T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'DE DİL FELSEFESİ

(Yüksek Lisans Tezi)

DANIŞMAN

Prof. Dr. İsmail YAKIT

HAZIRLAYAN

Hülya ALTUNYA

ISPARTA 2003

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
KISALTMALAR	**V**
ÖNSÖZ	**VI**
GİRİŞ	**1**

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNCE TARİHİNDE DİL FELSEFESİ

1. Antikçağ Grek Düşüncesinde Dil Felsefesi	**7**
1.1.Antik Felsefede Dilin Doğuşu Teorileri	**9**
1.1.1. Antik Felsefede "Adlandırma" Hakkındaki Görüşler	**12**
1.2. İslâm Düşüncesinde Dil Felsefesi	**16**
1.2.1. İslâm Düşüncesinde Dil Probleminin Temelleri	**16**
1.2.2. Dil İlimlerinin Disiplinler Haline Gelmesi	**18**
1.2.3. İslâm Düşüncesinde Dilin Doğuşu Teorileri	**23**
1.3. Fârâbî'de Dil Felsefesi	**25**
1.3.1. Fârâbî'nin Bilimler Tasnifi İçinde Dilbilim	**29**

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİNDE DİLİN KÖKENİ

2. Fârâbî'de Dil Felsefesi'nin Temelleri	**33**
2.1. Fârâbî'nin Dil Felsefesinde Kullandığı Terimler	**35**
2.1.1. Lisân	**36**
2.1.2.Lügat	**37**

2.1.3.Kavl **40**

2.1.4.Kelâm **44**

2.1.5.Nutuk **45**

2.1.6.Lâfız **51**

2.2. Fârâbî'ye Göre Dilin Kökeni ve Adlandırma **53**

2.2.1. Fârâbî'ye Göre Dilin Doğuşu **53**

2.2.1.1.Dilin (Lisân) Kökeni **53**

2.2.1.1.1.Konuşma **55**

2.2.1.2.Dilin (Lügat) Oluşumu **58**

2.2.2.Fârâbî'ye Göre Adlandırma **61**

2.2.2.1. İlk'in (Tanrı'nın) Adlandırılması ve Adları **66**

2.2.2.2. İlk'in (Tanrı'nın) Adlandırılmasındaki Ölçütler **71**

2.2.2.3.İlk'in (Tanrı'nın) ve Diğer Varlıkların Ortaklaşa Aldıkları Adlar **72**

2.2.2.4.Yetkinlik ve Erdemi İfade Eden Adların Sınıflandırılması **73**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİNDE DİLİN YAPISI

3.Fârâbî'nin Dilin Yapısına Dair Görüşleri **77**

3.1.Dilin Ontolojik Yapısı **80**

3.1.1.Varlık Bildiren Fiiller **83**

3.1.2.Varlık Bağlacı **85**

3.1.3.Varlık Hakkında Bilgi Elde Edilmesini Sağlayan Edatlar **86**

3.1.4.Dil-Ontoloji İlişkisi **88**

3.2.Dilin Zaman Açısından Yapısı **89**

3.3.Anlam **92**

3.3.1.Lâfız ve Anlam Arasındaki İlişki **97**

3.4.Dil ve Doğruluk Arasındaki İlişki **98**

3.5.Üst Dil **102**

SONUÇ **106**

KAYNAKÇA **110**

KISALTMALAR

a.g.e.:	**Adı geçen eser**
a.g.m.:	**Adı geçen makale**
a.g.t.:	**Adı geçen tez**
bkz.:	**Bakınız**
bsk.:	**Baskı**
C.:	**Cilt**
Çev.:	**Çeviren**
Der.:	**Derleyen**
DTCF:	**Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**
Ed.:	**Edited (yayınlayan)**
ed.:	**Edition (baskı)**
H./h.:	**Hicrî**
M.:	**Milâdî**
M.Ö.:	**Milâttan önce**
MEB:	**Milli Eğitim Bakanlığı**
Nşr.:	**Neşreden, nâşir**
öl.:	**Ölümü**
s.:	**Sayfa**
S.:	**Sayı**
Sad.:	**Sadeleştiren**
tah.:	**Tahkik eden**
trans.:	**Translator (çeviren)**
vol.:	**Volume (cilt)**
v.b.:	**ve benzeri**
Yay.:	**Yayınları**

ÖNSÖZ

Düşünce tarihi; varlık, bilgi ve dil üzerine yapılan araştırmalarla başlamış ve bugüne kadar da aynı konuların farklı biçimlerde dile getirilmesiyle devam edegelmiştir. Antik Grek felsefesinde, varlığın ne olduğu ve doğası incelenirken bu durumu dilde nasıl ifade ettikleri üzerinde de düşünülmüştür. "Ad nedir?", "Nesnenin özünü gösteren bir işaret midir?", "Anlam nedir" sorularına cevaplar aranmıştır. Dil felsefesi her ne kadar XIX. yüzyılda bağımsız bir disiplin haline gelse de, kökleri Antikçağ Grek felsefesine kadar uzanmıştır.

İslâm düşüncesinde ise "dilbilim araştırmaları"na en az diğer bilim dallarında yapılan araştırmalar kadar önem verilmiştir. Kur'an'ı ve Kur'an'dan kaynaklanan ilimleri anlama ve anlatma çabaları; dil ilimlerinin değerini artırmıştır. Özellikle miladi IX. ve X. yüzyıllarda yapılan gramer çalışmalarında, Müslüman dil alimleri tarafından oluşturulan dil okullarının da katkısıyla gelişmeler sağlanmıştır.

IX. yüzyılın sonu ile X. yüzyılın başında yaşayan Türk filozofu Fârâbî, bilhassa nahivcilerle mantıkçılar arasında geçen tartışmaların da etkisiyle, dilbilim ve mantık sanatını temele alan kendi dil felsefesi anlayışını tesis etmiştir. İlimlerin öğrenilmesinde "doğruluğun ve geçerliliğin" metodunu verdiğini düşündüğü mantık sanatına, diğer ilimlere göre öncelik vermiştir. Evrensel niteliklere sahip bu sanat; her toplumda doğru düşünmenin kurallarını ve kaidelerini öğretmektedir. Dilbilim ise, her toplumun, kendi lafızlarının kurallarını ve kaidelerini anlatır. Fârâbî'nin merkezinde mantık ve dilbilimin bulunduğu dil felsefesi öğretisi; dilin doğuşunu, lafızların, cümlelerin, söz sanatlarının, ilimlerin, felsefenin ve dilin oluşturulmasını burhânî metodu kullanarak dil ve varlık arasındaki ilişkiyi, varlığın dilde ifade edilmesini ve dilin yapısını inceler. O, anlam problemini; Aristoteles'in kavram anlayışının yerine Platon'un idealar kuramını koyarak çözmeye çalışır. Ayrıca bilimlerin kendilerine ait terminolojilerinin olması gerektiğine ve üst dilin nasıl oluşturulabileceğine dair açıklamalar yapar. Bunlara ilave olarak çağdaş dil felsefesinin araştırma alanına giren ve "dil ve doğruluk" problemine, metafizik önermelerin geçerliliğine ve anlamlılığına zarar vermeyecek şekilde izahlar getirir.

Tüm bu konuları, çalışmamız içerisinde titiz bir şekilde incelemeye gayret ettik. Bu amaçla, tezimizin birinci bölümünde; Antikçağ Grek felsefesinde ve İslâm düşüncesinde dil anlayışı, dilin doğuşu teorileri ve adlandırma konularını ele alacağız. Fârâbî'nin felsefî anlayışında etkileri olan Stoacılar, Platon, Aristoteles, Matta b. Yunus ve Sirâfî gibi filozofların ve mantıkçıların görüşlerini irdeleyeceğiz. Ayrıca Fârâbî'nin genel olarak dil anlayışı, dilbilime ilişkin görüşleri ve dil ve mantıkla ilgili eserleri hakkında bilgi vereceğiz.

Tezimizin ikinci bölümünde; dilin doğuşu, oluşumu, gelişimi ile adlandırmanın nasıl olduğu ve Tanrı'nın adlandırılmasından bahsedeceğiz. Ayrıca küçük bir dil felsefesi terminolojisi oluşturarak onun dil felsefesine dair terimleri hangi anlamda ve nasıl kullandığını göstermeye çalışacağız.

Üçüncü bölümde ise dil felsefesinin önemli problemlerinden olan "dilin yapısı, anlam, dil ile doğruluk ilişkisi ve üst dil" konularını, Fârâbî'nin bakış açısından anlamaya ve yorumlamaya gayret edeceğiz. Dilin yapısını, ontoloji ve zaman açısından incelerken varlık ifade eden sözlerin felsefî analizlerinin nasıl yapıldığını incelemeye çalışacağız.

Bu çalışmanın her safhasında değerli görüşleriyle beni yönlendiren, yardımlarını esirgemeyen sayın danışman hocam Prof. Dr. İsmail YAKIT beyefendiye katkılarından dolayı teşekkür etmeyi bir borç addediyorum. Tez konumu belirlediğim ilk aylardan itibaren devamlı olarak tavsiyeleri ve eleştirileriyle beni cesaretlendiren hocam Yard. Doç. Dr. Sadık TÜRKER beyefendiye bilhassa Kitabu'l-Hurûf'tan yaptığı çevirilerle ilgili olarak şükranlarımı ifade etmek istiyorum. Ayrıca kıymetli görüşleriyle çalışmamı yönlendiren ve kütüphanelerinden istifade ettiğim hocalarım Doç. Dr. Kemal SÖZEN, Doç. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Doç. Dr. Burhanettin TATAR, Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, Yard. Doç. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU ve Dr. Nejdet DURAK beyefendilere ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Hülya ALTUNYA

Isparta, 2003

GİRİŞ

İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan bir araç olan dil, duygu ve düşüncelerin ifade edildiği, sesli ya da sessiz, çok yönlü ve gelişmiş bir sistemdir. Dil, herhangi bir toplumda, bireylerin kendi aralarında iletişim kurabilmelerine imkan veren, kendi kültür ve geleneklerinin özelliklerini taşıyan, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinemeyen bir gizli antlaşmalar ve sözleşmeler dizgesidir. Milletlerin tarihteki gelişimi ile bağlantılı olarak onların duygu ve düşüncelerindeki ilerlemeyi de gösteren, canlı, yaşayan ve sosyal bir olgudur. [1]

Dilin doğasını, yapısını, kökenini, özünü ve içeriğini araştırarak farklı diller arasındaki köken ve yapı özelliklerini inceleyen felsefe disiplini dil felsefesidir. Ayrıca bilim dili, şiir dili, din dili ve bilgisayar dili gibi farklı ifade şekillerini tetkik eder. "Anlam nedir", "Hangi sözcükler anlamlıdır?", "Dil ve doğruluk arasındaki ilişki nedir?", "Anlam dilde nasıl oluşur?", "Kavram nedir?" gibi soruları felsefî analiz yöntemiyle çözümlemeye çalışan dil filozofları "dil ile dünya", "dil ile düşünce" ve "dil ile varlık" arasındaki ilişkileri araştırır. Kısacası dil felsefesi, dilin kendisini dile getirmesidir.[2]

Bilindiği gibi, dil felsefesinin ayrı bir felsefe disiplini olarak ele alınması son yüzyıllar içerisinde gerçekleşmiştir. İnsan, evreni ve kendisini gözlemlemeye başladığından beri, "Dil nedir?", "Nasıl ortaya çıkmıştır?" ve "İletişim görevini nasıl yerine getirmektedir?" soruları üzerinde düşünmüştür. Düşünce tarihinde, sistem filozofları olarak adlandırılan Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin; varlık, bilgi ve metafizik görüşlerinin içinde dil felsefesinin problemleri de yer almıştır. Tarihi gelişim süreci içerisinde, bugün dil felsefesinin araştırma alanına giren konular, İlkçağ felsefesinde ya da Ortaçağ felsefesinde ontoloji, epistemoloji ve mantık problemleriyle birlikte ele alınmıştır. Nasıl ki, bilgi problemi yalnız başına bir "Bilgi Problemi" olarak İlkçağ ve Ortaçağ' da ele alınmış değilse, dil felsefesi de yalnız başına "Dil Problemi"

---

[1] Muharrem Ergin, **Türk Dili**, Bayrak Basım, Yayın, Dağıtım, 3.bsk., İstanbul, 1987, s. 7, Orhan Hançerlioğlu, **Kavramlar ve Akımlar**, c.1, Remzi Kitabevi, 2.bsk., 1992, s. 319.

[2] Sarp Erk Ulaş, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002, s. 385-386.

olarak ele alınmış değildir.[3] İlkçağ filozofları dilin doğuşu ve dil-dünya ilişkisi ve dil-varlık ilişkisi hakkında felsefî düşüncelerini dile getirmişlerdir. Ancak dil felsefesi, diğer felsefe disiplinleri gibi bir felsefî disiplin olarak son yüzyıllarda ortaya konmuştur.

Dil felsefesinin bir felsefî disiplin olarak belirginlik kazanması, XIX. yüzyılın ilk yarısında Hamann, Herder ve von Humboldt'un dilin kökeni ve dilin yapısı hakkındaki araştırmaları ile olmuştur. Fakat bağımsız bir felsefe disiplini olabilmesi, Wittgeinstein'ın birinci ve ikinci dönem dil analizleriyle gerçekleşmiştir. Çağdaş felsefede, Wittgeinstein'dan sonra en fazla tanınan dil filozofları; B. Russell, R. Carnap, W. Quine, D. Davidson, N. Chomsky, J. Searle, J. L. Austin, G. Ryle ve P. F. Strawson'dur.[4]

Dilin doğası ve kökeni hakkındaki felsefî araştırmalar, varlığın kökeni ve özü ile ilgili yapılan araştırmalar kadar eskidir.[5] Dilin kaynağı nedir? İnsanla birlikte böylesine karmaşık bir yapı niçin hemen ortaya çıkmıştır? Dil düşünmeyle aynı şey midir? İlk konuşma nasıl olmuştur? Geçmişte bu sorular üzerinde filozoflar ve tarihçiler, bugün ise dil filozoflarının yanı sıra psikologlar, biyologlar, antropologlar ve anotomistler araştırma yapmaktadırlar.

İslâm öncesi dönemde, sözlü edebiyatın gelişmiş olmasına rağmen yazının ve yazılı kültürün yaygın olmaması, dilbilim araştırmalarının varlığından söz edilmesini güçleştirir. İslâm düşüncesinde dil üzerine yapılan çalışmalar; Müslüman Arapların Kur'an'ı doğru anlama ve onu Müslüman olan yabancılara doğru bir biçimde anlatma çabaları doğrultusunda başlar. Kur'an'ı daha iyi anlama çabaları doğrultusunda ortaya çıkan tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilim dallarında gramerin bilinmesine ihtiyaç duyulması, dilbilim çalışmalarının gelişmesinde etkili olur. Öte yandan, fethedilen coğrafî bölgelerdeki ilmî ve kültürel çalışmaları bilme isteği; yeni diller öğrenmede ve dil üzerine incelemelerin başlatılmasında diğer bir önemli sebep olarak gösterilebilir.

---

[3] İsmail Yakıt, **Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 2.bsk., İstanbul, 1992, s. 9.
[4] Sarp Erk Ulaş, **a.g.e.**, s. 386.
[5] Ernst Cassirer, **The Philosophy of Symbolic Forms**, vol.1, trans. Ralph Manheim, New Haven, 6.ed., London, 1966, s. 117.

Antikçağ Grek düşüncesinden İslâm düşüncesine geçen felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerle tanışan Müslüman düşünürler, bu ilimlerin etkisiyle dil ve mantık araştırmaları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Özellikle Aristoteles mantığının, ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesinde bir yöntem olarak kabul edilmesi veya edilmemesine dair tartışmalar yapılmıştır. Arap nahivcileri, nahvin, Grek mantığının yerine geçebilecek bir yöntem olduğunu iddia etmişlerdir.

İslâm düşüncesinde felsefe, mantık ve gramer tartışmalarının yaygın olarak yapıldığı bir dönemde yaşayan Fârâbî, kendi dil ve mantık öğretisini, bu iki düşünce geleneğinin etkisiyle tesis etmiştir. Grek felsefesi ve İslâm düşüncesindeki dil ve mantık kuramlarını sentezleyerek kendi dil anlayışını temellendirmiştir.

Bu çalışmamızda, "Fârâbî felsefesinde dil felsefesinden bahsedebilir miyiz?" sorusunun cevabını arayacağız. Tabii ki, günümüzden on asır önce yaşamış bir filozofu anlamanın ve yorumlamanın bazı güçlükler getireceğinin bilincindeyiz. Öncelikle filozofun yaşadığı dönemdeki dil, mantık, varlık ve bilgi anlayışlarını irdeleyerek onun sahip olduğu düşünce çerçevesini iyi bir şekilde belirlemek gerekiyor. Diğer taraftan, modern dönemde disiplin haline gelmiş olan dil felsefesinin; konu, problem ve terminolojisini dikkate alarak kendi bakış açımızdan Fârâbî'yi anlama ve yorumlama çabası içinde olacağız. Ancak bu iki felsefî anlayış dengede tutulabilirse Fârâbî'nin dil felsefesi hakkındaki görüşleri açığa çıkartılabilir.

Fârâbî'yi bu bakış açısıyla, okumayı ve anlamayı hedefleyerek onun felsefî sistemini temellendiren "asıl soru"nun ne olduğundan hareket edeceğiz. Filozofumuz, insanı en yüksek saadete ulaştıracak bilginin ne olduğu, şartlarının neler olduğu ve nasıl elde edilebileceği sorularına cevap arayan bir felsefî sistem kurar. Bu yüzden, onun dil ve mantık öğretileri, varlık ve bilgi anlayışı ile doğrudan ilişkilidir.

Filozofumuzun felsefî anlayışı içerisinde "dil felsefesi"ni araştırırken dil ve mantık konularına ağırlık verdiği kitaplarından faydalanmaya çalıştık. Özellikle onun, *Kitâbu'l-Hurûf, Kitâbu'l-Elfâz, Peri Hermeneias Muhtasarı ve Şeraitu'l-Yakîn* adlı kitaplarında yer alan dil felsefesi, dilbilim, dilbilgisi, mantık ve bilgi konularına inceledik. Ayrıca *Risâle fi'l-Akl'*dan faydalanarak dil ve akıl ilişkisini göstermeye

çalıştık. Dilin oluşumunda toplumun ve kültürün etkisinden söz ettiği *Siyâsetü'l-Medeniyye ve Ârâ-u Ehl-i Medineti'l-Fâzıla* adlı eserlerinden de istifade ettik. Fârâbî felsefesinin temel sorunlarının ele alındığı bu kitaplar, onun metafizik anlayışı doğrultusunda değerlendirilmedikçe anlaşılamaz. Bu yüzden, varlık öğretisini merkeze alarak dil ve mantık anlayışının sınırlarını ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamızdaki temel amaç; Fârâbî'nin felsefesinde dil felsefesinin yerini belirlemektir. Bu nedenle; "Fârâbî'de dil felsefesi hangi temel sorunlardan hareket eder?", "Temel sorunlar ve gayeler ışığında dil felsefesine hangi katkılarda bulunmuştur?", "Kurmaya çalıştığı metafiziğin dili nasıl bir dildir?", "Metafiziği ile dili arasında ne tür bir ilişki vardır?" sorularına tez içerisinde cevaplar aramaya çalışacağız. Onun, dil ile hakikat arasındaki ilişkiyi felsefî dille açıklaması ve bu dili, diğer dillerden üstün görmesinin nedenleri üzerinde duracağız.

Dil felsefesinin geniş bir araştırma alanına sahip olması nedeniyle, çalışmamızı dilin kökeni, adlandırma ve dilin yapısı konuları ile sınırlandırdık. Sembolizm, dil-kültür ilişkisi, dilin insan yaşamındaki önemi ve dilin işlevleri konularına değinmedik. Bunların dışında, göstergebilim (delâlet) ve sözdizim (sentax) hakkında kısaca bilgi verdik.

Çalışmamızda karşılaştığımız güçlükler ise Fârâbî'nin dil öğretisi üzerinde yeteri kadar araştırmaların yapılmamış ve eserlerinin tamamının Türkçe'ye çevrilmemiş olmasıdır. Onun siyaset, ahlâk, mantık, metafizik ve bilgi görüşleri ile ilgili olarak fazlaca çalışılmasına rağmen dil felsefesi ve anlam problemi hakkında yapılmış araştırmaların sayısı azdır. Belki de, dil felsefesinin son yüzyıllarda bağımsız bir disiplin haline gelmiş olması, Fârâbî'nin felsefî sistemi içerisinde bu konunun araştırılmamasının bir nedeni olabilir. Çünkü problem alanı ve terminoloji olarak günümüze hitap ettiği düşünülen dil felsefesi, Fârâbî'nin felsefî anlayışı ile ilişkilendirilemiyordu. Bu sıkıntıyı kabul etmekle birlikte, Fârâbî'nin eserlerinde, dil felsefesinin araştırılabileceğini düşünüyoruz.

Dipnotlarda kullandığımız teknik ise şöyledir: Kitap adlarının ilk geçtiği yerlerde, kitabın tam künyesi verildi. Aynı kaynak eser ikinci kez kullanıldığında,

yazarın adı ve soyadı ile kitabın kısa adı yazıldı. Fârâbî'nin Türkçe'ye çevrilmiş kitaplarının hem aslından hem de çevirisinden istifade edildi. Kitabın aslı ile çevirisinin adı, yapılan alıntılara göre ayrı ayrı verildi. Örneğin; "İhsâu'l-Ulûm"dan alınan bilgi ile onun tercümesi olan "İlimlerin Sayımı"ndan yapılan alıntı ayrı olarak gösterildi. Bunların dışında, hiçbir yerde yayınlanmayan, özel olarak yapılan çeviriler de dipnotta belirtildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNCE TARİHİNDE DİL FELSEFESİ

1. Antikçağ Grek Düşüncesinde Dil Felsefesi

İnsanoğlu varolup düşünmeye başlamasından beri dilde bulunduğunu zannettiği sihirli bir gücün etkisinde kalmış ve bu güce sahip olmak istemiştir. Mitolojik söylemlerin etkin olduğu dönemde insan, dilin büyülü bir güç olduğu zannını, doğaüstü bir kuvvet olarak kabul etmiştir. Bu çağda dünyayı, cansız bir varlık şeklinde değil, canlı bir varlık olarak algılamıştır. Doğadaki güçlerden uygun şekilde yardım istediğinde, yardım alabileceğini ummuştur. Çünkü o, hiçbir şeyin büyülü sözcüklere karşı duramayacağına inanmıştır. Ne var ki bu dönemde insan, dilin büyüsel gücünün etkisinden kurtulduğunda canlı olduğuna inandığı "doğa" üzerinde araştırma yapmaya başlamıştır.[6]

İlkçağ doğa filozofları, doğanın kaynağının ne olduğu ve doğanın nasıl ortaya çıkmış olduğu sorularından hareket ederler. Onlar teolojik dönemde yapıldığı gibi, *"evrenin kendisinden doğduğu ilk madde hangisidir?"* sorusunu *"en eski tabiî etken ve en yüksek prensip"*in hangisi olduğu sorusu haline getirerek araştırırlar.[7] Aristoteles'in "ilk filozoflar" dediği bu filozoflar, maddî nedeni (arche) belirleyerek doğadaki çokluğun kendisinden çıktığı "bir olan asıl maddeyi" bulmak isterler. *"...her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü bir şey vardır. Öğe olan, şeylerin ilkesi olan budur."*[8] Böylece bu düşünürlerin, doğa hakkında yaptıkları kurgulamalarla başlayan Antikçağ Grek felsefesi, varlık üzerine yapılan bir "varlık felsefesi" şeklinde ortaya çıkar.

Varlığın ilk nedenini araştıran Thales, "*neyin gerçekten var olduğu*" sorusunu sorar. Maddeyi (örneğin mıknatısı) canlı bir varlık şeklinde düşünmesi ve gerçekliği

---

[6] Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 136.
[7] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5.bsk., İstanbul, 1993, s. 12, Kâmıran Birand, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2. bsk., Ankara, 1964, s. 13.
[8] Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2.bsk., İstanbul, 1996, s. 90, (983 b 10).

dile getirme çabası, onu düşünce tarihinde önemli bir yere getirir.[9] Thales'ten sonra gelen diğer filozoflar da, doğa hakkında araştırma yapmaya devam ederler. Ancak daha sonraları düşünürlerin incelemeleri doğa üzerinden "dil"e çevrilir.

Antikçağ Grek filozofları, dilin büyüsel gücü ile doğaya sahip olunamayacağını anlayınca, dilin doğası üzerinde düşünmeye ve araştırma yapmaya başlar. Varlıkla birlikte dilin doğasının da araştırılması, felsefî uyanışın dilde olması ve ilk filozofların dili düşüncenin zorunlu şartı olarak görmesi, dil felsefesinin varlık felsefesi kadar eski olduğunu gösterir.[10]

Herakleitos felsefe tarihinde, doğayı anlamanın yolunun maddî sebeplerden değil, mantıktan ve akıldan geçtiğini söyleyen ilk filozoftur. Evrendeki değişme, bir yasaya, bir ölçüye göre olmaktadır. Bu yasaya; insandaki akıl, söz, düşünce, anlam ve insana doğadaki değişimin kanunlarını anlama imkanı sağlayan "Tanrı" anlamında "logos" adını vermiştir. Ona göre, evrenin anlamı konuşmanın anlaşılması ile birlikte açıklık kazanacaktır. İlk dönem Grek felsefesinde, felsefî düşüncenin gelişmesi ile varlık felsefesinden dil felsefesine geçiş böyle olmuştur.[11]

M.Ö. V. yüzyılda, Atina'nın siyaset ve kültür açısından gelişmiş olduğu bir dönemde yaşayan Sofistler, tabiat olguları ve genel doğruluğu ile nesnel geçerliği olan logos yerine "insan" üzerine felsefe yapmaya başlarlar. Onlar, evrenin merkezine insanı yerleştirip hitabet sanatına (retorik) önem vererek, fizik dünyada dil için bir açıklama arayışını sona erdirirler. Zira Sofistler, belirli ve somut amaçların yani siyasi ve sosyal gayelerin gerçekleştirilebilmesinin aracı olarak dili kabul ederler. Bundan dolayı, dilin iyi şekilde kullanımını sağlayabilmek için onu yaşatıp geliştirmeyi amaçlarlar. Bu yüzden Sofistler, retoriği (hitabet) gerçek bilim olarak adlandırırlar ve dilbilim ve dilbilgisi sorunlarını sistemli ve kuramsal bir şekilde ele alırlar.[12] Artık Antikçağ Grek felsefesinde, dilin mitolojik, bilimsel, gramatik yapısı ve doğası ile ilgili araştırmalarla birlikte nesnelerin adlandırılması ve dilin kökeni üzerine yapılan incelemeler başlar.

---

[9] Walther Kranz, **Antik Felsefe,** Çev. Suad Baydur, Sosyal Yay., 1.bsk., İstanbul, 1984, s. 27, Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yay., 1.bsk., Bursa, 1998. s. 16.

[10] Ernst Cassirer, **a.g.e.**, s. 137, Ernst Cassirer, **Language and Myth**, Trans. Susanne K. Langer, 1.ed., Dover Publications Inc., 1946, s. 5.

[11] Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, s. 137-138, Walther Kranz, **a.g.e.**, s. 58, 61-62.

[12] Ernst Cassirer, **a.g.e.**, s. 140, Kâmıran Birand, **a.g.e.**, s. 29.

1.1.Antik Felsefede Dilin Doğuşu Teorileri

Düşünce tarihinde dilin kökeni konusu, M.Ö. V. yüzyılda felsefî bir sorun olarak ele alınmaya başlanmıştır. Ne var ki, insanın konuşmayı nasıl öğrendiği sorusu her zaman için merak konusu olmuştur. Ve aynı zamanda bu problemi çözebilmek amacıyla, her çağda bebeklerin konuşmayı öğrenmesi gözlemlenerek çeşitli yorumlar yapılmıştır. Diğer taraftan da bilim adamları, insan iskeletleri ve maymunlar üzerinde incelemeler yaparak kendi dil anlayışlarını kurmaya çalışmışlardır. Ancak bu konu, çağdaş felsefe ile birlikte dil felsefesinin ilgi sahasına girmiştir.[13]

Dilin ortaya çıkışı problemi hakkında ilk yapılan araştırma Heredot tarihinde anlatılır. Mısır kralı Psammetikos, insanların nasıl konuşmaya başladıklarını anlamak için bir deney yapar. Psammetikos, bir çobana rasgele iki tane yeni doğmuş çocuk verir. Bu çocukları ağıla koymasını ve onların yanında hiç kimsenin söz söylememesini emreder. Böylece kendi başlarına büyüyen çocukların ağızlarından çıkacak ilk sözü öğrenmeyi amaçlar. Üzerinden iki yıl geçtikten sonra, bir gün çocukların "Bekos!" diye bağırdıklarını duyar. Daha sonra ki zamanlarda da çocuklar aynı kelimeyi tekrar ederler. Bunun üzerine Psammetikos, "bekos" kelimesinin anlamını araştırır ve Phrygia'lıların ekmeğe "bekos" dediklerini öğrenir.[14]

Demokritos'la birlikte "*dilin doğuşu*" konusu, felsefî bir tarzda ele alınmaya başlanır. Ona göre dil, düşüncenin ortaya çıkmasında bir araçtır. Bu yüzden o dilin, bir Tanrı tarafından veya bilge bir kişi ya da bir kahraman tarafından evrensel ilkelere dayanılarak konulmuş olmasını kabul etmez. Ancak o, insanların birbirleri ile iletişim kurma ihtiyaçları dolayısıyla, hayvanlar gibi çığlıklar ve garip sesler çıkartmalarının daha sonraları evrimleşerek dile dönüştüğü fikrini ileri sürer. Ona göre, insanda sesleri "*eklemleme/connexion*" yeteneği vardır. İnsanın bu yeteneğini kullanarak içgüdüsel

[13] Dwight Bolinger, **Aspects of Language**, Harcourt Brace Jovanovich Inc., 2.ed., 1975, s. 306.
[14]Herodotos, **Herodot Tarihi**, Çev. Müntekim Ökmen, İş Bankası Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002, (II.Kitap, 2), s. 89-90.

tepkilerini, hırıltılar ve anlamsız çığlıklar şeklinde ortaya koyması, zamanla "*eklemlenerek*" anlamlı sesler haline gelmiştir. İnsanlar her bir nesne için farklı bir işaret kullanarak düşüncelerini ifade etmeyi öğrenmişlerdir. Dünyanın ayrı yerlerinde insanlar, kendi çıkardıkları sesleri anlamlı hale getirmişlerdir. Böylece her insan topluluğunun kendi dilleri ortaya çıkmıştır.[15] Bu argümanlarıyla Demokritos, insan dilinin, duygusal yapısındaki belirli seslerden meydana geldiğini savunmuştur.

Demokritos'tan sonra felsefe tarihinde, Epicurus ve Lucretius'ta aynı görüşü benimsemişlerdir. Dilin doğuşu hakkındaki bu teori, dil felsefesinde XVIII. yüzyıla kadar benzer şekilde Vico ve Rousseau dahil pek çok dilci tarafından kabul edilen bir görüş olmuştur. Modern dönemde de savunucuları bulunan bu teoriye göre insan dili, doğadaki bütün canlı varlıklara verilmiş olan temel bir içgüdüye indirilmiştir. Korku, acı, sevinç çığlıkları insana özgü olmakla birlikte, hayvanlar dünyasında da benzeri olan seslerdir. Bu benzerlikten faydalanılarak insanın konuşabilmesine psikolojik bir açıklama getirilmeye çalışılmıştır.[16]

Düşünce tarihinde, dili ve dilin yapısını problem olarak ele alan filozoflar arasında Platon da yer alır. Eserlerinde daha çok dilin kurallarından ve sözcüklerin yanlış kullanımından, adlandırmadan ve sözcük ile anlam arasındaki ilişkiden bahseder. Ancak dilin kökeni konusunu felsefî bir problem olarak görmemesi nedeniyle, konuya mitolojik bir öykü eşliğinde sosyal bir açıklama getirir.[17] Platon, dil anlamını ifade etmek üzere üç terim kullanır. Bunlardan ilki; "*glotta*"dır ki, ağızdan çıkan seslere denir. Ayrıca bugün kullanıldığı anlamda "*glotta/the voice, tongue, mouth*"*, hem tat alma duyusu hem de dilbilim anlamındaki dildir.[18] Theaitetos'da ise aynı anlama karşılık olmak üzere "*glotta/the faculty of taste"* ifadesini kullanır.[19] İkinci olarak kullandığı terim, insanın diğer insanlarla iletişim kurma yeteneği anlamını ifade eden

---

[15] Jonathan Barnes, **The Presocratic Philosophers**, Ed. by. Ted Honderich, Routledge, Cambridge, 1996, s. 466-467.

[16] Ernst Cassirer, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, s. 141.

[17] Cengiz Çakmak, **"Platon'da Anlam Problemi"**, (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı), İstanbul, 1991, s. 24.

* Sokrates: "Ama, biz her şeyi sesimiz, dilimiz ve ağzımızla anlatmak istediğimize göre, bunları, şeyleri taklit etmekte kullanarak bu yoldan her şeyin anlatımını sağlayamaz mıyız?" (Bkz.**Kratylos,** Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000.)

[18] Platon, **"Cratylos"**, The Dialogues of Plato içinde, trans. B.Jowett, vol. 4, 2.ed., Oxford, 1875, s. 247, (423 B).

[19] Platon, **"Theaitetos"**, **a.g.e.**, vol.4, s. 337, (185 C).

"*phone*" sözcüğüdür. Bu terim, insanın düşüncelerini bildirme aracı olarak ağzından çıkan sesler *(phone)* anlamında kullanılır. "*Dialektos*" terimi, konuşma ya da dil yoluyla "*eklemlenmiş ses*" anlamında kullanılan üçüncü terimdir.[20] Platon'a göre, konuşmak ise "*legein=eirein*" dili ve sözü tasarlamak ve söylemi kullanarak düşünceleri bildirme anlamına gelir.[21]

Filozofumuz dili sosyal bir olay olarak kabul ederek onun yapısı ve doğası üzerine incelemeler yapar. İnsan zihninin ortaya koyduğu bir yapı olan dil, onun temel etkinliklerinden biridir.[22] Kratylos diyalogunun başında Platon, dilin, insanın doğal yapısından kaynaklandığı görüşünü savunurken daha ileride dilin oluşumunda itibarîliğin payını da kabul eder. Bu durumda dil, insana özgü bir yapı olarak kültürün bir ürünüdür.[23]

Platon, dilin doğuşu konusunu, insanın Tanrılar tarafından yaratılması olayı ile birlikte ele alır. Prometheus aracılığıyla insan, Tanrılardan bilimi alınca önce onlara mabetler yapar. Topluluk halinde yaşamaya başladıklarında köyleri ve şehirleri kurarlar. Daha sonra ise ellerindeki bilim sayesinde konuşmayı, eşyaya ad takmayı, alet yapmayı öğrenirler.[24] Platon, insanın nesnelere ad koyması ile Tanrısal olandan pay alma arasında bağlantı kurduktan sonra bu durumu, topluluk halinde yaşamanın bir gereği olarak açıklar. O halde Platon, insanların toplumsal hayata geçmelerinin sonucunda, zekalarını kullanarak dili ortaya çıkardıkları düşüncesini kabul eder.

Mantık biliminin kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles, eserlerinde geniş bir şekilde mantık konularına yer verir. "Biçimsel mantığın" bir görüntüsü saydığı genel dilbilgisinde, özne ve yüklemi temele alan bir cümle kuramı oluşturarak söz parçalarını ve bağlaçların neler olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır.[25] Aristoteles dille ilgili olarak çeşitli sorular sorar. Bunlar; "*Bir nesnenin adının, gösterdiği nesneden ayrıldığı noktalar nelerdir?", "Bir nesnenin ne olduğunu söylemek, onun niteliklerini saymak, konumunu tespit etmek ve öteki varlıklarla ilişkisini dile getirmek ne demektir?"* gibi

[20] Cengiz Çakmak, **a.g.t.**, s. 25.
[21] Platon, **Kratylos**, s. 59-60, (408 A).
[22] Platon, **a.g.e.,** , s .76-77, (416 C).
[23] Platon, **a.g.e.**, s. 17-18, (388 C-D).
[24] Platon, **Protagoras, Diyaloglar, II**, Çev.Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, 3.bsk., İstanbul, 1996, s. 134, (322 A).
[25] Berke Vardar, **Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri**, Multilingual Yay., İstanbul, 1998, s. 23.

sorulardır. [26] O da, Platon'da olduğu gibi dil terimini ifade etmek için "*glotta"* kelimesini kullanır. Telaffuz edilen sesi "*phone"* kelimesi ile telaffuz edilen dili ise "*dialekton"* kelimesiyle ifade eder.[27]

Aristoteles "dilin doğuşu" problemini, toplumla ilgili bir konu olarak kabul eder. "*Politika*" adlı kitabında, insanların toplum halinde yaşamaya başlamalarıyla birlikte dili de kullandıklarından bahseder. Ayrıca ona göre, insanı diğer canlılardan ayıran özellik konuşabilmesidir. "*...Çoğu kez dediğimiz gibi, doğa (nature) hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini (speech) vermiştir. Konuşmak ses çıkartmaktan (voice) oldukça ayrı bir şeydir; ses çıkarma yetisi (the power of speech) öteki hayvanlarda da vardır, bununla duydukları acı ya da hazzı anlatırlar; çünkü gerçekten bazı hayvanların doğal güçleri, onların hem haz ve acı duymalarına, hem de bu duygularını birbirlerine aktarmalarına elverişlidir. Oysa dil, yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlışı bildirmeye yarar. Çünkü insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü'yü, doğru ile yanlış'ı, haklı ile haksız'ı sezebilmeleridir. İşte bir aile ya da şehri meydana getiren şey de; bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır."*[28]

Aristoteles, "doğa" tarafından insanlara verilen dilin yani anlamlı konuşma yetisinin en önemli işlevinin, insanlar arasında iletişimi ve doğru ile yanlışı ayırt etmeyi sağlamak olduğu görüşündedir. Antikçağ Grek felsefesinde, dilin kökeni üzerine yapılan bu araştırmalarla birlikte nesnenin adı ile nesne arasında ne tür bir ilişkinin var olduğu da sorgulanmaya başlanmıştır.

1.1.1. Antik Felsefede "Adlandırma" Hakkındaki Görüşler

Her insan, nesneler dünyası üzerine çeşitli düşüncelere sahiptir. Bu düşüncelerini, çevresindeki varlıklara farklı adlar vererek dile getirir. İnsan, nesnelerin

---

[26] Teoman Duralı, **"Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları"**, **Felsefe Arkivi**, S.26, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1998, s. 23.

[27] Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2.bsk., İstanbul, 2001, s. 115, Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2.bsk., İstanbul, 1996, s. 165.

[28] Aristoteles, **Politika,** Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 6.bsk., 2002, s. 9-10, (1.kitap, 2.bölüm), bkz. Politics, The Complete Works of Aristotle, C.2, Ed. by. .Jonathen Barnes, Bollingen Series LXXI.2, Princeton University Press.

adları ile nesne arasında ne tür bir ilişkinin var olduğunu bilmek için sorular sorar: Dil ile adlandırılan dünya arasında bir ilişki var mıdır? Eğer varsa bu ilişki nasıl kurulabilir? Etrafımızdaki varlıklar hakkında nasıl konuşabiliriz? Örneğin, "ağaç" dediğimiz varlığa niçin bu adı veririz? "Ağaç" adını kim vermiştir? Aynı toplumda yaşayan insanlar, bu ad üzerinde uzlaşmışlar mıdır? Yoksa nesnelere adını veren bir ad koyucu mu vardır? "Kökü, gövdesi, dalları ve yaprakları olan" her nesneye "ağaç" dememiz gerekiyor mu? Bu ad, ağacın doğal bir parçası mıdır? Bu varlığın tabiatını, ağaç adı ne kadar yansıtıyor? Antikçağ Grek düşüncesinde bunlar ve bunlara benzer sorularla, dil ile nesneler arasındaki bağ sorgulanarak nesnelerin özüne ait bilgiye ulaşmak amaçlanmıştır.

Retoriği gerçek bilim olarak kabul eden Sofistler, adların doğruluğu hakkında yapılan tartışmayı gereksiz görürler. Çünkü adlar, nesnelerin doğasını, nesnel karşılıkları olmadıkları için dile getiremezler. Onlar, adların görevini insanda duygular uyandırmak ve düşünceleri taşıyarak insanları fiillere yönlendirmek şeklinde belirlerler.[29] Sofistlerin önemsiz gördükleri bu problem, daha sonra Antikçağ Grek felsefesinde, iki felsefe okulu arasında tartışma konusu olur. Bunlardan birinci taraf yani Pythogoras'la birlikte savunulmaya başlayan "*doğalcı görüş",* adla nesne arasındaki ilişkinin doğal olduğunu, adların adlandırıldıkları nesnelerin özünü sesler aracılığıyla taklit ederek yansıttıklarını kabul eder. Buna karşı çıkan Demokritos'la birlikte savunulmaya başlayan "*uzlaşımcı görüş*" ise adla nesne arasındaki ilişkinin uzlaşımla olduğunu ve adların nesnelere insanlar tarafından tesadüfî olarak verildiğini savunur.[30]

Ne var ki bu tartışma, felsefe tarihinde ilk defa, Platon'un Kratylos diyalogunda ayrıntılı bir biçimde ele alınır. Kratylos, Hermogenes ve Sokrates'in katıldığı tartışmanın konusu, dil ile dünya arasındaki ilişkinin nasıl olduğudur. Hermogenes, adların doğruluğunun toplumun uzlaşmasına bağlı olduğunu, Kratylos ise her nesne için doğru bir adlandırmanın var olduğunu savunur. Sokrates, sorunun çözümünü kendisinin de bilmediğini, bu nedenle çeşitli sorular sorarak konuyu aydınlatmaya çalışacağını söyler. Platon bu diyalogta, Kratylos ve Hermogenes'in bazı görüşlerini çürüterek bir kısmını da geliştirerek kendi ad öğretisini ortaya koymak ister.

