

Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri*

Mehmet Özturan**

Öz: Fârâbî'de bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Onun felsefesinde bilginin kesinliği (yakîn) tasavvurî (kavramsal) bilgide değil, tasdikî bilgide söz konusudur. Bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olduğuna inanılması olarak tanımlanan yakîn, "A, B'dir." formundaki bir şeyin inanç konusu edilmesiyle, yani tasdik ile başlar. Yakînin ikinci ayağı, bu inancın gerçekliğe uygun olması, yani doğru sıfatını kazanarak "doğru tasdik" olmasıdır. Dolayısıyla yakîn, doğru tasdik üzerinde gerçekleşen ikinci bir inanç olarak tezahür eder. İkinci inanç ile yakînî olarak bilinen doğru tasdik, bilindiği bu hâl dışındaki bir ihtimalde var olmasının imkânsız olduğunu kavramak kastedilir. Fârâbî'de yargısal bilgi, yani tasdikî bilgilerin farklı sınıfları, yakîn kavramı merkeze alınarak yapılmıştır. Tasdik, yakînî olan ve yakînî olmayan olarak ikiye ayrılır. Yakînî tasdik, bir olay ve olguya ilişkin zihin ile gerçeklik arasında kurulan uygunluk (mutabakat) ilişkisinin asla bozulamayacağı bilinmesidir. Buna göre yakînî tasdik, sofistیک bir tartışma karşısında asla çürütülemez.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Yargısal Bilgi (Tasdik), Doğru, Yakînî Tasdik, Yakînî Olmayan Tasdik, Cedeli Tasdik, Belâği Tasdik.

Abstract: According to Alfârâbî, knowledge is divided into two parts, conceptional knowledge (*tasavvur*) and propositional knowledge (*tasdiq*). Farabi thinks that certitude, as an epistemological problem, is a subject that belongs to propositional knowledge, not conceptional knowledge. Certitude (*yaqin*), which is defined as a belief that the comprehension of a particular fact or case in the mind corresponds exactly to the details of its external existence, appears when we believe something in form 'A is B'. That is to say, certitude starts with a propositional statement. The second aspect of certitude is correspondence to reality, that is to say, a proposition's having the attribution of truth, becoming true propositional knowledge. Therefore, certitude appears as a secondary belief based upon true propositional knowledge and the point is that the comprehensibility of such a belief with any other type of knowledge is impossible. When Farabi classified the different types of propositional knowledge, he made the concept of certainty central to his analyses. Propositional knowledge is divided into two parts, certain and uncertain. Certain propositional knowledge is to know that the correspondence between mind and reality is never going to fail. According to this view, refutation propositional knowledge via sophistical argument is absolutely impossible.

Keywords: Knowledge, Propositional Knowledge, True, Certain Propositional Knowledge, Non-propositional Knowledge, Dialectical Propositional Knowledge, Rhetorical Proposal Knowledge.

* Bu makale, Mehmet Özturan tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne 2007 yılında sunulan yüksek lisans tezinden derlenmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

İletişim: ozturanmehmet@gmail.com, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale, Türkiye.

Atf©: Özturan, M. (2013). Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 135-158.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0014>

Giriş

İnsan bilmediğinin yolcusu olduğu için meçhul olanı tahsil etmek ister. Doğası gereği bilmek ve öğrenmek isteyen insan, meçhul olana erişmek için daha önce öğrenmiş olduğu bilgileri birer payanda olarak kullanır. Onları, bilinmeyene ulaştırarak olan formların maddesi yaparak matlup olan bilgiye ulaşır. Zihnin yapmış olduğu tüm bu işlemler, düşünce terimi ile dile getirilir: Düşünce, bilgilerin zihinde düzenlenmesi, bir tertibe koyulmasıdır. İşte mantık ilmi, kısaca süreçlerine değinmiş olduğumuz düşüncenin kurallarını ve kaidelerini belirleyerek insan zihnini hatadan korumaya çalışır. Peki, mantık ilmi insan zihnini sadece formel hatalardan mı korumaya çalışır? Bu ilmin, bilginin içeriğine, yani maddesine dair belirlediği kurallar yok mudur? Bu meyanda denilebilir ki bilgi, formel açıdan incelendiği gibi epistemik/maddi içeriği bakımından da mantık kitaplarımızda bir tasnif ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirmelerin amacı mantık kitaplarını birer bilim kitabı hâline getirmek değildir elbette. Asıl amaç, bilginin maddi içeriğine ilişkin formel şartları dile getirmektir.

