-Mektebetü’l-Şarkıyye, 1986.
- Fārābī. *İhşâ’ü’l-‘ulûm*. ed. Osman Emin. Dâru’l-Fikr el-Arabî, 1949.
- Fārābī. “Kitâbu’l-Burhân.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. ed. Macid Fahri. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987.
- Fārābī. “Kitâbü’l-Cedel.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fārābī. *Kitâbü’l-Ḥaṭâbe*. Mısır: Matbatu Dâru’l-Kitâb, 1976.
- Fārābī. *Kitâbü’l-Ḥurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fārābī. “Kitâbü’l-Ḳıyâs.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fārābī. “Kitâbü Şerâ’iṭi’l-Yaḳîn.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. ed. Macid Fahri. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fārābī. “Küçük Kıyas Kitabı.” *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Fârâbî. “Şerḫu Kitâbi’l-Ḳıyâs.” *El-Mantıķıyyât Li’l-Fârâbî*. ed. M. Tâki Daniipezûh. Kum: Mektebe Âyetullah el-‘uzmâ el-mer’aşî el-necefî, 2012.
- Galston, Miriam. *Opinion and Knowledge in Fârâbî’s Understanding of Aristotle’s Philosophy*. Chicago University, 1973.
- Guerrero, Rafael Ramón. “Aristotle and Ibn Ḥazm. On the Logic of the Taqrîb.” *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang et al. 403–417. London, Boston: Brill, 2013.
- Gyekye, Kwame. “Al-Fârâbî on Analysis and Synthesis.” *Apeiron* 6/1 (1972), 33–38.
- Gyekye, Kwame. “Al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians.” *Journal of History of Philosophy* 27 (1989).
- Janos, Damien. “Al-Fârâbî.” *Encyclopaedia of Islam* (Third). Brill, 2015.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. İstanbul: Otto Yayınları, 2015.

Koloğlu, Orhan Ş. "Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/16 (2007), 195–214.

Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi." *Eskişenir* 28 (2014).

Lameer, Joep. *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*. ed. H. Daiber and D. Pingree. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Öztürk, Yunus. *Kelam- Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Rescher, Nicholas. *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

Sabra, A.I. "Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics by Nicholas Rescher." *Journal of the American Oriental Society* 85/2 (1965), 241–243.

Sevdi, Ali. "Mantık ve Nahiv İlimlerinin Analojisini Kuran Filozof: Fârâbî." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 57–71.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

Türker, Ömer. *İslâm'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

## The Theological Method According to al-Fārābī

Assist. Prof. Dr. Rıza Tevfik Kalyoncu

### Extended Summary

Philosophers and scholars widely discuss the method of analogy used in religious disciplines in Islamic thought. In Islamic tradition, this method is named as “the syllogism of the unseen on what is seen” (qiyās al- ġāib ‘alā shāhid). Al-Fārābī is among these philosophers who examined this method inside the paradigm of Aristotelian logic. The main question of this article is to demonstrate how al-Fārābī analyzed this method inside Aristotelian logic. The subject of the article is important for two reasons. Firstly, the syllogism of the unseen on what is seen is the primary method of the kalām cosmological argument and it has a metaphysical application. al-Fārābī seems to have noticed the metaphysical background of the method. Secondly, the article deals with the issue of how a peripatetic Islamic philosopher classified, understood, and evaluated this type of method. The article aims to give a close reading of al-Fārābī’s *The Book of Short Syllogistics According to the Method of Theologians* especially the parts that are directly about the method of theologians considering also the secondary literature about this topic.

This reading is based on the dual character of al-Fārābī’s logic which mentioned by Lameer and Black. In the article, this dual character of logic is expressed as the “connection between the realm of meaning and the verbal realm (qawl)”. The article claims to extend this dual character until al-Fārābī’s treatment of the method of theologians. The first aspect of this dual character is the relationship between syllogism to the verbal realm (qawl) and the other aspect of the syllogism is related to the realm of (ma’nā). Within this general framework, al-Fārābī’s analyses of the method of theologians are discussed in the article. The main argument of this discussion is that al-Fārābī puts the method of theologians in a place which is in between as “analogy (tamthīl)” and “induction (istiqrā)”.

In explaining this argument, the question of the validity of the method of theologians arises. However, this question is discussed in secondary literature, it still requires further investigation. al-Fārābī clearly shows us that the method of theologians is based on the similarity between the objects. This explanation might be seen as a surprising one at first sight if the general structure of al-Fārābī’s theory of analogy is not understood. It is correct to claim that the method of theologians is not equal to the results of apodeictic reasoning but at the same time, it has an epistemic value.

Within the scope of this thesis, the article focuses on al-Fārābī's evaluation of the method of theologians in his *The Book of Short Syllogistics According to The Method of Theologians*. The secondary literature on this subject is divided into four approaches. The first approach claims that al-Fārābī classified the method of theologians under the rubric of "analogy". The second approach supports the idea that for al-Fārābī, the method of theologians is an "induction". The scholars in the third category relate al-Fārābī's analysis to his analysis about the "deduction". Other scholars like M. Galston and C. Colmo radically claim that in his analysis of the method of theologians, al-Fārābī criticizes the Aristotelian idea of syllogism.

All four approaches have a basis in al-Fārābī's explanations and evaluations of the method of theologians; however, the article argues that understanding what al-Fārābī did in these explanations is comprehensible when considered within his overall logical project. For this purpose, the article discusses Joep Lameer's explanations about al-Fārābī's analyses of the method of theologians. The classification of Lameer is based on the idea that what al-Fārābī claims has a certain background in Aristotelian logic. Therefore, it is always necessary to find the counterpart of what Aristotle did in the works of al-Fārābī. As the article demonstrates, this approach can help understand what al-Fārābī is saying in some cases, but the situation is fundamentally different concerning the method of theologians. Therefore, the article attempts to make a different classification of al-Fārābī's arguments and aims to analyze his ideas on the method of theologians within his own logical project.

For instance, where Lameer claims that al-Fārābī's distinction between synthesis (tarkīb) and analysis (taḥlīl) is just an "artificial division", the article suggests that this distinction can be understood by examining al-Fārābī's works. Because al-Fārābī comprehended the method of theologians as a valid method of reasoning to a certain extent, he argues the structure of this method in parallel to his idea of apodeictic syllogism.

In the context of this analysis, al-Fārābī shows where and why the method of theologians is not valid. What al-Fārābī claims here is about the process of acquisition of knowledge in syllogism. If the acquisition of knowledge which is based on the similarity between objects in the method of theologians is not well established, then the syllogism which is based on this process would not be valid. To explain this al-Fārābī mentions that if it is valid, the method of theologians is not an "ordinary analogy". It means that this method has more than what the method of analogy proposes. Another reason for the invalidity of the method of theologians is related to the expression of the syllogism. In some cases, the analogy based on this method may appear valid even though it is not truly valid due to the limited generality in the verbal domain.

**Keywords:** Logic, Kalam, Method, Representation, Induction, Meaning.