---

[29] Ernst Cassirer, **a.g.e.**, s. 140.
[30] John R. Searle, **Söz Edimleri**, Çev. R.Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara, 2000, s. 10.

Platon'un dil öğretisinde temel problem; "*adın doğası, objenin doğasıyla aynı olduğuna göre, adın doğasını bilen, objeyi de bilir, çünkü obje adın benzeridir; ve dolayısıyla, birbirinin benzeri olan bütün şeyler için, tek ve aynı bilim vardır*"[31] görüşünün doğruluğunu araştırmaktır. Adların nesneler hakkında nasıl bilgi verdiğini inceleyen Platon, onların nesnelerin "*doğal doğru ad*" ları olduğu görüşünü (Kratylos'un iddiasını) reddetmiştir. Ona göre adlar, nesnelerin "*doğal uygun ad*"larıdır.

Nesnelerle ilgili bilgiyi başkalarına öğretmek için adların konulduğuna[32] işaret eden Platon, adların nesnelerin doğalarında bulunan adlandırma ve adlandırılma tarzına göre yapılması gerektiğini ileri sürer.[33] Adlandırma işini, en doğru biçimde "yasa koyucu"nun yapabileceğini ifade eden filozofumuz, yasa koyucunun kim veya ne olduğuna açıklık getirmez. Yasa koyucu; halk, mitolojik bir kişi ya da Tanrısal bir içgüdüye sahip insan olabilir. Bu kişi, her nesne için doğası itibarıyla uygun olan adı, seslere ve hecelere vermesini bilmelidir. Her yasa koyucu, aynı heceleri kullanmayabilir. Bu konuda, önemli olan her obje için uygun adı vermesidir.[34]

Tanrılarla insanların nesneleri farklı şekillerde adlandırdığını ifade eden Platon, Tanrıların koyduğu adların, nesnelerin "*doğal doğru adları*" olduğunu, fakat insanların bu adları anlamaya güçlerinin yetmediğini açıklar.[35] Tanrıların adlandırmasına karşılık insanların nesnelere verdiği adlar ise "*doğal uygun adlar*"dır.

Platon'un bu diyalogu, dört ana sorun etrafında geçen bir tartışmadır. Bunlardan birincisi, adların işleviyle; ikincisi, adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki ilişkinin yapısıyla; üçüncüsü, bir nesnenin doğru adlarının sayısıyla; dördüncüsü, adların ilk defa verilmesi ile ilgilidir. Kratylos diyalogunda, tartışma konusu yapılan bu dört iddiaya dört ayrı açıklama getirilir. İlk olarak; adlar; başkalarına bilgi öğretmek için vardır. İkincisi; adlar ile nesneler arasında doğal bir bağ vardır. Üçüncüsü; bir nesnenin tek bir doğru adı vardır. Sonuncusu ise adları ilk veren, insanın

[31] Platon, **Kratylos**, s. 117-118.
[32] Platon, **a.g.e.**, s. 102.
[33] Platon, **a.g.e.**, s. 16.
[34] Platon, **a.g.e.**, s. 19-21.
[35] Platon, **a.g.e.**, s. 25-26.

üstünde bir güçtür.[36] Filozof, nesnelerin nasıl adlandırılması gerektiğini, bu dört görüş etrafında açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Platon'un öğrencisi Aristoteles, kitaplarında "adlandırma" konusuna pek fazla yer vermez. O, "*Yorum Üzerine*" adlı eserinde, adların uzlaşım yoluyla verilmiş olduğuna kısaca değinir. "*Ad, parçaları ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, uylaşımsal olarak anlamlı bir sestir*."[37] Platon'un "*doğal uygun ad*" görüşüne karşı çıkan Aristoteles, adların, ad oluşlarının simge olmalarından kaynaklandığını bundan dolayı hiçbirinin doğal olamayacağını kabul eder. Yazılı olmayan sesler ise yaban hayvanlarında olduğu gibi bir şey belirtir. Ancak bunların hiçbiri ad olamaz. Doğruluk ya da yanlışlık ifade eden cümleler de, bildiride bulunduklarından dolayı uzlaşımsaldırlar.[38] Demek ki, adlar ve adlardan oluşan cümleler doğal değil, uzlaşma ile konulmuşlardır.

Grek felsefesinde uzun tartışmaların yapıldığı bu konuda Platon, "nesnelerin adlandırılmasının nasıl olması" gerektiğine dair en kapsamlı bilgiyi veren filozoftur Platon'un felsefî öğretisinden etkilenmiş olan Fârâbî, insanı saadete ulaştıracak bilginin incelenmesine ayırdığı "*Eflâtun Felsefesi*" adlı eserinde onun bu diyalogunun tanıtımını yapar: "*Bundan sonra, bu sanatın dilbilim olup olmadığını, insan, adı geçen dili konuşan milletin çoğunluğunun anlayışına göre manaları, fikirleri gösteren isimleri kavrayınca ve onları dil bilginlerinin metoduna uygun inceler ve bilirse, şeylerin özlerine ait kuşatıcı bir bilgisi olacağını ve onlar vasıtasıyla arzulanan bilgiyi elde edeceğini, zira bu sanatın öğrencilerinin kendilerinin böyle düşündüğünü inceledi. Bu sanatın asla o bilgiyi vermediği kendisince anlaşıldı ve bu bilgiye yol olabilecek ne kadar bilgi sağladığını açıkladı. Bu, "Cratylos" olarak bilinen kitabında bulunur*." [39] Filozofumuz Kratylos diyalogunda, insanı mutluluğa ulaştıracak bilginin verilmediğini bunun yerine nesnelerin doğasına ait bilgilerin ele alındığını ifade eder. Grek felsefesinin varlık, dil ve mantık teorilerinden etkilenen İslâm düşüncesinde de dil, felsefî bir problem kabul edilmesinden dolayı çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

---

[36] Levent Aysever, "**Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi**", S.2, C.19, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2002, s. 154-159.
[37] Aristoteles, **Yorum Üzerine**, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., 1.bsk., Ankara, 1996, s. 1.
[38] Aristoteles, **a.g.e.**, s. 2-3.
[39] Fârâbî, **Eflatun Felsefesi**, Çev Hüseyin Atay, Fârâbî'nin Üç Eseri içinde, Kültür Bakanlığı Yay., 1.bsk., Ankara, 2001, s. 75.

1.2. İslâm Düşüncesinde Dil Felsefesi

1.2.1. İslâm Düşüncesinde Dil Probleminin Temelleri

Müslüman Araplar; Suriye, Irak, İran ve Mısır topraklarını fethettikleri zaman Grek, Roma ve Zerdüşt gibi kültür çevreleriyle karşılaştılar. Yaklaşık iki-üç asırlık bir süre içerisinde, bu ilim ve kültürlere ait eserleri tercüme ederek kendi okullarında öğretmeye başladılar. İslâm âlimleri; Hellenistik, Sâsânî, Hind ve Çin gibi kuvvetli kültürlerin yazılı ve yazılı olmayan ürünlerinden büyük ölçüde istifade ettiler. Ayrıca H.III./M.IX. yüzyılda, Süryanî mütercimler aracılığıyla çok sayıda felsefî eser (özellikle Aristoteles'in kitapları), Yunanca'dan, Süryanice'den ve Kıptîce'den Arapça'ya çevirileri yapılarak ilimlerin gelişiminde önemli bir yere sahip oldular.[40]

Tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle İslâm kültür ve medeniyeti gelişti. Zamanla bilimlerin çeşitleri ile birlikte ilmî ve edebî eserler de çoğaldı. Müslümanların şehir hayatına geçmeleriyle, Emeviler döneminde, Mekke ve Medine, musiki ve şiir sanatlarının, Basra ve Kûfe, bilim ve düşünce dünyasının en canlı ve hareketli etkinlik merkezleri haline geldi.[41]

Arap olmayan kavimlerin İslâm dinine girmeye başlamalarıyla birlikte ilk devirlerden itibaren Arapça'yı bilmemeleri nedeniyle dini öğrenmelerinde sorunlar ortaya çıktı. Bu milletlerin Kur'ân'ı anlayabilmeleri için Arap dilini öğrenmeleri gerekiyordu. Böylece Arap âlimler, konuşulan ve yaşayan Arapça'nın kurallarını ve kâidelerini belirleyerek yabancılara dil öğretilmesini kolaylaştırmayı amaçladılar. Sonraki yüzyıllarda ise fakihler, müfessirler ve hadisçiler, Kur'ân'ı ve hadisleri daha iyi anlayıp anlatabilmek için Arap dilbilgisini kurma çabası içine girdiler. Bu sebeple,

---

[40] Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,** Ülken Yay., İstanbul, 1997, s. 64, Sadık Türker, **"İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü",** Kutadgu Bilig Dergisi, S.3, İstanbul, 2003, s. 225,

[41] Corci Zeydan, **Tarihu Adâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye,** C.2, Dâru'l-Hilâl, Kahire, 1957, s. 10, Philip Hitti, **İslâm Tarihi**, C.2, Çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1995, s. 379.

Arapların anlatış tarzları ile sözlerini, şiirlerini, darb-ı mesellerini tetkik ve araştırma lüzûmu hissettiler.[42]

Hicri ikinci yüzyılda yapılan dilbilim çalışmalarının amacı, dînî problemlere çözüm aramak içindi. Kutsal kitabı daha iyi anlama ve yorumlama çabaları dil probleminin ele alınmasında en önemli etkendi. Ayrıca farklı kültürleri tanıma ve onları anlama arzuları, dil ve dilbilgisi bilmeyi gerektirmesinden dolayı dilbilim araştırmalarına hız verdi. Bundan dolayı Müslüman dilbilimcileri daha çok dilin kelime yapısı, kelimelerin tarihî süreç içerisindeki anlam değişmeleri ve cümle içindeki dizilişlerinin çeşitli biçimlerde adlandırılması üzerinde yoğunlaştılar.[43]

Bu dönemdeki (H.II. yüzyıl) dilbilimin araştırma alanı, düzgün ifâde ve lafızların derlenip sınıflandırılması, anlam ve lafız, düşünce ve dilbilgisi (*nahiv*), etimoloji ve kavram analizi arasındaki ilişkilerin incelenmesi idi. Dil üzerine yaptıkları araştırmalarla Müslüman düşünürler dilbilimi, kelime bilgisi (*sarf*), dilbilgisi (*nahiv*), anlam teorisi, seslerin çıkışı (*meharicü'l-hurûf*) ilmi, kelimelerin konumu ve türetilmesi ilmi (*ilmü'l va'z ve ilm-i iştikâk*), beyan ilmi, bedi' ilmi, aruz ilmi, konuşmanın halin gerektirdiği şekle uygunluğu ilmi (*ilmü'd-devâvin*) ve başkasının sözünün kendi hâline uygunluğu ilmi (*ilmü'l-muhazara*) şeklinde kısımlara ayırdılar. Bazı dil tarihçileri, edebiyatı da dilbilim içine katmışlardı.[44] Daha sonraki dönemlerde ise Arap dilbilimi, nahivciler tarafından Aritoteles mantığının yerine doğru düşünme ve bilgi üretme amacıyla kullanılan bir yöntem hâline getirildi.

IX. ve X. yüzyıllarda nahivcilerle mantıkçılar arasında yapılan tartışmalar İslâm düşünce tarihinde ses getirmiştir. Bu yüzyıllarda, dilbilim araştırmalarına önem verilmesi sebebiyle dile dair konuların ele alındığı büyük bir miras bugüne kadar gelmiştir.

---

[42] Corci Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C.3, Osmanlıcaya çeviren: Zeki Meğamiz, İstanbul, 1329 (h.), s. 145, Ignace Goldziher, **Klasik Arap Literatürü**, Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İmaj Yay., 1.bsk., Ankara, 1993, s. 72, Şevki Dayf, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Meârif, 7.bsk. Kahire, 1992, s. 11.

[43] Yakup Civelek, "**VII.-XI.Yüzyıl İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi**", Kur'an ve Dil Sempozyumu, Van, 2001, s. 202.

[44] Hasan Ayık, "**Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi**", (Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana bilim Dalı), Erzurum, 2002, s. 131.

1.2.2. Dil İlimlerinin Disiplinler Haline Gelmesi

Müslüman bilim adamlarının dil ile ilgili konu ve problemlere eğilmeleri, İslâm dünyasında mantık ve felsefe çalışmalarının başlamasından önce idi. İlk olarak dil sorununun ele alınması, İslâmî ilimlerin oluşumuna, mantık ve felsefe eserlerinin yazılmasına imkan sağladı.[45]

Başlangıçta dil üzerine yapılan araştırmalarda Arapça'nın kelime yapısı, kelimelerin cümle içindeki fonksiyonları belirlendi. Sonraları tefsirci, hadisci, kelâmcı, fıkıhçı ve edebiyatçı âlimlerinin aynı zamanda iyi birer dilbilimci olmaları Arapça dilbilimini, "*dilin ses öğesini de kapsayan hitap öğesi üzerine konumlandırmaları gerektiği*" ve onun bir düşünme disiplini olduğu iddiasına götürdü. Çünkü nahiv ilminin, dilbilgisi kurallarını açıklamasından dolayı bu kuralların düşünceyi de içine aldığı evrensel bir ilim olduğu savunuluyordu. Bu yüzden, anlamın sınırlarını belirlemek ve delâlete dair kuralları koymak için "*beyân*" ilmi ortaya çıkartılmıştır.[46]

Nahiv ilminin başlangıcı hakkında farklı rivayetler olsa da, bu ilmin, Hz. Ali'nin isteğiyle Ebû Esved ed-Düelî (öl.H.69/M.688) tarafından kurulduğu yaygın olarak kabul edilen görüştür. O, nahiv ilmini Hz.Ali'den öğrendi. Ebu'l Esved, Arap dili ve grameri üzerine geniş bilgi sahibi, kelimelerin anlamlarını bilen, şâir bir kimse idi. Basra'da öğrencilerine lügat, nahiv, şiir ve edebiyat dersleri verdi.[47]

Hicrî ikinci ile dördüncü asırlar arasında, Basra'da, Arapça'nın gramer kurallarını tespit etmeye çalışan, dil üzerine araştırmalar yapan dil âlimleri, râviler, hâfızlar, şâirler ve edipler yetişmiştir. Yaklaşık bir asır sonra da ona paralel olarak Kûfe'de, üç asır kadar yaşayacak ikinci bir dil okulu kurulmuştur. Her iki şehirdeki dil çevrelerinde, dil meselelerine bakış tarzları birbirlerinden farklı olması sebebiyle aralarında ihtilaflar meydana gelmiştir.[48]

---

[45] Sadık Türker, "**Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, İstanbul, 2002, s. 139.
[46] Hasan Ayık, **a.g.t.**, s. 131.
[47] Corci Zeydan, **a.g.e.,** C. 3, s. 140-141, Şevki Dayf, **a.g.e.,** s. 13, Selami Bakırcı, Kenan Demirayak, **Arap Dili Grameri Tarihi**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 2001, s. 21-29.
[48] Corci Zeydan, **a.g.e**., C. 3, s. 147, Hulûsi Kılıç, "**Basriyyûn**", C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, s. 117.

Basra ekolünün kurucuları, Sîbeveyh (öl.H.180/M.796) ve onun dilde hocası Halil b. Ahmet'tir (öl.H.175/M.791). Halil, lügat ilmine dair ilk kitap olan "Kitâbu'l-Ayn"ın yazarıdır. Alfabetik diziye uygun hazırlanan bu lügatta, kelimelerin köklerini oluşturan sessizler esas alınmıştır.[49] Ayrıca aruz ilmini de ilk defa ortaya atan dilcidir. Halil b. Ahmet, Aristoteles mantığının etkisiyle Arapça dilbilgisini geliştirme çabası içinde oldu.[50] Mantığı gramerin aleti olarak görmesi nedeniyle, dile mantıksal bir yapı vermeye çalışarak bir çeşit dil felsefesi ve analitik felsefe geliştirmeyi denedi. Bundan dolayı, Basra ekolü "*Ehlu'l-Mantık*" olarak da adlandırıldı.[51]

Birçok dilbilimci o devirde dile felsefî yönden yaklaşmışlar ve dil felsefesinin ilgi alanına giren konuları ele almışlardır. Dilin kökeni, adlandırma, dil ile doğruluk ve dil ile varlık ilişkisi gibi konularda araştırmalar yapmışlardır. Ayrıca dil ve mantıkla ilgili hususlarda ayrıntılı çalışmaları vardır. Sîrâfî, Kisâî (öl.H.189/M.804), İbn Cinnî (öl.H.392/M.1001) ve Ebu Hayyan et-Tevhidî bu alanda meşhur olmuş kimselerdir. IX. yüzyılın sonlarıyla X. yüzyılın başlarında yaşamış olan tarihçi, dilci ve filozof Ebû Hamza İsfahânî (öl.H.360/M.971) onları "*el-Felâsifetü'n-Nahviyyûn*" (Dil veya Nahv Filozofları) olarak adlandırmıştır.[52]

Kûfe'li dil bilginlerinin en önemli ismi; İran asıllı Ali b. Hamza el-Kisâî'dir. Kisâî, Basra okulunun kurucularından Halil b. Ahmet'ten dersler aldıktan sonra Kûfe okulunun kurucusu Ruâsî (öl.H.175/M.791) ile birlikte çalışmalarını sürdürdü.[53] Kûfe'li dil âlimleri daha çok fıkıh ve usûlü, kırâatler ve rivâyeti, eski Arap şiirinin rivâyet ve derlenmesi ile meşgul oldular.[54]

İki dil okulu arasındaki ilk ihtilâf, Basra okulunun kurucularından Halil b. Ahmet ile Kûfe okulundan Ruâsî arasında çıkmıştır. Daha sonra Kisâî ile Sibeveyh'in, Halife Harun Reşid'in huzurunda yaptıkları "*Zünbûriyye*" tartışması, aralarındaki ihtilâfların açığa çıkmasını sağlamıştır. Basra ve Kûfe okullarının aynı metodu, yani işitme ve kıyası kullanmalarına rağmen dile farklı bakmalarının altında yatan çeşitli

[49] Halil b. Ahmet, **Kitâbu'l-Ayn**, C. 1-8, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Semerrâî, Beyrut, 1988.
[50] Şevki Dayf, **a.g.e**., s. 30, Corci Zeydan, **Tarihu Adâbi'l- Lüğati'l-Arabiyye**, C.2, s. 115.
[51] Goldziher, **a.g.e.**, s. 74, Şevki Dayf, **a.g.e**., s. 20-21, Mehmet Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, Diyanet Vakfı Yay., 2.bsk., Ankara, 1998, s. 86.
[52] Mehmet Bayrakdar, **a.g.e**., s. 85.
[53] Ignace Goldziher, **a.g.e**., s. 78.
[54] Selami Bakırcı, **a.g.e**., s. 45.

sebepler vardır. Basra'ya yakın çöllerde, Arap dilini fasih bir şekilde konuşan bedevî Arapların yerleşmiş olması nedeniyle, buradaki dil bilginleri, dile ait genel kuralları koyarken bedevî Arapların dilini esas almışlardır. Bu kurallara uymayan kaideleri kabul etmemişlerdir. Kûfe okulu ise, şehrin farklı milletlerden ve farklı dinlerden ve mezheplerden insanların bulunduğu karmaşık bir yerleşime sahip olmasından dolayı Arap olan herkesten rivayet edilen her türlü kaideyi esas almıştır. Bu durumun sonucu olarak, dilbilgisi kuralları ve sözlük oluşturulurken Basra okulu, konulan kaidelere sıkı bir şekilde bağlı kalmış, Kûfe okulu daha esnek davranmıştır. [55]

Basra ve Kûfe okullarının genel olarak dil anlayışlarında da farklılıklar vardır. Basra okulu dili, olayları, olguları, kavramları ve düşünceleri yansıtan bir ayna olarak ele almşlardır. Bu nedenle dilin yasaları, düşüncelerin, yaşamın, nesnelerin, toplumun ve mantığın yasalarının aynısıdır. Bu yüzden dilbilimciler, nahiv ve sarfı yani dilin kurallarını her yerde ve her zaman geçerli kabul etmek zorundadırlar. Basra okuluna mensup alimler, dilde kıyas metodunu kullanmışlardır. Öyle ki, dildeki istisnaları bile kıyas yoluyla kural haline getirerek daha felsefî bir dil mantığı kurmaya çalışmışlardır.[56]

Basra okulu, mantıkî bir dil kurmayı ve düşünce ile varlığı dille analiz etmeyi amaçladıkları için dil araştırmalarında biçime ve mantıkî kaidelerin belirlenmesine ağırlık vermişlerdir. Söz sanatlarında lâfız ve anlamdan hangisinin daha önemli olduğu, dilin vaz'î mi yoksa tabiî olarak mı ortaya çıktığı soruları, onların araştırma alanlarını oluşturmuştur.[57]

Kûfe okuluna gelince onların dile bakışı, daha çok dilbilimsel açıdan olmuş ve Şiî âlimlerin etkisiyle dilde "*ezoterik (batınî) ve gnostik*" anlamlara ağırlık verilmiştir. Platon, Yeni Pisagorculuk ve Yahudi Kabbalizmi'nin de etkisiyle birlikte dil felsefesi, hurûfilik, sembolizm ve cifirciliğe dönüşmüştür. Ayrıca harflerin ve kelimelerin batınî anlamları araştırılarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Şiî âlimleri bu yola götüren sebeplerden biri, Kur'ân'daki "*Hurûfu Mukattaa*"ları açıklama ihtiyacı olmuştur. Basra

[55] Ignace Goldziher, **a.g.e.,** s. 75-79, Hasan Ayık, **a.g.e.**, s. 131.
[56] Mehmet Bayrakdar, **a.g.e**., s. 86.
[57] Mehmet Bayrakdar, **a.g.e**., s. 86.

okulunun dil anlayışında mantık kuralları öne çıktığı halde, Kûfe okulu daha ziyade *"tinsel"* olan bir dil felsefesi yapmıştır.[58]

Bu iki okulun dilbilgisi alanında tartıştıkları en önemli konu; dilin aslının fiil mi yoksa mastar mı olduğudur: Basra okuluna göre, "*mastar*", kayıtlanmamış, mutlak zamana delâlet ettiği için dilin aslıdır. "*Fiil*", belirli bir zamana delâlet etmesi dolayısıyla dilin aslı olamaz. Ayrıca mastar isimdir ve asıldır. İsim ise fiile ihtiyaç duymadan iş görür. Ve mastar sadece oluşa delâlet eder. Fiil, hem oluşa hem de zamana delâlet eder.[59] O halde mastar, dilin aslıdır.

Kûfe okuluna göre ise dilin aslı fiildir, mastar feri'dir. Çünkü fiil asıldır ve mastar fiilden türemiştir. Ayrıca fiilin doğruluğu masterın doğruluğunu gerektirir. Fiil, mastarda amel eder. Bu sebeple, âmilin mâ'mulden rütbesi üstündür. Mastar fiili kuvvetlendirir ve kuvvetlendirilen ise kuvvetlendirenden üstündür. Masterın anlamı, fiilin faili olmadan düşünülemez. Dolayısıyla fiilin faili olmadan mastar düşünülemez.[60] Bu nedenle de, dilin aslı fiildir.

Miladî X. yüzyıldan itibaren Basra ve Kûfe'nin bilim alanındaki başarıları yok olmaya başlamıştır. Bu sebeple, hilafetin başkenti olan Bağdat'ta, halifenin koruması altında bilimsel çalışmalar devam etmiştir. Bu yüzden, dil alimlerinin de Bağdat'ta bir araya gelmeleriyle dil çalışmaları, daha geniş bir temel üzerinde yükselmiştir. Bağdat okulunun temsilcisi sayılan İbni Cinnî, bu iki okulun dilbilim alanındaki görüşlerini sentezleyerek kendi dilbilim anlayışını ortaya koymuştur.[61]

Bağdat'ta mantıkçılarla nahivciler arasında yapılan tartışmalar, Basra ve Kûfe okullarının dil tartışmaları kadar ses getirmiştir. Milâdî 756 senesinde Organon'un Arapça'ya tercüme edilmesi ile Arap dilbilimcileriyle Süryani mantıkçılarını karşı karşıya getiren dil ve mantık tartışmaları başlamıştır. Mantıkçılar, Aristoteles mantığının evrensel bir dil olduğunu savunurken nahivciler, Arap nahvinin mantığın yerini tutabileceğini iddia etmişlerdir. Bu tartışmaların temel sebebi; iki farklı kültür

---

[58] Mehmet Bayrakdar, **a.g.e**., s. 85, Goldziher, **a.g.e**., s. 78.
[59] Ebu'l Berakat el-Enbarî, **El-İnsaf Fî Mesaili'l Hilâf Beyne'n-Nahviyyin el-Basriyyîn ve'l Kûfiyyin,** C.1, el-Mektebetü'l-Asriyyîn, Beyrut, 1993, s. 237, Hasan Ayık, **a.g.t.**, s. 140.
[60] El-Enbârî, **a.g.e**., C.1, s. 235-236.
[61] Corci Zeydan, **a.g.e**., C.3, s. 149, Goldziher, **a.g.e**., s. 80, Şevki Dayf, **a.g.e**., s. 268.

arasındaki uzlaşmazlıktır. Bu tartışma, Arap dilinin mi üstün olduğu yoksa Yunan mantığının mı üstün olduğu ve dilbilimin de mantık gibi bir alet ilmi olup olamayacağı şekline dönüşmüştür.[62]

İslâm düşüncesindeki dil ve mantık ilimleri ile ilgili tartışmalar, Halife el-Me'mûn (öl.H.215/M.830) tarafından Beytü'l-Hikme'nin kurulması ve bundan dolayı da tercüme faaliyetlerinin hızlanmasıyla ikinci bir döneme girmiştir. Tercüme edilen metinle, asıl metin arasındaki anlam farklılıklarının nasıl giderileceği ve Grek mantığının Arap diliyle nasıl ifade edileceği gibi iki problemle karşılaşılmıştır. Bu tartışmalardaki son aşama, mantıkçıların etimoloji ve sözdizim bakımından karşılaştıkları sorunlar olmuştur. Ayrıca mantıktan önce başlayan dil çalışmalarının amacının, Kur'ân'ı daha iyi anlama olması, buna karşılık Yunan mantığının hitabete (retoriğe) ağırlık vermesi, bu tartışmalardaki en önemli nedenlerinden birisi haline gelmiştir.[63]

İnsanı mutluluğa ulaştıracak bilginin mantıktan mı yoksa dilden mi geçtiği üzerine yapılan bir münazara, dil ve mantık ilişkisi tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Ebû Hayyan et-Tevhidî'nin, "*Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muânese*" adlı kitabında bahsettiği münazara H.326/M.932 yılında yapılmıştır. Bu münazara, Süryâni mütercim ve mantıkçı Mattâ bin Yunus ile Arap dilbilimcisi, kelâm ve fıkıh bilgini Sîrâfî arasında olmuştur.[64] Mattâ, bir konuşma aracı *(âlet)* olan mantığın, düzgün konuşma ile hatalı olanı ve doğru anlam ile yanlış anlamı birbirinden ayırmaya *(terazi/ölçü gibi)* yaradığını iddia etmiştir. Sîrâfî ise, düzgün ve hatalı konuşmayı tertibin *(bi'n-nazmi'l-me'lûf ve'l-îrâbi'l-mâruf),* doğru ve yanlış anlamı da aklın ayırt ettiğini savunmuştur. Ayrıca Yunanca terminolojiye dayanan Aristoteles mantığının başka toplumlar için bağlayıcı olamayacağı görüşündedir. Daha sonra Sîrâfî, tartışmayı anlam-lafız ve konuşma-anlam ilişkisine çekmiştir. Mantıkla bu iki ayrı alanın bilinemeyeceğini, insanların Arapça, Yunanca gibi farklı dillerde konuşmaları nedeniyle, bu dillerin sayısı kadar, doğru ile yanlışı belirleyecek araçların olması

[62] Sadık Türker, *"***Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi***"*, Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, s. 142.
[63] Hilmi Ziya Ülken, **a.g.e.**, s. 65, Sadık Türker, *"***Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, s. 142.
[64] Ebû Hayyan et-Tevhidî, **Kitâbu'l–İmtâ ve'l-Muânese,** C.1, tah. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1953, s. 108.

gerektiği tezini ortaya atmıştır. Sîrâfî mantığı da bu araçlardan herhangi birisi gibi kabul etmiştir. Mattâ, dilin tabiî yönüne vurgu yaparak şeylerin anlaşılabilirliğini esas almış ve bunun toplumlara göre değişmeyeceğini bildirmiştir.[65]

Fârâbî'nin mantık ve nahiv hocaları arasında gerçekleşen bu münazara, filozofumuzun dil anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Mantık ve nahiv tartışmalarının yapıldığı bir dönemde yaşayan Fârâbî, her iki anlayışı sentezleyerek problemi çözmeye çalışmıştır.

1.2.3. İslâm Düşüncesinde Dilin Doğuşu Teorileri

İslâm düşünürleri dilin kökeni hakkında birbirinden farklı iki görüşü kabul etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de ki, Allah'ın, Hz. Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini[66] ve insanı yaratarak ona beyanı (duygularını ifade edebilmeyi) ilhâm ettiğini bildiren âyetten hareketle dilin tevkîfî olduğunu iddia edenlere karşı, dilin insanlar tarafından ortaya atıldığı da savunulmuştur. Hicrî IV./M.IX. yüzyılın başlarından H.IX./M.XV yüzyılın başına kadar Arap dilcileri, bağlı oldukları ekollere ve mezheplere göre bu konuda yorumlar yapmışlardır. Ancak dilin kökeni hususunda ortak bir anlaşma zemini bulamamışlardır.[67]

İbni Fâris (öl.H.395/M.1005) dilin Allah tarafından vahiy edildiği görüşünde olanların temsilcisidir. Meşhûr İslâm alimlerinden İbni Abbas (öl.H.68/M.688), Ebu'l-Hasan Eşârî (öl.H.324/M.935) ve İbni Fûrek (öl.H.406/M.1015) aynı görüşü kabul etmişlerdir. Hz.Âdem'e isimlerin tamamının öğretildiğinden bahseden âyeti delil getirerek fiillerin ve harflerin de aynı şekilde vaz' edildiğini belirtmişlerdir. Katâde (öl.H.117/M.735), Âdem'e isimlerin yaratıldığı zaman öğretildiğini, meleklerin ise isimleri bilmediğini ifade etmiştir. Âdem, her şeye ismiyle ad vermiştir. İbni Fâris, "Fıkhu'l-Lüğa" isimli eserinde, "*Dil tevkîfî mi yoksa ıstılâhî midir?"* başlığı altında bu konuyu incelemiştir. O, Bakara suresi, 31. âyeti delil getirerek dilin ilâhi kaynaklı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu âyette geçen adlardan

---

[65] Sadık Türker, "**Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, s. 143-144, bkz. Tevhidî, **a.g.e.**, s. 109-110.
[66] **Kur'ân-ı Kerîm,** 2/31.
[67] Mehmet Yavuz, **a.g.t.**, s. 114.

amaç; mahlukatın adlarıdır. Allah, Âdem'e adları öğretmiş, o da çocukları vasıtasıyla diğer insanlara nakletmiştir. Ayrıca Allah, insanların ihtiyaçlarına göre her dönemde yeni kelimeleri peygamberlerine öğretmiştir. Bu durum, Hz. Muhammed'e kadar devam etmiştir. İbni Fâris, nahiv, aruz gibi ilimlerinde ilhâm yoluyla insana bildirildiği inancındadır [68]

Dilin kökenini insan aklına dayandıranlar arasında yer alan İbni Cinnî, *"Dilin aslı ilhâm mı yoksa ıstılâh mıdır?"* başlığı altında, bu konunun derinlemesine düşünülmeye ihtiyaç duyulan bir mevzû olduğunu ifade eder. Daha sonra ise *"ehlu'n-nazarın (dil âlimlerinin)"* çoğunluğunun, dilin vahiyle bildirilmemiş olduğunu, bilakis insanlar tarafından vaz' edildiği görüşünde olduklarını açıklar. İbni Cinnî, hocası İbni Fâris'in delil getirdiği âyetteki "öğretti" fiilini, "güç yetirdi" biçiminde tevil ederek *"Allah, Âdem'e isimleri vaz' etmesine muktedir kıldı"* olarak âyeti anlamlandırır. Böylece Bakara suresi 31. âyetin bu konuda delil olamayacağını ileri sürer.[69] İbni Cinnî'nin, dildeki âhenk ve uyumdan etkilenerek dilin Allah tarafından vahiy edilmiş olabileceği hususunda tereddüde düştüğü görülse de sonuçta dilin insanların uzlaşma yolu ile ortaya koyduğu bir sistem olduğunda karar kılar.[70]

Ebû Hâşim (öl.H.321/M.924) ve Mutezile alimleri ise dilin insan tarafından ortaya konulduğu fikrindedirler. Bu konuda, "*Her resûlü kavminin dili ile gönderdik*"[71] âyetini delil getirerek görüşlerini savunurlar. Onlara göre, önce kavmin dili olması gerekir ki, sonrasında resûl gelerek insanlara Allah'ın âyetlerini bildirebilsin.[72]

Ayrıca dilin başlangıcının Allah tarafından öğretilmesi ile kalanlarının ise istılâhî yani insanların uzlaşmasıyla olduğunu kabul eden üçüncü bir görüşün varlığından Fahreddin er-Razî (öl.H.606/M.1209) "*Mahsûl*" isimli kitabında bahseder. Bu düşünceyi savunanlar, dilin kökeni ile ilgili ihtilafların hepsinin de haklı yönleri var olabileceği görüşünden hareketle, iki iddianın da kabul edilmesinin caiz olduğunu

---

[68] Muhammed Sıddık Hasan Kınnevcî, **Bulga**, tah. Nezir Muhammed, Mekteb'i-Dâru'l-Beşairi'l-İslâmî, 1.bsk., Beyrut, 1988, s. 72-74, Celâleddin Suyutî, **Muzhir**, C.1, Dâru'l-Fikr, (Tarihsiz), s. 16.
[69] İbn-i Cinnî, **a.g.e.**, C.1, s. 40-41.
[70] İbn-i Cinnî, **a.g.e.**, C.2, s. 28.
[71] **Kur'ân-ı Kerîm**, 14/4.
[72] Kınnevcî, **a.g.e.**, s. 78, Celâleddin Suyûtî**, a.g.e.,** C.1, s. 16.

söylerler. Ebû İshak el-İsferâyânî (öl.H.418/M.1021), başlangıçta dilin Allah'tan sonrasın da ise insanlar tarafından tamamladığını kabul edenlerin mezhebindendir.[73]

Hicrî dördüncü asır, dilin kökeni hakkında tartışmaların yapıldığı, bu konuda ekollerin oluştuğu bir dönemdir. Aynı asırda yaşamış olan Fârâbî'de dilin ortaya çıkışını felsefî bir tarzda, biyolojik ve antropolojik açıklamalar eşliğinde anlatır.

1.3. Fârâbî'de Dil Felsefesi

Ebû Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarkan (veya Tarhan) ibn Uzlug el-Fârâbî (870-950) Türktür.[74] Eğitim ve öğrenimini Bağdat ve Harran'da devrin ünlü hocalarından dersler alarak tamamladı. İslâm dünyasında dil araştırmalarının geçerli olduğu bir dönemde yaşayan düşünürümüz, meşhûr dil âlimlerinden dersler aldı. Ebû Bişr Matta b. Yunus ve Yuhannâ b. Haylân'dan Aristoteles mantığını öğrendi. Ebû Bekr ibn el-Serrâc'tan ise Arapça ve Arap dilbilgisi dersleri alırken hocasına mantık dersleri verdi.[75] Fârâbî'nin diğer nahiv hocası Sîrâfî ise Matta b. Yunus ile yaptığı münazara ile tanındı.

Fârâbî, eserlerinde dil ve mantık problemlerine öncelikli olarak yer vermiştir. Kimi eserlerinde tamamıyla dilbilimini, dil felsefesini ve mantığı incelerken kimi eserlerinde ise yerine göre dil ve mantık konularına girmiştir. Onun, dil ve mantıkla ilgili ve dil problemlerini ele aldığı kitapları şunlardır:

1- **Kitâbu'l-Hurûf**: Fârâbî'nin dil felsefesine dair en önemli kitabıdır. Bu kitapta; dilin aslını, gelişimini, felsefî terimlerin dil yönünden açıklamalarını ve din ile felsefe ilişkisini anlatır. Her ne kadar, bir kısım benzer konuların ele alınmasından dolayı Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserinin şerhi zannedilse de, İslâm düşünce

---

[73] Suyutî, **a.g.e.**, C.1, s. 16.
[74] Fârâbî'nin hayatı için bkz. İbn Ebî Useybia, **Uyûnu'l Enbâ fî Tabakât el-Etibbâ**, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, (tarihsiz), s. 603-609, İbn Hallikân, **Vefâyâtu'l Âyân**, C.5, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1977, s. 153-157, İbn Nedim, **Fihrist**, Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1994, s. 323, İbrahim Madkour, **"Al-Fârâbî"**, A History of Muslim Philosophy, C.1, Ed. by. M.M. Sharif, Germany, Royal Book Company, Karachi, 1983, s. 450-467, Çev. Osman Bilen, "**Fârâbî I**", Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, Ed. M.M.Şerif, İnsan Yay., 3.bsk., İstanbul, 2000, Deborah L. Black, **"Al-Fârâbî"**, History of Islamic Philosophy, Ed. by. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, vol.1, Routledge, 1.bsk., London ve Newyork, 1996, s. 178-197.
[75] İbn Nedim, **a.g.e**., s. 323.

geleneğinden kaynaklanan problemleri ve çözümlerini kitabına alması, bu iddiaların yanlışlığını ortaya koyuyor.[76]

2- **Kitâbu'l-Elfâz**: "Mantıkta Kullanılan Lafızlar" adıyla Türkçe'ye çevrilen bu kitabında Fârâbî, mantık ve dilbilimle ilgili düşüncelerine yer verir. [77]

3- **İhsâu'l-Ulûm**: Bilimlerin sınıflandırılmasının yapıldığı bu eserde, dil ilimlerine ve mantık sanatına ilk iki sıra verilerek geniş açıklamalar getirilmiştir.[78]

4- **et-Tavtie fi'l-Mantık**: "Mantığa Başlangıç" adıyla Türkçe'ye çevrilen bu risâlesinde Fârâbî, mantık sanatının genel olarak tanıtımını ve dilbilimle olan ilişkisini anlatır. Ayrıca çeşitli ilim dallarında, aynı terimlerin farklı anlamlar ifade edebileceğinden ve lafızların sınıflandırılmasından bahseder.[79]

5- **el-Fusûlu'l-Hamse**: Fârâbî bu risâlesinde, beş bölüm halinde mantık sanatı hakkında bilinmesi gereken şeyleri incelemektedir.[80]

6- **Kitâbu'l-Kıyasu's-Sağîr**: Ağırlıklı olarak kıyas hakkında açıklamalar yaptığı bu risâlesinin giriş kısmında Fârâbî, mantık ve dil ilimlerindeki terminoloji sorununa da değinir. Nasıl ki Aristoteles kendi yaşadığı toplumun anlayacağı bir dille bilim yapmışsa, Fârâbî'de zamanının insanlarının bildiği dille konuşmanın öneminden bahseder.[81]

---

[76] Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf,** (Bundan sonra Hurûf şeklinde gösterilecektir.), tah. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, 2.bsk., Beyrut, 1986.

[77] Fârâbî, **Kitâbu'l-Elfâz,** tah. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986; Çev. Sadık Türker, **"Mantıkta Kullanılan Lafızlar",** Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, İstanbul, 2002, s.127-178.

[78] Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm,** Mektebetü'l-Hilâl, 1.bsk., Beyrut,1996, **"İlimlerin Sayımı",** Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., 1.bsk., Ankara, 1999.

[79] Fârâbî, **et-Tavtie fi'l-Mantık,** el-Mantık ınde'l-Fârâbî içinde, tah. Refik el-Acem, C.1, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, **"Mantığa Başlangıç",** Çev. Mubahat Türker Küyel, (Bundan sonra Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları DTCF şeklinde gösterilecektir.), C.16, S.3-4, Ankara, 1958, s. 182-186.

[80] Fârâbî, **el-Fusûlu'l-Hamse**,el-Mantık ınde'l-Fârâbî içinde, tah. Refik Acem, C.1, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, **"Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler",** Çev. Mubahat Türker Küyel, DTCF, C.16, S.3-4, Ankara, 1958, s. 195-202.

[81]Fârâbî, **Kitâbu'l-Kıyasu's-Sağîr**,"Küçük Kıyas Kitabı", Çev. Mubahat Türker Küyel, DTCF, C.16, S.3-4, Ankara, 1958, s. 214-243.