“Mantık, bilginin maddi içeriğine de müdahale eder.” derken “Hangi bilgi kastedilmektedir?” sorusu önemlidir. *Bilgi, kavramsal* (tasavvur) ve *yargısal* (tasdik) olarak ikiye ayrılır. Bu ayrımı benimseyen Fârâbî, insanın ya kavramları ya da yargıları bildiğini söylerken tüm bilgilerimizin bu iki forma indirgenebileceğine kaidir. Dolayısıyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak isteyen insan zihnini hatadan korumayı amaçlayan mantığın, şu durumda hem kavramsal hem de yargısal şartlarının ve düzenlemelerinin olması beklenir. Öyledir de. Mantık, kavramsal meçhullere ulaşabilmek için kavramsal bilgilerimizi nasıl tertip etmemiz gerektiğini, yani kavram düzeyinde nasıl düşünmemiz gerektiğini söylerken aynı şeyi yargısal bilgi (tasdik) söz konusu olduğunda da yapmaktadır. Mantığın bu belirleyiş işlevi, hangi bilgilerin kesin doğru ya da asla değişmez olduğunu tek tek tespit etmeye değil, bilakis *kesin bilgilerimizin* (yakîni tasdik) ne tür nitelik ve özelliklere sahip olduğunu göstermeye matuftur.

Fârâbî'nin eserlerinde *kesin bilgiye* yönelik en üst inanç seviyesi, *yakîn* lafzı ile ifade edilir. Kavramsal olarak yakîn, yargısal bilgiye (tasdik) ait bir sıfat olarak kullanılır. Yargısal bilgi insanın, bir olgu ve durumun *doğru* olduğuna inanması olduğundan yakîn de inancın bir sıfatı olacaktır¹. Daha doğru bir ifadeyle yakîn, bir inanç türüdür: Cins konumundaki inanç daha üst bir şemanın çatısı olarak altında birçok inanç türünü barındırmaktadır. Farklı olan bu inanç türlerini birbirinden ayıran ve her birinin ayrı bir tür olarak tezahür etmesini sağlayan şey, sahip olduğumuz bilgilerin birbirinden farklı bilişsel ve maddi içeriklere sahip olmasıdır.

1 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*'ın ilk sayfalarında ilk önce yargısal bilgiyi (tasdik) ve ardından “doğru” kavramını tanımlamaktadır. Yargısal bilginin tanımında “doğru” kavramının tanımı olduğu gibi zikredildiği için, yani “doğru” kavramı yargısal bilginin tanımında içerildiğinden yargısal bilginin içinde yer alan “doğru” kavramının tanımını uzunca yazmak yerine, bu tanımı tek bir lafız ile, yani “doğru” lafzı ile ifade etmeyi tercih ederek tasdik kavramını daha kolay kavranır hâle getirmeye çalıştım.

Fârâbî'nin bilgi teorisi ve mantığı üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında makale konumuza yakın duran eserler de vardır. Bunlardan ilki, Mübahat Türker Küyel'in (1990) *Şerâitu'l-Yakîn* adlı esere ait tahkikinin girişinde vermiş olduğu bilgilerdir. Fârâbî'nin bilgi teorisinin genel hatlarını çizmeyi hedefleyen "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış" (Aydın, 2004) adlı makale, filozofun kendi eserlerinden hareketle bilgi teorisi üzerine kuşatıcı bilgiler ihtiva ederken kısaca tasdik türleri ve bu türlerin, bağlı bulunduğu burhân, cedel gibi sanat dalları ile olan ilişkilerine değinerek epistemik değerleri hakkında öz bilgiler vermektedir. Konu ile ilgili diğer çalışmalar Fârâbî'nin *Şerâitu'l-Yakîn* adlı eserini merkeze alarak onun kesin bilgiye dair belirlemiş olduğu şartları incelemektedir. Bu çalışmalar içinde Deborah Black'ın "Knowledge (İlm) and Certitude (yaqîn) in Al-Fârâbî's Epistemology" (Black, 2006) makalesi, önemli bir boşluğu doldurmakta, *Şerâitu'l-Yakîn*'de belirtilmiş olan kesin bilgi şartlarını inceleyerek Aristoteles ile karşılaştırmaktadır. Bu makalelerden biri olan "Gereççelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi" (Başdemir, 2010) adlı çalışma, filozofun kesin bilgi, yani yakînî bilgiye dair tanım ve şartlarını inceleyerek Roderick Chisholm'un bilgi teorisi ile karşılaştırmaktadır. Fakat *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfasındaki yakîn kavramına göre tasdik türlerinin belirlenişi ve filozofun bu konuya dair takip ettiği şemayı konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır.