7- **Kitâbu'l-Burhan**: Yunanca adı, II. Analitiklerdir. Kesin delilleri ifade eden sözlerle felsefe yapılan hususların kanunları ve felsefeyle yapılan işlerin üstünlüğü anlatılır.[82]

8- **Kitâbu'l-Cedel**: Yunanca adı, Topikler'dir. Cedelî sözlerin, soru ve cevapların nitelikleri araştırılır. Tartışma sanatının kanunlarından bahsedilir.[83]

9- **Kitâbu'l-İbâre**: Yunanca adı, Peri Ermeneisa'tır. Aristoteles'in "Önerme" adlı kitabıdır. Bu kitapta, ad, fiil, evetleme ve değilleme gibi konular yer alır.[84]

10- **Kitâbu'l-Kıyas**: Yunanca adı, I. Analitiklerdir. Bu kitapta, bilimlerde ortak olan kıyaslar anlatılır. [85]

11- **Kitâbu İsâguci**: İslâm düşüncesinde bir mantık geleneği olan "İsâguci" yazımına uyan Fârâbî, Prorhyrius'un (M.232-304) "Fisagôgê" adlı eserini Arapça'ya çevirmiştir. Bu kitapta, cins, nevi, fasıl, hassa ve arazdan oluşan beş küllî anlatılmıştır.[86]

12- **Kitâbu Şerâiti'l-Yakîn**: Fârâbî bu kitabında, kıyastan çıkarılmamış kesin bilginin şartları üzerinde durur.[87]

13- **Kitâbu Makûlât**: Aristoteles'in "Organon" adlı eserinin birinci kitabıdır. Yunanca adı, "Kategoriler" olan bu kitapta, tekil kavramlardan ve onları gösteren kelimelerin kanunlarından bahsedilir. [88]

14- **Kitâbu'l-Emkineti'l-Muğâlata**: İnsanların ilim alanında zihinlerinin karıştırılması ve bulandırılması için neler yapıldığı anlatılır. [89]

---

[82] Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhan,** tah. Macid Fahri, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
[83] Fârâbî, **Kitâbu'l-Cedel,** tah. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.
[84] Fârâbî, **Kitâbu'l-İbâre**, el-Mantık ında'l-Fârâbî içinde, C.1, tah. Refik Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 132-163.
[85]Fârâbî, **Kitâbu'l-Kıyas**, tah. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.
[86]Fârâbî, **Kitâbu İsâguci,** el-Mantık ında'l-Fârâbî içinde, C.1, tah. Refik Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, Nihat Keklik, **İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1969-1970, s. 83.
[87]Fârâbî, **Kitâbu Şerâiti'l-Yakîn,** tah. Macid Fahri, Beyrut, 1987, Çev. Mubahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara, 1990.
[88]Fârâbî, **Kitâbu Makûlât**, el-Mantık ında'l-Fârâbî içinde, C.1,tah. Refik Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s. 89-131.
[89] Fârâbî, **Kitâbu'l-Emkineti'l-Muğâlata**, tah. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.

15- **Kitâbu Tahsîli's-Saâde**: Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair görüşlerinin yer aldığı bu eserinde, insanın erdemli olmasını sağlayacak bilgilerden de bahseder. Bu bilgiler içerisinde yer alan kavramların bilgisini de ayrıntılı bir şekilde inceler.[90]

16- **Siyâsetu'l-Medeniyye**: Varlık ve siyaset ile ahlâk konularını ağırlıklı olarak anlatan kitapta, varlık görüşüyle bağlantı kurularak adlandırma konusuna yer verilir.[91]

17- **Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla**: Daha çok varlık ve toplumla ilgili konuların ele alındığı bu kitapta, "adlandırma" konusuna ve dilin toplumsal yönüne vurgu yapılır.[92]

18- **Şerhu Kitâbi'l-İbâre**: Bu kitapta, iki tekil kavramın bir araya gelmesiyle oluşan mürekkep kavramları gösteren basit sözler ve onların kanunları anlatılır.[93]

19- **Peri Hermeneias Muhtasarı**: Aristoteles'in Peri Hermeneias adlı eserinin özetidir.[94]

20- **el-Cem Beyne'r Re'yeyn el-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristûtâlîs**: Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırma çabasında olduğu bu risalesinde, dille ilgili hususları da ele alır.[95]

21-**Eflâtun Felsefesi**: Fârâbî bu eserinde, Platon'un diyaloglarında geçen konulardan bahsederek genel olarak onun felsefî sistemini de değerlendirir.[96]

---

[90]Fârâbî, **Kitâbu Tahsîli's-Saâde**,Resâilu'l-Fârâbî içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1345 (h.), **Mutluluğun Kazanılması**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., 1.bsk., Ankara, 1999.

[91]Fârâbî, **Siyâsetü'l-Medeniyye,** Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1346 (h.), Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980.

[92]Fârâbî, **Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla**, nşr. A. Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, **İdeal Devlet,** Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997.

[93]Fârâbî, **Şerhu Kitâbi'l-İbâre,** Dâru'l-Meşrik, 3.bsk., Beyrut, 1986.

[94]Fârâbî, **Peri Hermeneias Muhtasarı,** Çev. Mubahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990.

[95] Fârâbî, **el-Cem Beyne'r Re'yeyn el-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristûtâlîs,** Dâru'l-Meşrik, 4.bsk., Beyrut, 1986, "**Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi, XXIV, İstanbul, 1985.

[96] Fârâbî, **Eflâtun Felsefesi,** Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., 1.bsk., Ankara, 2001.

1.3.1. Fârâbî'nin Bilimler Tasnifi İçinde Dilbilim

Fârâbî, dil ve mantık üzerine yaptığı incelemelerinde, diğer çalışmalarında olduğu gibi tasnif edici ve bilimlerin kurallarını belirleyici bir metot takip eder. Bu yüzden o, çeşitli eserlerinde, zamanında bilinen ilimleri farklı biçimlerde sınıflandırarak hem ilim öğrenmek isteyen öğrencilere kolaylık sağlamayı hem de ilimlerin kurallarını ve kaidelerini belirlemeyi amaçlar. Kitapları içerisinde en çok tanınanı olan "İhsâu'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı" nda ilimleri beş bölüme ayırır:

1. Dil ilmi (ilmü'l-lisân) ve kısımları

2. Mantık (ilmü'l-mantık) ilmi ve kısımları

3. Matematiksel ilimler (ulûmu't-ta'âlîm) ve kısımları: aritmetik (el-aded), geometri (el-hendese), optik (ilmü'l-menâzır), matematiksel astronomi (ilmü'n-nücûmi't-te'lîmiyyi), müzik ilmi (ilmü'l-mûsikî), mekanik ilmi (ilmü'l-eskâl) ve tedbirler ilmi (ulûmu'l-hiyel)

4. Tabiat ilmi (el-ilmü't-tabîiyyi) ve kısımları ile metafizik ilmi (el-ilmu'l-İlâhî) ve kısımları

5. Siyaset ilmi (el-ilmü'l-medeniyyi) ve kısımlarıyla fıkıh (ilmü'l-fıkh) ve kelâm (ilmü'l-kelâm) ilimleri.[97]

Bu tasnifte Fârâbî'nin ilimler arasında dil ilmine öncelik vermesinin nedeni; her türlü bilimin dile dayanması ve her türlü düşüncenin kendisini dille ifade etmesi gerektiği düşüncesinde olmasından dolayıdır. Düşüncenin ve bu düşünce vasıtasıyla varlıkların elde ettiğimiz bilgisinin temel aleti dildir. O halde, dilin kurallarının bilinmesi, dilin doğru kullanılması her türlü zihinsel faaliyetin, düşüncenin temelidir ve ondan önce gelir.[98]

[97] Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 44-45.
[98] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 16.

Fârâbî dil ilmini; genel dilbilim ve dilbilgisi şeklinde inceler. O dilbilgisi derken, genel dilbilimi; belirli bir lisânın dilbilgisini ise *"Arap dilbilgisi" (nahvu'l-Arap)* biçiminde belirtir. Genel anlamda dil ilmini *(ilmü'l-lisân)* iki bölüme ayırır: Birincisi; herhangi bir toplulukta *(ümme)* bir anlama delâlet eden sözlerin *(elfâz)* öğrenilmesi ve bu sözlerin her birinin delâlet ettiği anlamların bilgisidir. İkincisi ise; bu sözlerin kanunlarının bilgisidir.[99] Her toplumdaki dil ilmi derken Fârâbî, Arapça dilbilgisinin genelleştirilmiş bir biçimini ortaya koyar. Genel dilbilimi ise yedi büyük kısma ayırarak inceler: Tekil sözler ilmi, bileşik sözler ilmi, sözlerin tekil oldukları durumdaki kanunlarının ilmi, sözlerin birbirleriyle birleştikleri durumdaki kanunlarının ilmi, doğru yazma kanunları, doğru okuma kanunları ve şiir kanunları ilimleri.[100]

Fârâbî dilbilgisini, halkın kullandığı anlamda lâfızları inceleyen bilim dalı olarak tarif eder. Ona göre; nahiv alimleri, bilim adamları ve halk aynı lafızları farklı anlamlarda kullanabilir. Nahivcilerin görevi, lafızların anlamlarını halkın kullandığı şekliyle incelemektir. Mantıkçılarla nahivciler arasında geçen tartışmalara da bir çözüm bulma arayışında olan Fârâbî, mantıkçıların *"yalnızca mantığın konu aldığı anlamları dikkate aldıklarını",* nahivcilerin ise lafızları halkın kullandığı anlamda incelediklerini belirterek onların aralarındaki terminoloji farklılığına vurgu yapar.[101]

Dil ilmini, ilimleri sınıflandırırken ilk sıraya yerleştiren Fârâbî, ikinci sıraya mantık ilmini koymuştur. Mantık sanatının ne olduğunu tanımlayarak nahivle arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.[102] Onu böyle bir sınıflandırmaya götüren sebep; hocaları arasında gerçekleşen nahiv ve mantık sanatlarından hangisinin daha üstün olduğu tartışması olmuştur.

Bu tartışmaya, sistemine uygun olarak Fârâbî, uzlaştırmacı bir tavırla yaklaşmıştır. Mantık ve nahiv sanatları arasındaki ortak noktaları ve farklılıkları belirleyerek her iki sanatın da bilimler içinde ayrı bir yere sahip olduğunu göstermiştir. "*Mantık sanatı, bütün olarak, aklı düzeltmeye ve insanı haklarında yanılmasının mümkün olduğu bütün akılsallarda (ma'kûlât) doğru yola, hakikate götürmeye yarayan*

[99] Fârâbî, **a.g.e**., s. 46.
[100] Fârâbî, **a.g.e**., s. 48.
[101] Sadık Türker, **"Mantıkta Kullanılan Lafızlar"**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 128.
[102] Fârâbî, **a.g.e**., s. 44-45.

kanunları, akılsallar konusunda insanı hata yapmaktan, ayağı kaymaktan ve yanlışa düşmekten koruyan kanunları, kendileriyle ilgili olarak herhangi bir insanın yanlış yapması mümkün olan akılsalların kontrol edilmesi için gereken kanunları verir. (...) Bu sanat nahiv sanatına benzer; çünkü mantık sanatının akla ve akılsallara olan nispeti, nahiv sanatının dile ve sözlere olan nispeti gibidir."[103] Ayrıca mantığın nahiv ilmine kıyasla evrensel olduğunu belirtmiştir: "*Nahiv ilmi herhangi bir topluluğun sözlerine has olan kanunları verir ve bu topluluğun sözleri ile başkasının sözlerinde ortak olan şeyleri ise ortak olmaları bakımından değil, sözü edilen nahiv ilminin kendisi için yapıldığı özel dilde mevcut olması bakımından inceler. Mantık ise sözlerle ilgili olarak koyduğu kural ve kaidelerde sadece toplulukların dillerinde ortak olan sözlerin kanunlarını verir. Herhangi bir topluluğun sözlerine has olan şeyleri incelemez; tersine o, bununla ilgili olarak muhtaç olunan şeylerin bu dille özel olarak ilgilenen ilmin sahibinden alınıp öğrenilmesini tavsiye eder.*"[104] Fârâbî'ye göre, dil ile mantık arasındaki fark; dilin, o dili konuşan milletle sınırlı bulunması, mantığın ise insanlık kadar geniş olmasıdır.[105]

Nahivcilerle mantıkçılar arasında geçen tartışmalardan etkilenen Fârâbî, bu tartışmaların ortaya çıkmasına neden olan anlaşmazlıkları belirleyerek çözümlemeye çalışır. Onun bu konudaki düşünceleri ve incelemeleri dile felsefî bir tarzda yaklaşmasını sağlar. Özellikle "lafız ile anlam" arasındaki ilişkiyi kurmak için lafzın ilk defa kullanılış bakımından anlama önceliğine işaret ederken anlamın da zihinde lafza önceliğini belirtir. Bu tezini kuvvetlendirmek amacıyla dilin doğuşu ve ilk defa adlandırmanın nasıl olduğu konularına girer. Böylece görüşünü somut bir şekilde ortaya koymuş olur.

[103] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 53-54.
[104] Fârâbî, **a.g.e**., s. 60, Fârâbî, **et-Tavtie fi'l-Mantık,** DTCF., C.XVI, S.3-4, s. 182.
[105] Fahrettin Olguner, **Fârâbî**, Ötüken Yay., Genişletilmiş 3. bsk., İstanbul, 1999, s. 57.

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE DİLİN KÖKENİ

2. Fârâbî'de Dil Felsefesinin Temelleri

Kendinden önce İslâm düşüncesindeki dil ilimleriyle ilgili yapılan çalışmalardan büyük ölçüde istifade eden Fârâbî, özellikle Platon ve Aristoteles'in felsefe ve mantığa dair eserlerini de inceleyerek kendi felsefe, dil ve mantık sistemini tesis etmiştir. Bu nedenle, onun dil felsefesi anlayışının köklerinin, İslâm düşünce geleneğinde ve Antik Grek felsefesinde aranması gerekmektedir.

Fârâbî, Aristoteles'i iyi bir şekilde anlayıp onun özellikle mantık kitaplarına şerhler yazan bir filozoftur. O, Aristoteles'in ve onun hocası Platon'un felsefî öğretilerinin etkisinde kalması dolayısıyla onların aynı hakikati ifade ettikleri görüşündedir. Bu yüzden, onlar arasındaki görüş ayrılıklarının yüzeysel olduğunu ve temelde aynı fikirlere sahip olduklarını kabul eder. Bunlara ilave olarak, onun uzlaştırma çabasının altında yatan bir neden de, Yeni Eflâtunculuğun tesiridir.[106] Ne var ki, Fârâbî'den önce de, Yeni Eflâtunculuk'ta var olan Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma teşebbüsleri, her iki filozofu "birbirlerine tamamen muadil sayacak" derecede değildi. Ancak filozofumuz Aristoteles'e yanlışlıkla ithaf edilen Plotinus'a ait "*Teoloji*" adlı eserdeki fikirler sebebiyle böyle bir görüş ileri sürüyordu.[107] Bu konu ile ilgili olarak "*el-Cem Beyne Re'yeyn el-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristûtâlîs*" adlı bir eser yazmıştır. Grek felsefesi üzerinde, uzun süre yaptığı bu çalışmalar, Fârâbî'nin düşünce sisteminin olgunlaşmasında etkili olmuştur.[108]

Fârâbî'nin uzlaştırma çabası içinde olduğu ikinci bir alan, din ve felsefedir. Dinî hakikat ile felsefî hakikat, tarz olarak birbirinden farklı olsa da, asılda birdir. Fârâbî, felsefeyi dinî bir yolla izah ederken dinî hakikatlere de yorumlar getirdi.[109] Böylece hakikatin temelde bir olduğunu, farklılıkların ise dilin kullanımından ve yorumlardan kaynaklandığını göstermeye çalıştı.

Herhangi bir felsefe veya mantık problemini ele alırken Fârâbî, dil konularıyla bağlantılı olarak inceler. "*Kitâbu'l-Kıyasi's-Sağîr*" adlı eserinde, kıyasın kural ve

---

[106] İbrahim Hakkı Aydın, **Fârâbî'de Metafizik Düşünce**, Bil Yay., 1.bsk.,İstanbul, 2000, s. 40.
[107] Aydın Sayılı, **"Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri"**, Belleten Dergisi, S.57, C.XV, Türk Tarih Kurumu, s. 42-43.
[108] İbrahim Hakkı Aydın, **a.g.e.**, s. 33.
[109] İbrahim Medkûr, "**Fârâbî I**", Çev. Osman Bilen, Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri içinde, Ed. M.M.Şerif, İnsan Yay., 3.bsk., İstanbul, 2000, s. 50-51.

kâidelerinden bahsederken örnekleri, zamanının insanlarının bildiği dilden vereceğini söylemiştir.[110] O, anlaşılması zor felsefî konuları, hem insanların anladığı dilden, bildiği örneklerle anlatırken hem de toplumda felsefenin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan önyargıları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Böylece İslâm Medeniyetinin ortak ilim dili olan Arapça'ya felsefî bir seviye kazandırılmasında, bu dile felsefe terimlerinin yerleştirilmesinde, Arapça'yı, felsefe meselelerinin rahatça anlaşılır bir tarzda ifade edilebilen bir dil hâline getirilmesinde Fârâbî'nin önemli bir katkısı olmuştur.[111]

Dili, dinin, felsefenin ve halkın dili olarak ayırarak aralarındaki farklara dikkat çeken Fârâbî, kelimelerin anlamlarının ilim dallarına göre değişebileceğini, her sanatın kendine ait bir terminolojisinin olduğunu ifade eder. Bu konu ile ilgili olarak şöyle der: *"Her sanatta kullanılan sözler içinde, o dili konuşan halk arasında yaygın olmayıp bilâkis, meselâ, yazı sanatında "al-ancîzac" ve "al-avâric"de olduğu gibi, sadece ve yalnız herhangi bir sanatla uğraşanlar tarafından kullanılanları vardır, halk arasında yaygın olanları vardır. Ancak, o sanatla meşgûl olanlar o sözlere bir mâna, halk ise başka bir mâna verir*."[112] Ona göre, Arap nahivcilerinin kelimelere verdikleri anlamlar ile nahivci olmayanların aynı kelimelere verdikleri anlamlar bir olamaz. O halde, dilbilimin, mantığın kullandığı terimlerin anlamlarında nasıl ayrılıklar varsa dinin ve felsefenin de kullandığı terminoloji farklılık gösterir.

Fârâbî, Tanrı hakkında konuşurken çoğunlukla dinin dili yerine felsefenin dilini kullanmayı tercih eder. Her şeyden soyutlanmış bir Tanrı değil, evrenle iletişimini aracılarla (faal akıl gibi) yürüten bir Tanrı'dan bahseder. O, felsefî bir evren tasarımı oluşturmaya, varolanları rasyonel nedenlerle açıklamaya ve bunlarla bağlantılı olarak epistemolojisini kurmaya yönelir.[113] Böylece o, insanın aklını kullanması yoluyla dahil olduğu bu sistemi, felsefenin diliyle anlatır.

Fârâbî, din dilini kullanırken halkın anlayabileceği bir dil olması için çaba sarf eder. Örneğin, "*Cin Hakkında*", "*Füsûsu'l-Hikem*" ve "*Bilenlerle Bilmeyenler Nasıl Eşit Olur*?" adlı dinî karakterli çalışmaları, hem bu alanlarda araştırma yapanlara hem de

[110] Fârâbî, **Kitâbu'l-Kıyasü's-Sağir**, Çev. Mubahat Türker Küyel, DTCF., C.XVI, S.3-4, s. 214.
[111] Fahrettin Olguner, **a.g.e.**, s. 57.
[112] Fârâbî, **Fusulu'l-Hamse**, Çev. Mubahat Türker Küyel, DTCF, C.XVI, S.3-4, Ankara, 1958, s. 195-196.
[113] Yaşar Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 16.

halka hitap eder.[114] O, kendi dönemi için orijinal olan nübüvvet teorisinde ise peygamberin görevinin, ilahi mesajda bulunan sembolik ifadeleri, mecazları, misalleri, kıssa, mesel ve kinayeli anlatımları halkın anlayabileceği bir dille anlatmak olduğunu söyler.[115] Dinin, felsefenin ve bilimlerin kullandığı dillerdeki farklılıklara işaret eden Fârâbî, terimlerin toplumun kendi dilinde ifade edilmesinin de önemli olduğuna vurgu yapar.

Bu amaçla filozofumuz, Arapça'nın felsefî bir dil niteliği kazanabilmesi için Grekçe'den kelimeleri aynen almak yerine Arapçalaştırmaya gayret eder. Bu yüzden, kendi terminolojisini kurmaya çalışır. Örneğin, aslen Yunanca olan "*ustukas ve heyula*" gibi terimlerin Arapçalaştırılması veya onların yerine benzer kelimelerin icat edilmesi gerektiğini ifade eder. Öğretimde anlamayı kolaylaştırmak maksadıyla yapılan bu işlem filozofumuza göre iki aşamada olabilir: "*Birincisi kelimelerin anlamlarla ilişkilerini (delâletü'l-elfaz) belirlemek, yani anlam belirlemesi yapmak, ikincisi bu anlamlara delâlet eden kelimeleri dilde belirleyip felsefî anlamlara aktarmaktır*."[116] Demek ki, bir dilde felsefî sistemin oluşabilmesi için kendi terminolojisinin kurulması gerekmektedir. Filozofumuz da bu amaçla, kendi felsefî terminolojisini kurmaya çalışır.

2.1.Fârâbî'nin Dil Felsefesinde Kullandığı Terimler:

İslâm filozofları, dil ve lisânla ilgili olarak çok çeşitli kelimeleri kullandılar. Bu terimler, kimi zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı için tam olarak neyin kastedilmiş olduğunun anlaşılmasında güçlüklerle karşılaşılmaktadır. Arapça'da; dil, söz ve konuşma anlamı daha çok "lisân/اللسان, lügat/اللغة, kelâm/كلام, kavl/قول, lafız/لفظ ve nutk/نطق" terimleri ile ifade edilmektedir. Müslüman düşünürlerin bu terimleri hangi anlamlarda kullandıklarını açıkladıktan sonra Fârâbî'nin bahsedilen kelimelere vermiş olduğu anlamları inceleyeceğiz.

---

[114] Fahrettin Olguner, **a.g.e.**, s. 56-57.
[115] Latif Tokat, **Dinde Sembolizm"**, (Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), İzmir, 2002, s. 53.
[116] Hasan Ayık, **a.g.t.**, s. 50, 52.

2.1.1. Lisân

Arapça'da "اللسان" kelimesi "dil" anlamını ifade eden terimlerden biridir. Sözlük anlamı; konuşma uzvu ve konuşulan dildir. Lisân terimini, İbn Berri, söz; İbn Sîde, dil, söz, konuşma dili, anlatım, lügat anlamlarında kullanmıştır.[117]

Müslümanların ilk yazılı metinlerinden olan Kur'an-ı Kerim'de lisân kelimesi ve müştakları yirmi beş ayrı yerde ve farklı anlamlarda geçmiştir.[118] "*Sivri diller" yani* konuşma, söz[119], "*senin dilinden"* yani Arapça[120], "*lisânlarınız"* yani insanın konuştuğu işaretler sistemi[121] gibi anlamlarda kullanılmıştır. Klasik dönem dil kitaplarında ise "lisân" terimiyle daha çok Arap dili kastedilmiştir.

Fârâbî lisân terimini, "*konuşulan dil"* anlamında kullanır. Eserlerinde dilin tanımını yapmaz. Ancak yetkin toplumların ayırt edici nitelikleri arasında "dil"den de bahseder. "*Kesin anlamda yetkin insan toplulukları uluslara ayrılmıştır. Bir şehir diğer bir şehirden iki tabii özellikle ayrılır. Tabiî yapısı ve tabiî karakteri. Üçüncü olarak da, tabii şeylerde temeli bulunmakla birlikte, insanlarca oluşturulan dil* (اللسان) *ile, yani,* (اللغة) *insanların kendi kendilerini ifade ettikleri araçla da ayrılırlar.*"[122] Fârâbî'nin buradaki dilden kastı, "dil yahut konuşma kabiliyetinin gerçekleştirdiği faaliyet" anlamında konuşulan dildir. Filozofumuz lisân anlamında dili kastettiğinde ise "*Arap dili*" veya "*Yunan dili*" kavramlarını kullanır.

Fârâbî, "et-Tavtie fi'l-Mantık" adlı eserinde mantık ve dilbilgisini karşılaştırırken lisân anlamında konuşulan dilden bahseder: "*Nasıl Dilbilgisi (nahiv), onu dilleri için şart koşan bir millette dili düzenlerse, Mantık ilmi de aklı, hataya düşmenin mümkün olduğu herhangi bir hususta, ancak doğruyu düşünecek surette*

---

[117] İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrem, **Lisânu'l-Arap**, C.5, Dâru'l-Mearif, Kahire, (Tarihsiz), s. 4029-4030, Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, nşr.Abdüsselam Muhammed Harun, **Mûcem Makayisi'l Lüğa**, C.5, Kahire, 1972/1392, 2.bsk., s. 246, P.J.-B.Belot, **Vocabulaire Arabe-Français**, İmprimerie Cathdique, 1929, 14.bsk, s. 769.

[118] Muhammed Fuat Abdulbaki, **el-Mû'cemu'l-Müfehres**, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, s. 647.

[119] **Kur'ân-ı Kerîm, 33/19**.

[120] **Kur'ân-ı Kerîm, 44/58.**

[121] **Kur'ân-ı Kerîm, 30/22.**

[122] Fârâbî, **Siyâsetü'l Medeniyye**, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980, s. 40.

düzenler".[123] Lisân terimini "el-Füsûlu'l-Hamse"de de, halkın konuştuğu dil anlamında kullanır .[124]

Fârâbî, ilimleri sınıflandırırken dil ilmine (*ılmu'l-lisân*) ilk sırayı verir. Onun dilbilgisinden anladığı şey; tüm dillerdeki lafızları yapı, sembol olma, delâlet, anlam, terkîp, taklit ve söz gibi hususlarda inceleyen genel dilbilimdir.[125] Belirli bir lisânın dilbilgisini kastettiği zaman ise "*Arap dilbilgisi*" (*nahvu'l-Arap*) şeklinde belirtir. Örneğin, Arap ve Yunan nahivcilerinin görüş ayrılıklarından bahsederek "*Her dilin nahiv ilmi yalnızca bu dile ait olan şeyleri araştırır. Bu dilin başka bir dille ortak olarak paylaştığı şeyi ise ortak olması bakımından değil, bu özel dilde mevcut olması bakımından inceler.*" der.[126] Böylece genel dilbilimle, her dilin dilbilgisi arasındaki farklılığı göstermeye çalışır.

2.1.2. Lügat

Arap dilinin en eski yazılı metinlerinden olan Kur'an-ı Kerim'de lügat kelimesi geçmez. Lügat kelimesinin kökü "lağave/لغو" dir. "Hata etmek, hükümsüz ve boş söz söylemek, faydasız konuşmak, konuştuğu zaman hata yapmak" anlamlarını ifade eder. Ayrıca konuşmak, kelime, ifade, tabir, lehçe, ses, sözlük ve şive anlamları da vardır.[127]

Bağdat dil okulunun temsilcisi olan İbn Cinni lügatı şöyle tarif eder: "*Dil*, (لغه) *her toplumun maksatlarını kendileriyle ifade ettikleri seslerdir*".[128] İbni Cinni' nin dil tarifi, bu alanda yapılmış olan ilk tariftir. Kendisinden önce konuya dair yazdıkları eserlerine "Fıkıh el-Luğa" (dilin anlaşılması) adını veren İbni Fâris ve es-Se'alibi (öl.H.429/M.1038) dahil hiçbir dil âlimi dilin tarifini yapmamıştır.[129] İbni Cinni'nin tanımında genel anlamda iletişim ve bildirişim aracı anlamında dil kastedilmiştir.

---

[123] Fârâbî, "**et-Tavtie Fil-Mantık***"*, DTCF, s. 182.
[124] Fârâbî, "**el-Füsûlu'l Hamse***"*, DTCF,s. 195.
[125] Sadık Türker, *"***Mantıkta Kullanılan Lafızlar***"*, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, İstanbul, 2002, s. 106.
[126] Fârâbî,**İlimlerin Sayımı**, s. 60.
[127] İbn Manzur, **a.g.e.,**C.5, s. 2049, Belot, **a.g.e.**, s. 735.
[128] İbn Cinni, Ebu'l Feth Osman, **el-Hasâis**, C.1, nşr. M. Ali en-Neccar, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire, 1986, s. 34.
[129] Mehmet Yavuz, "**İbn Cinni'nin Hayatı Ve Arap Gramerindeki Yeri**", (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), İstanbul, 1996, s. 112.

Dil ve lisân ayırımı yapan Fârâbî, "*dil*" anlamında daha çok "*lügat*" kelimesini kullanır. Her toplumun konuştuğu dile lisân, (Örneğin Arap dili/لسان العرب)[130] evrensel anlamda, düşünceyi ifade etme aracı olarak insandaki konuşma kabiliyetine dayanan, harf ve onların birleşiminden meydana gelen lafızların oluşturduğu dile lügat (اللغة) der.[131]

Fârâbî, Kitâbu'l Hurûf adlı eserinde, "Bir *Toplumun Dilinin* (اللغة) *Kökeni ve Olgunlaşması*" başlığı altında harflerin ve lafızların ortaya çıkışını yani dilin kökenini anlatır.[132] "*İnsanlardaki konuşma kabiliyeti ile harfler, onlardan oluşan lafızlarla ve bir araya getirilmiş lafızlardan oluşan sözlerle (dil) inşa edilir. Kendi dillerinin* (ألسنتهم) *kullanımını âdet haline getirdikleri için kendi konuşma yatkınlıklarını aşamazlar. Bu konuşma yatkınlığı dillerine*(ألسنتهم) *ve zihinlerine öylesine yerleşmiştir ki bir başka konuşma biçimini tanıyamazlar. Hatta kendilerinin dışındaki her lafız, kendilerine yerleşmiş olan şekillendirilmiş bu lafızların dışındaki her lafız ve alışkın olduklarının dışında her söz dizilişi dillerine* (ألسنتهم) *yabancı gelir. Bu, dillerinde* (ألسنتهم) *ve zihinlerindeki, kendilerinden öncekilerden almış oldukları bir gelenektir. Aynı şekilde bunlarda, kendilerinden öncekilerden, onlarda (dili) ilk ortaya koyanlardan (vaz' edenlerden) ve onların meydana getirdiği dili olgunlaştırmak suretiyle almışlardır. Bu, onların lafızlarındaki doğru ve fasih olandır. Bu lafızlar, bu toplumun dilidir* (لغة). *Onların karşı oldukları, lafızlarında hatalı ve yabancı olanlardır."*[133] Filozofumuz burada dilin (اللغة) kökenini anlatırken onun lisân ile arasındaki farkı da ortaya koyar. Lisân terimini toplumun konuştuğu dil ve lügat terimini de konuşma kabiliyetine dayanan, harf ve lâfızlardan oluşan dil anlamında kullanır.

Fârâbî'nin ontoloji anlayışında akıl, nefsin bir gücü veya cüzüdür.[134] Dil (*lügat*), konuşma kabiliyeti ile aklın faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıkar. Nefsin doğal yetileri arasında bulunan konuşma kabiliyeti ise bütün insanlarda vardır. Ancak her insan, kendisindeki konuşma kabiliyetini kullanarak sosyal, biyolojik ve

[130] Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm**, s. 35.
[131] Fârâbî, **Huruf**, s. 137.
[132]Fârâbî, **a.g.e.**, s. 137-142.
[133] Fârâbî, **a.g.e**.,s. 141-142.
[134] Fârâbî, **Risâle fi'l-Akl**, Dâru'l-Meşrik, 2.bsk., Beyrut, 1986, s. 12.

antropolojik şartlar gereği farklı lisânları konuşur. Dilin oluşumunda, nefsin algılama, hayal ve isteme gücü yetileri önemli bir işleve sahiptir. Bu yetiler aracılığıyla insan, dış dünya ile bağlantı kurar. Böylece dış dünya, dille ifade edilmiş olur. Bir toplumda lisânın oluşumunda ise iklim, aynı coğrafi bölgede yaşamadan kaynaklanan aynı boğaz yapısına sahip olma gibi etmenlerin rolü vardır. Aynı toplumda yaşayan insanların lisânları birbirine benzer iken farklı toplumlarda farklı lisânlar konuşulur.[135] Filozofumuz, lisân ve dil (l*ügat*) ayırımını dilin oluşumunda da nefis (ruh) ve sosyal şartlar ayırımı şeklinde ortaya koyar. Dil felsefesi için yeni bir görüş olan bu ayırıma çağdaş dil filozofları da dikkat çekmektedirler.

Günümüz dil felsefesinde de dil terimi, farklı iki anlamda ve farklı iki biçimde kullanılır: Birincisi; "*Bir dil konuşmak yani bir gramer ve sözlükte tasvir edilebilecek belirli bir söyleyiş tarzını iyi bilmek/langue*"tir.[136] İkincisi ise "*konuşma kabiliyeti/language*"dir.[137] Bilindiği üzere, her insan, bir dil konuşma kabiliyetine sahipken aynı zamanda belirli bir dili de iyi bilir. Bu sahip olduğu konuşma kabiliyeti, dilin ruh yönüyle bağlantılı bir durum iken belirli bir dili konuşmanın sosyal, kültürel ve antropolojik bağı vardır.

Çağdaş felsefede dilin (*konuşma kabiliyetine dayanan dil/lügat*), mahiyeti ve gerçekleşmesinin nasıl olduğu sorusuna ruhla ilgili olarak bir açıklama getirilir: "*Nesnel realiteyi kavramadaki başarıları ne derece üstün olursa olsun, dil bunları ruhsal yaşantılardan hareketle ve onlara geri dönerek gerçekleştirir. Dilce biçimlendirmeyi araştırdığımız her yerde, onun dolaysız sebebi olarak ruhsal olaylarla karşılaşıyoruz. Her dil ifadesinde bütün ruhsal güçlerin tamamı katılmış ve garip bir biçimde kavranılabilir olmuştur*".[138] Fârâbî'de, dilin ruhî olan boyutuna dikkat çekerek konuyu nefsin yetileriyle ilişkili olarak açıklamıştı. O halde, aklın bir ürünü olan dil (*lügat*), evrensel anlamda tek iken çeşitli ses özellikleri ve sentaxlara sahip lisânlar düşünceler gibi çoktur.

[135] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 134-135.
[136] Walter Porzig, **Dil Denen Mucize**, Çev. Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1995,s. 66
[137] Walter Porzig, **a.g.e.**, s. 67.
[138] Walter Porzig, **a.g.e.**, s.119.

2.1.3. Kavl

İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden biri de konuşabilmesidir. Arapça'da konuşma anlamını ifade eden mastarlar şunlardır: kavl, kelâm ve nutuk. Bu terimler, "*konuşma ve söz*" anlamlarını çeşitli şekillerde ifade ederler.

Kavl terimi, kavele/قول kökünden gelir. Bir şey söylemek, birinin adına söz uydurmak, biri hakkında dedikodu yapmak, dil ile söylenen söz, boş söz, kanaat, ilham, işaret etmek, birine karşı konuşmak, konusunda fikrini söylemek, söz, ifade gibi anlamları vardır.[139]

Fârâbî'ye göre söz (kavl); lafızlar, delâlet ve seslerden oluşan dildeki en yetkin anlam birimidir. O, kavramların sözle ifade edildiğini belirterek onlara, ruhta bulunan söz; sesle dışarı çıkan ve insanın ruhunda bulunan düşüncelerini anlattığı söze ise konuşma adını verir.[140] Ayrıca bileşik lafızları (*el-elfazu'l-mürekkebe*) ad, kelime ve harf olarak sınıflandıran Fârâbî, bu sınıflardan oluşan lafızların bütününe söz (*el-kavl*) adını vermiştir. Örneğin; "Mehm*et zahibün* (ذاهب)*/Mehmet gidicidir*" isim cümlesi bileşik lafızlardan oluşmuş bir sözdür.[141] Bunların dışında sözü, cezimli, emir, istek, yakarı ve ünlem olarak kısımlara ayırır. Bunlardan, "cezimli söz", doğru veya yanlış anlamları olabilen sözdür.[142]

Filozofumuz, bir dilsel anlatımın (*sözün*) anlamının dilde ve zihinde nasıl oluştuğunu şu şekilde anlatır. Ona göre, söz haline gelmiş iki lafız (*Mehmet ve gidicidir lafızları*) bir anlamı göstermek için lisânda birleştiği gibi, anlamları da nefiste birleşir (*el-iktirân*). Telif edilen söz (*el-kavlu'l-mü'telef*) yani bağlaç kullanılmadan bir araya getirilmiş söz iki parçadan oluşur. Aynı şekilde nefiste bir bütün haline gelen anlam da iki anlamdan oluşur. Bu iki anlam niteleyenin ve nitelenenin delâlet ettiği söz parçasının anlamlarıdır. Örneğin; "*eş-Şemsu tâliun/Güneş doğar*" sözünde *"doğar"* (*tâliun*)

---

[139]İbn Manzur, **a.g.e**., *s.*3777; Belot, **a.g.e**., s. 671.
[140] Fârâbî,**İhsâu'l-Ulûm**, s.59.
[141] Sadık Türker, "**Mantıkta Kullanılan Lafızlar**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 136, bkz. Fârâbî, **Kitabu'l-Elfaz**, tah. Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, 2.bsk, Beyrut, 1986, s. 56.
[142] Mubahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'de Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s. 117.

lafzından anlaşılan anlam nefiste, "güneş" (*eş-şemsu*) lafzından anlaşılan anlama bitişir.[143]

Arapça'nın felsefî bir dil haline getirilmesinde önemli bir katkısı olan Fârâbî, "*kavl*" kelimesinden türetilmiş "*makûl*/مقول " terimini, geçmiş dönemlerdeki İslâm düşünürlerinin kullandığı gibi "kategori" anlamında kullanır. O, kategori terimini şöyle tanımlar: "*Bir lafızla gösterilen nesnenin niteliğinin kavranılmış olan anlamını kategori olarak adlandırırız.*"[144]

Kategori Eski Grekçe'de "*uygun*" anlamına gelen "*kata*" sözcüğü ile *"ileri sürmek*", "*dile getirmek*" anlamını ifade eden "*agoreuein*" sözcüğünün birleştirilmesiyle oluşturulmuş "*kategoria*" (*yükleme*) sözcüğünün fiil şekli *"kategorein*" (*yüklemek*), bir düşünceyi, bir olguyu, bir görüşü "*olurlamak*" ya da "*onaylamak*" anlamını taşır. Eski Grek felsefesinde Aristoteles, kategori terimini ilk defa kullanan filozof idi. Eserlerinin büyük bir çoğunluğunda kategori terimi, oluşumunu tamamlamış bir öğreti olarak ortaya çıkar.[145] Aristoteles'in mantık kitaplarında kategoriler, cüzîlerin tasvir edilmesinde başvurulan on genel varlık kalıbını yani varlığın en genel cinslerini ifade etmek için kullanılır. Bu kalıplar; varlık, nicelik, nitelik, görelik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginliktir [146]

Aristoteles metafiziğinin temel iddiası; varlığın varlık olarak bilinebileceği ve bu bilginin başkalarına da öğretilebileceğidir. Kategori kelimesi, onun bu savını ifade etmek için kullandığı bir terimdir. Kategoriler; varlığı, dili ve bilgiyi bir araya getiren kavramlardır. Bu nedenle, kategorilerin ontolojik, epistemolojik ve logico-linguistic nitelikte olduğu söylenebilir.

Aristoteles'i varlık çeşitleri ile ilgili olarak böyle bir sınıflamaya götüren sebep; sözcükler ve sözcük gruplarının bir önerme haline getirildiklerinde anlamlarının farklı ana türlerini birbirinden ayırt etmek suretiyle varlığın dilde ifade edilebileceğini

[143] Sadık Türker, "**Mantıkta Kullanılan Lafızlar**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 132.
[144] Fârâbî, **Huruf,** s. 62.
[145] David Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., 1.bsk.,İstanbul, 2002, s. 38.
[146] Aristoteles, **Kategoriler**, Yunanca aslından Çev. Saffet Babür, İmge Yay., 2.bsk., Ankara, 2002, s. 11, Sarp Erk Ulaş, **Felsefe Sözlüğü**,s. 799-800.

göstermektir.[147] Bu amaçla, Organon'un "*Kategoriler*" adını taşıyan birinci kitabını ve aslında Organon'un tamamını, dış dünya, düşünme ve dil arasındaki ilişkilerin uyumuna ayırmıştır.[148] Böylece "*Kategoriler*" kitabı, Batı dünyasında varlık, bilgi ve dil felsefesinin temel taşı kabul edilmiştir.

İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan mantıkçılarla dilciler arasındaki tartışmalar, Aristoteles mantığının Arap diline uygulanması ile ortaya çıkan güçlüklerden kaynaklanır. Aristoteles'in kategorileri ile nahivcilerin türemiş (*müştâk*) kelime grupları arasındaki farklılık, Arap kültüründeki mantıkçılarla nahivcilerin tartışmalarını daha iyi anlamamızı sağlar. Nahivci Ebû Said Sîrâfî ile mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yunus arasında yapılan ünlü münazara bu çatışmayı yansıtır. Bu tartışmanın sonucunda İslâm düşüncesinde, Aristoteles'in kategorilerine Arap nahvinden çeşitli karşılıklar getirilir:

Aristoteles'in Kategorileri Arap Nahvindeki Türemiş Kelime Grupları

Cevher.....Fiil

Nitelik.....İsm-i merre, mübalağa sigaları

Nicelik.....İsm-i Heyet, sıfatu'l- müşebbehe, ism-i

.....tafdil sigaları

İzafet.....?

Mekân.....İsm-i mekân

Zaman.....İsm-i zaman

Vad' (Durum).....?

Mülkiyet/Aidiyet.....?

Fiil.....İsm-i fâil

[147] Ross, **a.g.e**.,s. 39.
[148] Betül Çotuksöken, **Felsefe: Özne-Söylem**, İnkılâp Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002, s. 53 .

İnfial.....İsm-i mef'ûl

?.....Mastar

?.....İsm-i âlet[149]

Tabloya baktığımız zaman nahivcilerin kelime grupları ile Aristoteles'in kategorileri arasında tam bir örtüşme olmadığını görürüz. Aristoteles'in kategorileri, "*salt formel mantıksal ve dilsel gramatik*" olmalarının yanı sıra belirli bir metafizik de içerir. Nahivcilerin türetilmiş kelime formları ise fonksiyonları bakımından mantıksal karakter ve belirli bir metafizik içerik taşır. Aristoteles'in kategorileri cevherden başlamakla ve diğer kategorileri ona yüklemekle, düşünceyi, bir hüküm ifade eder tarzda fonksiyon gördürür. Arap nahivcileri ise "*fiil*" den hareket ederek bundan isimler türeterek cümleyi, fiilin olduğu şekilde veya onu yapanla ya da onunla bir biçimde ilişkili olan şey/kişi hakkında açıklama yapar tarzda işletir.[150]

Meşşâî felsefenin ilk ismi olan Kindî, "*İlk Felsefe*" adını verdiği kitabında, Aristoteles gibi, önce varlığın ne olduğunu anlatır. Daha sonra "*Gerçek Bir*"i, kategorilerin (*makûlât*) ve kategorilere bağlı olan, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm, küll, cüz, cemî ve ba'zın ne ifade ettiğini söyler.[151] Kindî'ye göre kategoriler, varlığı sözle, dilde sınıflandırararak ifade eder.

Kavl ve makûl terimlerinin anlamlarını karşılaştırarak açıklayan Meşşâî felsefenin temsilcisi Fârâbî; iki terim arasındaki ilişkiye dikkat çeker: "*Makûl, bir anlama delâleti olsun olmasın söylenilmiş olan sözlerdir. Kavl, bir anlama delâleti olsun olmasın genel anlamdaki her sözdür. Bazen onunla (makûl), bir anlama delâleti olan bütün sözler kastedilir. Çünkü özel anlamda sözle (kavl), isim veya fiil (kelime) ya da edat olan her lafız kastedilir. Bazen onunla (makûl), bir lafızla kendisine delâlet edilen anlam, bir şeye yapılan yüklem ve kavranılmış olan söz kastedilir. Çünkü söz (kavl), bazen zihinde toplanmış söze delâlet eder. Bazen onunla (makûl), sözle tanımlanan kastedilir. Çünkü tanım, söz olan şeydir. Bazen onunla (makûl), resmedilen*

[149] Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi, 2.bsk., İstanbul, 2000, s. 65.
[150] Câbîrî, **a.g.e**., s. 66.
[151] Kindî, **Resâîlü'l-Kindî el-Felsefiyye**, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1950, s. 128.

bir şey kastedilir (betimlenen). Çünkü betimleme (resm) de, söz olan şeydir. Böylece makûlât, kategoriler olarak adlandırılır. Çünkü onlardan her biri, bir lafızla delâlet edilmiş olarak zihinde bir araya gelir. Eğer söz, bir sözcükle gösterilmiş, duyulur, işaret edilir bir şeye yüklenmişse ve meydana gelen ilk düşünülür ancak duyulur bir düşünür oluyorsa; eğer düşünülürler duyulurlardan gelmeden olan düşünülürler olarak bulunuyorsa, bu baştan beri bizim için açık değildir. Eğer bu düşünülürler müfret iseler, müfret mürekkepten önce gelir."[152] Fârâbî, kavl terimiyle aynı kökten türemiş olan makûl terimi arasında bağlantı kurarak varlık ve dil arasındaki ilişkiye dikkat çeker.

2.1.4. Kelâm

Keleme/كلم kökünden gelir. Yaralamak, konuşmak, birine hitap etmek, kelime, söz, şiir, Allah'ın sözü, dil, anlatım, ifade, etkilemek gibi anlamları vardır.[153] Dilbilimde, Basra ekolünün kurucusu olan Sibeveyh, Allah'ın sözünün kelâmullah olduğunu belirttikten sonra tamamıyla anlamlı seslerden oluşan sözleri kelâm olarak tanımlar. İbn Side; "*Kelâm, kendi kendine yeterli olan sözdür yani cümledir. Kavl, kendi kendine yeterli olmayan sözdür yani cümlenin bir parçasıdır*"[154] der.

İbn Cinnî, kelâm ve kavl terimleri arasında ayırım yapar. Ona göre; kelâm, kendi başına anlam ifade eden lafızdır. Nahivciler ise, kelâma cümle derler. Kavl terimine gelince, dilde tam veya eksik olarak ifade edilen her lafızdır. Her kelâm kavldir ama her kavl kelâm değildir.[155]

Fârâbî, kelâm terimini daha çok din dilinde kullanır. Ona göre, peygamberin melek vasıtasıyla aldığı vahiy "*gerçek söz*"dür. O, peygamber ile melek arasında geçen konuşmayı aralarındaki varlık farklılığına dikkat çekerek anlatır: "*Meleklerin gerçek olan özleri bulunduğu gibi, insanlara göre de onların özleri vardır. Onların gerçek olan özleri emir (mâna) alemindendir. İnsana ait kuvvetlerden onlarla buluşabilen, sadece üstün kabiliyetlerle donatılmış insan (peygamber) ruhudur. Bu iki ruh karşı karşıya gelip melek ruhu insan ruhuna hitap ettiği zaman iç duyu ile dış duyu üste çekilir; o*

[152] Fârâbî, **Hurûf,** s. 63-64.
[153] Belot, **a.g.e.,** s. 705.
[154] İbn Manzur, **a.g.e**.,C.5, s. 3922, İbni Fâris, **a.g.e**., C.5, s. 131.
[155] İbn Cinnî, **a.g.e.,** s. 18.

zaman melek, onun tahammül edebileceği bir surete girer. İşte o zaman o insan meleği, asıl suretinden başka bir surette görür ve vahiy yoluyla onun sözünü (kelâmını) işitir. Vahiy, melek ruhunun insan ruhuna vahyetmek istediği bilgilerin vasıtasız olarak aktarılmasıdır. Vahiy olan şey, gerçek sözdür (el-kelâmü'l-hakîkî). Çünkü sözün (kelâmın); konuşanın, içindekini, konuştuğu kişinin içinde şekillendirmesinden başka bir manası yoktur. Bu şekillendirme, hitap edenin içindekinin, hitap edenin içindeki gibi olması içindir. Hitap eden melek, beyin ile hitap ettiği peygamberin beynine dokunamayınca, mühür muma dokunup mumla kendisinin izini oluşturduğu gibi, iki beyin arasında dıştan iki elçi (basan ve baskılanan) durumunda olurlar."[156] Fârâbî, kelâm terimini din dilinde "*vahiy*" anlamında kullanmıştır.

Filozofumuz, İslâm düşüncesinde var olan "*ilmü'l-kelâm*"dan da bahseder. O, kelâm ilmini siyaset ve fıkıh ilmiyle birlikte ele alır. "*Kelâm ilmi, dinin kurucusunun açıkça belirtmiş olduğu belli inanç ve fiilleri muzaffer kılmaya ve bu fiiller ve inançlara aykırı olan her şeyi sözle çürütmeye (tezyîf) muktedir kılan bir yetidir.*"[157] Zamansal açıdan felsefe ve dinden sonra gelen kelâm ilmi, dinin savunmasını yapmak için söz sanatlarını kullanır.

2.1.5. Nutuk

Fârâbî'nin dil felsefesi terminolojisinde, "nutuk" terimine geniş bir yer verilir. Nutuk kelimesinin sözlük anlamı; söylemek, konuşmak, ses çıkarmak, açık ve anlaşılır bir şekilde (telaffuz ve anlam olarak) konuşmak, sözdür.[158] Ayrıca anlamak, harf ve seslerle söz söylemek gibi anlamlara da sahiptir. Nutuk, insan sözcüklerine mahsustur. Başkalarına isnad edilmesi mecazdır. Nâtık ise söyleyici anlamına gelir.[159]

"Nutuk" teriminin Eski Yunanca'da karşılığı olan logos (=*Logikê*); akıl, düşünce, düşünme yetisi, akıl yürütme, temellendirme, yasa, evren yasası, bilgi, nazariye, kelâm ve söz gibi anlamlara gelmektedir.[160] Eski Yunanca'da, kavram ve akıl

---

[156] Fârâbî, **Kitabu Fususi'l Hikem**, Çev. İbrahim Hakkı Aydın, Erzurum, 2001, s. 27-28.
[157] Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 97.
[158] Muhammet Fuat Abdulbaki, **a.g.e.**, s. 440, P.J.-B.Belot, **a.g.e.**, s. 838.
[159] Firuzabadi, **Kamus**, C.3, ,Mütercim Asım Efendi, Bulak Baskısı, 1809, s. 58.
[160]Albert Davzat, Jean Dubois, Henri Mitterand, **Nouveau Dictionnaire Etymologique Et Historique,** Librairie Larousse, Paris VI, 1971, s. 427-428, İsmail Fennî, **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341 (h.), s. 401, Sarp Erk Ulaş, **a.g.e.**, s. 899.

yürütme ilmini yani iç ve dış konuşmayı ve düşünme melekesini ifade eden "*logike, logos, lojik*" kelimelerinin aynı anlamda Arapça kök karşılığı olarak "*N-T-K*" kökü alınmıştır. Kur'an'da, "*mantık*" mastarı, kuşların dilinin bilgisi Hz. Süleyman'a atfedilerek "*ifade tarzı*" *(langage)* anlamında kullanılmıştır. "*N-T-K*" kökü, daha önce kullanılan anlamının dışında "*logike*"yi tercüme etmek için seçilerek teknik bir terim haline getirilmiştir.[161]

Felsefe tarihinde ilk defa "*logos*" terimine felsefî bir içerik kazandıran Herakleitos olmuştur. O, evrendeki değişmenin gerçekleştiği yasaya "*logos*" demiştir. Ayrıca Tanrı'yı, evrende faaliyet gösteren bir kuvvet, bir yasa olması sebebiyle "logos" olarak adlandırmıştır. Son olarak da, insandaki akıl ve ona yasalı değişmeyi anlama olanağı veren Tanrısal güce karşılık olarak kullanmıştır. Böylece Herakleitos, evrenin akılsal yapısı ile insanın akılcı fiilleri ve akılcı sözleri arasındaki bağlantıyı göstermek istemiştir.[162]

Platon "*logos*" terimine, Phaidon diyalogunda, bir kişinin doğru bilginin (*episteme*) bir ayırıcı özelliği olarak bildiğini açıklayabilme yetisi anlamını vermiştir. Theaeitetos diyalogunda ise terimi, doğru kanaatten (*doksa*) bilgi olabilmesi için mutlaka dayanması gerektiği delil veya açıklama (*logos*), yani doğru akıl yürütme anlamında kullanmıştır.[163]

Aristoteles'in eserlerinde "*logos*" kelimesi, her durumda, içinde bulunduğu metin tarafından belirlenir. Aristoteles, "*logos*"u, ruhun yetilerinden en üstünü olan "*düşünme yetisi*", "*konuşma*" anlamlarından çok,[164] şeyin zihindeki özü, bu şeyin düşüncesi ve dolayısıyla onu ifade eden tanım, onun formu (*eidos, morphe, horismos, ti en einai*), oran, kavram (*notio*) şeklinde anlamlandırır. Bu terimin, mantıksal ve ontolojik anlamları da vardır. "*O, hem düşüncenin konusunun kendisi, şeyin iç düzeni, yapısı, özüdür; hem de onun tek bir kelimeye sıkıştırılmış akılsal ifadesidir. Ayrıca "logos"un ifade ettiği özün, sadece bir tözün değil, aynı zamanda bir niteliğin veya*

---

[161] A.-M.Goıchon, "**İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri***",* Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yay., 2.bsk., İstanbul, 1993, s. 68.
[162] Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 37.
[163]Eflâtun, **Phaidon**, Çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, MEB.Yay., İstanbul, 1997, s. 42 (76 b), **Theaeitetos,** s. 257, (201 c-d), Sarp Erk Ulaş, **a.g.e***.,* s. 900.
[164] Andre Lalande, **VocabulaireTecnique Et Critique De La Philosophie**, Presses Universitaires De France, 16.bsk., 1988, s. 572.

karmaşık bir bütünün, bir özellikler veya doğal olaylar grubunun, bir olayın özü olabileceğine de dikkat etmek gerekir."[165] Buna karşılık Aristoteles, ruhun güçleri arasında önemli bir yere sahip olan "*düşünme yetisi*"ne "*Noûs Praktikos*" der. Ona göre düşünme yetisi, imgelerdeki biçimleri düşünür. Ayrıca neyin peşinden gideceğine, neden kaçacağına duyularda karar verir.[166]

Stoa Okulunun kurucusu Zenon, "*Logos Nazariyesi*"ni şekillendiren filozof olmuştur. Zenon, Herakleitos öğretisinin etkisinde kaldığı için "*logos*" terimini de, evrendeki hâkim güç olan akılsallığı yönlendiren Tanrısal güç, evrendeki düzenin temel kaynağı olarak oluşun, gelişmenin, değişmenin özünü taşıyan akıl ilkesi anlamında kullanmıştır. Dil ile düşünce arasındaki ilgi ve bağlılığa dikkat çeken Zenon, düşüncenin nasıl söz kalıbı içinde gerçekleştiğini, dil ile düşüncenin nasıl ayrılmaz şekilde birbirlerine bağlandıklarını araştırmıştır. Daha sonraki Stoacı filozoflar, dilbilim öğretilerinde *"logos*"u; "*iç logos*", "*dış logos*" biçiminde ayırarak düşünce ile dil arasındaki uyuma işaret etmişlerdir.[167]

İslâm düşüncesinde ise Kindî, varlıkları üç sınıfa ayırarak onların vasıflarını şöyle belirler: İnsanlık (*el-insâniyye*); hayat, düşünme (*nutuk*) ve ölüm, meleklik (*el-melâikiyye*); hayat ve düşünme (*nutuk*), hayvanlık (*el-behîmiye*); hayat ve ölüm.[168] Kindî "nutuk" terimini, düşünme anlamında kullanarak insan ve meleğin bu vasfa sahip olduğunu ifade eder.

Fârâbî, varlıkları dört tabaka hâlinde incelerken nutuk terimini, varlıkların ayırt edici özelliği olarak gösterir: "*İnsan; canlı, konuşan (nâtık) ve ölümlü varlıktır. Hayvan; konuşmayan, ölümlü bir varlıktır. Melek; konuşan, ölümsüz bir varlıktır. Cin; konuşmayan, ölümsüz bir varlıktır. O, burada "nutuk" terimini "konuşma" anlamında kullanmaktadır. Ona göre, işitme ve sözün (kavl) canlılarda bulunması olasıdır. Bu durum, onun canlı olmasından dolayıdır. Çünkü söz (kavl) ve telâffuz, konuşmanın (nutuk) ayırt edici vasfı değildir. Hayvanlardan (behâim) çoğu söz sahibi değildir. Ama canlıdırlar. İnsan sesi, tabiî (bir mahreçle) harf ve seslerle birliktedir. Bu türün canlı*

[165] Aristoteles, **Metafizik**, s. 88-89, Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 150-151, Sarp Erk Ulaş, **a.g.e.**, s. 900.
[166] Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 188.
[167] Kâmıran Birand, **a.g.e.,** s. 94, Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yay., 2.bsk., İstanbul, 2000, s. 22, Sarp Erk Ulaş, **a.g.e.**, s. 900.
[168] Kindî, **a.g.e.**, s. 179.

olmasından dolayıdır. Canlı türlerinden her bir türün sesi, türlerinin dışındakilere ses olarak benzemez. İnsanın harflerle olan sesi, canlı türleri içinde hiçbir türün sesi gibi değildir."[169]

Fârâbî, merkezine Tanrı'yı yerleştirdiği varlık hiyerarşisinde, cisimsel varlıklar içinde "*el-Hayevânu'n-Nâtık*"ın yani düşünen canlının yetilerinin oluşumunu geniş bir şekilde anlatır. İnsanın var olmasıyla birlikte kendisinde (*nefsu'n-nâtıka*) çeşitli yetiler sırayla ortaya çıkar. Nefs-i Nâtıka, zatıyla bağımsız olarak var olduğu için (*mufârıklar gibi*) kendisini algılayabilir.[170] Bulunduğu bedenin yok olmasıyla yok olmaz. Bilakis ya en yüce mutluluğa ulaşır ya da şekâvet içinde kalır.[171] İnsanda ilk olarak, hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan besleyici yeti (*el-kuvvetü'l-ğâziye*) var olur. Daha sonra duyular ve duyularla ilgili olan his yetisi (*el-kuvvetü'l-hâssa),* onlarla birlikte arzu yetisi (*el-kuvvetu'n-nizâ'*), algıları ruhunda muhafaza eden muhayyile yetisi ortaya çıkar. İnsan muhayyile yetisi ile duyusalları, farklı birleştirme ve ayırmalarla birleştirir ve ayırır. Tahayyül edilen nesnelerle ilgili irade kuvveti insana eklenir. Son olarak da insanda düşünme gücü (*el-kuvvetu'n-nâtıka*) ortaya çıkar ki, bu güçle akılsal nesneleri bilme imkânına kavuşur. Güzelle çirkini bu güçle ayırır. İlimleri ve sanatları elde eder. Bu güce, irade gücü eklenir. Demek ki düşünen canlının nefsi; düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşmuştur.[172] Bu durumda insan düşünen canlı olarak kendisinden üstün başka bir varlık olmadığı için, kendisinden üstün hiçbir varlığa, hiçbir surette yardımcı olmaz.[173] Nefs-i nâtık, insanın kendisine has olan ilmî ve amelî yönünü oluşturur. İnsanı asıl insan yapan, ona insan özelliği kazandıran bu nefs-i nâtıkadır.[174]

Fârâbî, Platon, Aristoteles ve Stoacıların "logos" öğretilerinin etkisi altında kalarak bu üç düşüncenin sentezi ile ruhun en üstün yetisi olan "kuvve-i nâtıka" fikrine ulaşır. Filozofumuz, eskilerin (kudemâ) "nutuk" terimine verdiği anlamlardan bahsettikten sonra kendi terminolojisindeki anlamı belirler: "*İnsanın kavramasının*

---

[169] Fârâbî, **Risâle fî Mesâili Müteferraka,** Resâilu'l-Fârâbî içinde, Matbaatu Meclis-i Dâireti'l-Maârifi'l-Nizâmiyye, 1.bsk., Haydarâbad, 1344 (h.), s. 3.
[170] Fârâbî, **Tâlîkât**, tah.Cafer Âlu Yâsîn, 1.bsk., 1988, s. 49.
[171] Fârâbî, **Daa'vâ Kalbiyye**, Resâilu'l-Fârâbî içinde, Matbaatu Meslis-i Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1.bsk., Haydarabad, 1349 (h.), s. 10.
[172] Fârâbî, **Siyâsetü'l-Medeniyye**, s. 1-2, Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. 75-76, Fârâbî, **Daa'vâ Kalbiyye,** s. 9-10.
[173] Fârâbî, **Siyâsetü'l Medeniyye**, s. 33.
[174] İbrahim Hakkı Aydın, **a.g.e**., s. 214.

meydana gelmesine vasıta olan şeye-ki, o akıl adıyla karşılanan iki şeyden biridir- nutk adını vermek, ta "eskiler" (kudema)den beri, âdet olmuştur. Bazen konuşmaya ve dil ile ifade etmeye de "nutk" adı verilir. İşte, çoğunluğa göre, "nutuk" kelimesi bu anlama işaret eder ve bunun yaygın anlamı da budur".[175]

Fârâbî, "*Tenbih*" adlı eserinde "nutuk" terimini daha geniş açıklayarak ona "akıl" da denildiğinden bahseder. " *'Akıl', bazen, insanın bir şeyi zihniyle kavramasını; bazen de, insanın kavramasının meydana gelmesine vasıta olan şeyi ifade eden bir isimdir. Bu sanat, bu her iki şeyle "iyi"yi ve mutluluğu meydana getirir ve onlar, onunla kuvvet kazanır. İnsanın kavramasının meydana gelmesine vasıta olan şeye –ki, o akıl adıyla karşılanan iki şeyden biridir- nutuk adını vermek, ta "eskiler" (kudemâ)den beri, âdet olmuştur. Bazen konuşmaya (nutuk) ve dil (lisân) ile ifade etmeye de "nutk" adı verilir. İşte, çoğunluğa göre, "nutuk" kelimesi bu anlama işaret eder ve bunun yaygın anlamı da budur. Bu ilimle ilgilenen "eskiler"e göre, bu kelime her iki anlama da gelir. (Nutk'un, her iki anlamda, insana atfedilmesi, bir başka deyişle) insanın, her iki anlamda, yani hem "dil ile ifade eden", hem de "kavramasını sağlayan şeye sahip olması" anlamında "nâtık" olması doğrudur. Bununla birlikte, "eskiler", "insan nâtıktır" sözleriyle, "O, bilmeyi amaçladığı şeyi kavramasını sağlayan şeye sahiptir" demek isterler. Bu sanat, "nutk" a yetkinlik kazandırdığı için, ona mantık sanatı adı verildi. İnsanın, bilmek istediği şeyi kavramasını sağlayan şeye de, "nefsin düşünen (nâtık) kısmı" adı verilir. O halde, mantık sanatı, bu düşünen kısmın yetkinliğe ulaşmasına vasıta olan bir şeydir*."[176]

Fârâbî, ilimlerin tasnifini yaptığı "*İhsâu'l Ulûm*" adlı eserinde ise "nutuk", "kavl" ve "kıyas" terimleri arasındaki farka dikkat çeker: *"...Akılsallarla onları ifade eden sözleri eskiler konuşma (nutk) ve söz (kavl) diye adlandırmışlardır. Akılsallara (ma'kûlât) söz derler. Ruhta (nefis) bulunan ve akılsalları ifade eden iç konuşma 'söz'dür. Ses ile dışarı çıkan ve insanın ruhundaki görüşleri düzelten söz, ruhta bulunan*

[175] Fârâbî, **Mutluluk Yoluna Yöneltme**, Çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, 1.bsk., İzmir, 1993, s. 55, bkz. **Kitâbu't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde**, Resâil'i Fârâbî içinde,Matbâtü Meclis Dâiretü'l- Maârifil Osmâniyye, 1346 (h.), s. 22.
[176] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 54-55.

sözdür (kavl). İnsanın ister ruhta bulunsun, isterse sesle dışarı çıkmış olsun, başkasında bulunan bir düşünceyi düzeltmesine yarayan söze eski filozoflar kıyas derler".[177]

Fârâbî, Stoa okulunun etkisiyle "nutuk" terimine, konuşma ve düşünmeyi özdeş olarak görmesi dolayısıyla, "iç ve dış konuşma" anlamlarını da verir. *"Nutuk ise eskiler tarafından üç anlamda kullanılmıştır: Onlardan biri sesle dışlaşan sözdür (kavl). İnsanın ruhunda olan şeyi dil, bu sözle ifade eder. İkincisi, ruhta bulunan sözdür. Bu da kelimelerin kendilerine işaret ettiği akılsallardır. Üçüncüsü, insanın yaratılışı itibariyle sahip olduğu ruh kuvvetidir. Bu ruh kuvveti diğer hayvanlarda olmayıp sadece insana has olan bir ayırdetme (temyiz) yetisidir. İnsanın akılsalları, ilimleri, sanatları elde etmesi bu yeti sayesindedir. Bu yeti ile insan eşyanın hakikatini idrak ettiği gibi fiillerinde güzel (cemîl) ile çirkin olanı (kabîh) da birbirinden ayırt eder*".[178] Böylece filozofumuz, insan zihnindeki "*akılsalları/makûlât*", "*iç konuşma*", zihindeki "*akılsalların*" ses olarak dışarı çıkmasını ise "*dış konuşma*" biçiminde adlandırmış oldu. Bugünün dilbilimi de, "*düşünülen*" söze, iç konuşma, der.[179] Bu nedenle, dili kimi zaman nutuk, kimi zaman da akıl olarak adlandırır.

Fârâbî, nutuk teriminden mantık adının türediğini söyler. O, mantık sanatının konularını anlatırken iç ve dış konuşmanın kanunlarını ve kurallarını verir. İnsan zihnindekileri kelimelere geçirdiği zaman düşüncelerini başkalarına anlatabilir, başkalarının düşüncelerini de o onları söze döktüğünde anlar. Bu sebeple, düşünceyi tanımak demek konuşmayı; sözü ve cümleyi tanımak demektir.[180]

Nutuk terimi Fârâbî'ye göre, aklın zatına da delâlet eder. İnsanın kendisiyle aklettiği bu yeti, fiili (nutuk) ve dille konuşmayı da gösterir. Ancak "*Konuşuyor*" sözü, gelecek zamanda insan için bulunacak bu yetiye delil değildir. Bilakis "*yapıyor*" veya "*diyor*" ya da "*konuşuyor*" (fiillerinin) delâlet ettiği şeye delâlet eder.[181]

İhvan-ı Safâ, İslâm felsefesinde Fârâbî'den sonra nutuk terimine yeni anlamlar kazandırır. İnsan yeteneklerinin en üstünü ve onu diğer canlılardan ayıran asıl özellik

---

[177] Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm,** s. 34.
[178] Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 61.
[179] Walter Porzig, **a.g.e**., s. 70.
[180] Fârâbî, **et-Tavtie fi'l-Mantık**, s. 184, Fahreddin Olguner, **a.g.e.,** s. 63.
[181] Fârâbî, **Şerh-u Kitâbi'l-İbâre**, tah. Stanley Marrow-Wilhelm Kutsch, Dâru'l Meşrik, Beyrut, 1971, s. 34.

olan "*nutk yetisi*" (düşünme-konuşma) onlara göre, fikrî ve lafzî olmak üzere ikiye ayrılır: *"Lafzî nutk, insan bedeninin bir organı olan dilden kaynaklanarak, bedenin diğer bir organı olan kulağa ulaşan ses ve hecelerden oluşur; dolayısıyla cisim ve duyularla ilgilidir. Bu yüzden kelâmın ne olduğu, nasıl oluştuğu, anlamı nasıl gösterdiği (delâlet) vb. konuların mantık çerçevesinde incelenmesine "Dil Mantığı" (İlmu'l-Mantıki'l-lugavî) adı verilir. Fikrî nutk ise insan zihninin (nefs) varlıkların anlamını özleri itibariyle tasavvurundan başka bir şey olmayıp ruh ve akılla ilgilidir. Bu bağlamda zihnin varlıkların anlamlarını özleri itibariyle idrâki, ilham ve vahyin keyfiyeti gibi konuların mantık çerçevesinde ele alınıp incelenmesine de "Felsefî Mantık" (İlmu'l-Mantıki'l-felsefî) denilir*".[182] Fârâbî'nin, iç konuşma, dış konuşma ayırımının, Ihvân-ı Safâ'da, lafzî konuşma, fikrî konuşma biçimine dönüştüğünü görüyoruz.

2.1. 6. Lafız

Lafız lafaza/ظفـل sözlükte; atmak, telaffuz etmek, söylemek, ağızdan çıkan ses, ağzında olan şeyi atmak, konuşmak gibi anlamlara gelir.[183] Dilbilgisinde lafız, dil aracılığıyla belli seslerin bir araya gelmesiyle ağızdan çıkan seslerin birleşimidir.

Fârâbî lafzı, "*ağızdan çıkan ses*" şeklinde tarif eder.[184] Ağızdan çıkan sesler önce "*zihindeki izler*"i veya kavramları doğrudan doğruya ve vasıtasız olarak gösterir. Daha sonra ise zihindeki izler veya kavramlar vasıtasıyla, kavramların ortaya çıkmasına sebep olan duyusalları gösterir.[185]

Lafızların kavramlara delâletinin uzlaşım (ıstılâhî) yoluyla olduğunu kabul eden Fârâbî'ye göre onlar, her millette müşterek değildir. Her milletin yazılarının çeşit çeşit olması gibi lafızları da farklıdır. Eğer lafızlar insan için tabiî olsaydı, kavramların çeşitli dillerde her millet için aynen bir olması gibi ve bu kavramların dayandığı duyusalların da her millette müşterek olması gibi, aynı şekilde, bir olması gerekirdi.

---

[182] Ebherî, **İsâgûcî**, Çev. Hüseyin Sarıoğlu, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 27.
[183] İbn-i Manzûr, **a.g.e.**, C.5, s. 4053, Muhammet Fuat Abdulbaki, **a.g.e.**, s. 259.
[184] Fârâbî, **Şerh-u Kitâbi'l-İbâre**, s. 23.
[185] Mubahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'de Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s. 107.

Çünkü lafızlar, milletler için, tıpkı fiiller için kanunlar konulması gibi, sonradan konulmuştur.[186]

Fârâbî, anlamlı lafızları üçe ayırır: ad, fiil ve ad ve fiilin bileşimi (*el-mürekkeb*). "*Mehmet, yazı, oturan*" gibi bütün adlar, zâtî olarak anlamın zamanına delâlet etmeksizin anlamı gösteren müfred lafızlardır. Fiiller (kelime) ise "*yürüdü, yürüyecek*" gibi kelimelerdir. "*Mehmet ayaktadır*" örneğinde olduğu gibi kimi mürekkeb sözler iki addan oluşurken, "*Mehmet yürüyor*"da olduğu gibi kimi lafızlarda ad ve fiilden oluşur.[187]

Bir başka tasniflemede ise Fârâbî, bir toplumda bulunan ve anlamlı olan lafızları ikiye ayırır: Tekil sözler (*müfred*) ve bileşik sözler (*mürekkeb*). "*Beyazlık*", "*siyahlık*" gibi lâfızlar tekil sözlerdir. "*İnsan hayvandır*", "*Mehmet beyazdır"* gibi sözler ise bileşik lâfızlardır.[188]

Fârâbî müfred lafızları, şöyle tanımlar: "*Bir anlama işaret eden tekil sözlerin ilmi, şeylerin cinsleri ve türlerine işaret eden bütün tekil sözlerin -üzerinde konuşulan dile has olan veya ona dışarıdan gelmiş olan, o dilde nadir olan veya herkes tarafından bilinen tekil sözlerin- birer birer neye işaret ettiğinin bilinmesi, akılda tutulması ve rivayet edilmesini içine alır.*"[189]

Filozofumuz mürekkeb lafızlara "kavl" der: "*Bileşik sözler ilmi, ele alınan toplulukta kendilerine bileşik olarak rastlanan sözlerin (akâvil) ilmidir. Bu sözler bu topluluğun hatiplerinin ve şairlerinin ortaya koydukları, ünlü belagat ve fesahat ustalarının söyledikleri sözlerdir. İşte bu ilim, uzun veya kısa, vezinli veya vezinsiz bu sözlerin bilinmesi, ezberlenmesi ve akılda tutulmasını içerir.*"[190]

Bu bölümde, Fârâbî'nin dil ve lisânla ilgili olarak kullandığı terimlerin sayısı çoğaltılabilirdi. Örneğin, delâlet, mantık, ıstılâhî, vazî, varlık, akıl gibi kelimelere yer

[186] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e**., s. 108.
[187] Sadık Türker, "**Mantıkta Kullanılan Lafızlar***"*, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 127.
[188] Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 47.
[189] Fârâbî, **a.g.e**., s. 48.
[190] Fârâbî, **a.g.e**., s. 48.

verilebilirdi. Ancak bu terimler, diğer bölümlerde konularla bağlantıları doğrultusunda ele alınacaktır.

Sonuç olarak, Fârâbî'nin dil anlayışının, Arapça'nın etimoloji, sözdizim ve kelime bilgisi gibi özelliklerine uygun olarak mantığın inşa edilmesi, mantığın metafizik temelleri sorununun çözümlenmesi[191] ve dile felsefî yaklaşımlarda bulunması ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

2.2. Fârâbî'ye Göre Dilin Kökeni ve Adlandırma

İnsanlık tarihinde dilin nasıl ortaya çıktığı sorusuna Fârâbî, kendi döneminde yapılan tartışmalara farklı bir açıdan yaklaşarak cevap aramaya çalışır. O, dinî anlayışından bağımsız olarak felsefî bir tarzda dilin kökenini araştırır.

2.2.1. Fârâbî'de Dilin Doğuşu Teorisi

Filozofumuz, dil felsefesine dair görüşlerinin yer aldığı *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde, dilin kökeni konusunu da ele alır. Burada onun amaçlarından birisi, tarihsel ve antropolojik açıklamalar eşliğinde dilin nasıl ortaya çıktığı ve ona popüler ve teknik şekiller içerisinde nasıl diğer dillerin eklendiğinin izahını daha çok lingüistik tartışmaların özeti ile birlikte vermesidir.[192]

Fârâbî'nin dilin kökeni hakkındaki düşünceleri, onun dil (lügat) ile lisân arasında yaptığı ayırımdan hareketle incelenebilir. Lisânın temellerini dile ve taklit kabiliyetine dayandıran Fârâbî, lisânlar arasında gördüğü benzerlikleri tarihi, coğrafi ve antropolojik şartların gereği olarak ifade eder. Ancak temelleri düşünceye dayanan dili ise tüm bu benzerliklerin soyut bir bütünlüğü olarak görür. Bu sebeple o, dilin kökenini iki şekilde yani metafiziksel olarak ve dil yetisinin akılla ilişkisi bağlamında açıklar.

2.2.1.1. Dilin (Lisânın) Kökeni

Fârâbî, *Kitâbu'l- Hurûf'*ta dilin kökenini araştırmaya başlamadan önce, iki konuya dikkatimizi çekmektedir: Bunlardan birincisi; ilimlerin, sanatların ve dinin

[191] Sadık Türker, "**Mantıkta Kullanılan Lafızlar**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 103.
[192] Deborah L. Black, **"Al-Fârâbî"**, s. 181.

ortaya çıkışını, zamansal ve burhânî açıdan izah ettikten sonra, onların birbirleriyle ilişkilerini sergileyerek felsefecilerin bu alanda söz sahibi uzman kişiler olduğuna vurgu yapmasıdır. Böylece dilin kökeni hakkında dinin açıklamalarının yerine felsefenin izahlarının geçerli olması gerektiğini göstermeye çalışır. İkincisi ise bilgiyi, genel ve özel diye ayırarak bu bilgi çeşitlerinin niteliklerini verdikten sonra dilin hudûsundaki rollerini açıklamasıdır.[193]

Burhânî delilleri kullanan felsefecilerin görüşlerini Fârâbî, kesin bilgi olarak kabul eder. Ancak kendisinden önceki dil filozofları veya onunla aynı asırda yaşayanlar arasında dilin kökenini, tedricilik yönünden ve sağlam dayanaklarla kabul edilebilir bir tarzda ele alan başka bir filozof yoktur. O, dilin bir defada değil de, tedricî olarak ortaya çıktığını kabul eder. Dil; idraklerin genişlemesi ve ihtiyaçların çoğalmasıyla gelişir ve büyür. Bu yüzden insan ilk olarak çevresindeki, ona yakın olan idrak edebildiği nesneler için lafızlar kullanır.[194]

Kitâbu'l-Hurûf'ta Fârâbî, "*Toplumun Harflerinin ve Lafızlarının Oluşumu (Hudûsu)"* başlığı altında, avâm ve çoğunluk olanın havâstan zaman bakımından önceliğine dikkat çekerek herkes tarafından kabul edilen ortak bilgilerin de sanatlardan önce oluştuğunu iddia eder. Aynı beldede oturanların, bedenleri, mizaç ve suretleri de yapı bakımından aynı olur. Onlarda belli şekil ve huylar, mizaç özellikleri oluştuğu gibi zihinleri de nitelik ve nicelikte sınırlı ölçüde bilgilerle, tasavvurlarla ve tahayyüllerle çeşitli şekillerde yönlendirilir. Bu durum ise onlara daha kolay gelecek şekildedir.[195] O halde, aynı coğrafî yerleşim bölgesinde yaşayan insanların kabiliyet ve istidatlarındaki fıtrîlik aynı olduğu gibi bilgi ve tasavvurları da aynıdır.

Platon ve Aristoteles'in dilin oluşumunu ve gelişimini, insanların toplum halinde yaşamaya başladıktan sonra birbirleriyle iletişim ihtiyacı hissetmelerine bağlamalarında olduğu gibi Fârâbî'de dilin, iletişim/bildirişim ihtiyacından dolayı geliştiği görüşündedir. Ona göre, insan içindeki (ضمير) olan şeyi veya maksadını başkasına bildirmeye (يعرف) gerek duyduğu zaman ilk olarak "işaret dilini"

[193] Jacques Langhade, **Minel-Kur'âni ile'l-Felsefe**, Çev. Vecih Esad, Menşûrâtü Vüzâretü's-Segâfe, Şam, 2000, s. 227-228.
[194] Adnan Muhammed Selman, "**el-Fârâbî ve Ârâuhû'l-Lüğaviyye fî Kitâbi'l-Hurûf**", el-Mevrid, S.18, Dâru'ş-Şuûni's-Segafiyyeti'l-Âmme, Bağdat, 1989, s. 114.
[195] Fârâbî, **Hurûf**, s. 134-135.

kullanmıştır.[196] İnsan, kendisindeki mevcut genel (ammî) bilgileri, diğer insanların anlaması ve bilmesi isteğinden dolayı işaret dilinden "ulaştırma" (تواصل) aracı olarak istifade etmiştir. Ancak işaret dilinde üslup çoğunlukla doğrudandır. Hareket ve görme, bu dilin en önemli iki özelliğidir. Anlamdaki gelişmeyi bilmeye imkan vermediği için bu dil sınırlıdır. Filozofumuz işaret dilini anlatırken ayrıntılı açıklamalar yapmaksızın düşüncelerin seslendirilmesine geçmiştir.[197]

2.2.1.1.1. Konuşma

Fârâbî'ye göre, işaret dilinden sonra ikinci aşama "seslendirme" (تصويت.) dir. Sesli iletişimin ilk basamağı olan "*nida/ünlem*", insanın maksadını anlamasını istediği kişiye seslenerek dikkatini çekmesidir. Bu durumda, algılama sonucu zihninde olan şeyi, işaret ederek göstermekle yetinir. Daha sonra ise algıladığı tek tek ayrı nesneler için çeşitli sesleri kullanır. Artık işaret ettiği her nesneye aynı sesi kullanır ve onu bu sesin dışında başka bir sesle dile getirmez.[198]

Fârâbî, seslerin ortaya çıkışına, ses ilmine dair basit unsurların yer aldığı fizyolojik ve biyolojik açıklamalar getirir. Ona göre sesler, nefes alırken havanın boğaz, gırtlak, geniz, dil, diş ve dudaklara farklı şiddetlerde çarpmasıyla çıkar.[199] Filozofumuzun kendi döneminde yapılan fizyolojik tahlile dayanarak anlattığı seslenme, günümüzde sesbilimin (fonoloji) yaptığı açıklamalarla benzeşir: *"Bir sözün söylenebilmesi, hecelerin oluşturulabilmesi için, vücuttaki göğüs ve karın kaslarının katkısıyla akciğerlerin, havayı dışarı verecek duruma gelmesi gerekir. Oluşan hava, gırtlaktaki ses tellerinin kimi zaman titreşimleriyle, kimi zaman da titreşmeden, belli bir dile özgü sesleri çıkarırken ağız boşluğunda yer alan damak, dil, dişler ve dişetleri, dudaklar bazı durumlarda küçük dil ve geniz, bu seslerin oluşunda çıkış yeri ve biçimi açısından devreye girerler. Böylece sesletim ya da söyleyiş (pronunciation) gerçekleşmiş olur."*[200]

---

[196] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 135.
[197] Langhade, **a.g.e.**, s. 230.
[198] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 135-136.
[199] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 136.
[200] Doğan Aksan, **Dil, Şu Büyülü Düzen**, Bilgi Yay.,1.bsk., Ankara, 2003, s. 143.

Lisânın oluşumunda bir sonraki safha, insanın kendisine en kolay gelen hareketi yapmasıdır. Ortak bir beldede ve ülkede yaşayan insanların uzuvları birbirine benzer şekildedirler. Onların dilleri, ağız içindeki hareketi bakımından birbirine benzerdir. Bu, onların (seslendirme) organlarına en kolay gelendir. Başka bir yerleşim yerindeki insanların (seslendirme) organları farklı olacağından dolayı onlara kolay gelen sesler, diğerlerine kolay gelmeyebilir. Toplumların dillerinin farklı olmasının ilk nedeni; içlerindeki duyumlamaları ifadede veya bir nesneye işaret ederken kullanılan seslerin (nesneleri gösteren sembollerin) farklı olmasıdır. Bu nedenle de, dilleri farklı olacaktır. Ortaya çıkan ilk sesler; alfabe harfleridir (el-hurûfu'l-mu'ceme).[201]

"Hurûf-u mu'ceme"den hareketle Fârâbî, lafızların oluşumuna geçer. *"Bu harfler sembol (alâmet) olarak kullanıldıklarında, önceleri belirli sayıda idiler. Fakat belirledikleri harfler, insanların zihinlerinde olanların (kavramların) ve ittifak ettiklerinin (seslerin) tamamına delâlet etmiyorlardı. Bütün anlamlara işaret etmek için harfler yeterli değildi. Bundan dolayı, harfleri terkip etmek zorunda kaldılar. En az iki harfin terkibiyle lafızları oluşturdular. Harfler ve ilk lafızlar, işaret edilenin ve işaret edilmesi mümkün olan algılanabilenlere (nesne) dayanan kavramların (makulatın) sembolleri oldu. Her kavramın, diğer kavranılanlardan farklı şahısları olup, bunlardan birbirlerinden farklı sesler çıkartıldı. Bu seslerden, algılanabilir nesnelerin sembolleri olanlara "lakablar" (elkâp) denir. Bu şekilde, bir kısmı algılananları (mahsusat), bir kısmı da kavramları göstermek üzere çeşitli sesler ortaya çıktı."*[202]

Bir toplumda, lafızlardan dilin oluşumuna ve gelişimine geçişini ise Fârâbî, insanların harflerden terkip edilen lafızların üzerinde ittifak etmesine bağlar. Bir kimse, bir şeyin sembolü (alâmeti) olarak bir ses veya bir lafzı kullanır. Muhatabı olan kişi de, onu işitir ve ezberler. O da, aynı şey için aynı sesi taklit ederek seslendirir ve diğer bir kişiye de aynı sesi iletir. Böylece o belde halkı, uzlaşma ve anlaşma yoluyla kendi lisânlarını oluşturup yaygınlık kazandırırlar.[203]

Fârâbî dilin gelişimini yedi safhada anlatır:

---

[201] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 136.
[202] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 137.
[203] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 137-138.