Kitâbu'l-Burhân'ın temel gayesi, felsefi bilginin algoritmasını göstermektir. Bu yüzden mezkûr kitabın ilk sayfaları, müellif tarafından yakînî bilgi ve burhân sanatı karşısında yer alan diğer bilgi ve inanç türlerini formel olarak içerik analizi yapmadan kısaca belirtmektedir. Fakat Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfalarında son derece özet bir şekilde anlattığı inanç türleri ve bu inanç türlerini işleyen sanatlar, onun diğer kitaplarında etraflıca ele alınmıştır. Bu makale *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfalarından hareketle yargısal bilginin (tasdik) maddesini merkeze alarak birbirinden farklı yargısal bilgi türlerini tespit etmeyi ve onları filozofun diğer mantık eserlerine başvurarak formel bir şekilde açıklamayı hedeflenmektedir. İlk olarak *tasdik* kavramının tanımı ve açıklaması yapılacaktır. Tasdik kavramının *realite* ile ilişkisini kurmaya çalıştığımızda karşımıza *doğru* kavramı çıkacağından tasdik ile doğru kavramı ayrıca incelenecek ve son olarak kesinlik (yakîn) bakımından diğer yargısal bilgi türleri ayrıca işlenecektir. Tüm bu inceleme, şu soruyu cevaplamaya yöneliktir: İnsan zihninde oluşan kesinlik açısından yargısal bilgilerimiz (tasdik) kaç çeşittir? Farklı türdeki bu bilgilerin nitelikleri ve bilgi değeri nelerdir?

Tasdik

Tasdik; kişinin, bir mevzunun zihin haricindeki varlığının zihinde düşünülen varlığı ile aynı olduğu hükmüne inanmasıdır. Diğer bir deyişle, bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olduğuna inanılmasıdır (Fârâbî, 1986a, s. 20; İbn Bâcce, 1987, s. 109). Bu tanım aynı zamanda yakînî (doğru bilgiye ilişkin kesin inanç) tanımında bütün unsurlarıyla zikredilerek onun cinsini oluşturmaktadır (Fârâbî, 1987, s. 98).

Her ikisi de mutlak bilginin kısımları olsa da tasdik (yargısal bilgi), tasavvurdan (kavramsal bilgi) farklıdır. Bilgi, bu iki türün cinsidir. Tasdiki tasavvurdan ayıran fasıl, tasdik bir hüküm içermesi ve kişinin zihnen ve kalben bu hükme meyletmesidir.² Zira bir yargı formunda dile getirilmiş her cümle tasdik ifade etmez. Tasdik gerçeğe ulaşabilmesi için yargı formunda dile getirilen bilgiye kişinin meyletmesi, kısacası "A'nın B olduğuna inanması" gerekir. Tanımda belirtilen durum bir başka açıdan bakıldığında insanın, yanlış olduğunu düşündüğü bir bilgiyi tasdik edemeyeceği gerçeğini de ifade etmektedir. Bu durumda doğru veya yanlış olduğuna yönelik bir inancın bulunmadığı yerde tasdik de bulunmamaktadır.

Tasdikin tanımında önemli olan diğer bir nokta ise zihindeki mevzunun³ hariçte de öyle olduğuna yönelik bir inancı içermesidir. Zihinde inancımıza konu edildiği hâlde zihnin haricine mutabakatı (uygunluk) olmayan "A, B'dir." formundaki bilgilere -yanlış değeri olsa da- tasdik denilebilir (Fârâbî, 1986a, s. 20). Fakat bu duruma zıt olarak gerçeğe mutabık olmakla beraber, bu mutabakata yönelik zihinde inancın olmaması durumunda ise tasdikî bilgidен söz edilemez. Mesela bir kişi, "Kapının ardında biri var." dese, fakat bunu sırf yalan söylemiş olmak için dile getirirse, kapının ardında gerçekten de biri olması hâlinde bile bu ifade tasdikî bilgi olarak nitelendirilemez.⁴

Yakînin, doğru olan tasdike ilişkin kesin inanç olarak tanımlandığı yerde, tasdik kavramının cinsi olan inanç kavramının içinde kalarak doğru-yanlış değerlerine varmak mümkün değildir elbette. O hâlde bu noktadan sonra sorulması gereken, doğru kavramına nasıl varıldığı, "doğru (sadık) tasdik" in ne olduğudur.

Doğru Tasdik

Doğru tasdik, konunun zihin haricindeki varlığının zihinde düşünülen varlığı ile aynı olduğu hükmüne inanılması ve bu hükmün de vakıya mutabık/gerçeğe uygun olmasıdır (Fârâbî, 1986a, s. 20). Bu tanıma göre tasdik, zihin ile zihin haricindeki şey/durum/vakıa arasında bir mutabakatın olduğuna *inanmak* iken *doğru tasdik*, bu mutabakatın hakikaten de öyle *olması* anlamına gelmektedir. Yani inanç ile varlığı; zihin ile zihin haricindeki vakıanın birbirlerine tam karşılık geldiği ifade edilmekte, kısacası inancın vakıa ile uyuşması/uyuşmaması sonucunda doğruluk/yanlışlık değerleri ortaya çıkmaktadır. Burada, zihin ile hakikat arasındaki mutabakat ilişkisinin niteliği tasdik in değerini belirlemektedir (İbn Bâcce, 1987, s. 133).

- 2 Tasdik kavramı, zihin veya kalbin bir hükme meyletmesi anlamını vurgulayacak şekilde mantık literatüründe açıklanırken bu kavram için itikat değil, 'iz'ân' kavramı kullanılmaktadır. bk. Tehânevi (1996, s. 131).
- 3 Zihindeki bu mevzunun yargıdaki mevzudan farklı olduğunu da belirtelim: *Zihindeki mevzu* ile kastedilen şey, zihne konu olan ve mevzu (konu) ile yüklemden oluşan "A, B'dir." şeklindeki yapıdır.
- 4 Yani "A, P'nin olduğunu biliyor." şeklindeki yargının doğruluğu için gerekli ilk koşul -A bir şahıs P bir önerme olmak üzere- A'nın P'nin varlığına gerçekten inanmasıdır. bk. Musgrave (1997, s. 14).

Tasdikin alacağı doğru değeri önemlidir. Zira bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olması, yani doğru olması, bu bilgiye yönelik zihindeki inanç durumunu Fârâbî'nin *yakîn* olarak ifade ettiği en üst bilişsel seviyeye taşımaktadır. Çünkü doğru olan yargısal bilgiye ilişkin kesin inançtan ibaret olan yakîn, görülebileceği gibi sadece ve sadece doğru tasdik durumunda ortaya çıkmaktadır: İnsan, yanlış olduğunu bildiği şeye kesin bir inanç ile inanmaz, varlıkta karşılığı olmayan bir inancı sahiplenmez. Bu yönüyle doğru dediğimiz şey, nefsin var olan bir olguyu ya da durumu kendisine inanç konusu yapması sonucunda oluşmaktadır. Karşıt şekilde yanlış, nefsin itikadına konu olan durumun varlıkta bir karşılığının olmamasıdır (İbn Bâcce, 1987, s. 109). Sonuç olarak denilebilir ki yanlış tasdikte asla yakîn gerçekleşmez (Fârâbî, 1986a, s.20). İşte bütün yargısal bilgi türleri, Fârâbî felsefesinde bu temel kavrama bağlı olarak, bir başka deyişle yakînî olma-olmama ayırımına göre taksim edilir.

Kesinliğe Göre Tasdikin Kısımları

Doğru tasdikin, bir olgu ve durumun; zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olması, inancı yakînî bilgi olma seviyesine taşıyan niteliklerden birini arz etmektedir. Bu durumda, sahip olduğumuz inancın doğru olmasının gerekçesi, onun vakiyaya mutabık olması/gerçekliğe uygunluğu olarak belirlenmiş olmaktadır. Zihinde hükme bağlanmış olmakla birlikte vakiyaya mutabakatı tespit ve tahkik edilmemiş tasdiklerden de söz edilebileceği açıktır. Bu tür inanç ve hükümler, tasdik olarak adlandırılırsa da elbette ki vakiyaya mutabık olduğu bilinen doğru tasdiklerden kurulu yakînî bilgi gibi değildirlir.