1)Toplumun her bireyi, dilin oluşumunun ilk aşamasına katkıda bulunur. Lisân, toplumun ilim ve kültür düzeyine göre şekillenir. Bilimden uzak bir toplumda, dil, sadece tabiattaki seslerin taklidinden ibarettir. Kültürlü toplumlarda ise dil, ihtiyaçlara göre mevcut lafızların kökeni dikkate alınarak geliştirilir.

2)İkinci aşama; bir kişinin bir şeyi göstermek için yeni bir lâfız inşâ etmesi, sonra bu lâfzın ezberlenerek toplumun büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmesidir. O toplumun, ses özelliklerini yansıtan bu lâfız üzerinde uzlaşma sağlanır. Toplumun her ferdi, zihninde bu anlamı ifade etmek istediğinde aynı lafzı kullanır. Bu aşama, yer, gök ve yıldızlar gibi duyu algılarıyla ilgili lafızlarda geçerlidir.

3)Daha önce mevcut olan lafızlardan çıkarım yoluyla yeni lafızların oluşturulması üçüncü aşamadır.

4)Duygu ve düşünceleri ifade etmek için lafızların anlam köklerinden hareketle kelimeler türetilir.

5)Çıkarım ve deney yoluyla duyu algılarından alınan bilgileri ifade etmek üzere oluşturulan kelimeler beşinci safhadır.

6)Âmeli sanatlarda kullanılan âletlerin adlarının türetildiği safha, altıncı safhadır.

7)Bilim ve sanatlarda, kendi alanlarına ait terimlerin oluşturulması son safhadır.[204]

Bir dilde adlardan sonra cümlelerin ve terkiplerin oluşturulması aşaması gelir ki, bu aşama kelimelerin ortaya çıkışına benzese de, daha fazla bir çaba gerektirir. *"Artık toplum, fıtratlarının talep ettiği zekaya ve bilgiye meyyaldir. Daha sonra (lâfızların) anlamlarının (el-meânî) taklidi olan anlamlar üzerine gösterge yaparak ve onları (lafızlar),varlık alanındaki düzeni yansıtacak şekilde düzenlerler. Anlamların derli toplu olarak bir araya getirilip düzenlendiği bu lafızları, onların zihinleri araştırarak elde eder. Daha sonra, anlamların tiplerinden kendi hallerine benzer*

[204] Sadık Türker, **"Mantıkta Kullanılan Lafızlar"**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 113, Fârâbî, Hurûf, s. 138-139.

durumda olanları açıkça ifade etmeye çalışırlar. Toplumun ittifak edemediklerinde ise yöneticiler, lafızların kurallarını koyarlar."[205] En son olarak da, küllî anlamlar ve sanatlar ortaya çıkar ki, böylece medenî toplumlar kurulmuş olur.

Dilin insanlar arasında iletişim görevini yapabilmesi, toplumun ortak bir dil sisteminde anlaşmış olmasını gerektirir. Burada önemli olan "*ortak bir işaretler sisteminin kullanımı*"nda uzlaşma sağlanmasıdır. İnsanlar arasında iletişimde bulunma imkanı ancak ortak kullanımda anlaşmayla mümkün olur. Kelimeler, yalnızca araçtırlar. Aynı dili konuşan insanlar belirli kelimeleri kullanmak için uzlaşmışlardır.[206] Fârâbî'ye göre de, dil bir işaretler (alâmet) sistemi ve kelimeler birer araçtır. İnsanların iletişim kurabilmesi "*kullanım*" üzerinde uzlaşmasıyla (يتفق ان يستعمل) mümkün olur.[207]

Fârâbî, işaret dilinden nidaya, nidadan harflerin, lafızların, dilin ve üst-dilin oluşumuna kadar geçen süreyi aşamalar halinde anlatır. Buradan hareketle o, lisânın ortaya çıkışı ve insanda var olan konuşma kabiliyetiyle bağlantılı olarak dilin (lügatın) meydana gelmesini, varlık ve bilgi konuları içerisinde değerlendirir.

2.2.1.2. Dilin (Lügatın) Oluşumu

Dilin, mahiyetinin ve varoluşunun ruhsal alanla ilgili olmasından dolayı insanın nasıl konuşmaya başladığı sorusuna yüzyıllar boyunca birbirinden farklı cevaplar verilmiştir. Dilin kökeni hakkındaki teorilerde biyolojik açıklamalar yapanlar, nidadan konuşmaya dolaysız olarak geçtikleri için cevap bulamadıkları sorularla karşılaşmışlardır. İnsanın nasıl konuşmaya başladığı problemiyle birlikte bu konuşmanın yapısı nasıldı sorusu zihinleri karıştırmıştır. Dil filozofları, duygusal dille önerme dilinin birbirinden ayrılması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Çünkü bu iki dilin aynı olmadığı anlaşılmıştır. Her ne kadar genetik olarak bu iki dil birleştirilebilirse de, o zaman bir cinsten başka bir cinse geçiş zorunluluğu ortaya çıktığı için dilin duygusal yönüne açıklama getirmenin imkansızlaştığı görülmüştür. Ayrıca hiçbir

[205] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 138-139.
[206] John Wilson, **Dil, Anlam ve Doğruluk**, Çev. İbrahim Emiroğlu-Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., 1.bsk., Ankara, 2002, s. 23.
[207] Fârâbî, **a.g.e.,** s. 137.

hayvanın da, bu ayırımı geçmemiş olması, duygusal dille önerme dilinin birbirinden ayrı niteliklere sahip olduğunu ve hayvanlarda bu yetinin olmadığını göstermiştir.[208]

Bu problemi Fârâbî, dil ve lisân ayırımı yaptıktan sonra her ikisinin ortaya çıkışını kendi alanları içerisinde değerlendirerek çözmeye çalışır. Konuşulan lisândan ayrı ve nefsin tabiî yetilerinin ürünü olan dil, bilincin açılması ve bunun sonucu olarak da aklın faaliyetleri sonucu meydana gelir. Dilin menşei sorununu, bilincin menşei sorunu haline getiren Fârâbî, bilincin ilk kez nasıl açılabildiğini ve kendisini, çevresindeki varlıkları ve dünyayı nasıl kavrayabildiğini izah eder.

Fârâbî bilincin açılışını şu şekilde anlatır: "*İnsana gelince fıtratında olan ilk bilgilerden hali olduğu zaman uyanır* (ينهض/*şuur uyanışı) ve fıtratına kolay gelen şeye yönelir ki, bu şeyle yönelme hareketi de kolaylaşır. Ve nefsi (aklı), bilmeye, düşünmeye (tefekkür etmeye), tasavvur etmeye, tahayyül etmeye ve akletmeye doğru uyanışa geçer. Onun fıtratında olan ve adet olarak yerleşmiş olan şeyler daha çok ve daha şiddetlidir. Çünkü bunlar ona daha kolay gelmektedir. Çünkü onun cismi ve azaları kendisine kolay gelen şeylere doğru yönelmektedir ki bunlardan onun fıtratına yerleşmiş olup, onun için en kolay, en şiddetli ve en ekmel olanlardır. Aynı zamanda bu kolay olandır da.*[*] *Bundan sonra fiillerindeki ilk şeyi, kendisinde var olan fıtrî güçle ve tabiî meleke ile yapar. İnsan için daha önceden gelen ne bir alışkanlık ne de bir sanat vardır. Ancak o, fiili bir defa tekrar ettiğinde ya da çok defa tekrarladığında kendisinde alışkanlık (i'tiyadî) melekesi ya da huy veya sanat oluşur*."[209]

Bilincin açılışını ve insanın düşünerek konuşmaya başlamasını felsefî bir tarzda açıklayan Fârâbî, kullandığı terimleri de dikkatle seçer. "*Uyanmak*" kelimesi ile bilincin açılışını ve "*nefis*" kelimesi ile de bilinç anlamını kasteder. Ayrıca dilin doğuşundaki ilk basamak olan duygusal aşamada "*zamir*" kelimesini, "*insanın iç duyuları*"nı ifade etmek amacıyla kullanmış olması bunu gösterir. O halde onun dilin kökenine getirmiş olduğu açıklama, varlık ve dil arasında doğrudan kurduğu bağlantı sayesinde kolaylıkla anlaşılabilmektedir.

---

[208] Ernst Cassirer, **a.g.e**., s. 142.
[*] Hurûf'un bu paragrafının çevirisini Dr. Hasan Ayık yapmıştır.
[209] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 135.

Fârâbî'nin dilin menşei problemine bakışında, merkezî bir öneme sahip olan varlık anlayışı, dilin metafizik yönünü ortaya koymaktadır. Onun metafizik sisteminde, "*varlık*" tanımlanamayan bir kavramdır. Çünkü bir şeyin tarif edilebilmesi, tarif edilen şeyden daha geniş anlamlı ifadeye sahip olmasını gerektirmektedir. Oysa "*varlık*" kavramı, en geniş anlamlı kavramdır.[210] A priori varlık kavramı, tanımlanamadığı için belli bir kategoriye de sahip değildir. O halde, bilincin açılması ile varlığın insan bilincinde ifşa olması arasında birliktelik söz konusudur yani bilinç açılınca varlık aynı anda ortaya çıkmaktadır. Bunlarla birlikte dil de, varlığın insan bilincinde kendiliğinden ifşa olduğu anda ilk prensipler, mantığın temel ilkeleri biçiminde varlığa gelmiştir. İnsanın kendisinde hazır bulduğu bu ilk bilgiler hakkında yanlışa düşmek mümkün değildir. Ayrıca insan bu bilgilerin kesinliğini doğuştan kendi nefsinden getirmiştir. Örneğin, "*bütün parçasından büyüktür*" gibi bilgiler, tüm insanlarda ortaktır.[211] Sonuç olarak; bilinç, varlık ve dil aynı anda ortaya çıkan ve birbirinden ayrılamayan süreçler olarak görünmektedir.

Fârâbî'nin dil derken kastı, konuşma sayesinde bir şeyin nasıl söylenebildiği yani nasıl dile getirilebildiğidir. Dile getirilen şey, varlık ve bilinçtir. Bu anlamda dil, varlığın ve bilincin surete bürünmesi ve bunların konuşma aracılığıyla başkalarına aktarılabilmesidir. Burada nutuk kelimesine, akletme ve dile getirmenin özdeşleştirilmesiyle anlam kazandırılmıştır. Nutuk terimi; insanın mâkûlleri idrak ettiği kuvvete ve aynı zamanda nefiste anlayış yoluyla var olan mâkûllere de delâlet etmektedir. Bu mâkûllere "*içten konuşma*", içerde bulunan şeyin dil ile ifade edilmesine de "*dıştan konuşma*" denir ki, içten konuşma kendini dıştan konuşma ile dile getirmektedir.[212]

Fârâbî, varlığın ve bilincin formlaşmasını ve söylenebilmesini ifade etmek için ise "kavl" terimini kullanmıştır. Kavl, varlığın ve bilincin surete bürünerek dile getirilmesidir. Varlığın kategorize edilerek adlandırılmasına da aynı kelimeden türetilmiş olan "*makûl*" ifadesini kullanır ki bu da "*dile getirilmiş varlık*" demektir. Nefislerde suretin meydana gelmesini Fârâbî şöyle anlatır: "*Nefslere gelince, onlar,*

[210] İbrahim Hakkı Aydın, **Fârâbî'de Metafizik Düşünce**, s. 59-60.
[211] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 135, Mubahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s. 75-76.
[212] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 106-106.

olgunlaşmadığı ve işlerini görmedikleri sürece şeylerin resimlerini almağa elverişli güç (kuvve) ve yatkınlıklardan başka bir şey değildirler. Sözgelişi, görmeden ve görülenlerin resimleri kendisinde ortaya çıkmadan önce göz (...), düşünülürlerin resimleri kendisinde meydana gelip suretler oluşmadan önce düşünme gücü ancak birer yatkınlık (hey'et) tır. Bu güçlerde resimler bilfiil ortaya çıkınca –yani duyum gücünde duyulurların, hayal gücünde hayal edilenlerin ve düşünme gücünde düşünülürlerin resimleri ortaya çıkınca- suretler ayrılır; yukarıdaki bu yatkınlıklarda resimler maddelerdeki suretlere benzese bile. Bunlara, gerçek anlamda değil, yalnızca benzetme yoluyla suret adı verilir."[213]

Fârâbî dilin ortaya çıkışını ilk olarak, insanların toplum halinde yaşamaları sonucu birbirleriyle iletişim kurma ihtiyacı hissetmelerine bağlar. Evrimci bir anlayış sergileyerek işaret dilinden nidaya daha sonra da seslendirme ve harf ve lafızlarla konuşmaya geçer. Bu arada, nidadan konuşmaya geçişte önemli bir nokta olan bilincin açılıp varlığın ve bilincin kendilerini "*dil*" olarak ifşa etmelerini de göz ardı etmez. Varlığın ve bilincin formlaşarak ilk bilgilerin kendiliğinden ortaya çıkması ve insanın kendisine en kolay olana yönelerek konuşabilmesine metafizik açıklamalar getirir. Sonuç olarak lisânın oluşumunda, toplumun seslerin, harflerin ve kelimelerin "*ortak kullanımında uzlaşmaları*" gerekir. Ancak dil, insan bilincinin açılarak düşünmesi ve konuşma yetisini kullanması ile ortaya çıkar. Buradan hareketle de filozofumuz, insanın nesneleri adlandırmasını ve nesnelerle lafızlar arasındaki doğruluk ilişkisini inceler.

2.2.2. Fârâbî'ye Göre Adlandırma

Muallim-i Sânî, insanın nesneleri adlandırması konusuna mantık kitaplarının yanı sıra felsefî sistemini anlattığı eserlerinde de yer verir. İnsan, çevresindeki nesnelere nasıl ad verir? Ad nedir? Ad ile nesne (muşarun ileyh) arasında ne tür bir ilişki vardır? Tanrı'nın adlandırılması nasıl olur? İnsanların kullandığı adlar, Tanrı'ya verilebilir mi? Yetkinlik ifade eden adlar, Tanrı'nın sıfatlarını ne kadar yansıtır? Ad ile adlandırılan nesne ya da varlık arasındaki ilişkiyi ve adlandırmanın nasıl olduğunu araştıran tüm bu sorular, filozofumuzun, dil felsefesinin problem alanına giren "adlandırma" konusu hakkında cevaplar aradığı sorulardır.

[213] Fârâbî, **Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 7.

Fârâbî, adların nesnelere aynı toplumda yaşayan insanların ortak adlarda uzlaşması yoluyla verildiğini kabul eder. Bu durumu ifade etmek için "tevatu, istılâh, teşrî ve vaz'" terimlerini kullanır. O, adların ifade şekillerini, insanların kendi içlerinde ve belli bir süreçte ortaya koymalarına "tevatu ve istılâh" adını verir.[214] Ayrıca siyasi ve dinî idarecilerin kanun şeklinde adları ve ifade şekillerini, bir topluma kabul ettirmesine ise "teşrî ve vaz'"" der. [215] Ancak teşri terimini daha çok dinî otoriteyi, vaz' terimini ise sosyal otoriteyi kastetmek için kullanır. Demek ki adlandırma, insanların birlikte yaptıkları, nesnelere ad koyma faaliyetidir.

"*Ad nedir ve neyi gösterir?"* sorusuna Fârâbî; "*Tek bir şeyi gösteren anlamlı bir sestir. Onun yalnız başına anlaşılması mümkündür. İsim, özü ve yapısı itibariyle, bir şeyin içinde bulunduğu zamanı göstermez*"[216] cevabını verir. Filozofumuzun bu tanımı, Aristoteles'in tanımı ile büyük ölçüde benzeşmektedir. O da adı; "*Zamanla ilgisi olmaksızın uylaşımlı bir manası olan ve hiçbir bölümünün, ayrı ayrı alındığı zaman, hiçbir manası olmayan bir sadadır*"[217] şeklinde tarif eder. Her iki düşünür adın, uzlaşımla konulduğunu ve parçalarından hiçbirinin yalnız başına bir anlamı göstermediğini de kabul ederler.[218] Ağızdan çıkan üç tekil sesten (isim, fiil ve harf) biri olan ad, cevheri ve arazı bildirir. Örneğin; "*insan*" ve "*beyaz*" sözlerinde olduğu gibi. Bunlardan, "*insan*" sözcüğü cevheri, "*beyaz*" sözcüğü ise arazı bildiren addır. Burada aslında "araz" denilen sıfattır. O halde ad, cevher ve arazın "*lisânî formu*"dur. Ancak cevher ve araz bildiren adların yanına *"-değil*" edatı getirilirse aşağı dereceden cevher ve araz elde edilir. "*İnsan-değil*" gibi.[219]

Ayrıca kategorilere verilen adları Fârâbî, üç maddede inceler: İlki; "*müttefik adlar*" yani bir ad bir nesneye ait iken ona benzemeyen nesnelere de aynı adın nispet edildiği adlardır. İkincisi; "*mutavatı adlar*", bir şeyin adı olarak bu adla adlandırılanlara nispet edilerek konulan adlardır. Üçüncüsü; "*mütavassıt adlar*", bir şeyin adı olup bu addan türeyenlerin kendisine nispet edildiği adlardır. Fârâbî'nin kategorilerin adlarını

---

[214] Fârâbî, **Şerhu Kitabi'l-İbâre**, s. 50, Fârâbî, **Hurûf**, s. 137.
[215] Fârâbî, **Şerhu Kitabi'l-İbâre**, s. 27, Fârâbî, **Hurûf**, s. 139.
[216] Fârâbî, **Peri Hermeneias Muhtasarı, Çev.** Mubahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990, s. 73.
[217] Aristoteles, **Organon II Önerme**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB. Yay., İstanbul, 1996, s. 6, Aristoteles, **Yorum Üzerine**, s. 1.
[218] Mubahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'de Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s. 108.
[219] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 111-112.

bu şekilde tasnifi, Aristoteles'in adları sınıflandırmasına benzer.[*] Ne var ki kategorilere verilen adlar, gösterdikleri anlam bakımından çeşitlendiklerinde nesnelliklerini kaybedebilirler. Bu duruma, müttefik ve mutavatı adların çeşitli şekilleri olabileceğine işaret edilerek engel olunabilir. Örneği, Arapça'da "*şekli türetilmiş şekil, anlamı türetilmeyen ilk örnek (misalü'l-evvel) olan, şekli türetilmeyen ilk örnek olup anlamı ise türemiş olan"* kelimeler vardır. Bunlar filozofumuza göre, Arap dilbilimcilerinin, "*fiil ve mastar*" dedikleri kelimelerdir.[220]

Görüldüğü gibi, adları kullanımları bakımından sınıflandıran Fârâbî, böylelikle aynı adın farklı nesneler için kullanıldığında karışıklığı önlemek ve nesnelliği korumak istemektedir. Her adın, belirlenmiş bir anlamı vardır. Bu şekilde, birbirlerinden farklı nesneler için farklı adların kullanılması dilde iletişim imkanına izin vermektedir. Bu nedenle de filozofumuz, özellikle felsefî terminolojinin oluşturulmasında ve nahivcilerle mantıkçılar arasındaki tartışmalarda, adların anlam sınırlarının belirlenmesine önem vermektedir. Ayrıca halkın, ad koymadığı nesnelere ad verme işini yöneticilere vererek herkesin ortaklaşa kullanabileceği adların olmasını sağlamak düşüncesindedir.

Fârâbî'nin dikkatimizi çektiği diğer bir husus da, ad verenin kişisel isteklerinin ve arzularının adlandırmadaki rolüdür. İnsanlar, kendi arzuları doğrultusunda ve söylemesi dillerine kolay gelen adları tercih ederler. Ancak adların, belli bir dilde kullanımlarında bireysel istekler ortadan kalkar. Çünkü aynı dili konuşanların ortak adlar kullanmaları gerekir. Dolayısıyla adlar, adlandırıldıkları şeyleri, toplumun ortak bir adda uzlaşmasıyla temsil eder.

Bunlarla bağlantılı olarak Fârâbî, Platon'un *Kratylos* diyalogunda da ele alıp tartıştığı "adlandırma" konusunda ortaya çıkan üç farklı görüşü inceler. Bunlardan ilki; lafızların uzlaşma yoluyla ortaya çıktığını savunanlar, ikincisi; tabii olduğunu ifade edenler, üçüncüsü de; sanat aletlerinin yapıldığı gibi irade ile yapılan bir alet olduğunu

---

[*] "*Yalnızca adları ortak, ada göre varlığının tanımı başka olanlara eşadlılar denir; sözgelişi hem gerçek insana hem de resmedilmiş insana canlı denir. Bunların yalnızca adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı ise başka; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, her biri için kendine özgü olan tanım verilecek. Adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı da aynı olanlara eşanlamlılar denir; örneğin hem insan hem de öküz canlıdır, bunlara ortak bir adla canlı denir, varlıklarının tanımı da aynı; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, aynı tanım verilecek. Hal bakımından değişik olmalarına karşın, ada göre adlandırılanlara türemişler denir; sözgelişi dilbilimciden dilbilimci, yiğitlikten yiğit*." (Bkz. Aristoteles, **Kategoriler**, s. 8.)

[220] Fârâbî, **Huruf**, s. 71, Hasan Ayık, **a.g.t.,** s. 136-138.

iddia edenlerdir. *"...Bunlara göre bir manaya delâlet eden ağızdan çıkan bir tek sesin delâlet edilen manayı andırması, tabiî olarak ya bir şeyin zatını veya delâlet edilen şeyin hususi surette alâmeti olan arazını bildirmesi lazımdır. Böylece ağızdan çıkan ses tabiî olarak andırır, "hüdhüd" sözümüzü, ağızdan çıkan bu tek sesin, o kendisine has olan sesini andırdığı kuş için söylememiz gibi, mesela "ak ak" (saksağan) gibi, mesela, "su şırıltısı" gibi. Bazen ağızdan çıkan tek sesin hepsi değil, fakat bazı parçaları andırır. "Zunbur" (arı) ve "tunbur" (tanbur) misallerinde olduğu gibi. Zira "zunbur"un birinci hecesi arı uçtuğu zamanki vızıltısını andırır. "Tunbur"un birinci parçası bu aletin sesini andırır. Bazen de harflerden birisini veya herhangi bir arazını andırır. Şöyle ki, eğer, o bir alet ise, nasıl her aletin yapısı ve yaratılışı ondan beklenen fiilin sadır olacağı şekilde ise, delmek için delme aleti gibi, testere ve başka aletler gibi, işte bir manaya delâlet eden ve ağızdan çıkan ses de tıpkı böyledir. Ağızdan çıkan ses nâtıka kuvvetinin bir aleti olunca, bu aletin kendi şeklinin delâlet edilen manayı bildiren bir şekilde olması lazımdır. Bu ise ancak onu andırmak suretiyle olur. Diğer kimselere göre, ağızdan çıkan ilk müfret sesler öyle kabul etme, ve birlikte anlaşıp uylaşma yoluyla konulmuştur. Fakat onlardan türemiş olanlar veya onlardan terkip edilmiş isimler uylaşma yoluyla konulmamıştır. Ancak kendisine delâlet edilen bir şeyin tabiatı ona mürekkep bir isimle veya ağızdan çıkan ilk mürekkep seslerden türemiş olan bir isimle delâlet edilmeyi gerektirir. Başka bir takım insanlar bu durumu sözler için kabul ederler, ağızdan çıkan mürekkep sesler için kabul etmezler. Onların kanaatine göre, sözlerin terkip edilmesi (delâlet edilen) şeylerin terkip edilmesine tâbidir. Sözler mürekkep şeyleri andırırlar. Bu kimselerin sözü daha ziyade ikna edicidir. Çünkü, sözleri biz ancak özün delâlet ettiği o mürekkep şeyin parçalarına delâlet eden ve ağızdan çıkan seslerden tertip ve teşkil ederiz*."[221] Görüldüğü gibi birinci grup; adların adlandırıldıkları nesnenin zatını tabiî bir şekilde yansıtması ya da gösterilen şeyin özel olarak sembolü olan arazını hatırlatması/benzemesi gerektiğini savunmaktadır. Örneğin, "*hüdhüd*" kelimesinde olduğu gibi. İkinci taraf ise adları bir alet mesabesinde görerek sesi konuşma gücünün aleti olarak kabul edip adın, konuşma gücü vasıtasıyla konulacağını ifade etmektedir. Son grup ise adların uzlaşma yoluyla verildiğini savunmaktadırlar.

[221] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 109, Fârâbî, **Şerhu Kitabi'l-İbâre**, s. 27.

Aristo Felsefesi isimli kitabında Fârâbî, Aristoteles'in gök cisimlerinden başlayarak dört unsura kadar varlıkları nasıl adlandırdığını anlatmıştır. O, dört unsura verecek ad bulamayınca maddenin adlarından kabul edilen adları vermiştir. "*Gök cisimlerine yakın bulunan cisme ateş dedi; ve onun bizim ateşimiz olmadığını anlattı. Çünkü ateş diye, halka göre, alev veya kora denir, bu ikisinden başka bir şeye denmez. (...) Onun altında olana hava, onun altındakine su ve merkezde olana toprak adını vermiştir."*[222] Aristoteles, bir bilim adamı olarak evrendeki varlıkları, halkın kullandığı adların dışında başka adlarla adlandırır. O, pek çok varlığa ad bulmakta zorlanınca onların her birine mâhiyetine hakim olan unsura göre ad vermiştir. Örneğin, havanın hakim olduğu varlığa havalı demiştir. Öyle ki o, varlıklarda bulunan ayrımları (fasıllar) ortaya çıkartarak onlara göre adlar vermiştir.[223] Ne var ki o, nesnelerin adlarının nesnenin özü ile arasındaki ilişki üzerinde durmaz.

Platon'un *Kratylos* diyalogunda incelediği "*nesnelerin adlarının bilinmesi onların doğalarının da bilinmesini gerektirir mi?"* sorusu Fârâbî'yi de ilgilendirmemiştir. Çünkü onun varlık, bilgi ve dil anlayışının sonucu olarak böyle bir problem ortaya çıkmaz. "*Şeylerin hakikatini (mahiyetini) bilmeye insanın gücü yetmez. Biz sadece şeylerin arazlarını ve levazımını biliriz. Şeylerin, her birinin hakikatini gösteren güçlü ayırımlarını bilemeyiz. Ancak şeylerin özelliklerini ve arazlarını bilebiliriz. İlk'i, aklı, nefsi, feleği, ateşi, havayı, suyu ve arzın hakikatini bilemeyiz. Aynı şekilde bunların arazlarının hakikatlerini de bilemeyiz. Bunun gibi, cevherin hakikatini bilemeyiz. Sadece onun özelliğini bilebiliriz*."[224] Cismin ve canlıların da hakikatlerini bilemeyeceğimizi açıklayan Fârâbî, bunların duyu algılarımız ve akletmemiz dışında olan konulara girdiği görüşünü kabul eder.

Denilebilir ki, süje için her ne kadar bilmek ve bilgi mümkün ise de bu ancak kendi bilgi edinme yetenekleriyle ve bu yetenekleri ölçüsünde olabilir. Yetenekleriyle düşünebilir, idrak edebilir ama şeylerin hakikatini bilemez. Bunun nedeni, Fârâbî'nin bilgi edinme sürecini duyulardan başlatmasından kaynaklanır. Duyuların yanılma ihtimali olması sebebiyle, onlardan hareketle alınan bilgilerin de yanlış olması mümkün

[222] Fârâbî, **Aristo Felsefesi**, Çev. Hüseyin Atay, Fârâbî'nin Üç Eseri içinde, Kültür Bakanlığı Yay., 1.bsk., Ankara, 2001, s. 154.
[223] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 155.
[224] Fârâbî, **Talikat,** s. 40.

olabilir. Ayrıca şeylerin özünü bilme, aklın görevidir. Akıl, duyulardan şeylerin özelliklerine dair aldığı bilgiyi idrak eder.[225] O halde, insan sadece varlıkların özelliklerine dair genel bilgilere sahip olabildiğine göre, adların nesnelerin özlerini yansıtması gibi bir durum söz konusu olamaz. Böylece adların bilinmesi, nesnelerin özlerinin bilinmesini de gerektirmez.

Fârâbî'nin adlandırma ile ilgili görüşlerinden şu sonuçları çıkartabiliriz: Adlar nesnelere insanlar tarafından tesadüfî olarak ya da benzetme yoluyla verilmiştir. Nesnelerin doğalarını, adlar yansıtamaz. Bu sebeple de, nesnelerin doğası adlar yoluyla bilinemez. Ancak "*hüdhüd*" adında olduğu gibi nesnenin zatını veya arazını sesle hatırlatan bazı adlarda şekil itibariyle tabiîlik vardır yani adın ses yönü ile anlam arasında bir ilişkiden söz edilebilir. Adların kullanılışında uzlaşma ve anlaşma mutlaka olmalıdır. Ad koyucu; bütün insanlar, dini ve sosyal otoritedir.

Dinî anlayışa göre ad koyucu, Tanrı ya da Tanrı'nın verdiği yetkiyle ilk insandır. Bu açıklama kabul edildikten sonra Tanrı hakkında konuşmak kutsal kitabın izin verdiği ölçüde yapılmaktadır. Ancak insanlar tarafından icat edilmiş bir dilde Tanrı hakkında konuşmak ve Onun bu dilde adlandırılması, düşünce tarihinde üzerinde tartışmaların yapıldığı bir sorun haline gelmiştir. Bu yüzden Fârâbî de, Tanrı'nın nasıl ve hangi adlarla adlandırılması gerektiği üzerinde durmuştur.

2.2.2.1. İlk'in (Tanrı'nın) Adlandırılması ve Adları

Günümüzde Tanrı hakkında bir hakikati bildirebilmenin, imanlı olan insanların kullandığı dille mümkün olacağını savunan teolojik geleneğe "itaat mantığı" deniliyor. Bu mantığa göre, insan Tanrı'yı tanıtabilmek için bütün eksikliklerine rağmen kendi dilini kullanmak zorundadır. "*İnsanî karakterde olan kelimelerimizi, eksik olduklarını tümüyle bile bile, âdeta Tanrı'yı tanıtıncaya kadar alıp kullanabiliriz ve tanıtmanın kelimelerimize Tanrı'ya özgü bir anlam vermesine izin verebiliriz. Kelimelerimizin Tanrı'ya uygulanmak için kendi başlarına eksik olduklarını; fakat elimizde kelimelerden başka bir şey olmadığını ve Tanrı'nın, kendisiyle ilgili hakikati bildirmek için onlardan yararlanabildiğini söyleyebiliriz. Bu insanî kelimeler, yeni ve Tanrısal bir içeriğin*

[225] İbrahim Hakkı Aydın, **Fârâbî'de Bilgi Teorisi**, Bil Yay., İstanbul, 2001, s. 81.

sorumluluğunu üstlenebilir. Kendi başlarına anlamdan yoksun olmalarına rağmen, anlamlı kılınabilir. Veya daha iyisi, kendi başlarına hakikat olmayanı bildirdikleri halde; gerçek aydınlanmalara neden olacakları şekilde Tanrı, onlara sahip olabilir"[226]

İnsanların kullandığı bir dille Tanrı'nın nasıl ifade edileceği yanında bir diğer tartışma konusu da, Tanrı kavramının, tanım ya da özel ad olup olamayacağıdır. Tanrı terimini özel ad olarak kullanan kişi, Tanrı'ya ilişkin bilgiyi tanıma yoluyla elde etmiştir. Bu durumda Tanrı, kendisine bir gerçeklik ifade etmektedir. Eğer kişinin Tanrı'yı tanımaya dair bilgisi yoksa "*Tanrı terimi*", onun için kısaltılmış bir tanım anlamına geliyor demektir.[227]

Fârâbî'ye göre ise Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceğinden dolayı tanımı yapılamaz. O haddi (belirleyici tanım), "*tanımlanan şeyin cins ve faslından meydana gelir*"[228] şeklinde tarif eder. Cins ve faslı bilinmeyen şeylerin tanımının yapılması mümkün değildir. "*Özü gereği varlığı vacip olan, fasıllara bölünemez (yani onun fasılları bulunmaz). Çünkü eğer onun faslı olsaydı, bu fasıl ya onun varlığını oluşturacaktır veya onun mahiyetinin kapsamı içinde bulunacaktır. Bu ise özü gereği vacip olan varlık için muhaldir.*"[229] Bu durumda Tanrı, cinsi ve faslı olmaması nedeniyle tanımı yapılamayan varlıktır.

Onun, Tanrı'nın adlandırılmasında üzerinde en fazla durduğu soru, "Tanrı'yı hangi adlarla ve nasıl adlandırabiliriz?" sorusudur. "*İlk Olan'ın kendileriyle adlandırılması gereken isimler, bizim en mükemmel varlıklar olarak gördüğümüz varlıklarda varlık üstünlüğüne ve mükemmelliğine işaret eden isimlerdir. Ancak bu isimlerin hiçbiri İlk Olan'la ilgili olarak bizim dünyamızda bulunan varlıklar -hatta onların en mükemmeli- hakkında kullanıldıklarında genellikle işaret edilen üstünlük ve mükemmelliğe işaret etmezler. Onlar yalnızca İlk Olan'ın tözüne has olan mükemmelliğe işaret ederler.*"[230] Fenomenal âleme ait kelimelerin, Tanrısal alana uygulanmasında yaşanabilecek sıkıntıları Fârâbî, Onun tözünün farklılığına ve bu

[226] Frédérick Ferré, **Din Dilinin Anlamı**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 1.bsk., İstanbul, 1997, s. 118.
[227] Turan Koç, **Din Dili**, İz Yay., 1.bsk. İstanbul, 1998, s. 36.
[228] Fârâbî, **Füsusu'l-Hikem,** s. 37.
[229] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 11.
[230] Fârâbî, **Medinetü'l-Fazıla**, s. 49.

farklılığı göstermek için üstünlük ifade eden adlar kullanılması gerektiğine dikkat çekerek bertaraf etmeye çalışır.

Görüldüğü gibi insan tarafından icat edilmiş olan dil, Tanrı hakkında konuşurken bir hakikati ifade etmiş olmasından dolayı yüce anlamlar barındırabilir. Fârâbî de, insanların kullandığı dildeki kelimelerin eksikliğine işaret ederek bu kelimelerin Tanrı için sadece yetkinlik ve erdem anlamı ifade edebileceği fikrindedir. *"Onun adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki varolanların yetkinlik ve varlık erdemini gösteren isimlerdir. Ancak bu isimler, bizim kullanageldiğimiz anlamda yetkinlik ve erdemi değil, İlk Varlık'ın cevherine özgü yetkinliği gösterecek biçimde kullanılır."* [231] O, hakikî varlık hakkında kullanılan adların anlamının sadece Onun için geçerli olduğu görüşündedir. Zira o, "*Anlamadın mı ki, varlığa gerekli olan varlık hakkında kullanılan isim (kavl), çokluk hakkında kullanılan isim olamaz*."[232] demektedir. O halde, Tanrı'ya verilen adlar ya diğer varlıklar için kullanılmamalı ya da eğer kullanılırsa Tanrısal anlam kastedilmemelidir.

Aristotelesçi ve Yeni Platoncu gelenek ile İslâm dininin görüşlerini sentezlemeye çalışan Fârâbî'nin, Tanrı'dan bahsederken kullandığı adlarda, bu üç geleneğin izleri görülür. Aristotelesçi kuram, Tanrı'yı "*İlk Neden*"[233] ve akleden varlık olarak adlandırır. Plotinus'un Tanrı'sının adı ise "*Bir*"dir. "*Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir*."[234] İslâm dininin, Tanrı için en fazla kullandığı ad, "*Allah*"tır. Fârâbî, metafizik sistemini anlatırken "*Sebebü'l-Evvel, İlâh-u Teâlâ, el-Evvel, Rezzâk, Vâhid, Rahîm, Vehhâb, Âlim, Hay ve Hâlık* " adlarını kullanır.[235] Muallim-i Sânî, Tanrı'nın tanımının yapılması yerine Onun en mükemmel adlarla adlandırılması gerektiği düşüncesindedir. Bunun için de, Arapça'da üstünlük anlamını veren ism-i tafdîl sigasını Tanrı'nın adları için kullanır. "*Ekmel, efdâl ve akdem*" gibi mükemmellik anlamını kasteden kelimeler, insanların sınırlı anlam dünyasının ufkunu açmak maksadıyla Tanrı'ya atfedilir.

---

[231] Fârâbî, **Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 16.
[232] Fârâbî, **Füsusu'l-Hikem**, s. 15.
[233] Aristoteles, **Metafizik**, s. 523 (1075 a 11-15).
[234] Plotinus, **Enneadlar**, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s. 21.
[235] Fârâbî, **Siyasetü'l-Medeniyye,** s. 2-3 ve 5.

Bunların dışında, Fârâbî Tanrı'ya, zatını ifade ettiğini düşündüğü ad ve sıfatlar da vermiştir. Akıl, âkıl (akleden) ve ma'kûl (akledilen); aşk, âşık ve mahbûb ve güzel adları bunlardandır. Tanrı'nın ad ve sıfatlarında tafdil sigası kullanmayı tercih eden Fârâbî, Kur'an-ı Kerim'de kullanılan adlardan esinlenmiştir. Örneğin, Allah'ın kendisini "yaratanların en güzeli" (Mü'minûn, 14) şeklinde adlandırmasından ilhâm alarak onun için "*güzel/cemîl*" adını kullanmıştır.[236] O halde düşünürümüz, Tanrı'daki mükemmelliği ve yetkinliği ifade etmenin yolunun, Onun adlarını, insan zihninin kendi eksikliğini görerek mükemmelliği tasavvur etmesinin aracı olarak görmüştür.

Fârâbî, Tanrı için kullanılan bu duygusal adların, insanlar için kullanıldığında ne anlama geldiğini karşılaştırma yaparak anlatır. "*Birincinin en üstün ve en güzeli bilme ve kavraması ile kendimizin en güzel ve en muhteşemi bilme ve kavramamızı karşılaştırmak; Onun kendine göre sevinç, zevk ve mutluluğunu bizim kendimize göre ulaştığımız zevk, sevinç ve mutlulukla karşılaştırmak demektir. Her ne kadar çok zayıf bir ilişki kurmak mümkünse de, bizim kendi kavrayışımızla Onun kavrayışı (idrâk) ve bizce bilinenle Onca bilinen arasında bir orantı söz konusu olmayınca, bizim zevkimiz, sevincimiz ve mutluluğumuz Onunki ile kıyas edilemez. Basit bir nicelik ile zamanda sonsuz olan bir nicelik, birisi son derece yetkin ötekisi de son derecede eksik olduğuna göre, nasıl bir tutulur? Kendi özüyle zevk duyan, sevinen ve en yüce mutluluğu duyan kendi özünü (zat) sever; en çok ona âşık olur. Apaçıktır ki, Birinci, zorunlu olarak kendi özüne âşık olup, Onu sever ve Ona hayranlık duyar. Onun erdemliliğinin ve yetkinliliğinin, bizim kendi erdemlilik ve hayran olduğumuz yetkinliğimize nispeti gibidir. Şu kadar ki, Birinci'de seven sevilenin aynı ve hayran olan hayran olunanın aynıdır; dolayısıyla O, ilk sevilen (Mahbûb) ve ilk âşık olunan (Ma'şûk) dur."* [237] Düşünürümüz, İslâm tasavvufunda ve Hıristiyanlıkta kabul gören "Tanrı'nın aşk olması" anlayışını, Tanrı'nın sadece akleden ve bunun sonucu olarak da varlıkların kendisinden sudûr ettiği, insanlardan uzak, aşkın felsefî bir Tanrı anlayışından kurtulmak için dile getirir.