Klasik mantık geleneğinde tasdik ve yargı, daha çok "telif" edilmesi ve kıyası oluşturması bakımından ele alınarak incelenmiş ve kıyasın şekli, modu ve türlerinin incelendiği formel bölümlerinde yargıların birbirleriyle olan ilişkileri bu yargıların madde ve epistemik içerik bakımından doğru olduğu farz edilerek ele alınmıştır. Kıyasın maddesi, yani bilgi içeriği ve tasdik değeri bakımından incelenmesi, mantık kitaplarında *beş sanat* adı verilen bölümlerde söz konusu edilmiştir. Bu bölümlerde, yargıların ve tasdike konu olan bilgilerin formel olarak tüm şartları yerine getirmiş olduğu, diğer bir deyişle geçerli kıyaslar olduğu farz edilerek bu kıyaslar sonucunda tahsil edilen bilginin maddi niteliğine göre *kıyasın ilkeleri* olarak adlandırılan tasdikî bilgiler tasnif edilmiştir. Kıyasın ilkelerinden kasıt, kıyasta kullanılan bilgi içerikleri açısından yargı türlerinin sayımıdır. Her biri, en az iki yargıdan oluşması gereken kıyaslar içerdikleri bilgi içeriklerinin değişmesine bağlı olarak farklı türlere ayrılmaktadır. Mantık literatüründe *beş sanat* başlığı altında incelenen bu kıyas türleri toplam beş tane olup burhân, cedel, hatâbe, şiiir ve safsata sanatlarından ibarettir. Bahsi geçen kıyas türleri ve sanatlarda kullanılan tasdik türleri, Fârâbî tarafından yakîn kavramı merkeze alınarak değerlendirilmektedir.

Kıyasın ilkeleri, farklı tasdik değerlerine göre oluşturulan kıyasların yapı taşıdır. Mesela burhânî bir kıyasın yapı taşı tasdik değeri yakîn ifade eden yakînî öncüllerdir. Benzer şekilde, cedelî bir kıyasın ilkesi yakînî olmayan ve fakat yakîne yakın öncüllerdir. Fârâbî'nin tasdikî bilişsel değerine ilişkin yapmış olduğu ilk esaslı ayırım, "Kıyas ya yakînîdir ya da yakînî değildir." cümlesinde ifadesini bulmaktadır. Eğer bir kıyas yakînî öncüllerden oluşturulmuşsa, burhânî bir kıyastır ve burhân sanatı kapsamında incelenir. Burhân ve yakînî olma dışında kalan tüm tasdik türleri ve sanatlar, aslında her ne kadar *yakînî olmayan* adı altında ikinci bir kategori oluştursalar da yine bilgi değeri ve bilen öznde meydana getirdiği bilişsel durum itibara alınarak farklı derecelerde tasnif edilmektedir (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Kıyasın ilkelerini önemli kılan bir diğer husus da bu ilkelerin delillendirme sürecinin son halkasını teşkil etmesidir. Bir yargıda bulunan kişinin ya da tasdikî bir bilgiyi dile getiren kimsenin niçin böyle bir yargıda bulunduğu sorusu, en sonunda kıyasın ilkelerinden birine dayanmak durumundadır. Buna göre "Adalet iyidir." yargısını dile getiren kişiye, niçin böyle söylediği sorulduğunda, bu kişinin vereceği cevap, "Çünkü bu, herkesin kabul ettiği bir doğrudur." şeklinde kıyasın ilkelerinden biri olan meşhûrâta dayalı bir gerekçeyle sonlandırılır. Fakat belirtelim ki klasik mantık kitaplarındaki "beş sanat" adlı bölümlerde işlenen ve kıyasın ilkeleri olarak adlandırılan "fitriyât, bedihiyât, yakînîyât, vehmiyât, mahsusât v.b" kıyas ilkeleri, Fârâbî'de aynı açıklıkla sıralanmış değildir. Bu ilkelerin mantık literatüründe yerleşmesi, İbn Sînâ'dan sonradır. Fârâbî'nin kıyas ilkelerini tasnifi, daha çok bilginin (1) bir kıyasa dayanan ve (2) bir kıyasa dayanmayan bilgiler⁵ olarak belirtildiği ayırımı esas almakta ve buradan hareketle bir "kıyasa dayanmayan" bilgiler, şu dört kısımdan müteşekkil olmaktadır: (1) makbûlât, (2) meşhûrât, (3) mahsusât, (4) ilk akledilenler (ma'kûlât-ı üvel) (Fârâbî, 1985a, s. 64, 1986a, s. 23, 1986c, s. 75; İbn Bâcce, 1987, s. 152-154). Kıyasın mezkûr olan ilkelerinden her biri birbirinden farklı tasdik türleri altında farklı sanatlarda, kıyası oluşturan öncüller olarak kullanılır. Mesela bir kıyas ilkesi olan *makbûlât*, farklı bir tasdik türü olan *yakîne yakın tasdik* olarak *cedel* sanatında cedelî kıyası oluşturan öncüller olarak kullanılır. Kıyasın bütün ilkeleri ile bu ilkeleri kullanan beş sanat, Fârâbî mantığında tasdik ve yakîn kavramları temele alınarak üç kısımda incelenir.