Fârâbî, felsefecilerin ve kelâmcıların Tanrı için kullandığı "*var olan, diri olan ve bir olan*" gibi adların ise insanların özlerinin bir kısmını yansıttığını, ancak bu

[236] **Kur'ân-ı Kerîm, 23/24.**
[237] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 15.

adların, Tanrı için kullanıldığında mükemmellik ve üstünlüğe işaret ettiğini ve Onda gerçek anlamını bulduğunu açıklar: "*Dünyamızda bulunan şeylerde üstünlük ve mükemmelliğe işaret eden isimler arasında "var olan", "bir olan" ve "diri olan" isimlerinde olduğu gibi, bir şeye, başka bir şeye olan nispetinden ötürü değil, bizzat kendi özü bakımından ait olanları vardır. Bu isimler, dünyamızla ilgili olarak öyle bir üstünlük ve mükemmelliğe işaret ederler ki bu mükemmelliğin kendisi dışındaki bir şeye nispeti, onun bir parçasını teşkil eder. Öyle ki bu nispet, o ismin işaret ettiği bütünün bir parçasını oluşturur veya (başka deyişle) bu üstünlük ve mükemmellik bir başka şeye nispetle vardır. Şimdi bu tür isimler İlk Olan'a nakledildiklerinde ve O bu isimlerle adlandırıldığında, onlarla İlk Olan'ın kendisinden taşan varlıktan ötürü diğer şeylerle olan nispetine işaret etmeyi amaçlarız. Bununla birlikte bu nispeti İlk Olan'ın mükemmelliğinin bir parçası kılmamamız ve sözü edilen isimle kendisine işaret edilen mükemmelliğin bu nispetle var (kaim) olduğunu düşünmememiz gerekir. Tersine onunla zorunlu bir sonucu bu nispet olan bir töze ve bir mükemmelliğe işaret etmemiz, bu nispetin bu tözle kaim olduğunu ve onun bu isimle işaret edilen tözün zorunlu bir sonucu olduğunu kastetmemiz gerekir*."[238]

Fârâbî, Tanrı için kullanılan adların, Ona nispet edilmesinin ne anlama geldiğine mantıkî bir açıklama getirir. *Kitâbu'l-Hurûf*'ta, "nispet" terimini, geometri, matematik, mantık ve dilbilim bilginlerinin hangi manalarda kullandığını geniş bir şekilde izah eder. Filozofumuzun anlayışına göre, asıl görevi, anlamlar ve kavramlar arasında bağlantı kurmak olan nispet terimi burada işlevini yerine getiremez.[239] Söz gelişi, diğer varlıklarla birlikte insanın, Tanrı'dan sudûr eden bir varlık olarak Ona nispet edilmesi gerekir. Ancak nispet edilen şey, kendisine nispet edilen varlıkta, onun zorunlu bir sonucu olarak mükemmelliği ifade etmiş olacağından, aynı durum insan için geçerli olmayacaktır. Ayrıca insanın kendi icat ettiği bir dille, kendi eksik ifadelerini Tanrı'nın zatına nispet etmesi uygun olmaz. O halde, Tanrı'nın adlandırılmasında bazı kuralların olması gerekir.

[238] Fârâbî, **Medinetü'l-Fazıla**, s. 50.
[239] Fârâbî, **Hurûf**, s. 82-88.

2.2.2.2. İlk'in (Tanrı'nın) Adlandırılmasındaki Ölçütler

Fârâbî'nin metafizik sisteminde "Tanrı" kavramıyla ilgili yapılan açıklamaların daha çok Tanrı'nın varlığı, bu varlığın yapısı ve Tanrı'yla onun dışındaki varlıkların ilişkisinin ne şekilde olduğu üzerinde yoğunlaştığını görürüz. Tanrı, sevgi duyulan ve ibadet edilen bir varlık olarak değil, rasyonel düşüncenin konusu olan düşünülür bir obje, felsefî akıl yürütmeyi sağlayan bir ilk nedendir (sebebü'l-evvel). Düşünürümüz Tanrı'yı, insanların kullandığı benzer adlarla nitelendirerek Onu, insanla ilişki içinde bir varlık olarak göstermeye çalışır. Felsefenin dünya hayatından uzak (aşkın) Tanrısını, adlar aracılığıyla insanın dünyasına sokma çabasındadır. Bu konuları, özellikle ahlâk ve siyasetle ilgili açıklamalar yaptığı yerlerde ele alır ki felsefe ve dini birbirlerine yakınlaştırabilsin.[240]

Bu konuları Fârâbî'nin, ahlâkî ve siyasî meselelere değindiği eserlerinde yazmayı tercih etmesinin bir nedeni de, Tanrı'yı, soyut bir varlık olarak tanıtmaktan uzaklaşmak içindir. O, Tanrı için kullandığı adlarda, her ne kadar –zorunluluktan dolayı- antropomorfist (insan biçimci) görüşe yaklaşmış olsa da, yine de bu tür anlatımlardan kaçınır. Ama ne var ki, insanî niteliklere sahip bir dilin, Tanrı'yı dile getirirken antropomorfizmden kaçınması mümkün değildir. Bu yüzden, Tanrı hakkında konuşurken "*teşbihî bir dil*" kullanılması zorunluluğu vardır.[241] Fârâbî, katı bir antropomorfizme düşmeksizin, adları gündelik dilde kullanıldığı anlamların ötesinde en yüksek ve en yüce anlamlarını kastederek kullanır. Örneğin, Tanrı için kullanılan güzel sözü daha çok insanların renk, biçim gibi yetkinliklerini ifade etmek amacıyla kullanılır. Filozofumuz burada "güzel" kelimesini Tanrı için kullandığında, Onun cevherindeki yetkinlik ve erdemi kastettiğini belirtir. İnsanların kullandığı adlar, Tanrı'ya verilince bu adların anlamlarındaki eksiklik Onda mükemmelliğe dönüşür.[242]

Tanrı'nın adları konusunda Fârâbî'nin dikkatimizi çektiği diğer bir husus ise bu adların, Onun özüne ve cevherine işaret etmesidir. *"Mükemmelliği anlatan isimlerin sayısı fazladır. Bu isimler, İlk Olan için kullanıldığında, O'nun cevherindeki mükemmelliği ifade eder. O, farklı mükemmellik çeşitlerine bölümlenemez. Cevheri*

[240] Yaşar Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, s. 20.
[241] Turan Koç, **a.g.e.**, s. 58.
[242] Fârâbî, **Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 17.

onların toplamından meydana gelmiş değildir."[243] Fârâbî, çeşitli adların Tanrı'ya verilmesiyle, Onun birliğine zarar gelmemesini, cevherinin tek olmasına bağlar. Eğer Onun cevheri mükemmellik çeşitlerinin toplamı olsaydı, Onun birliği ve yetkinliğinden söz edilemezdi.

Aynı adların Tanrı ile insan için ortak olarak kullanmaları filozofumuza göre, dilimizden kaynaklanan bir zorunluluktur. Bir zorunluluktan dolayı aynı adlar kullanıldığı için Ona yüklenen adların anlam derinliliğini insanın hiçbir zaman kavrayamayacağını kabul etmek gerekmektedir. Her ne kadar bu adlarda, Tanrı'nın zatı dile getirilmiş olsa da, Onun bizde uyandırdığı tasavvur kendisinden tamamen farklıdır.[244]

2.2.2.3. İlk'in (Tanrı'nın) ve Diğer Varlıkların Ortaklaşa Aldıkları Adlar

Fârâbî, bir kısım adların, Tanrı ve bütün varlıklar için kullanabileceğini, bir kısmının da varlıkların bazılarına verilebileceğini ifade eder. Adların kastettiği anlamların, tüm varlıklar için aynı biçimde kullanılması dilde eksiklik ve yanlışlık yapılması sonucunu doğurur. Filozofumuz burada hangi adların ortaklaşa kullanılması gerektiğini açıklar: "*Birinciyle birlikte başkalarının ortaklaşa aldıkları isimlerin çoğunda, açıktır ki, her isim önce Birinci'nin yetkinliğini, sonra da varlıkça Birinci karşısındaki mertebesine göre başkasını gösterir. "Varolan" (mevcud) ve "Tek" (vahid) isimleri böyledir. Bu iki isim, önce, Birinci'nin cevherini oluşturan şeyi gösterir; sonra da, cevherini Birinci'den almış ve Ondan meydana gelmiş ve yararlanmış olmaları itibariyle diğer şeyleri anlatır.*"[245]

Daha sonra ortak kullanılan adları Fârâbî, benzerlik ve öncelik ile sonralık açısından değerlendirir. "*Birinci'nin cevherini ve varlığını gösteren ortak isimlerin çoğu, ondan başkasının varlığını gösterdiğinde, Birinci Varlık'da hayal edilen bir benzerliği gösterir. Ancak, bu benzerlik, çok ya da az olabilir. Bu isimler, Birinci'ye tam bir öncelikle ve gerçek anlamda verildiği halde, Ondan başkasına ikinci derecede verilmektedir. Birinci'yi bu isimlerle adlandırmamızın zaman itibariyle sonradan oluşu,*

[243] Fârâbî, **Medinetü'l-Fâzıla**, s. 50.
[244] Yaşar Aydınlı, **a.g.e.**, s. 33.
[245] Fârâbî, **Siyasetü'l-Medeniyye**, s. 18.

onlarla başkalarını adlandırmamıza engel olamaz. Açıktır ki, bu isimlerden çoğunu, onlarla başka varolanları herhangi bir zamanda adlandırdıktan sonra alıp Birinci'ye vermekteyiz. Çünkü, mahiyet ve varlıkça önce olanın, zaman bakımından daha sonra (bir kısım isimlerle adlandırılması) için bir sakınca yoktur. Bu, önce olana bir eksiklik getirmez."[246] Demek ki, Tanrı'nın varlığını gösteren adlar, başkası için kullanıldığında insanın Tanrı'da hayal ettiği kendisiyle olan benzerlikleri ifade eder.

Yetkinlik ifade eden adların türleri çok olsa da, önemli olan tam bir yetkinliğin, kendisinden daha yetkini düşünülemeyen bir varlığa sonradan verilmesi, onun en son yetkinlik olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Bu durumda, mahiyetçe bu adla adlandırılan ilk varlıkta, Tanrı olur. "*Bir*" ve "*Varolma*" adları böyledir. "*İlim*" ve "*Hikmet*" adları ise türünün en üstününe verildiği zaman yetkinliği ifade etmesinden dolayı Ona verilir. Fârâbî, son olarak, Onun eksikliği gösteren adlarla adlandırılmasının uygun olmadığını belirtir.[247] Tanrıyla insanın ortak adları almasını karşılaştırma yaparak açıklayan filozofumuz, yetkinlik ve mükemmelliği anlatan adları sınıflandırarak Tanrı için nasıl kullanılması gerektiğinden bahseder.

2.2.2.4. Yetkinlik ve Erdemi İfade Eden Adların Sınıflandırılması

Fârâbî'ye göre, yetkinlik türlerini ifade eden isimler çeşitli sınıflara ayrılır:

1) Bölümleme Kabul Etmeyen Adlar: Diğer varlıklar, bu isimlerle bölümlenerek tanımlanır. İlk Varlık, yetkinliği gösteren isimlerle bölümlenmez ve onlardan her biriyle cevherleşmez. O, yetkinlik ifade eden isimlerle nitelenen ama tek varlık ve tek cevher olandır.

2) Cevheri Gösteren Adlar: Bu isimlerden biri, çevremizdeki bir şeyin cevherinin dışındaki bir yetkinlik ve erdemi gösterdiği zaman, İlk Varlık için sadece o ismin gösterdiği şey, Onun cevherinin yetkinlik ve erdemidir. Örneğin, varolanlar için kullanılan "*güzel*" sözü, o şeylerin cevherini değil, renk, biçim ve durumunu ifade eder.

---

[246] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 18.
[247] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 18-19.

3) Varlığın Özünü Gösteren Adlar: Yetkinlik ve erdemi ifade eden isimlerden bir kısmı ise, gösterdikleri şeylerin başka bir şeye bağlılıklarını (muzaf) değil, özlerini (zat) anlatır. Örneğin, Varolan (mevcud), bir olan gibi.

4) İzafetle Gösterilen Adlar: Bu isimlerden bir kısmı da kendisinin dışındaki bir şeye göre, (izafetle) kendisine ait olan bir şeyi gösterir. Örneğin, adalet ve cömertlik (cevr) kelimeleri. Bu adlar çevremizdeki varlıklarda, gösterdikleri şeyin özünün bir bölümünün erdem ve yetkinliğini, o şeyin kendi dışındaki başka bir şeye bağlı oluşuna göre anlatır; ta ki bu görelik (izafet), o ismin gösterdiği bütünün bir parçası olsun ve o erdem ve yetkinlik onun başkasına bağlı olarak varlığını sürdürsün. İsimler, Birinci'ye verildiği zaman izafetle erdem ve yetkinliği göstermez. Bilakis o isim, cevherinin yetkinliğini ifade eder. Diğerleri için geçerli olan ilişkide (izafet), O'nun yetkinliğine bağlıdır.[248]

Her ne kadar insanlar, bildikleri nesne, durum ve olayları anlatmak için dili kullansalar da, aynı dili tüm eksikliklerine rağmen Tanrı hakkında konuşurken de kullanmak zorundadırlar. Tanrı, aşkın ve sonradan var olanlara benzemeyen bir varlık olarak "tek"tir ve "hiçbir şeye benzemeyen"dir. Bu nedenle de, ism-i tafdil sigası kullanılarak Onun adlandırılması gerekir.

Fârâbî, Tanrı hakkında konuşurken metafizik ifadeler kullanır. Dil felsefesinde bu önermeler, anlamı ve doğrulama metodunda uzlaşılmamış kabul edilen önermelerdir. Çünkü doğal dünyanın dışında var olan doğa üstü bir alem hakkında bilgi verirler. Ancak bu önermelerin doğruluk ve anlamlılık özellikleri kazanması mümkündür.[249] Örneğin Tanrı ile ilgili ifadelerin anlamlı ve doğru olabilmesi için konuşan kişiye ifadelerinin anlamı ve nasıl doğrulanacağı sorulabilir. Diyelim ki, bir kimse "*Tanrı seviyor*" ifadesini kullandı. Kendisine bu ifadenin anlamı sorulduğunda; "İ*nsanların birbirlerini kardeş gibi sevmeleri gerekir" cevabını verdi. Bu cevap, bir değer ifadesidir. Eğer kişi ifadesini tanımlayarak doğru olacak bir basitlikte ortaya koyarsa ifadesi analitik olur. Bunlara ek olarak, tecrübe ile doğrulanabilen ve doğruluğu*

[248] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 17.
[249] John Wilson, **Dil, Anlam ve Doğruluk**, s. 79-80.

tecrübe ve gözlem testlerinden geçirilebilen ifadeler kullanırsa, onun ifadesi ampirik olur.[250] Böylece Tanrı hakkında kullanılan ifadelerin değeri anlaşılabilir.

Bu bilgiler ışığında, Fârâbî'deki Tanrı'nın adlandırılması ile ilgili ifadelerin; değer ve analitik ifadeleri olduğu söylenebilir. O, Tanrı'nın "*güzellik ve aşk*" olduğunu belirten adlarının, insan ve Tanrı için ortak kullanıldığında hangi anlamlara geldiğini karşılaştırmalar yaparak açıklar. Burada onun amacı; felsefenin akla hitap eden ve felsefî akıl yürütmeyi mümkün kılan bir en son neden olan Tanrı'sını[251], insanların sevgi duyması ve ibadet etmesi gereken bir Tanrı olarak göstermektir. Tanrı'nın "*aşk, âşık ve âşık olunan"* olması, insanlar için kullanılmış bir değer ifadesidir. Bunun dışında her ne kadar, Tanrı'nın tarifinin yapılamayacağını söylemiş olsa da, Onun niteliklerinden hareket ederek, basit ifadelerle Tanrı'nın tanımını yapar. İşte bu ifadelere analitik ifadeler denir. Örneğin, Tanrı'nın özünü açıklayan "*var olan, bir olan*" gibi adlar böyledir. Bu adların yardımıyla filozofumuz, Tanrı için tanımlamalar yapar.

Dilin gerek Tanrı için kullanıldığında gerekse nesnelere ad olarak kullanıldığında doğru anlamı ifade edebilmesine önem veren Fârâbî, bu amaçla dilin, ontolojik ve zaman açısından yapısını incelemiştir. O, adların ve fiillerin, varlığa nasıl işaret ettiklerine değinerek üst dilin oluşabilmesi için lazım olan şartları ortaya koymuştur.

[250] John Wilson, **a.g.e**., s. 81-82.
[251] Yaşar Aydınlı, **a.g.e.**, s. 20.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİNDE DİLİN YAPISI

3. Fârâbî'nin Dilin Yapısına Dair Görüşleri

Yapı terimi genel anlamda, "*Bir bütünü oluşturan çeşitli bölümlerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerden ve bütün içinde yerine getirdikleri işlevlerden doğan düzen*"dir. *Dilbiliminde ise* "*dilsel öğelerin oluşturduğu, eşsüremli iç bağıntılardan ve öğelerin işlevlerinden kaynaklanan, özerk nitelikli bütün dizgeye, dilin yapısı*" *adı verilir.*[252] Dolayısıyla dilbiliminde dilin yapısı ile ilgili yapılan incelemeler, sözcüklerin düzenlenmesindeki sıralama ve onların işlevleri üzerinedir.

Çağdaş felsefede dilin yapısı ile ilgili çalışmalar, insanların çeşitli diller konuşmalarının nedenlerini araştıran incelemelerden sonra başlamıştır. Dil filozofları, *"Dillerin yapılarındaki bu çeşitlilik neden olmuştur? İnsan aklı, mantığı bir olduğu halde dil neden değişiklikler gösteriyor?"* sorularından hareketle dilin yapısını analiz etmişlerdir.[253] Fârâbî'de aynı konuyla ilgili açıklamalarını yani milletlerin dillerinin çeşitliliğini, her toplumun (*ümme*) biyolojik, coğrafî ve iklim özelliklerinin farklı oluşuna bağlamıştır. Bu nedenle, dilin yapısını da, insan nefsinde bulunan yetiler, ses organları, dilin tabiat ve toplumla ilişkisi, delâlet ve terkipler üzerine temellendirmiştir.[254]

Fârâbî'ye göre, dilin yapısına temel teşkil eden *birinci etmen*; insan nefsinin yetileridir. Bu yetiler; "*el-Hayevânu'n-Nâtık*" (*düşünen canlı)* dediği insanda sırasıyla beslenme *(el-kuvvetü'l-ğâziye*), duyu (*el-kuvvetü'l-hâssa*), arzu (*el-kuvvetu'n-nizâ*), tahayyül (*el-muhayyile*), düşünme ve konuşma (*el-kuvvetu'n-nâtıka*) yetileri şeklinde ortaya çıkar.[255] En son ortaya çıkan kuvve-i nâtıkanın, dili inşa edebilmesi için diğer yetilerle bağlantılı olarak çalışması gerekir. Dilin yapısını oluşturan *ikinci etmen*; ses organlarıdır. Bunlar, bütün insanlarda bulunan ancak, ayrı beldelerde yaşayanların biyolojik yapılarındaki farklılıklardan kaynaklanan nedenlerden dolayı, farklı ses özelliklerine sahip organlardır.[256] Bu nedenle, aynı kavram, ayrı seslerle dillendirilmiş olmaktadır.

---

[252] Berke Vardar, **a.g.e.**, s. 159.
[253] Bedia Akarsu, **Dil-Kültür Bağlantısı**, İnkılap Yay., 3.bsk. İstanbul, 1998, s. 23.
[254] Sadık Türker, **"Mantıkta Kullanılan Lafızlar"**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 109.
[255] Fârâbî, **Medinetül-Fâzıla**, s. 75-76,
[256] Fârâbî, **Hurûf**, s. 134-135.

Filozofumuzun dil felsefesinde önemli bir yer tutan delâlet konusu, *üçüncü etmendir*. Delâlet terimi; lâfız-anlam, yazı-ses ve ses-lâfız arasındaki, gösteren ile gösterilen ilişkisini ifade eder. *"Yazı birincileyin ağızdan çıkan seslere, ikincileyin kavramlara delâlet etmektedir. Ağızdan çıkan sesler ise birincileyin zihindeki izlere veya kavramlara, ikincileyin zihindeki izlerin veya kavramların duyusallarına delâlet etmektedir. Bu suretle yazı ağızdan çıkan sese, ağızdan çıkan ses kavramlara veya zihindeki izlere, zihindeki izler ise kendilerinin örnekleri oldukları şeylere, yani objelere delâlet etmektedir, kavram da kavramların duyusallarına delâlet etmektedir. Bu suretle Fârâbî'ye göre, yazı dile, dil düşünceye, düşünce ise objeye delâlet etmiş olmaktadır."*[257] Denilebilir ki, Onun, dilin yapısını incelerken üzerinde durduğu "delâlet" terimi, modern dil felsefesinde önemli bir işleve sahiptir.*

Fârâbî'ye göre, dilin yapısını oluşturan *dördüncü etmen*; sözdizimle ilgili olan terkip, te'lif ve tertiptir. Bunlardan terkip; tekil lafızların, anlam oluşturacak şekilde bir araya getirilmesidir. Ancak lafızların terkibi, zihinde anlamların terkibine bağlıdır.[258] Lafızların bir bağlaçla bir araya getirilmesine te'lif adı verilir. Tertip (syntax) ise bu lafızların ve bağlacın cümle içindeki dizilişidir.[259] Denilebilir ki, dilin yapısını oluşturan bu etmenler, çeşitli dillerin olmasının en önemli nedenleridir. Bunlara ilave olarak son dönemde, "*ses ve dil formları*" hakkında yapılan araştırmalar, dil felsefesine yeni açılımlar getirmektedir.

Çağdaş dil filozoflarına göre "*ses, içsel dil formu ve ortak bildirişim*" dilin yapısındaki kendi görünümleridir. Her ne kadar bu terimler, son yüzyıllarda kullanılmış olsalar da, benzer anlamları ifade eden terimler geçmişte de kullanılmıştır. Bu bağlamda; *"içsel dil formu, ortak bildirişimi belirleyen tarz olarak, dilde ses ile içerik arasındaki bağı temsil eder. Dilsel yapı öğretisinin merkez kavramı içsel dil formudur ve bu yüzden bu kavramı daha yakından ele almak zorunluluğu vardır. Felsefedeki iç*

---

[257] Mubahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'de Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s. 110.

[*] XX. yüzyılda, yapısalcı dilbilim akımının öncülerinden sayılan Ferdinand De Saussure da, dilin yapısını oluşturan gösterge (delâlet), gösteren ve gösterilen ilişkisine dikkat çeker. Ona göre *gösterge*; bir kavramla bir *işitim imgesini* birleştirendir. Burada *işitim imgesinden* kasıt, seslerin çıkarılması ve seslendirme eyleminin kasla ilgili olan yönünün yanı sıra sözcüğün saf doğal tasarımıdır. *Dil göstergesi* iki taraftan zihin bakımından birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Saussure, *kavram* yerine *gösterilen*, *işitim imgesi* yerine *gösteren* ve bütünü için de *gösterge* denilmesini teklif eder. (Ferdinand De Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, s. 60-61)

[258] Sadık Türker, **"Mantıkta Kullanılan Lafızlar"**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 107.

[259] Fârâbî, **Hurûf**, s. 140-141.

form kavramı, ama daha doğrusu iç form problemi, Eskiçağdan beri gündemdedir. "İde", "entelekheia", "varlık ilkesi", "iç yasa" v.b. türünden kavramlar, felsefede çoğu kez bir iç form kavramı ile bir arada düşünülür." [260] İç form terimini ilk defa kullanan W.v. Humboldt'un (öl.1835) bu terimden kastı; dilin kullanılması ve gelişmesi ile ilgili tüm ruhsal yetilerdir.

Humboldt'a göre, ruhtaki iç kımıldanmalar farklılaşarak seslerle dile gelmektedir. Bu durumda, dilin iç biçimi fiziksel seslerle birleşerek bilinemeyen bir iç terkip oluşturur. Şu halde "*iç form=iç dil duyusu*", her dilde eşit şekilde bulunan ve dile içten hakim olarak her şeye hareket verici bir etkidir. Ses ise hareketi ve etkisi olmayan, "*iç form*" aracılığıyla düşünce ve duyuları da içine alan dilde yaratıcı ve ayrılıkları artıran bir ilkedir. Dolayısıyla *"Dile olan doğal yatkınlık insanın genel bir yetisi olduğundan ve herkes her dilin kullanılmasındaki anahtarları içinde taşıdığından, dillerin biçiminin temelde aynı olduğu ve her zaman genel ereğe erişmeleri gerektiği sonucu kendiliğinden çıkar*"[261] denilebilir. Buradan hareketle Humboldt, dillerin çeşitliliği problemini çözer.

Humboldt'un iç form ve ses hakkındaki görüşleri ile Fârâbî'nin "*kuvve-i nâtıka*" anlayışı arasında benzerlikler vardır. Çünkü kuvve-i nâtıka; Humboldt'un "*iç form=iç dil duyusu*" anlayışında olduğu gibi dilin kullanılması ve gelişmesi ile ilgili ruhî (tinsel) bir yetidir. Zira "*kuvve-i nâtıka*" , ruhta bulunan ve kavramları ifade eden, iç konuşmanın olmasını sağlayan ve aynı zamanda iç konuşmanın sesle dışarı çıkmasına imkan veren bir yetidir. Her iki filozofun hareket noktalarının aynı olmasından yani dilin kökenini araştırıyor olmalarından dolayı ulaştıkları sonuçlarda birbirine benzemektedir. Onların, "dilin, insanın doğasında (fıtrat) bulunan bir şey olduğu" görüşleri ortak noktalarıdır. Ne var ki, Fârâbî, dilin yapısında duyuların ve düşünmenin de etkisinden bahsederek Humboldt'tan ayrılır. Çünkü ona göre dil bu anlamda, aklın bir ürünüdür. Halbuki Humboldt, dili insan aklının bir ürünü kabul eden rasyonalistleri

[260] Waltraud Bumann, "**Dil Felsefesi**", Günümüzde Felsefe Disiplinleri içinde, Der. ve Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, 4. bsk., 1993, İstanbul, s. 518.
[261] Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s. 25.

eleştirmiştir. Ona göre dil, "*bir iç gereksinimden*" doğması nedeniyle aklın bir ürünü olamaz. [262]

Fârâbî bu noktada, diğer bir Alman dil filozofu, Herder'le (öl.1803), benzer görüşleri paylaşır. Herder de dilin, insanın iç doğasından kaynaklanmış olduğunu kabul etse de, o, aynı zamanda düşünmenin ve aklın işlevlerinden de bahseder. Zira o dilin doğuşu konusunda, "*Duyuların ve insan ruhunun bir ana gücü olan düşünmenin etkisiyle meydana gelmiştir. Akıl olmadan dil de olamaz*."[263] demektedir. Görüldüğü gibi Fârâbî'de Herder gibi aklın ürünü olan bir dil anlayışı savunur. Ancak o, varlık ile düşünce arasındaki bağı, dil aracılığıyla kurar. Böylece dilin ontolojik yapısının nasıl olduğuna dair açıklamalarını dile getirmiş olur.

3.1. Dilin Ontolojik Yapısı

Dilin ontolojik yapısı; dilin varlığı açısından açımlanması, dilin varlığının belirlenmesidir. Varoluşçuluğun kurucuları arasında sayılan Martin Heidegger (öl.1976), dilin varlığı ifade etmesini, varlığın dili şekline dönüştürerek anlatır. Bir şeyin varlığının neliği ise onun mahiyetini içerir. Platon'dan sonra, bir şeyin ne olduğunu sormak, o şeyin doğasını ya da özünü araştırmak anlamını ifade eder. Öz terimi, daha sonraları kavram (idea) veya zihinsel temsil anlamlarını kazanır. İnsan, kavram aracılığıyla kendi etkinliğinin bir sonucu olarak bir şeyin ne olduğunu kavrar. O halde, dilin ne olduğu, varlığın dilinin anlaşılmasıyla açıklığa kavuşur.[264]

Fârâbî'nin düşünce öğretisinde ise dilin ontolojik yapısına, akıl ve sezgiye dayanılarak açıklama getirilir. Öncelikle o, varlık ve düşünme arasındaki bağı kurar. "*Varlık vardır*" ve "*Düşünüyorum*" cümleleri arasında kavramlar aracılığıyla bir ilişki tesis eder. Şüphesiz ki, kavramlar varlığın suretidir. Bu durumda, varlıkta ve düşüncede kendini ifşa eden suret, varlık ve düşüncenin iletişimini sağlar. İşte dilin varlığa gelmesi de aynı süreç içerisinde gerçekleşir.[265]

---

[262] Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s. 20.
[263] Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s. 20.
[264] Martin Heidegger, **"Dilin Doğası"**, Der. ve Ter. Hüsamettin Arslan, İnsan Bilimlerine Prolegomena içinde, Paradigma Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002, s. 38.
[265] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 112.

Fârâbî'ye göre dil, aklın bir ürünüdür. Dilin varlığının anlaşılabilmesi, onun akıl teorisinin anlaşılmasına bağlıdır. Aristoteles'in felsefî düşüncesinden ve bilhassa onun "*Ruh Üzerine*" adlı eserinden, "*Eflâtuncu*" etkiyle oluşturduğu "*akıl teorisi*"nde Fârâbî, akledilirlerin (kavramların) sezgisel bilgisini konu edinir. Tam bir akletmede, akleden varlık, akıl ve akledilirin mutlak olarak özdeşliği vardır. Bu özdeşliğin tam olabilmesi, süje ve obje açısından bilkuvve varlığın her işaretinin elimine edilmesini ve hepsinin bilfiil olmasını gerektirir. O, bu seviyede, dilin içindeki anlatış (*expression*), konuşan (*1.şahıs=el-mütekellim*) ile hitap edilen (*2.şahıs=el-muhâtab*) ve kendisinden konuşulan (*3.şahıs=el-ğaib*) arasında ayırım kabul etmesinden dolayı ifadeye yer bırakmaz. O halde, bir ifade yolunu kullanan insan, bilgiyi başkasına iletmek ya da onu kendisine açımlamak için olsun, sezginin dışındadır. Ayrıca ifade, bir konuşmadır ve iç aleme yönelik bir düşünce değil, neticeye giden bir düşünceye (*Eflâtuncu dianoia'ya*[*]) uygulanır. Diğer taraftan ifade surettir. Aristoteles'in de işaret ettiği gibi suretsiz düşünce olamaz. İfade olmayınca da düşünce olmaz.[266]

Nefis ya da nefsin bir cüzü veya nefsin bir yetisi olan bilkuvve akıl, eşyanın suretlerini almaya hazır durumdadır. Akıl, suretleri almaya başlayınca bilfiil olur. Ne var ki, her sureti alamaz. Bütün akledilirler aynı anda akledilmezler.[267] İnsanın zihnî bilgisinde eksiklik olsa da, sık sık akletme fiilini gerçekleştirerek her akledişte akledilirle bağ kurar. Böylece eksik de olsa, bir sezgi bilgisini elde eder. Burada problem, zihnî bir sezgi üzerine uygun olan ifade formunun ne olduğudur. Dilin kelimelerinin anlamları, bütün detaylarıyla dolaysızca kavrandığı için lingüistik bir sezgiden bahsedilebilir.[268]

Bunlar, lingüistik bir sezgiye sahip insanın kelimelerin, duyumlanır alemde kullanılışı ile konuşma içindeki kullanılışını yani iki farklı kullanılışı olan kelimeleri, içinde bulunduğu konuma göre belirleyerek kullandığını ifade eder. Duyumlanır alemde, herhangi bir obje için belirlenen kelime, sade bir işaretlemedir. Kelimenin tek

---

[*] Eflâtuncu anlamda "dianoia"; kanı (doksa) ile sezgisel bilgi (noesis) arasında yer alan; düşünceye, akıl yürütmeye dayalı bilme türüdür. (Sarp Erk Ulaş, Felsefe Sözlüğü, s.380).

[266] Roger Arnaldez, **"Fârâbî'nin Felsefesinde Düşünce ve İfade"**, Çev. İsmail Yakıt, Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar içinde, Ötüken Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002, s. 139-140.

[267] Fârâbî, **Risâle fi'l-Akl**, s. 12.

[268] Roger Arnaldez, **a.g.e.**, s. 140-141.

amacı, dikkati objeye çekmek olduğu için hiçbir çekim eki ve i'râb kabul etmez. At, ağaç gibi cevherleri belirleyen kelimeler böyledir. Diğer kategorileri belirleyenler; sıfat, fiil gibi karakteristik şekiller alırlar. Renk sıfatının şeklinin, beyaz ya da kırmızı olması gibi. Fizik dünyanın dışındaki yani ruhta bulunan objeleri belirleyen terimler ise konuşma şartlarının sonucuna göre şekillere sahiptirler.[269]

Dilin ontolojik yapısını, bilginin oluşumu ile bağlantılı olarak dört basamak halinde inceleyen Fârâbî; ilk sırayı işaretlemeye verir. Bu aşamada obje görülür ve "*insan*" demekle ya da onu parmakla göstermekle yetinilir. İkinci aşama; objenin ne olduğu hakkında hüküm verilmesidir. "*Bu adam*", "*bu beyaz*"gibi. "*Adam beyazdır*" ifadesine, üçüncü aşamada ulaşılır. Artık adam ve beyaz mefhumları kavranmıştır. Son olarak ise adamı adam yapan ve beyazı beyaz yapan şey kavranır. İnsandan, insanlık fikri elde edilir. Adın, düşüncenin bizzat objesi ve onun belli bir anlamda içeriğinin olması, bu safhada ortaya çıkmasından dolayı adlandırma da bu safhadadır. Ayrıca o, ruhta olan şeyi ilk olarak belirleyen terimlerin, daha sonra kurulacak dili açıklayabilmek için yaratılmış olduğunu kabul eder.[270]

Filozofumuz, dış dünyadaki objeleri belirleyen kelimelerin akledilirliği ile terimlerin akledilirliği arasını ayırır. Terimlerin akledilirliği, maddeden soyutlanmış bizzat akledilirlerin akledilirliğine başlangıçtırlar. O, "*beyazlık, uzunluk*" gibi duyumlanır gerçekliğin şekline göre dış gerçeklikten çıkartılan terimlerin açıkladıkları şeylerin reel olarak varolabileceğini kabul etmez. Bilakis var olan "beyaz, uzun" terimleridir. [271]

Fârâbî, dilin ontolojik yapısını, dille bilgi ve dille sezgisel kavrayış arasında bağlantı kurarak incelemiştir. Dil felsefesinin konuları içerisinde yer alan bu sorunu, felsefî analiz yaparak çözümlemeye çalışmıştır. Muallim-i Sânî, aklın bir aktivitesi olarak gördüğü dilde, lingüistik bir sezgiden bahsederek onun yapısını akıl ve sezgiyi bir araya getirerek oluşturmuştur. Bu amaçla da, dilin ontolojik yapısında, önemli fonksiyonlara sahip olan varlık bildiren fiilleri, diğer fiillerden ayırarak geniş bir şekilde izah etmiştir.

---

[269] Roger Arnaldez , **a.g.e.**, s. 141.
[270] Roger Arnaldez, **a.g.e.**, s. 142.
[271] Roger Arnaldez, **a.g.e.**, s. 143.

3.1.1. Varlık Bildiren Fiiller

Fârâbî, dilin yapıtaşları olan kelimelerin çeşitlerini, bir dil filozofu olarak işlevleri ve anlamları açısından tek tek inceler. Tekil seslerden birisi kabul edilen fiil, cümle içerisinde yüklem konumundadır. Fiil, hem yüklem ve hem de yüklemin konu ile bağlantısı sağlayan iki şeyi kendinde birleştirmiştir. Fiil, türemiş bir kelime olması ve açıklanmış bir konuyu göstermesinden dolayı bir şeyin cevherini bildirmez. Çünkü o konu, o cevherin içinde gizlidir. Ayrıca fiilin adı da o konudan çıkmıştır. Aslında cevherin konusu olamaz. Cevher, kendi şahsına ya da türüne yükleniyorsa ve bu yüklemin, bu konu hakkında herhangi bir zamanda var olduğunu gösteren bir fiil türetilirse, cevherin konusu olabilir. Cevherlerin ayrımlarının adlarından fiil türetmek ise daha uygundur. Örneğin, algılayan, konuşan kelimeleri böyledir. İkinci cevherlerin adlarından fiil türetilemez. Çünkü bunlar türeme yoluyla söylenemezler ve asla bir konuyu göstermezler.[272]

Şüphesiz ki, fiil, her ifadenin vazgeçilmez şartıdır. Onun olmadığı yerde dilden de söz edilemez. Fiillerin içerisinde merkezî bir öneme sahip olan ise "*olmak*" fiilidir. Dilde; varlığı belirtme biçimi yani "*olmak*" fiili; dilin mutlaka olması gereken parçasıdır. Varlık, bu basit kelime içinde temsil edilir. Aynı zamanda "*olmak*" fiili, dilin içinde temsilî bir varlığa sahiptir. "*Olmak*" fiili temsilî varlık olması bakımından, işaret ettikleri ile arasında uygunluk olan, başka bir kelimeden uyarlanmış olabilen, fakat doğruluk değeri olmayan bütün işaretlerden farklıdır. "*Dil, işaretler sistemiyle işaret edilenin varlığı arasında köprü kuran bir kelimenin bu benzersiz gücü sayesinde, tepeden tırnağa söylem'dir.*"[273] Nesnelerle kelimeleri birbirine bağlayan bu fiil sayesinde varlık, dilde var olabilmekte ve onun varlığıyla dil, insanlar arasında iletişimi sağlayan ortak bir ifade görevini üstlenmektedir.

Klasik Arapça'da varlık (existence=varoluş) düşüncesini "كان/kâne" fiili açıklar. Ayrıca pratik olarak "*varolma*" fiiline karşılık gelir. Bunların dışında, "*oluş fikri*"de "*kâne/kevn*" fiiliyle anlatılır. Ancak "*varlık*" yani "kendini var olarak bulmak" anlamını ifade etmeye "kâne" fiili yeterli gelmemesinden dolayı felsefî dilde "w-c-d"

[272] Mubahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'de Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s. 112-113.
[273] Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., 2.bsk., Ankara, 2001, s. 149-151.

fiili kullanılır.[274] Fârâbî felsefesinin söz dağarında da, "*olmak fiili*" varlık bildiren fiiller arasında yer alır. O da, Arapça'da ki, bu fiilin dışında varlığı ifade eden fiiller ve onların sayısının fazla olması hakkında bilgi verir: *"(Var)dır", "(var) idi", "(var) oldu", "(var) olur", "oldu", "olur" gibi ve bunlara benzeyen fiiller, varlık bildirirler. "Asbaha", "amsâ" ve "zalla" vb. fiiller de, varlık fiillerinin yerine kullanırlar. Bu fiillere; bir şeyin, diğer bir şey hakkında var olduğunu göstermeleri ve "haber" ile "haber verilen şey"in bağına delâlet etmelerinden dolayı varlık bildiren fiiller denilir. Kimi zaman bu fiiller, "haber" ile "hakkında haber verilen" arasındaki bağı göstermek üzere, kimi zaman da her birinin kendisi "haber" vermek üzere kullanılır. Örneğin, Mehmet'in yaratıldığı ifade edilmek istenildiğinde, "Mehmet vardır" veya "Mehmet mevcuttur" denilir. "Haber" ile "hakkında haber verilen"in her ikisi de ad olduklarında ve üç zamanın gösterilmesi istenildiğinde, bu fiiller bağlantı için kullanılır. Örneğin, "Mehmet fasih konuşan biri oldu" veya "Mehmet fasih konuşandır" sözleri böyledir. Arapça'da varlık bildiren fiiller, şimdiki zaman hakkında belli edilmeden, gizlenerek kullanılır. Meselâ, "Mehmet fasih konuşan (dır)" cümlesinde, "fasih konuşan" sözüne delâlet eden şey gizlenir. Burada şimdiki zamana delâlet ederek varlık bildiren fiilin yerini tutan şey, bu isimdir. Böylece o, "hakkında haber verilen" şeyin bir başka şeye birleştirilmeye ihtiyacı olmadan kendisi, "haber" olur. "Mehmet insan (dır)" cümlesinde olduğu gibi fiilin kendisi "hakkında haber verilen" addır. Ayrıca fiil, başka bir şeye birleştirilmeye ihtiyaç duymadan "haber" olabilir. Ancak o, "hakkında haber verilen" ya da bir "bağ" ile birleştirilen olamaz. "Yürüyen insandır" denilmeden "Yürür şöyledir" denilemez. O halde, "yürür" sözü ile "...yen" sözü birleştirilir ve "haber" olan "yürür" sözü, bir "bağ" ile ya da başka bir şeyle birleştirilmeden "Mehmet yürür" denilir.*"[275]

Ona göre, varlık hakkında bilgi veren fiillerin cümle içerisindeki işlevi, yüklemin konu ile bağlantısını kurarak konunun öznede var olduğunu göstermesidir. Eğer fiilin kendisi yüklem ise, bu durumda fiil, varlık bildiren başka bir fiile ihtiyaç duymadan yüklenmiş olduğu konu ile kendisi arasındaki bağlantıyı gösterir. Varlık bildiren fiiller, "*yüklem olan ismin yanına gelirler ve onun konu ile bağlandığını, onun*

[274] M. Goichon, **İbn Sinâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, s. 62-63.
[275] Fârâbî, **Fusulu'l-Hamse**, Çev. Mubahat Türker Küyel, DTCF, C.XVI, S.3-4, 1958, s. 200-201.

konu hakkında varid olduğunu ve yüklem olan ismin konu hakkında hangi belirli zamanda varid olduğunu gösterirler. "Mehmet âdil oldu" sözünde olduğu gibi." [276] Fârâbî, varlık bildiren fiillerin gerçek yüklem olamayacağı görüşündedir. Çünkü, fiilin cümle de "*yüklem*" görevini almasının nedeni, bir konuya delâlet etmek veya bir konuya işaret etmek içindir. "*Varlık*" ise kendisinden daha açık bir kavram olmayan sadece "*tenbih*" için kullanılan kavramlardandır. Mutlak varlığı temsil eden birinci cevherler ise hiçbir zaman yüklem olamaz.[277] Fârâbî'nin dil felsefesinde varlık bildiren fiiller cümle içerisinde görevlerini "*varlık bağlacı*" olarak da yerine getirirler.