Fârâbî, tasdikî, ilk olarak *yakînî olan* ve *yakînî olmayan tasdik* olarak ikiye ayırır. Yakînî tasdik her ne kadar öncüllerindeki bilginin maddesine bağlı olarak *zaruri olan yakîn* ve *zaruri olmayan yakîn* olmak üzere farklı iki kısma sahip olsa da kendi içinde adı konmuş başka bir tasdik türünü barındırmamaktadır. Yani yakînî tasdik içinde herhangi bir tasdik kısmı yoktur. Yakînî olan tasdike karşıt olarak yakînî olmayan tasdikler kendi içinde *cedelî tasdik* ve *belâğî tasdik* olarak adlandırılarak iki kısma ayrılır. Dolayısıyla tasdik, toplamda üç ayrı kısımda incelenir: (1) yakîn, (2) yakîne yakın olan zan, (3) bir şeye yönelik nefis sükûneti sağlayan tasdik (Fârâbî, 1986a, s. 20).

5 Fârâbî, bir kıyasa dayanan bilgiler ile nazarî tasdikleri, bir kıyasa dayanmayan bilgiler ile de bedihî tasdikleri kastetmektedir.

Kıyasın bu üç sınıfından her biri, bir tür tasdik ifade eder. Hatta bu üç sınıf, tüm tasdik türleri için âdetâ üç farklı cins gibidirler. Dolayısıyla birbirinden farklı olan bu cinsler arasında tam bir ayrılık vardır. Öyle ki bu sınıflardan birinin altına giren herhangi bir tasdik diğerlerinin ferdi olamaz (İbn Bâcce, 1987, s. 110).

Fârâbî, tasdik kavramını yukarıda belirttiğimiz şekilde üçe ayırırken kavrama ilişkin bizce yeni bir taksim daha yapmakta, ortaya başka bir taksim tablosu daha çıkmaktadır. *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserinde Fârâbî, tasdik türlerinden bahsederken ortaya çıkan tasdik türleri şu şekildedir:

1) Yakînî tasdik

2) Yakînî olmayan tasdik

2a) Yakîne yakın tasdik: Cedelî tasdik.

2a1) Çelişğinin olduğu fark edilmez.

2a2) Çelişğinin olduğu fark edilebilir.

2a2a) Çelişği söz konusu edilemeyecek kadar kapalı bir seviyeye ulaşmıştır.

2a2b) Çelişği tefsir edilebilir bir kapalığa sahiptir: Nefsin bir şeyde sükûn bulmasını sağlayan tasdik, yani belağî tasdik (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Yukarıda özetlenen tasdik türlerinin akışında fark edilecektir ki cedelî tasdik ve belağî tasdik, yakînî olmayan tasdik grubu altına yerleştirilmiştir. Fârâbî çok açık biçimde bunu söylemese de yakînin dışında kalan her tür tasdik, aslında yakînî olmayan tasdik grubu altına gireceği aşikârdır.