3.1.2.Varlık Bağlacı

Varlığı dile getirebilmek adlarla değil, cümle ve önermelerle mümkündür. Ad ve fiilin, bir anlam ifade edebilmesi için varlık bağlacına ihtiyaç vardır. Cümleleri mantık yapılarına göre değerlendiren Aristoteles, "*varlık bağlacı*"ndan söz ederken hocası Platon, ifadelerin kuruluş imkanlarını ve anlamlarını aydınlatmaya çalışır. Platon, ifadeye örnek olarak "*Theaitetos oturuyor*" cümlesini verir.[278] Burada bildiri cümlesi ile istek ve duyguları ifade eden cümleleri birbirinden ayırmamıştır. O, doğru ve yanlış olsun, insan ruhunda oluşan olayların yani düşünce, sanı ve tasarımın sınıflamasını yapmıştır. Düşünce, sözlü ifade olmaksızın ruhun kendi kendisiyle konuşmasıdır. Düşüncenin ses aracılığında ağızdan çıkmasına "*deyimleme*" denir. Deyimleme, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir cümledir. Eğer deyimleme, ruhta hiçbir ses çıkarmadan doğrudan doğruya düşünce ile oluşuyorsa "sanı" adı verilir. Bu olgu, ruhta kendi başına değil de, algının aracılığıyla oluşursa tasarımdır.[279] O halde Platon'da; özne, yüklem ve copuladan oluşan bildiri cümlesinden bahsedilemez.

Aristoteles, kendisinde doğru veya yanlışı barındıran sözlerin bildirgesel olabileceğini, bunun dışında "*dua*" ifadesi türündeki sözlerin önerme olamayacağını belirtir.[280]

---

[276] Fârâbî**, Peri Hermeneias Muhtasarı**, s. 77.
[277] Mubahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'de Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s. 115.
[278] Platon, **Sofist**, Diyaloglar II içinde, Çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 3.bsk., İstanbul, 1996, s. 346, (362 C).
[279] Platon, **a.g.e.**, s. 348, (264 A).
[280] Aristoteles, **Önerme,** Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB.Yay., İstanbul, 1996, s. 6-7.

Fârâbî, fiilleri; *"eğik (geçmiş ve gelecek zamanı gösteren fiiller) ve düz (şimdiki zamanı gösteren fiiller), belirli ve belirsiz, varlık bağlacı olan ve olmayan"* şeklinde sınıflandırır. Varlık bağlacı olan fiiller, cümle içerisinde yükleme bitişerek onun konuyla olan ilişkisini ve yüklemin konuya yüklemlenme niteliğini ve zamanını gösteren fiillerdir. Örneğin, "*kâne, yekûnu ve sâre*" gibi fiiller böyledir. Bu fiiller, varlık bağlacı olduklarında yalnız başlarına yüklem işlevi görmezler. Diğer bir yükleme yardımcı olurlar.[281] Varlık bağlacının görevi, cümlede özne ile yüklem arasındaki zihnî olan bağı tesis etmektir. Böylece önerme, kavramların bir araya gelmesi ile yeni bir anlam kazanır.[282]

Arapça'da varlık anlamını sözlü veya yazılı olarak belirtme ihtiyacı duyulmadığı için "*varlık bağlacı*"nın (*copula*) ayrıca belirtilmesine gerek duyulmaz. Fârâbî, diğer fiiller içinde varlık anlamı gizli olurken varlık bildiren fiillerin "*bağ*" anlamını verecek şekilde kullanılmasını tekerrür olarak değerlendirmez. Örneğin, "*Mehmet yürüyor*" sözü ile "*Mehmet yürüyen (olarak var) dir*" sözü arasında bir fark görmez. Sadece ikinci cümle de, varlık bildiren fiilin görevi, bağlaçtır.[283] Filozofumuza göre, fiillerin dışında edatlar da varlık bildirir.

3.1.3.Varlık Hakkında Bilgi Elde Edilmesini Sağlayan Edatlar

Fârâbî, fiilleri olduğu gibi edatları da varlık hakkında bilgi vermeleri bakımından değerlendirir. O, İslâm düşüncesinde dil felsefesine dair en önemli eser sayılan "*Kitâbu'l-Hurûf*" adlı kitabına, varlık ve zamana işaret eden edatları açıklayarak başlar. Varlığın olgunluğunu gösteren edatlar, "*inne ve enne*"dir. "*İnne'nin anlamı, varlıkta ve bilgide güven, olgunluk, daimilik ve sebattır. İnne ve enne, bütün dillerde açık bir şekilde bulunur. Farsça'da kimi zaman kesralı kef ve kimi zaman fethalı keftir. Yunanca'da daha açıktır. "On ve oun" her ikisi de pekiştirme edatıdır. Ancak "oun" diğerine göre daha vurgulu olmasından dolayı varlığı daha daimi, daha sabit, daha fazla olgunluğa delil olan "Tanrı'ya" has kılınmıştır. Başkası için kullanıldığı zaman "on" kısaltılarak okunur. Felsefeciler, olgun varlığı "inniye" –mahiyetinin aynı olan- olarak adlandırırlar. "Şeyin inniyesi" sözüyle olgun varlığı kastederler ki o mahiyettir.*

[281] Sadık Türker, "**Mantıkta Kullanılan Lafızlar**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 117.
[282] Sadık Türker, **Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, s. 162.
[283] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.,** s. 162.

Ancak inne ve enne harfleri, soru olmaksızın mutlaka haber vermede kullanılır."[284] Filozofumuz "*inne*" edatının varlığın olgunluğuna ve mahiyetine işaret ettiğini belirttikten sonra zamanı gösteren "metâ" edatına geçer. "*Metâ*" edatını mantıkçılar, sınırlı zamana nispet edilen olaylar hakkında soru sormak için kullanırlar.[285] Fârâbî, varlık ve zamanı bildiren edatlardan sonra varlığın dildeki ifadesi olan kategorilerin Arapça'daki karşılıklarını açıklar.

Fârâbî, kavl teriminden türetilen makul terimini, işaretle gösterilen bir ferdin betimlendiği sözün gösterdiği tüm anlamlar olarak adlandırır. Varlığın nitelikleri hakkında bilgi almak maksadıyla ona sorular yöneltir. Bu soruların cevaplarından türetilen kelimelerle varlığı adlandırır. Bu soru edatları şunlardır: Metâ; varlığın zamana nispeti, eyne; varlığın mekanı, keyfe; varlığın niteliği, kem; varlığın niceliği, eyyü; varlığın hangi şey olduğu, mâ; varlığın mahiyeti hakkında bilgi verir. Keyfe, kem ve mâ edatlarının sonuna "*iyye*" takısı getirilerek keyfiyyet, kemmiyyet ve mahiyet adları elde edilir ki, bu terimler de kategorilere ad olarak verilir. Böylece o, kategorileri soru edatlarına dayandırarak dilin metafiziksel ve sezgisel yönüne işaret eder. [286]

O, varlığın "*ne*" olduğuna dair bilgi alınmasını sağlayan soru edatlarından, "*mâ, eyyü ve keyfe*" ile "*neyi, ne kadar ve nasıl*" bilebilirim sorularının cevaplarını arar. Bu soru edatlarının kastetmiş olduğu anlamları analiz ederken diğer taraftan da düşüncenin sınırlarını belirlemeye çalışır. "*Mâ*" soru edatı, bir şeyin mahiyetini, onun parçasını ve yapıcı unsurlarını sorar. Halkın bu edatı kullandığı anlam ile felsefe ve mantıkta kullanılan anlam farklıdır. Halk, anlayamadığı veya bilmediği bir şey için *"o, ne anlama gelir?"* sorusunu sorar. Ona göre "*mâ"* edatı, "*duyumlanabilen şeylerin ne olduğunu" ve "akledilmiş bir anlamı gösteren bir ada birleşerek onun ne olduğunu"* felsefî bir biçimde açıklar.[287] Böylece varlığın mahiyetinin ve özünün bilgisi elde edildikten sonra varlığın mahiyetinin ayırımlarını soran "*eyyü"* sorusunun niteliklerini araştırır.

---

[284] Fârâbî, **Hurûf**, s. 61.
[285] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 62.
[286] Fârâbî,**a.g.e.**, s. 62.
[287] Fârâbî,**a.g.e.**, s. 165-181.

Fârâbî'ye göre, varlığın, diğer varlıklardan ayrılan niteliklerini soran bu edat, cinsi ve adı tasavvur edilen varlıklar hakkında bilgi verir. "*Eyyü*" edatı, bir şeyin tabiatında var olanın ayırımını açıklar. Örneğin, "*o hangi ağaçtır?"* sorusu, varlığın türünü bildirir. Bu durumda, varlığın şekil nedenine ulaşılır.[288] "*Soru sorma*", kişinin kendisine veya başkasına, bilgi almak maksadıyla gerçekleştirdiği bir eylemdir. Bu eylem, nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, cevabın sorunun mahiyetine uygun olması gerekir. Bu nedenle Fârâbî, soru edatlarının anlamlarının ya da neyi sormak istediklerinin dilsel analizini yapar. Soruların cevapları, varlık hakkında doğru bilgi elde edilmesini sağlar.[289]

3.1.4. Dil-Ontoloji İlişkisi

Fârâbî, ontoloji anlayışını akıl üzerine temellendirir. Özellikle sudûr teorisinde yani Tanrı'dan mertebeler halinde madde âlemine inen süreçte aklın büyük bir rolü vardır.[290] Onun kozmoloji öğretisinin dışında epistemolojisinde, nübüvvet ve siyaset anlayışlarında da, aklın fonksiyonel varlığından söz etmek zorunlu bir şarttır. Bu çerçevede o, dil ile varlık arasındaki ilişkiyi de akılla kurmuştur. Öyle ki akıl ya da akıllar, varlığın ifade edilmesinde birincil derecede öneme sahiptir.

Denilebilir ki Fârâbî, İslâm felsefesine ontoloji anlayışı ile ilgili olarak hem felsefî düşünce açısından hem de terminoloji açısından büyük katkılarda bulunmuştur. İlk defa felsefe tarihinde mahiyet (essence) ile varlığı (existence) birbirlerinden ayıran filozof, Fârâbî'dir.[291] "*Her şeyin bir mahiyeti ve hüviyeti vardır. Fakat biri diğerinin aynı değildir. Mahiyet, varlık (hüviyet) olmadığı için mahiyeti kavrayan, tasarlayan varlığı kavrayıp tasarlayamaz. Varlık kavramı, mahiyetin anlamına girmez. Yani varlık, mantık bakımından mahiyetin ne türüdür, ne cinsidir ve ne de faslıdır. Varlık sözü, mahiyetleri lâzımıdır, ayrılmaz zorunlu ilintisi demektir. Bunun için insanın mahiyetini kavrayan, insanın varlığını kavramış olmaz*."[292] Ayrıca bir şeyin hüviyeti, onun ayniyeti, tekliği, şahsiyeti, özelliği ve münferit varlığı demektir. *"'O' ile hüviyete,*

[288] Fârâbî,**a.g.e.**, s. 181-182.
[289] Fârâbî, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar,** Kutadgu Bilig Dergisi, S.2**,** s. 142**.**
[290] Kemal Sözen, **"Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi"**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.5, Isparta, 1998, s. 74.
[291] Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbni Sina'da Yaratma**, Kültür Bakanlığı Yay., 1.bsk., Ankara, 2001, s. 14.
[292] Hüseyin Atay, **a.g.e.**, s. 13-16

özelliğe ve ortaklık kabul etmeyen münferit varlığa işaret edilir." [293] Bir şeyin hüviyeti demekle onun dış dünyadaki varlığı kastedilir.[294]

Fârâbî; *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde, "*varlık*"ın tam ve olgun bir şekilde dildeki ifadesinin "*inne*" edatıyla mümkün olduğuna işaret eder. Algılanan veya algılanamayan her şey, varlık olarak nitelenebiliyorsa, var olduğu söylenir. Öyleyse, cisim olsun veya olmasın, çok farklı şeylere varlık adı verilir. Bu kadar, çeşitli cinstekilerin tek bir adda yani "*varlık*" sözünde doğru olarak anlaşılmasında sorunlar çıkar.

Lâfız, kavram, nesne ve söz aralarındaki delâlet ilişkisi nedeniyle, Fârâbî tarafından varlık olarak kabul edilir. Kavramın varlık özelliği kazanması, dış dünyadan zihne gelen duyu algılarının idealarının tek bir anlam ifade edecek biçimde kavranmış olmasıyladır. Ayrıca algılanılır olması bakımından da varlık adını alır. Lâfız da, kavramın yerine geçen bir sembol olmasından dolayı varlık kabul edilir.[295]

3.2. Dilin Zaman Açısından Yapısı

Zaman problemi, insan zihninde merak uyandıran bir konudur. "Zamanı nasıl kavrayabiliriz?", "Zamanı dilde nasıl ifade edebiliriz?", "Zaman, insan düşüncesinin zorunlu olarak bir parçası mıdır?" soruları üzerinde düşünülmüştür. Bu sorular, fiil ve adın tanımından hareketle cevaplanmaya çalışılmıştır. İnsan; olay ve oluş bildiren bir nesneyi düşündüğünde zaman kavramı düşüncesinin bir nesnesi haline gelir. Bunun kanıtı ise fiilin tanımında, zamanın fiilin anlamından bir parça kabul edilmesidir. Diğer taraftan ad, zamanla ilgisi olmayan kelime çeşididir. İnsan adı düşünebildiğine göre zaman olmadan da düşünülebildiğini gösterir. Dilin yapısını oluşturan iki yapıtaşı yani fiil ve ad, insanın ortak düşüncesinde ve dilinin yapısında bulunur.[296]

Fârâbî'nin kitaplarında doğrudan zamanın ne olduğu, mahiyeti hakkında çok az bilgi yer alır. Daha çok dilin yapısından bahsederken zamanın nasıl gösterildiği üzerinde durur. O, fiile; ağızdan çıkan, anlamlı olan ve o şeyin içinde bulunduğu zamanı

[293] Fârâbî, **Talikat**, s. 61.
[294] Fârâbî, **Füsûsu'l-Hikem**, s. 66.
[295] Sadık Türker, **Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi,** Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, s. 150.
[296] Hüseyin Atay, **a.g.e.,** s. 92-93.

gösteren ses adını verir. Fiil, zamanı özü itibariyle ve zaruri olarak gösterir. Adın da, zaman içerisinde olduğunu iddia edenlere karşı filozofumuz, onun zamana arızî olarak işaret ettiğini söyler. Belirlenmiş (geçmiş, gelecek gibi) ve o şeyin içerisinde olduğu zamanı göstermesinden kasıt, fiilden belirlenmiş zamanın kendisini gösteren şeyleri (bugün, yarın gibi) ayırmaktır. Çünkü bu kelimelerde belirlenmiş bir zamanı gösterir. Fakat o zamanın içindeki ifade edilen şeyi bildirmez.[297]

Fiil, ad ve edatın her biri, yalnız başına ve kendiliğinden anlaşılabilen bir anlamı gösteren tekil bir sözdür. Ancak bunlardan hiçbiri göstermiş oldukları anlamın zamanını zatı ve şekli itibariyle göstermezler. Bununla birlikte fiil, yapısı ve zatı bakımından içinde bulunduğu anlamı gösterir. Örneğin, "*yürüdü, yürüyor ve yürüyecek"* fiilleri, anlamın içinde bulunduğu zamanı zatî olarak gösterir. Edat, kendi başına bulunduğunda bir anlamı göstermeyen ancak ad ve fiille bir arada bulunduğunda anlamı olan sözdür. Bu nedenle, o, zamanı bir arada bulunduğu sözle gösterir. Dün, bugün, ay ve yıl gibi sözler, herhangi bir anlamı göstermeksizin doğrudan zamanı gösterirler. Şekil bakımından, beraber bulunduğu zamanı göstermeden, bir anlamı gösteren o anlama zatı itibariyle gösteriyor demektir. Arazî olarak ise onun zamanına, "*beyaz*" kelimesinin, birlikte bulunduğu cismi yapısı bakımından göstermediği halde, aynı cismi göstermesi gibi gösterir. Yürüme ve hareket sözleri böyledir. Bu sözlerin hakikatlerinde zamanla birlikte olmayı hatırlatan anlamlar olsa da, zat bakımından zamanı göstermezler. Fiilde, hem anlamın içinde bulunduğu zamana hem de konuya delâlet vardır. Örneğin, "*yürüyor*" fiili, yürümenin içinde bulunduğu zamanı ve kendisinde yürümenin vücut bulduğu şeyi, ona ait olan ad açıkça söylenmeden gösterir. Şekilleri anlamların konularını gösteren adlarla fiil arasında bir ortaklık vardır. Örneğin, "*beyaz, vuran, yürekli ve fasih*" sözleri konularını kısaca gösterirler. Çünkü bu sözler, gösterdiği anlamı soyut olarak konu olmadan gösterir. Buna karşılık, "*beyaza, vurana, yürekliye ve fasihe*" ve bunların içinde bulunduğu konuya delâlet eder. Bu adlar, zat bakımından içinde bulundukları konulara ve arazî olarak da o anlamın zamanına delâlet ederler. Çünkü, bunların anlamları düşünüldüğü ve zihinde beraberinde zamanın

[297] Fârâbî, **Peri Hermeneias Muhtasarı**, s. 73-74.

bulunduğu parça anlaşılınca, bunların zamana delâlet ettiği zannedilir. Ne var ki, bunlar, arazî olarak zamana delâlet ederler.[298]

Fârâbî, Arap dilbilimcilerinin fiilin "*şimdiki zamana"* delâlet edemeyeceğine dair görüşlerini eleştirir. Nahivciler, şimdiki zamanın asla mevcut olmadığını iddia ederler. Çünkü hareket ve fiillerin, "*bir anda*" meydana gelmesi mümkün değildir. Oysa ki, hareketler ve fiiller davranışlara delâlet ederler. Bu durumda, zaman durağan olmamasından dolayı bir fiil ne "*âna*" ne de "*şimdiki zamana*" delâlet eder. Birer birer geçmekte olduğu için zaman, ya geçmişi ya da geleceği gösterir. Geçmiş zamanın sonu ile gelecek zamanın başında olan bir şeye delâlet edecek bir fiil olamaz. Nahivcilerin bu itirazlarına karşı Fârâbî, *"an"* kelimesinin anlamlarının fizikçiler ve halk arasında farklı kullanımlarına dikkat çeker. Halk; bu "*andan*" itibaren sayılan zamanı ve boyutu kastederek *"şu anda yaptım*" der. Bu sözle; geçmiş zamanın sonuna ve gelecek zamanın başına yakın olan zamana işaret eder. O halde, geçmiş zaman sınırlandırılarak onun için bir baş ve son, aynı şekilde gelecek zamanın için de bir baş ve son belirleniyor. Her iki zaman diliminden birinin (geçmiş) sonu ile diğerinin (gelecek) başında ayrı bir boyut ilave ediliyor. Bu ayrı iki boyut toplanarak "şimdiki zaman" elde ediliyor. Şimdiki zamandan önceki zaman, geçmiş zaman, kendisinden sonraki zaman ise gelecek zaman oluyor. Bu üç zamana fiiller delâlet eder.[299]

"*Bu senemizde, bu günümüzde*" gibi ifadelerde, tarif edilen zaman uzun veya kısa olsa da, kastedilen, sınırlı ve tek olan şimdiki zamandır. Bu durumda çekilmemiş fiiller, şimdiki zaman da, -hareket bildirsin ya da bildirmesin- bulunan bir şeyin varlığına delâlet ederler. Örneğin, birisi için "*şimdi yaşamaktadır*" dediğimizde, o kişinin şimdiki zamanda canlı olarak mevcut olduğunu kastederiz.[300]

Fârâbî, dilin zaman bakımından yapısını, zamanın insan düşüncesindeki konumunu ve fiillerin zamanı nasıl gösterdiklerini belirlemeye çalışır. Onun fizikçiler ve Aristoteles'ten ayrıldığı nokta, şimdiki zaman ile geçmiş zamanın sonunu ve gelecek zamanın başını kastetmesidir.

---

[298] Fârâbî, **Fusûlu'l-Hamse**, s. 198-199, Sadık Türker, "**Mantıkta Kullanılan Lafızlar**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 127.
[299] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 114.
[300] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 115.

3.3.Anlam

Bugüne kadar birbirinden farklı pek çok tanımı yapılan "anlam nedir?" sorusunu dil filozofları tam olarak açıklığa kavuşturamamışlardır. Genel olarak bir şeyin gösterdiği ya da dile getirdiği kavramlar bütününe anlam denir.[301] Her ifadenin, her işaretin veya her sembolün bir anlamı vardır. Her filozof, varlığın anlamını bulmaya çalışırken kendi anlam dünyasının da sınırlarını çizer. Ayrıca hangi adların ve cümlelerin anlamlı sayıldığını ve hangilerinin de anlamsız olduğunu belirleyerek ifadelerin doğru ve anlamlı olmasının şartlarını açıklar. Demek ki, düşünce tarihinde anlam problemi, felsefenin başladığı tarihe kadar geri götürülebilir.[302]

Herakleitos, Parmenides ve Pythogoras, varlığın anlamını doğada aramak yerine ona aklî açıklamalar getirip anlamaya çalışan filozoflardır. Ancak bu konuda, sistemli bir düşünceye sahip olan filozof, Platon'dur. Ne var ki Platon da, "bilgi nedir?", "adalet nedir?" gibi sorular sorduğu halde "anlam nedir?" sorusunu sormamıştır. Fakat o, söz konusu terimlerin işaret ettiği nesneleri araştırırken onların anlamlarını da incelemiştir. Özellikle *Kratylos* diyalogunda, adların nesnelere niçin verilmiş olduğunu soruştururken adların anlamlar ile ilişkisi üzerinde de açıklamalar yapmıştır.

Platon, *"mutlak ve kesin bilginin var olduğundan*" hareket eder. Değişen, sabit olmayan varlıkların yani tikellerin bilinemeyeceğini ancak değişmeyenin tümel olanın ve genel kavramların akıl yoluyla bilgisine sahip olunabileceği görüşündedir. Dolayısıyla genel kavramların (idealar) yani "insan, at, ağaç" gibi kavramların tam olarak ne anlama geldiğini araştırır. Demek ki, Platon'un genel kavramlar dediği idealar, bilginin nesneleridir. Ayrıca gerçek, evrensel ve ideal ölçütleri olan varlıklardır. İdealar, fiziksel nesnelerin bilinmesini sağlayan nedenlerdir.[303]

Platon, genel kavramları açıkladıktan sonra tikel kavramların açıklamasına geçer. Tikel terimler kullanıldığında işaret yoluyla genel kavramların anlamları da bilinmiş olur. Platon'un felsefî düşüncesinde genel kavramlar; idealar ya da formlar

---

[301] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 55.
[302] **The Oxford Companion to Philosophy,** Ed. by. Ted Honderich, Oxford University Press, 1995, s. 459.
[303] İhsan Turgut, **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu**, Bilgehan Matbaası, 1.bsk., İzmir, 1992, s. 16-18.

dediği varlıkların bilgisidir. İdealar; genel ve soyut kavramların karşılığı olan gerçek varlıklardır. İnsan, at gibi varlıkların idealarının olduğu gibi eşitlik, benzerlik, iyilik, güzellik gibi soyut kavramların da anlamları vardır. İdealar, zaman ve mekan dışında, soyut bir evrendedirler yani insan zihninden ayrı olarak var olan gerçekliklerdir. O halde Platon'a göre, insan sahip olduğu idealarının bilgisiyle, varlığı kavrayabilir ve onun hakkında anlamlı cümleler kurabilir.[304]

Aristoteles, canlılar içerisinde sadece insanın ağzından çıkan sesleri, anlamlı hale dönüştürebileceğini ifade etmiştir. Platon gibi bilginin genel ve tümel varlıkların bilgisi olduğunu ileri süren Aristoteles, tikellerin tümellerin içinde sınıflandırıldığında bilinebileceğini kabul eder. Onun anlam teorisinde ruh, duyum ve akıl yetileriyle nesneleri anlamlandırır. Felsefî sistemine uygun bir biçimde duyumlamayı, madde ve form ayırımı yaparak inceler yani duyumlama; algılanan nesnenin maddeden uzak olarak formunun duyu organıyla algılanmasıdır. Örneğin, bir nesneyi gördüğümüzde göz, nesnenin algılanabilir olan formunu algılar. Algılanabilir formlar; renkler, sesler, kokular gibi duyumun birincil nesneleridir. Aristoteles'in anlam teorisinin ikinci kısmına oluşturan akıl yürütmeye ilişkin açıklaması ise duyumlamayla ilgili açıklamasına benzer. O, akılla anlaşılabilir formun alınmasına "*akıl yürütme*" der. Akılla alınan form da bir şeyin özüdür, o şeyin hangi anlamda olduğudur veya onun tanımıdır.[305] O halde anlamın var olabilmesi duyu algılarının zihinde, iz bırakması sonucu olur ki, onu da zihnî şekiller, mahiyet ve duyu algılarının idealarını olarak adlandırır. Böylece dilsel anlatımların içeriği olan anlam, zihin ile dış dünyada bulunan varlıklar arasındaki orantılar ve izafetlerdir şeklinde tanımlanabilir.[306]

Fârâbî'nin anlam teorisine gelince, bu, onun varlık ve bilgi görüşlerini açıkladığı bir teoridir. Dış dünyadaki nesneler ve onların zihindeki izleri olan anlamlar, varlıklarını mutlak varlıktan alırlar. Zihnî varlıklar yani anlam, kavram gibi varlıkların, somut varlık olmadan varlığından bahsedilemez.[307] Fârâbî'nin psikolojik akıllar teorisinde anlamı, heyulani akıl, önerme ve kıyası da, müstefad akıl ifade eder. Buna göre anlam, zihnin hiçbir işlevi olmaksızın nefis ve dış dünya ilişkisi sonucu

[304] Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s. 86-89.
[305] Ahmet Cevizci, **a.g.e.**, s. 131-133.
[306] Sadık Türker, **Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, s. 154.
[307] Fârâbî, **Şeraitü'l-Yakîn,** s. 56.

kendiliğinden meydana gelir. Bilfiil akıl, bu anlamların nesnelerle gösterge ilişkisi bakımından tek bir anlam halinde örtüşmesi demek olan kavramı, müstefad akıl ise söz konusu anlam ve kavramlardan meydana gelmesine rağmen onlardan tamamen ayrı bir anlamı olan önermeyi ifade etmektedir.[308] Zira filozofa göre, mutlak anlamda akıl, sadece deneylerden ibarettir, deneyler ise insanın yegane bilgi kaynağı olan duyu algılarına dayanır.[309] Öyleyse her anlam kavram olamaz, çünkü söz konusu anlamların bazıları kavramı, bazıları da kategori, önerme, kıyası, bir kısmı da kültüre bağlı değerleri ifade eder.

Filozofumuzun anlam teorisi, Aristoteles'in kavram teorisinden farklıdır. Çünkü o, Platon'dan etkilenerek Aristoteles'in kavram anlayışı yerine kendi anlam teorisini kurmuştur. Muallim-i Sâni'ye göre kavram, *"objenin örneği, sureti ve onun hakkındaki bilgisidir. Yoksa kavram, ağızdan çıkan sesin, "zihindeki izlerin" ve dolayısıyla objenin gösterici işareti ve etiketi olmasındaki gibi objenin bir gösterici işareti ve etiketi değildir. Çünkü bir şey, filan işaret yerine falan işaret ile gösterilebilir. Halbuki bir şeyi o şey yapan sureti değişmez; sureti değiştiği takdirde, artık o şey, o şey olmaktan çıkar. (...) Kavram, bilfiil objede gerçekleşmiş olan suretin yine bilfiil olarak insan zihninde kendisini arz etmesidir.*"[310] O halde Aristoteles'te anlam, nesnenin akıl yoluyla alınan zihindeki formudur. Fertler, tümelin içerisinde sınıflandırıldığında anlamlı olur. Yoksa tek başına anlama sahip değildir.

Fârâbî'nin Aristoteles'in anlam teorisinden ayrıldığı nokta, ferdî varlıkların, "*şu nesne", "nesne" ve "nesnelik*" gibi aklî temellerinin olmasıdır.[311] Çünkü o, zihinde kavramın oluşumuna ve müteakiben dile getirilmesine, Platon'un anlam teorisiyle ilişkili bir açıklama getirir. "*Dil, müfret unsurları bakımından "ağızdan çıkan ses"tir. Ağızdan çıkan ses birincileyin ve geniş olarak, "zihindeki izler"e veya kavramlara delâlet etmektedir yani ağızdan çıkan ses zihindeki izlere veya kavramlara doğrudan doğruya ve vasıtasız olarak delâlet etmektedir. (...) Ağızdan çıkan sesler ikincileyin, yani "zihindeki iz"ler veya kavramlar vasıtasıyla, kavramların (temelinde bulunan) duyusallara delâlet etmektedirler. Kavramlar veya "zihindeki izler" zihin dışında*

[308] Fârâbî, **Risale fi'l-Akl,** s. 12-14.
[309] Fârâbî,**el-Cem,** s. 242.
[310] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 36-37.
[311] Roger Arnaldez, **a.g.m.,** s. 142.

mevcut olan objelerin örnekleridir, suretleridir, hayalleridir."[312] Buna göre anlam, duyumlama sonucunda zihinde oluşan izlerdir.

Fârâbî'nin, "anlam nedir?" sorusuna sadece "zihin ile dış dünyada bulunan varlıklar arasındaki orantılar ve izafetlerdir" cevabını vermekle yetindiğini söyleyemeyiz. Çünkü o, adların, fiillerin ve edatların gösterdikleri anlamları ayrı ayrı inceler. Adları; "*müste'ar, menkûl, müşterek, mütevâtı', umûmî veya hususî, değişik, eşanlamlı veya türemiş*" şeklinde sınıflara ayırarak her ad grubunun işaret ettiği anlamı belirtir.

1) Müstear Adlar: Bir şeye istiâre yoluyla verilen addır. Bu ad, o şeyin ve bir başka şeyin de, o şeyle bağlantısından dolayı zatını ifade eder. Ancak birinci adda olduğu kadar güçlü olarak ikincisi için aynı anlamı göstermez.

2) Menkûl Adlar (Aktarılmış Adlar): Bir şeyin herkes tarafından yaygın olarak bilinen, sadece kendi zatını gösteren adı, daha sonraları birinci adla benzer özelliklere sahip başka bir varlığa aktarılmış adlardır. Yani bilinen bir adın, daha önce bilinmeyen bir şeye benzer özelliklerinden dolayı verilmesidir. Artık o şeyin anlamını, nakledilen bu isim gösterir.

3) Müşterek Adlar (Ortak Adlar): Bu ad, başlangıçtan beri her şey için ortak kullanılmayıp ancak çok şeyi göstermek için kullanılır ya da başlangıçtan beri çok şeyi gösterdiği halde bu adın gösterdiği şeylerin tanımları farklıdır.

Müşterek adlarla menkûl adlar arasındaki fark; birincisinde ortaklığın başlangıçtan beri var olduğu iki şey arasında bu adı aynı zamanda aldıkları halde, ikincisinde; bu ad farklı zamanlarda alınır. Birincisi; bir çok şey hakkında uzlaşımla söylenir. Örneğin, hem görme organına, hem de su kaynağına göz denilmesi gibi. Ayrıca iki şeyden birine, bu adın göstermiş olduğu anlam bakımından değil de arizî bir sebepten dolayı bu ad verilir. Örneğin, insana ve ata "*canlı*" denilmesi gibi. Müşterek adlar, çeşitli şeyler ile kendi aralarında benzerlik ilişkisi olan şeyler hakkında kullanılır. Örneğin, "*başlangıç*" kelimesinin farklı yerlerde söylenilmesi gibi. Tek bir amaçla ilgisi

[312] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 107.

olan çok şey hakkında da kullanılan adlar da, müşterek adlardır. Örneğin, harp atı , harp silahı sözleri gibi.

4) Mütevâtı' Adlar (Uzlaşmalı Adlar): Bir çok nesne için söylenen ve söylenen nesnelerin hepsini anlam olarak kapsayan adlardır. Ayrıca bir çok şey hakkında söylenir ve onların her birinin tanımı neyi gösteriyorsa, bu adın anlamı da aynı şeyi gösterir.

5) Genel ve Özel Adlar: Bir cinsin altında bulunan türlerine adının lakap anlamında verilmesi ile olur. Örneğin, bir şey tür adının yanı sıra, diğer türlerle birlikte cins adının anlamını ifade etmesi bu şekildedir.

6) Muhtelif Adlar: Farklı objelerin anlamlarını gösteren adlardır.

7) Eşanlamlı Adlar: Bir tek şey hakkında kullanılan adın, her biri aynı olan şeylere de verilerek aynı anlamı ifade etmesiyle olur.

8) Müştak Adlar: Başka bir adla ilişkisi olmayan ad, değiştirilip ne olduğu açıklanmamış olan konuya yaklaştırılarak verilir. Onun konu ile ilgisi olmaksızın zatını gösteren adı, birinci misâldir. Değiştirme sonucunda açıklanmamış konuyu gösteren değişmiş adı, onun birinci misâlden türemiş olan adıdır. Değiştirme; şekilde, harflerde, harekede ve harf ekleme ve çıkarma da olur. Örneğin, "*kalkma"* adındaki harflerin sırası değiştirilerek ve bazı harflerin çıkartılması ve eklenmesi ile "*kalkan*" adının türetilmesi gibi. Demek ki, soyut anlamlı bir adın harfleri değiştirilerek somut bir anlamı gösterecek şekilde kullanılabilir.[313]

Fârâbî, Platon'un etkisinde kalarak tözlerin, cinsleri ve çoğu türlerinin delâlet ettiği adların; "*idealar"* olduğu görüşündedir. İnsan, ağaç, at sözlerinde olduğu gibi. Anlamları itibariyle türemiş bir anlam ifade etmeyen bu adlar, türemiş değildirler.[314] Örneğin, *"a-ğ-a-ç"* adı, ağaç ideasını temsil etmek üzere uzlaşım yoluyla konulmuş, türememiş bir addır. Benzer türdeki nesnelerde aynı ideanın temsilidirler. Filozofumuza göre anlam, Platon'un idealarına benzer tarzda nesnelerin zihin dışında oluşmuş suretleridir. Demek ki o, İslâm düşüncesindeki dil çalışmalarının ve Platon'un idea

[313] Fârâbî, **Peri Hermeneias Muhtasarı**, s. 79-80.
[314] Fârâbî, **a.g.e.**, s. 82.

öğretisinin tesiriyle, Aristoteles'in kavramı yerine anlamı ikame etmiştir. O halde Fârâbî'nin iki tür anlam teorisinden bahsedilebilir: İlki; varlıkların, duyu organlarının algılamaları ile dimağda bıraktıkları izler, ikincisi; dimağın bu izlerle kavrama, hayal, ayırma, birleştirme gibi işlemler yapması ve bu işlemlerin sonucunda meydana gelen anlamlardır. Anlamı tesis ettikten sonra Fârâbî, lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi inceler.

3.3.1. Lâfız ve Anlam Arasındaki İlişki

Arap dilbilimciler, dilbilimin önemli bir sorunu olarak gördükleri, lafız ve anlam arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu araştırmışlardır. Nahiv kitapları, lafzın anlama delâlet ettiğini ve delâlette lafzın esas olduğuna işaret ederler. Mantık kitaplarında ise lafzın anlama delâletinin üç türlü olduğu ifade edilir: mutabakat, tazammum ve iltizam.

> *"1)Lafız, konusu olan mananın tamamına delâlet (tamamını ifade) ediyorsa "mutabakat (uygunluk)"tır.*
>
> *2)Bir bölümünü ifade ediyorsa "tazammum"dur. Mesela: "oda" lafzının dört duvarla tavanın bütününe delâletine "mutabikî delâlet" denir. Aynı şekilde "insan" lafzı, "konuşan hayvan" yani canlı ve konuşmaya yetenekli manasını ifade ettiğinden, "hayvan ve konuşan"ın ikisini birden ifade ediyorsa "mutabakat" (uygunluk); yalnız birini ifade ediyorsa "tazammum" (içlem) yoluyladır.*
>
> *3)Lafız, konulduğu mana için zihinde gerekli olanın, hariçteki bir şeye delâleti ise iltizamdır (gereklilik). Mesela: 'Dövme'" lafzı 'bir adamın diğerine vurması' demek olduğundan zihinde dövmenin manası tasavvur olunduğunda (düşünüldüğünde), hariçte hem döven, hem de dövülen hatıra gelir."* [315]

Lâfız ile anlam arasındaki ilişki, daha çok mantıkçılarla nahivciler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Matta b. Yunus ile Sirafi'nin katıldığı meşhur münazara da, "*lâfız ve anlam*"dan hangisinin asıl olduğu üzerinde durulmuştur. Fârâbî, hocası

[315] Ahmet Cevdet Paşa, **Mi'yâr-ı Sedât** (Klasik Mantık), Sad. Ve Notlar: Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yay., 1.bsk., Ankara, 1998, s. 15.

Matta'nın, Sirafi karşısında eksik kalan yanını tamamlamaya çalışmıştır. O, lafızla anlam arasındaki bağlantıyı burhanî deliller eşliğinde kurmayı amaçlamıştır. Bunun için de, bir millette, harflerin, lafızların ve dilin ortaya çıkışını evrimci bir anlayışla açıklayarak kelime ve cümle düzeyinde anlamın lafızdan önce geldiğini ispatlamaya çalışmıştır.

Fârâbî, dilin ortaya çıkışındaki gerçekliğe dikkat çekerek bu konudaki düşüncelerini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Onun burada hareket noktası; "*algıya konu olan nesnenin zaman açısından daima algı ve algılayıcıdan önce olduğu şeklindeki gözlemidir. Duyu verisinin zihinde oluşturduğu forma önceliği; zihindeki formun, yani anlamın bu anlamı dile getiren sembolik, yani cümle ya da kelime şeklindeki lafza önceliği gibi. Dahası, lafızların, yani dilin sistemi, zihindeki anlam sisteminin bir yansımasıdır. Anlam sistemi ise tabiattaki maddî düzenin yansımasıdır. Bunun gibi lâfız olmaları bakımından lafızlar yani sesler, daha önce saydığımız etkenler dolayısıyla bir milletten diğerine farklılık göstermelerine, dolayısıyla milletlerin dilleri de birbirlerinin farklı olmalarına rağmen anlamlar ve akledilirler bütün milletlerde ortaktır. Çünkü bunların kaynağı lafızlar (kelimeler) değil duyulur nesneler, fiiller ve tepkiler olup, bunların hepsi bütün insanların idrak ve infiallerinin ortak konusudur*."[316] Denilebilir ki Fârâbî, anlamın lafza üstünlüğünü ve evrenselliğini somut bir şekilde ifade edebilmek için anlamın kaynağını nesnelere, fiillere ve tepkilere bağlamıştır. Dolayısıyla tüm insanlarda ortak olan anlayış ve etkilenmelerin sonucu olan "anlam"ın lafza olan önceliği ortaya konmuştur. Buradan hareketle filozofumuz; "lâfız ile anlam ya da ad ile adlandırılan nesne arasındaki doğruluk ilişkisi nedir?" sorusuna cevap arayacaktır.

3.4. Dil ve Doğruluk Arasındaki İlişki

Daha önce anlatıldığı üzere felsefe tarihinde, dilin doğruluğu veya adın, nesnenin doğasını yansıtmada ne kadar doğruluk ifade ettiği sorusunu ilk defa Platon, Kratylos diyalogunda sormuştur. Bunun nedeni ise onun felsefî düşüncesinin temelinde, nesnelerin doğasını araştırıp keşfetmek istemesi yatmasıdır. Ancak o, adların nesnelere uzlaşım yoluyla verildiğini ve bu nedenle de nesnelerin doğasını ifade etmediği için nesnelerin özü hakkında doğru bilgiye ulaşamayacağımız sonucuna ulaşmıştır. Sonraki

[316] Cabiri, **a.g.e.,** s. 526-527.

yüzyıllarda, dilin nesneleri ne kadar doğru olarak ifade edebileceği sorusu, çağdaş felsefede tartışıldığı kadar filozofların gündeminde yer almamıştır.

Çağdaş felsefede ise dil ile doğruluk arasındaki ilişki daha çok mantıkçı pozitivistler tarafından gündeme getirilir. Metafizik önermelerin doğrulanamadıklarından dolayı anlamsız olduğunu savunan bu filozoflar, bilgi kaynakları olarak akıl yürütme ve deneysel bilgiyi kabul eder. Metafizik karşıtı tutumları ve deneysel bilimden yana olmalarının merkezinde "*doğrulama ilkesi"* bulunur.[317] Onlara göre doğrulama ilkesi, bir cümlenin anlamlı kabul edilebilmesi için analitik olması ya da deneysel olarak doğrulanabilmesi şartını getiren ilkedir. Mantıkçı pozitivistlerin, "*doğrulanabilirlik ölçütü*" iddialarının temeli, Aristoteles'in "doğru ya da yanlış olabilen ifadeler bildiriseldir" sözüne dayanır.

Günümüz dil felsefesinde doğruluğun ölçütü, üç şeyin bilinmesine bağlanmıştır: *"1) İfadenin ne anlama geldiğinin bilinmesi.*

2) Onu doğrulamanın doğru yolunun bilinmesi.

3)Ona inanmak için iyi bir delile sahip olunması."[318]

Ampirik ve analitik önermelerin doğruluğu bu üç şarta bağlı iken değer ifade eden ve metafizik önermelerin doğruluğu için özel şartlar gerekir. Bu yüzden metafiziksel önermeler, tutum ve değer ifade eden önermelerden ayrılarak sınıflandırılır. Çünkü tutum ifade eden önermelerin doğrulanabilirliğinden bahsedilemezken değer ifade eden önermeler kendi içerisinde doğrulanır. Geriye kalan metafiziksel önermelerin doğrulanmasında ise özel tecrübeler temele alınır. Örneğin, duâ veya ibadet ederken dindar insanın hissettiği şeyler, kendi gerçekliğinde var olan ve bir başka tecrübeye benzetilemeyen özel tecrübelerdir.[319] Bunların, doğrulanabilir kabul edilmesi için bütün insanların bu özel tecrübeye sahip olması gerekmez. O halde, "*Tek gerekli olan şey, bu özel tecrübelerin elde edilebilir olduğunda; bu tecrübelerin bütün insanlar veya çoğu insan için aynı veya benzer olduğunda; onları aynı şekilde tanımlamak istediğimizde*

[317] Sarp Erk Ulaş, **Felsefe Sözlüğü**, s. 934.
[318] John Wilson, **a.g.e.,** s. 86.
[319] John Wilson, **a.g.e.**, s. 103-104.

uzlaşmamızdır. Bu uzlaşmayı gerçekleştirirsek, söz konusu tecrübeleri tanımlamak amacıyla sözlü işaretlerin kullanımında ve bu tecrübelerin dile getirileceği ifadeler için genel bir doğrulama ve anlama metodunda hemfikir olabiliriz."[320]

Fârâbî; ifadeleri, akıl yürütme, düşünme, herhangi bir görüş aracılığıyla veya sonuç çıkarma yolları kullanılmadan öğrenilenler ve bu yollar kullanılarak öğrenilenler olarak ikiye ayırır. Birincisini dört başlık altında inceler:

1) Makbûlât: Kendisine rıza gösterilmiş, bir veya birçok kimseden kabul edilmiş olanlar.

2) Meşhûrât: Bütün insanlar arasında veya çoğunluk arasında, onların bilginleri ve akıllıları arasında veya bunların çoğunluğu arasında, ne başkaları, ne de onlardan bir kimse karşı koymaksızın yayılmış olanlardır. Bir sanatla uğraşanlar arasında yaygın olanlar da böyledir. Örneğin; "Ana-babaya itaat etmek vaciptir." ifadesinde olduğu gibi.

Makbûlât ve meşhûrât ifade eden önermeler; doğrulanabilirlik ölçütlerinden olan "*Çoğunluk tarafından kabul edilen ifadeler doğrudur*" şartına uyar. Filozofumuz bir sanat dalında ihtisaslaşmış kimselerin doğruluğunu kabul ettiği önermeler ile halkın çoğunluğunun onayladığı önermeleri doğru sayar.

3) Mahsûsât: Beş duyudan biriyle algılanmış olanlar. Örneğin, "*Mehmet, şu oturandır*." ifadesindeki gibi. Bu önermeler, gözleme dayanması nedeniyle ampiriktirler. Ampirik önermeler ise doğrulanabilen önermelerdir.

4) Makûlât: İnsan ruhunda bilgilerin sanki başlangıçtan beri yaratılmış olarak bulunan, nasıl ve nereden meydana geldiği bilinmeyen, haklarındaki kesin bilgi ve hiçbir zaman olduklarından başka türlü olmalarının caiz ya da mümkün olmadığı yaratılıştan bilinen şeylerdir. Örneğin, "*Her üç tek sayıdır*." ifadesinde olduğu gibi.[321] Filozofumuzun doğuştan olduğunu kabul ettiği bu bilgileri ifade eden önermeler, analitik önermelerdir. Analitik önermeler de doğruluk değeri olan önermelerdir.

---

[320] John Wilson, **a.g.e.**, s. 105.
[321] Fârâbî, **Fusulu'l-Hamse**, s. 46.

Fârâbî'nin felsefî düşüncesinde etkisi olan Aristoteles, önermelerin doğruluk değerini anlamlı olması ya da olmamasının belirleyeceği görüşündedir. "*Yalın önerme, ayrı zamanlar için, bir şeyin olup olmadığına ilişkin anlamlı bir sestir. Evetleme bir şeyin bir şeye bağlanarak öne sürülmesi, değilleme bir şeyin bir şeyden ayrılarak öne sürülmesidir. Olanın olmadığını, olmayanın olduğunu; olanın olduğunu, olmayanın olmadığını öne sürmek olanaklı olduğundan, evetlenmiş herşeyin değillemesi, değillenmiş herşeyin evetlenmesi olanaklıdır. Öyleyse açık ki, her evetlemenin karşısında bir değilleme, her değillemenin karşısında bir evetleme olur*."[322] Aristoteles, Platon'da tartışılan "*adların doğruluğu*" sorunu yerine önermelerin doğrulanabilmesi konusunu ele alır.

Fârâbî, mantık sanatının amacını, düşünce (kavramlar) ve dildeki (lafızlar) doğru ve yanlışların ortaya çıkartılması olarak belirler. Düşünülen ve dille ifade edilen bir konuya doğru veya yanlış denilebilmesi için mantık kurallarının bilinmesi ve uygulanması gerekir.[323] O, dilsel ifadelerin mantık kuralları ile doğruluk değeri kazanabileceğini savunan mantıkçı pozitivistlerle benzer görüştedir. Ancak onlardan ayrıldığı nokta, metafizik önermelerin de aynı kategoriye katılarak doğrulanması gerektiğini iddia etmemesidir.

Muallim-i Sânî, düşünce fiilinin bir şeyi bir şeyle birleştirmek veya bir şeyi bir şeyden ayırmakla başladığı görüşündedir. Çünkü, doğru ve yanlış ancak bu birleştirme ve ayırma fiilindedir. "*Birleştirilmiş olanlar, içinde bir kavramın bir kavram hakkında tasdik edilmiş olduklarıdır. Ayrılmış olanlar ise, içinde bir kavramın bir kavramdan selb edilmiş olduklarıdır. Tasdik demek, insanın, hakkında hüküm verilen şeyin o şey zihinde ne şekilde bulunuyorsa, zihin dışında da o şekilde bulunduğuna inanmasıdır. Tasdik doğru bir şey hakkında vâki olduğu gibi yanlış bir şey hakkında da vâki olur*."[324] Bir şeyin tasdik veya selb edilmesi, fiilin yüklemin konuyla bağlantısını gösterir.

Fârâbî, düşünce fiilinin bir şeyi bir şeyle birleştirmek veya bir şeyi bir şeyden ayırmakla başladığı görüşündedir. Çünkü, doğru ve yanlış ancak bu birleştirme ve ayırma fiilindedir. "*Birleştirilmiş olanlar, içinde bir kavramın bir kavram hakkında*

[322] Aristoteles, **a.g.e.**, s. 4.
[323] Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 57.
[324] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 113.

tasdik edilmiş olduklarıdır. Ayrılmış olanlar ise, içinde bir kavramın bir kavramdan selb edilmiş olduklarıdır. Tasdik demek, insanın, hakkında hüküm verilen şeyin o şey zihinde ne şekilde bulunuyorsa, zihin dışında da o şekilde bulunduğuna inanmasıdır. Tasdik doğru bir şey hakkında vâki olduğu gibi yanlış bir şey hakkında da vâki olur."[325] Bir şeyin tasdik veya selb edilmesi, fiilin yükleminin konuyla bağlantısını gösterir.

Fârâbî'ye göre doğruluk; bilginin, dış dünyadaki şeyin varlığına uygun olması demektir. "Doğru, inancın inanılmışa, inanılmışın ya zihnin dışında oluşu ya inancın (itikâdün nefs) dışında oluşu veya onun konusu oluşu bakımından, izafe edilmesidir. Zira inançların dışında bulunan varlıklar, inançların konularıdır. İnançlar ancak ya zihnin veya inancın dışında bulunan konulara izafetleri bakımından doğru veya yanlış olurlar. Çünkü, eğer, inançların olumlu veya olumsuz olmak bakımından niteliklerine uygun ise ve onlara karşı değilse, bu inançlar doğru olurlar; eğer, konuların nitelikleri inançların niteliklerine karşı iseler, o zaman bu inançlar yanlış olurlar."[326] O halde, dilin dış dünyadaki varlıkları doğru olarak ifade edebilmesi nesnelerin zihindeki varlıklara izafet edilebilmesine bağlanmaktadır. Dolayısıyla bir toplumda, varlıkları doğru biçimde ifade eden kelimelerden oluşan diller gelişerek "felsefî dil" olma özelliği kazanırlar.

3.5. Üst Dil

Dil felsefesinde, dil hakkında konuşabilen, dilsel nesneleri anlatabilen dile üst dil (meta-dil) denir. Üst dil aracılığı ile bir dil kendisine ve bir başka dile ait deyimlerden söz edebilir. Örneğin, bir gramer kitabında deyimlerden, lafızlardan ve bunların kurallarından bahsetmek için bir dil kullanılır. Söz eden dil olarak kullanılan bu dil üst dildir.[327]

Üst dil, "anlama" konusunda yardım almaması ve kendi araçlarıyla yetinmesi ile belirlenir. Bunun için düşüncenin farklı seviyelerini yansıttığı gibi olguları apaçık ve özlü olarak betimlemeye ve ayırt etmeye uygun, kesin ve çok şekilli bir cümle yapısı

[325] Mubahat Türker Küyel, **a.g.e.**, s. 113.
[326] Fârâbî, **Şerâitü'l-Yakîn**, s. 55.
[327] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 526, Sarp Erk Ulaş, **Felsefe Sözlüğü**, s. 1502.

vardır. İfade zenginliği sağlayabilmesi için de geniş bir kelime hazinesine sahiptir. Üst dil, bu özellikleriyle gündelik dilden ayrılır.[328]

Aristoteles "üst dil"i günümüzde kullanıldığı şekliyle anlamaz. O, gündelik dilden farklı olan bir üst dilden bahseder. Bu dilin ne olduğu ve ne gibi özellikleri içermesi gerektiğini "Poetika" adlı kitabında anlatır: "*Dilsel anlatıma gelince: Bir dilsel anlatım açık olur, buna karşılık, bayağı olmazsa, o iyi bir dilsel anlatımdır: Kuşkusuz en açık dil, herkesin ortak olarak kullandığı sözcükleri kullanan dildir. Fakat böyle herkes için ortak olan sözcükleri kullanan dil, açıklık yanında aynı zamanda bayağılığı da beraberinde getirir. (...) Alışılmamış sözcüklerin kullanılmasıyla bir dil, gündelik ve kaba olmaktan kurtulur, yücelir. Alışılmamış sözcük deyince, yalnızca yabancı sözcükleri değil, aynı zamanda mecazları, uzatılmış sözcükleri ve genel olarak da gündelik dilin dışında kalan şeyleri anlıyorum*."[329] Demek ki ona göre üst dil, halkın dilinden uzak, çok fazla bilinmeyen kelimeleri ve mecazları kullanan dildir.

Fârâbî; halkın kullandığı gündelik dil ile bilimlerde ve felsefede kullanılan dilin farklılıklarına dikkat çekerek bu konuda ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözmeye çalışır. Bilhassa, döneminde yaşanan tartışmalardan dolayı mantık ve dilbilimin terminoloji farklılığını sık sık gündeme getirir. *"...Dilbilgisinin (en-nahv) konu aldığı lafız sınıflarından, halkın (el-cumhûr) bir anlamda, bilim adamlarınınsa (ashâbu'ı-ulûm) aynılarını bir başka anlamda kullandığı lafızlar bulunabilmektedir. Öte yandan, bir bilime (es-sınaa) mensûp olanların bir anlamda, başka bilimlere mensup olanların bir başka anlamda kullandığı lafızlar vardır. Dilbilim, lafız sınıfları konusunu, lafızların bilim adamlarındaki değil, halktaki anlamlarına göre inceler. Bu sebeple dilbilimciler lafızların anlamlarını, bilim adamlarının kullandığı şekliyle değil, halka göre bilebilirler*."[330]

Filozofumuz, dilbilimcilerin halkın kullandığı lafızları incelediğini belirtirken, mantıkçıların ve felsefecilerin kullandığı dili, üst dil olarak nitelemiştir."*Disiplinlerde kullanılan lafızlar –gündelik dille ilişkisi bakımından üç kısma ayrılır, bunlardan-birincisi dili konuşanlar arasında meşhur olmayıp sadece belli bir disipline mensup*

[328] Walter Porzig, **a.g.e.**, s. 53.
[329] Aristoteles, **Poetika**, s. 63.
[330] Sadık Türker, **Mantıkta Kullanılan Lafızlar**, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, s. 128.

olanların kullandığı lafızlardır (ıstılâh). İkincisi halk arasında meşhur olmakla birlikte halk tarafından bir anlamda ve belli bir disipline mensup olanlar tarafından başka bir anlamda kullanılır (kavram). Bu lafızların, halk arasında meşhur olan anlamlarıyla disiplinlere aktarıldığı da olur; fakat bu aktarma ya bir disiplindeki ıstılâh anlamıyla gündelik anlamın lafızlarla benzeşmesinden ya da başka bir bağıntıdan dolayıdır. Üçüncüsü ise halk arasında meşhûr olan anlamlarıyla, değişikliğe uğramaksızın bir disiplinde kullanılan lafızlardır."[331]

Fârâbî bir toplumda üst dilin oluşumunu; harflerin, lafızların ve dilin ortaya çıkışından sonra anlatır. Teorik ve pratik bilimlerde özel anlamları olan kavram ve deyimler, toplumun ihtiyacına göre oluşur. Eğer toplumun zeka ve kültür düzeyi alt seviyede ise o toplumda üst dilden bahsedilemez. Yüksek kültürlü toplumların kullandığı dil, gelişerek üst dil haline gelir.

Felsefenin ve dinin kullandıkları dilin farklı olduğuna dikkat çeken Fârâbî, felsefenin dilini hakikatin dili olarak görür. O, "el-Mille" adlı eserinde, dinin "görüşler" ve "fiiller" olmak üzere iki yönünden bahseder. Görüşler; ya doğrudan kendisine delâlet eden adlarla ifade edilir ya da gerçek taklit edilerek sembolik bir adla ifade edilir. Böylece dindeki görüşler ya bizzat gerçeğin ya da gerçeğin sembolik ifadeleri oluyor.[332] Demek ki din, hakikatin nefisteki resimleri ya da imajların resimleridir. Toplum, hakikati anlamakta zorluk çektiğinde, hakikat kendisine benzerlerini getirme ve taklit yoluyla öğretilir. Peygamberler de, toplumlarının örfüne uygun şekilde bu sembolik dili anlatırlar.[333] Filozofumuz, dinin metafizik dilinin halk için olduğunu kabul eder. Fârâbî'nin peygamberlik teorisinde dini metinlerin dili metaforik, felsefenin dili teorik ve halkın gündelik dili pratik olarak belirlenir.

Fârâbî, "Tahsilu's-Saâde" adlı eserinde ise ilimler içinde, varlıkların akılla kavradıkları biçimde kesin ispatlarla bilgisini veren felsefenin en önde gelen ilim olduğunu söyler. Diğer ilimler, aynı varlıkların, halka öğretilmesini kolaylaştıran, ikna

---

[331] Fârâbî, **Füsûlu'l-Hamse,** s. 195.
[332] Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy / Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Yay., 1. bsk., İstanbul, 2000, s. 131-132.
[333] Fârâbî, **Siyâsetü'l-Medeniyye**, s. 86.

etmeye dayanan delilleri kullanır.[334] Bu nedenle, felsefenin seçkin insanların bildiği hakikatin ilmi olmasından dolayı teorik bir dil kullanırken halk denenmemiş ortak görüşlerle yetinmek zorunda olduğu için pratik bir dil kullanır. Fârâbî'nin dil anlayışında felsefenin dili, üst dildir.

Filozofumuz, dil felsefesinin önemli bir konusu olan üst dil, dilin yetkinleştirilmesi ve yetkin dillerin özellikleri gibi sorunları; din dili, felsefenin dili ve gündelik dil ayırımından hareket ederek yetkin dilin nasıl oluşturulabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.

[334] Fârâbî, **Tahsilü's-Saâde**, s. 86-87.

SONUÇ

İnsanlık tarihinde aklın en görkemli ve en çarpıcı başarısı, dili ortaya çıkartmasıdır. Tamamen insana özgü bir olgu olan dil, toplumların varlığını sürdürebilmesi ve gelişebilmesini sağlayan bir araçtır. Dilin, kıvrılarak kendi üzerine kapanıp kendini düşünmesi ve konuşması dil felsefesidir.

Modern çağda bir felsefe disiplini haline gelmiş olan dil felsefesi, bugün filozofların gündeminde önemli bir yere sahiptir. Ancak varlığın dile getirilmesiyle birlikte, dilin varlığı nasıl dile getirdiği sorusu sorulmuştur. Bu nedenle, dil felsefesi varlık felsefesi kadar eskidir. Yani insanın var olduğunun bilincine ulaşıp varlık hakkında sorular sorması ile bu varlığı nasıl dillendirdiğini düşünmüş olması birliktedir.

X. yüzyılda yaşamış olan Fârâbî de, Antikçağ Grek felsefesi ve İslam düşüncesini temele alarak varlık ve bilgi öğretisi ile aynı doğrultuda, kendi dil felsefesi anlayışını oluşturmuştur. Bununla birlikte, Miladi IX. ve X. yüzyıllarda Arap nahivcileri ve mantıkçılarının tartışma konusu olan "Arap grameri ile Grek mantığından hangisinin, insana doğru bilgiye ve saadete ulaşmada gerçek bir araç olabileceği" problemi, Fârâbî'nin dil felsefesinde belirleyici bir etmen olmuştur. Bu yüzden filozofumuz, evrensel bir bilim kabul ettiği mantık sanatını tamamen gramerden uzaklaştırmaz. Ancak grameri; hem Arap dilinin, hem de her toplumun kendi dillerinin lafızlarına dair kurallarını ve kaidelerini araştıran bilim dalı olarak sınırlayıp, mantığın üstünlüğünü ilan etmiştir. Çünkü Aristoteles'in kurucusu olduğu mantık sanatı; düşüncenin evrensel kurallarını veren bilimdir. O halde, herhangi bir toplum mantık sanatını ilim öğretiminde kullanırsa başarılı olacaktır.

Fârâbî'nin ilimler tasnifinde dilbilimleri, ilimlerin öğretiminde ilk sırada yer alır. Çünkü adlar, fiiller ve cümleler olmadan ilim yapılamaz. Fakat filozofumuz, ilim öğretiminde ilk sırayı verdiği lafızların değil; mantığın araştırma alanına giren düşüncenin, kavramların asıl olduğu görüşündedir. Bu düşüncesini ispatlamak amacıyla, dilin doğuşu teorisinde, duyular ve akıl vasıtasıyla zihinde oluşan kavramlara öncelik verir. Harflerin, kelimelerin ve cümlelerin oluşması ise daha sonradır.

Antik Grek düşüncesinde Demokritos tarafından ilk defa dile getirilen "dilin doğuşu teorisi"ni Fârâbî, geliştirerek dil felsefesine önemli bir katkıda bulunur. O, uzun süre anlaşılmasında güçlük çekilen önerme dili ile duygu dili arasındaki bağlantıyı, bilincin açılışı ve insanın var olduğunun şuuruna varması ile ilişki kurarak izah eder. Ona göre, zihnin uyanması (yenhedu), ilk önermelerin (makûlâtın) zihinde kendiliğinden var olması ve dilin kendisini ifşa etmesi aynı andadır. Onun varlık ve bilgi anlayışını merkeze alarak dilin oluşumu hakkında yaptığı açıklamalar; zihin, nesne ve dil arasındaki ilişkinin anlaşılmasında kolaylık sağlar.

Fârâbî'nin dil felsefesi anlayışının bir diğer özelliği, mantıksal önermelerin doğruluğu ve anlamlılığı konularına kitaplarında geniş yer verse ve hemen her konuya rasyonalist açıklamalar getirse de, felsefi sistemine uygun olarak metafizik temelli bir dil anlayışına sahip olmasıdır. Bu çerçevede o, kendi metafizik anlayışını ifade etmek üzere ontoloji ağırlıklı bir dil geliştirir. Onun kullandığı bu dil; metafizikle birlikte ortaya çıkan, birbirlerine bağımlı, insani ve ontolojik bir faaliyettir.

Sudûr teorisiyle ilişki kurularak onun dil anlayışı incelenecek olursa, aklın ya da akılların ürünü olan bir dil öğretisi karşımıza çıkar. Bu çalışmada; dilin kökeni, yapısı ve anlam konularına ağırlık verilmesi dolayısıyla "sudûr teorisi"ne girilmemiştir. Ancak "ontolojik" açıklamalara daha fazla yer verecek bir araştırmada; Fârâbî'nin sudûr anlayışının dil bakımından analizi yapılabilir.

XX. yüzyıl mantıkçı pozitivistleri ile "doğrulama ilkesi" çizgisinde buluşan filozofumuz, mantık sanatının kurallarına uygun önermelerin doğru kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Yine o, Aristoteles'in de etkisiyle, bilhassa mantık kitaplarında geniş yer verdiği bu konuda, önermenin ve çıkarımın şartları ve çeşitlerini anlatmıştır. Ancak onun mantıkçı pozitivistlerden ayrıldığı nokta; ilkinin metafizik, din ve etikle ilgili önermelerin değerini yok sayıp onların anlamsız olduklarını iddia etmelerine karşın Fârâbî'nin; mantığın sınırları ile metafizik alanın sınırlarını belirlemesidir.

Filozofumuzun dil felsefesine diğer bir katkısı; felsefenin, dinin, bilimlerin ve halkın kullandığı dilin farklı olduğuna dikkat çekmesidir. Bugün dahi insanlar arasında iletişimde ve anlaşmada sorun olan dilin yanlış kullanımını ortadan kaldırmayı

amaçlayan Fârâbî, her alanın kendine ait terminolojisi bulunduğunu ve aynı kelimelerin farklı alanlarda farklı anlamları olabileceğine işaret eder. Bu bağlamda, nahivcilerle mantıkçılar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların bir sebebini de, terminolojilerinin ayrı olmasına bağlar. Ancak o, bu diller içerisinde felsefenin dilinin; hakikati burhanî metotla anlatan dil olmasından dolayı üst dil olarak kabul eder. Çünkü dinin dili, halka hitap ederken; felsefenin dili, üstün bilgi sahibi filozofları muhatap alarak onlara hitap eder. Dolayısıyla felsefenin dili, üst dil olmayı hak eder.

Toplumun kullandığı dilin, üst dil haline gelebilmesinin şartlarını araştıran Fârâbî, insanların zeka, bilgi ve kültür düzeyleriyle orantılı olarak dilin gelişeceği sonucuna ulaşır. Eğer toplumu oluşturan insanlar, bilgi öğrenmeye meyyal değillerse ve bununla bağlantılı olarak yöneticileri de aynı durumda olurlarsa dil gelişmeden, ilk meydana geldiği şekliyle kalır. Artık o toplumda, bilimlerin, sanatların ve felsefenin varlığı söz konusu olamaz. Bu durumda o dinin de, felsefeden sonra var olması nedeniyle, dilin gelişmediği toplumlarda ortaya çıkamayabileceğini düşünür..

Fârâbî, Tanrı ve Tanrısal alan hakkında konuşurken rasyonel, epistemolojik ve pragmatik ifadeler kullanır. İnsan aklının bir ürünü olan dilin, noksanlıkları olabileceğini göz ardı etmeksizin, Tanrı için kullanıldığında en yüce anlamları kastettiğini belirtir. Onun evrenin ve insanın varlığa gelmesindeki ilk sebep oluşunu rasyonalist bir dille anlatırken, halkın sevgi ve ibadet objesi olan Tanrı'yı pragmatik bir dille ifade eder. Ayrıca Tanrı'nın insanla sözlü iletişimini yani vahyi, dini bir yapıya büründürdüğü "kelam" terimi ile açıklar. Kelâm filozofumuzun terminolojisinde, Tanrı'nın insanla kurduğu bağlantıyı gösterirken diğer taraftan da, İslâm dininin akide ve amellerinin öteki dinlere ve düşünce akımlarına karşı üstünlüğünü savunan ve onların yanlışlıklarını ortaya koyan bir melekedir. Görüldüğü gibi o, "kelâm" terimine epistemolojik ve pragmatik anlamlar vermektedir.

Filozofumuzun lisân ve lügat terimleri arasında yaptığı ayırım, dil felsefesi için yeni bir açıklamadır. Lisân terimini, konuşulan dil (İngilizce, Türkçe gibi) anlamında kullanırken lügat, insanda var olan, evrensel anlamda, düşünceyi ifade etme aracı olarak konuşma kabiliyetine dayanan, harf ve lafızlardan oluşan dildir. Her toplumun, kendi özelliklerini taşıyan, kendi kültürleri ile gelişen lisânları vardır. Bu yüzden lisânlar,

düşünceler gibi çok fazladır. Ancak aklın faaliyetleri sonucu ortaya çıkan dil, akıl gibi bir tanedir.

Dilin ontolojik ve zamansal yapısı, varlık bildiren fiiller ve edatlar üzerinde ayrı ayrı incelemeler yapan Fârâbî; nefsin yetileri, ses organları, delâlet, tertip, terkip ve telifi dilin yapısını oluşturan etmenler olarak belirlemiştir. Dillerin çeşitlilik arz etmesindeki en önemli sebepler de, bu etmenlerdir. Dilin ontolojik yapısını; aklın ya da akılların faaliyetleri ile lingüistik sezgiyi birleştirerek izah etmiştir. Dilin yapıtaşlarından olan fiillerin gösterdikleri zamanlar hakkında açıklamalar yaparak dilin zamansal yapısını incelemiştir.

Bu çalışmamız sonucunda büyük Türk filozofu Fârâbî'nin dil ve mantıkla ilgili düşünceleri ile günümüz dil felsefesindeki konular arasında bir ilişkinin var olduğunu göstermek istedik. Bu nedenle, onun dille ilgili kullandığı terimlerin anlamlarını incelemeye çalıştık. Ancak dil analizleri, özellikle metafizik hususlardaki ifadelerinin dil bakımından analizleri bu tezin konusu dışında olduğu için yapılamadı. Dolayısıyla dil felsefesinin önemli bir araştırma alanı olan "dil analizleri" nin filozofumuzun felsefî sistemini anlattığı ifadelerine de uygulanabileceğini düşünüyoruz. Ayrıca onun "anlam problemi" ne dair görüşlerinin doktora çalışmaları boyutunda ele alınıp bütün yönleriyle aydınlatılması gerektiğine inanıyoruz.

KAYNAKÇA

AHMET CEVDET PAŞA, **Mi'yâr-ı Sedât** (Klasik Mantık), Sad. ve Notlar: Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yay., 1.bsk., Ankara, 1998.

AKARSU, Bedia, **Dil-Kültür Bağlantısı**, İnkılap Yay., 3.bsk. İstanbul,1998.

AKSAN, Doğan, **Dil, Şu Büyülü Düzen**, Bilgi Yay.,1.bsk., Ankara, 2003.

ALPER, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Yay., 1. bsk., İstanbul, 2000.

ARİSTOTELES, **Kategoriler**, Yunanca aslından Çev. Saffet Babür, İmge Yay., 2.bsk., Ankara, 2002.

_____,**Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2.bsk., İstanbul, 1996.

_____,**Önerme**, **Organon II,** Çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB. Yay., İstanbul, 1996.

_____,**Poetika**, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 9.bsk., İstanbul, 2001.

_____,**Politics,** The Complete Works of Aristotle, C.2, Ed. by. Jonathen Barnes, Bollingen Series LXXI.2, Princeton University Press, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 6.bsk., İstanbul, 2002.

_____,**Ruh Üzerine**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2.bsk., İstanbul, 2001.

_____,**Yorum Üzerine**, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., 1.bsk., Ankara, 1996.

ARNALDEZ, Roger, **"Fârâbî'nin Felsefesinde Düşünce ve İfade"**, Çev. İsmail Yakıt, Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar içinde, Ötüken Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002.

ATAY, Hüseyin, **Fârâbî ve İbni Sina'da Yaratma**, Kültür Bakanlığı Yay., 1.bsk., Ankara, 2001.

AYDIN, İbrahim Hakkı, **Fârâbî'de Bilgi Teorisi**, Bil Yay., İstanbul, 2001.

_____, **Fârâbî'de Metafizik Düşünce**, Bil Yay., 1.bsk., İstanbul, 2000.

AYDINLI, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yay., İstanbul, 2000.

AYIK, Hasan, "**Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi***"*, (Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı), Erzurum, 2002.

BAKIRCI, Selami ve DEMİRAYAK, Kenan, **Arap Dili Grameri Tarihi**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum, 2001.

AYSEVER, Levent, "**Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi**", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, S.2, C.19, Ankara, 2002, s. 153-166.

BARNES, Jonathan, **The Presocratic Philosophers**, Ed. by. Ted Honderich, Routledge, Cambridge, 1996.

BAYRAKDAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Diyanet Vakfı Yay., 2.bsk., Ankara, 1998.

BELOT, B., P.J., **Vocabulaire Arabe-Français**, İmprimerie Cathdique, 14.bsk., 1929.

BİRAND, Kâmıran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2.bsk., Ankara, 1964.

BOLINGER, Dwight, **Aspects of Language**, Harcourt Brace Jovanovich, 2.ed., 1975.

BUMANN, Waltraud, "**Dil Felsefesi**", Günümüzde Felsefe Disiplinleri içinde, Der. ve Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, 4. bsk., 1993, İstanbul.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, Kitabevi, 2.bsk., İstanbul, 2000.

CASSIRER, Ernst, **The Philosophy of Symbolic Forms**, vol.1, trans. Ralph Manheim, New Haven, 6.ed., London, 1966.

_____,**İnsan Üstüne Bir Deneme**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997.

_____,**Language and Myth**, Trans. Susanne K. Langer, 1.ed., Dover Publications, 1946.

CEVİZCİ, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yay., 1.bsk., Bursa, 1998.

_____,**Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., 3.bsk., İstanbul, 1999.

CİVELEK, Yakup, "**VII.-XI.Yüzyıl İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi**", Kur'an ve Dil Sempozyumu, Van, 2001.

ÇAKMAK, Cengiz, **"Platon'da Anlam Problemi"**, (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı), İstanbul, 1991.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, **Felsefe: Özne-Söylem**, İnkılâp Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002.

DAVZAT, Albert, Jean DUBOIS, Henri MİTTERAND, **Nouveau Dictionnaire Etymologique Et Historique,** Librairie Larousse, Paris VI, 1971.

DAYF, Şevki, **el-Medârisü'n-Nahviyye**, Dâru'l-Meârif, 7.bsk. Kahire, 1992.

DEBORAH, L. Black, **"Al-Fârâbî"**, History of Islamic Philosophy, Ed. by. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, vol.1, Routledge, 1.bsk., London ve Newyork, 1996.

DURALI, Teoman, **"Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları"**, **Felsefe Arkivi**, S.26, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1998.

EBHERÎ, **İsâgûcî**, Çev. Hüseyin Sarıoğlu, İz Yay., İstanbul, 1998.

ET-TEVHİDÎ, Ebû Hayyan, **Kitâbu'l–İmtâ ve'l-Muânese,** tah. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, Mektebetü'l-Asriyye, C.1, Beyrut, 1953.

EL-ENBARÎ, Ebu'l Berakat, **El-İnsaf Fî Mesaili'l Hilâf Beyne'n-Nahviyyin el-Basriyyîn ve'l Kûfiyyin, el-Mektebetü'l-Asriyyîn**, C.1, Beyrut, 1993.

EBU'L HÜSEYİN, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, Nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, **Mûcem Makayisi'l Lüğa**, C.5, 2.bsk., Kahire, 1972.

FÂRÂBÎ, "**et-Tavtie Fil-Mantık***",* el-Mektebetü'l Felsefiyye içinde, Beyrut, 1986, Çev. Mubahat Türker, DTCF, C.16, S.3-4, Ankara, 1958, s. 165-243.

_____,**Aristo Felsefesi**, Çev. Hüseyin Atay, Farabi'nin Üç Eseri içinde, Kültür Bakanlığı Yay., 1.bsk., Ankara, 2001.

_____,**Eflâtun Felsefesi**, Çev. Hüseyin Atay, Farabi'nin Üç Eseri içinde, Kültür Bakanlığı Yay., 1.bsk., Ankara, 2001.

_____,**Daa'vâ Kalbiyye**, Resâilu'l-Fârâbî içinde, Matbaatu Meslis-i Dâirati'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1.bsk., Haydarabad, 1349 (h.).

_____,e**l-Cem Beyne Re'yeyn el-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhi ve Aristûtâlîs**, Dâru'l-Meşrik, 4.bsk., Beyrut, 1986, Çev. Mahmut Kaya, "**Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**", İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi, S.26, İstanbul, 1985, s. 221-255.

_____,**Fusulu'l-Hamse**, Çev. Mubahat Türker Küyel, DTCF, C.16, S.3-4, Ankara, 1958, s. 165-243.

_____,**İhsâu'l-Ulûm**, Mektebetü'l-Hilâl, 1.bsk., Beyrut,1996, **İlimlerin Sayımı**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., 1.bsk., Ankara, 1999.

_____,**Kitabu Fususi'l Hikem**, Çev. İbrahim Hakkı Aydın, Erzurum, 2001.

_____,**Kitabu'l-Elfaz**, tah. Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, 2.bsk, Beyrut, 1986, **"Mantıkta Kullanılan Lafızlar",** Çev. Sadık Türker, Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, İstanbul, 2002, s. 93-178.

_____,**Kitabu'l-Huruf,** tah. Muhsin Mehdi, 2. bsk., Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1990.

_____,**Kitâbu'l-Kıyasi's-Sağir**, Çev. Mubahat Türker Küyel, DTCF, C.XVI, S.3-4, Ankara, 1958.

_____,**Kitâbu't-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde**, Resâil'i Fârâbî içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti'l- Maârifil Osmâniyye, 1346 (h.), **Mutluluk Yoluna Yöneltme**, Çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, 1.bsk., İzmir, 1993.

_____**,Kitâbu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla**, Dâru'-Meşrik, 5.bsk., Beyrut, 1986, Çev. Ahmet Arslan, İdeal Devlet, Vadi Yay., Ankara, 1997.

_____**,Peri Hermeneias Muhtasarı,** Çev. Mubahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990.

_____,**Risâle fî Mesâili Müteferraka,** Resâilu'l-Fârâbî içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifi'l-Nizâmiyye, 1.bsk., Haydarâbad, 1346 (h.).

_____,**Risâle fi'l-Akl**, Dâru'l-Meşrik, 2.bsk., Beyrut, 1986.

_____,**Siyâsetü'l Medeniyye**, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1346 (h.), Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980.

_____,**Şerh-u Kitâbi'l-İbâre**, tah. Stanley Marrow, Wilhelm Kutsch, Dâru'l Meşrik, Beyrut, 1971.

_____,**Talikât**, tah. Cafer Âlu Yasin, Dâru'l-Menâhil, 1.bsk., Beyrut, 1988.

_____,**Şerâitü'l-Yakîn**, tah. Macid Fahri, Beyrut, 1987, Çev. Mubahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990.

FENNÎ, İsmail, **Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341.

FERRÉ, Frédérick, **Din Dilinin Anlamı**, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 1.bsk., İstanbul, 1997.

FİRUZABADİ, **Kamus**, Mütercim Asım Efendi, C.3, Bulak Baskısı, 1809.

FOUCAULT, Michel, **Kelimeler ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., 2.bsk., Ankara, 2001.

GOICHON,A.-M., **İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yay., 2.bsk., İstanbul, 1993.

GOLDZİHER, Ignace, **Klasik Arap Literatürü**, Çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İmaj Yay., 1.bsk., Ankara, 1993.

HALİL B. AHMET, **Kitâbu'l-Ayn**, C. 1-8, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Semerrâî, Beyrut, 1988.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Kavramlar ve Akımlar**, c.1, Remzi Kitabevi, 2.bsk., 1992.

HEİDEGGER, Martin, **"Dilin Doğası"**, İnsan Bilimlerine Prolegomena içinde, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002.

HERODOTOS, **Herodot Tarihi**, Çev. Müntekim Ökmen, İş Bankası Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002.

HİTTİ, Philip, **İslâm Tarihi**, Çev.Salih Tuğ, C.2, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1995.

İBN CİNNİ, Ebu'l Feth Osman, **el-Hasâis**, C.1, nşr. M. Ali en-Neccar, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire, 1986.

İBN EBÎ USEYBİA, **Uyûnu'l Enbâ fî Tabakât el-Etibbâ**, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, (tarihsiz).

İBN HALLİKÂN, **Vefâyâtu'l Âyân**, C.5, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1977.

İBN MANZUR, Muhammed b. Mükerrem, **Lisânu'l-Arap**, C.5, Dâru'l-Mearif, Kahire, (Tarihsiz).

İBN NEDİM, **Fihrist**, Dâru'l-Mârife, Beyrut, 1994.

KILIÇ, Hulûsi, "**Basriyyûn**", C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Aansiklopedisi, İstanbul.

KINNEVCÎ, Muhammed Sıddık Hasan, **Bulga**, tah. Nezir Muhammed, Mekteb'i-Dâru'l-Beşairi'l-İslâmî, 1.bsk., Beyrut, 1988.

KİNDÎ, **Resâîlü'l-Kindî el-Felsefiyye**, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1950, Çev. Mahmut Kaya, Felsefî Risâleler, Klasik Yay., 1.bsk., İstanbul, 2002.

KRANZ, Walther, **Antik Felsefe,** Çev. Suad Baydur, Sosyal Yay., 1.bsk., İstanbul, 1984.

KOÇ, Turan, **Din Dili**, İz Yay., 1.bsk. İstanbul, 1998.

KÜYEL TÜRKER, Mubahat, **Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, DTCF Yay., Ankara, 1959.

LALANDE, Andre, **VocabulaireTecnique Et Critique De La Philosophie**, Presses Universitaires De France, 16.bsk., 1988.

LANGHADE, Jacques, **Minel-Kur'âni ile'l-Felsefe**, Çev. Vecih Esad, Menşûrâtü Vüzâretü's-Segâfe, Şam, 2000.

MADKOUR, İbrahim **"Al-Fârâbî"**, A History of Muslim Philosophy, C.1, Ed. M.M. Sharif, Germany, Royal Book Company, Karachi, 1983, "**Fârâbî I**", Çev. Osman Bilen, Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, Ed. by. M.M.Şerif, İnsan Yay., 3.bsk., İstanbul, 2000.

MUHAMMED FUAT ABDULBAKİ, **el-Mû'cemu'l-Müfehres**, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.

OLGUNER, Fahrettin, **Fârâbî**, Ötüken Yay., Genişletilmiş 3. bsk., İstanbul, 1999.

ÖZCAN, Zeki, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yay., 2.bsk., İstanbul, 2000.

PLATON, **"Kratylos"**, The Dialogues of Plato içinde, trans. B.Jowett, vol.4, 2.ed., Oxford, 1875, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul, 2000.

_____,**"Theaitetos"**, The Dialogues of Plato içinde, trans. B.Jowett, vol.4, 2.ed., Oxford, 1875, **Diyaloglar, II,** Çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi., 3.bsk., İstanbul, 1996.

_____,**Protagoras, Diyaloglar, II**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, 3.bsk., İstanbul, 1996.

_____,**Phaidon**, Çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, MEB.Yay., İstanbul, 1997.

_____**,Sofist**, **Diyaloglar, II**, Çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 3.bsk., İstanbul, 1996.

Plotinus, **Enneadlar**, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

PORZİG, Walter, **Dil Denen Mucize**, Çev.Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1995.

ROSS, David, **Aristoteles***,* Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalcı Yay., 1.bsk.,İstanbul, 2002.

SARP ERK ULAŞ, **Felsefe Sözlüğü***,* Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de, **Genel Dilbilim Dersleri**, Çev. Berke Vardar, C.1, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1976.

SAYILI, Aydın, **"Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri"**, Belleten Dergisi, S.57, C.XV, Türk Tarih Kurumu, s. 1-58.

SEARLE, John R., **Söz Edimleri**, Çev. R.Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara, 2000.

SELMAN, Adnan Muhammed, "**el-Fârâbî ve Ârâuhû'l-Lüğaviyye fî Kitâbi'l-Hurûf**", el-Mevrid, S.18, Dâru'ş-Şuûni's-Segafiyyeti'l-Âmme, Bağdad, 1989.

SÖZEN, Kemal, **"Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi"**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.5, Isparta, 1998, s. 65-80.

SUYUTÎ, Celâleddin, **Muzhir**, Dâru'l-Fikr, C.1, (Tarihsiz).

The Oxford Companion to Philosophy, Ed. by. Ted Honderich, Oxford University Press, 1995.

TOKAT, Latif, **Dinde Sembolizm"**, (Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı), İzmir, 2002.

TURGUT, İhsan, **Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu**, Bilgehan Matbaası, 1.bsk., İzmir, 1992.

TÜRKER, Sadık, "**Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.1, İstanbul, 2002, s. 139.

_____,"**Mantıkta Kullanılan Lafızlar**", Kutadgu Bilig Dergisi, S.2, İstanbul, 2002, s. 93-178.

_____,**"İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü",** Kutadgu Bilig Dergisi, S.3, İstanbul, 2003, s. 223-236.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,** Ülken Yay., İstanbul, 1997.

VARDAR, Berke, **Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil kurumu Yay., Ankara, 1980.

_____,**Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri**, Multilingual Yay., İstanbul, 1998.

WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi,** Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 5.bsk., İstanbul, 1993.

WILSON, John, **Dil, Anlam ve Doğruluk**, Çev. İbrahim Emiroğlu ve Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., 1.bsk., Ankara, 2002.

YAKIT, İsmail, **Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 2.bsk., İstanbul, 1992.

YAVUZ, Mehmet, "**İbn Cinni'nin Hayatı Ve Arap Gramerindeki Yeri**", (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı), İstanbul, 1996.

ZEYDAN, Corci, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, Osmanlıcaya Çev. Zeki Meğamiz, C.3, İstanbul, 1329 (h.).

_____,**Tarihu Adâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye,** C.2, Dâru'l-Hilâl, Kahire, 1957.