Kitâbu'l-Burhân'da yakînî tasdik, kendi içinde, zarurî olan ve zaruri olmayan tasdik olarak ikiye ayrılır. Zarurî yakîn, bir "kıyasa dayanan" ve "bir kıyasa dayanmayan" diye taksim edilirken "bir kıyasa dayanan zaruri yakîn", "bizzat" ve "bilaraz" olmak üzere iki kısımdır. En son elde edilen bölüm olan "zaruri olup da bir kıyasa dayanan bizzat yakîn" in öncülleri de "yakînî-zaruri"dir. Öncülleri yakînî-zaruri olan bu tasdik, sahip olduğu yakînî-zaruri sıfatını ya bir kıyas sonucunda elde etmiştir ya da bir kıyasa gerek kalmaksızın kendiliğinden bu vasfı taşımaktadır. Fârâbî sonrası oluşan mantık literatüründeki tabirle söylenecek olunursa denilebilir ki yakînî-zaruri olan tasdikteki bu sıfatlar ya bedihîdir ya da nazarîdir. Başta da belirttiğimiz gibi, yakînî tasdik in bölümleri ne olursa olsun Fârâbî tarafından cedelî tasdik, belağî tasdik gibi bir tasdik türü olarak değerlendirilmez. Oysa yukarıdaki sıralandırmadan da anlaşılacaktır ki cedelî tasdik ile belağî tasdik, yakînî olmayan tasdik in kısımları olduğu gibi, ayrıca belağî tasdik de cedelî tasdik in bir bölümü olarak ayrı bir tasdik adıyla incelenmektedir.

Kesinlik açısından yargısal bilgiyi incelerken Fârâbî'nin sıralamasından biraz farklı olarak ilk önce yakînî olmayan tasdikler söz konusu edilecek, yakînî olan tasdik ise daha geniş anlatılacağı için en son kısımda ele alınacaktır.

Yakîni Olmayan Tasdik

Fârâbî ilk olarak tasdiki, *yakîni olan* ve *yakîni olmayan* olarak ikiye ayırmıştı. Dolayısıyla bu iki kısmın ortak oldukları cins *tasdik* olmakla birlikte *ikinci inancı* içerip içermemesi bakımından her ikisi de ayrı türler olarak ortaya çıkmaktadır. O hâlde yakîni olmayan tasdik hakkında ilk söylenmesi gereken şey, bu türden bir tasdik için vakıa karşısındaki doğru olma değerinin kesinlik değil de bir ihtimal içermesidir. Bununla ilgili olarak Fârâbî, yakîni olmayan tasdik hakkında şunları kaydeder: “Yakîni olmayan tasdik, tasdik edilen şeyin inanca konu edilen varlığına aykırı bir şekilde (gerçekte de var olmasının) mümkün olduğuna veya imkânsız olamayacağına inanmamızdır” (Fârâbî, 1986a, s. 20). Buna göre bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse, zihin dışında bu inanç ve düşünüşümüze aykırı bir şekilde olma imkânı vardır. Dahası bu aykırılığın mevcut olamayacağına, imkânsız oluşuna dair herhangi bir iddia söz konusu edilemez. Bu niteliklere sahip olan *yakîni olmayan tasdik*, Fârâbî tarafından iki kısma ayrılır: 1) yakîne yakın olan tasdik, 2) bir şeye yönelik nefis sükûnetini sağlayan tasdik.

Yakîni olmayan tasdik grubunun ilk kısmı olan yakîne yakın tasdik için Fârâbî, şu açıklamayı yapar: “Yakîne yakın olan (mukârib li'l-yakîn) tasdik için ise ya çelişğinin (muânidinin) farkına varılır ya da farkına varılmaz. Muânidini fark ettiğimiz tasdik öyle kapalı bir noktaya gelir ki üzerinde konuşulamaz veya onun inadı tefsir edilir” (Fârâbî, 1986a, s. 20). Burada “muânid” kelimesiyle Fârâbî'nin kastettiği şey, kişinin bildiği bir şeye dair sahip olduğu inanç durumuyla çelişebilecek diğer bilgi ve inançlardır. Zira yakînin anlatıldığı kısımda da göreceğimiz gibi yakîni bir bilgiye yönelik sahip olduğumuz inançlar kesinlikle değişmez. Bu tür bilgilere yönelik edinilen kesinlik ve subûtiyet, *ikinci inancı* olarak adlandırılır. Dolayısıyla ikinci inanç denilen inanç türü -bir olgu ve durumun doğru olduğuna inanmayı birinci inanç olarak kabul edersek- bu olgu ve durum dışındaki bir var oluşun imkânsız olduğuna inanmak olarak ifade edilebilir. Yakîne yakın olan tasdik, muânidinin (çelişğinin) düşünülmesi veya düşünülmemesi bakımından değerlendirilmesi, elbetteki ikinci inanca nisbet edilerek yapılmış bir sınıflama olmaktadır.

Kitâbu'l-Burhân'ın başında Fârâbî'nin kesin tasdik için koyduğu iki tasdik türüne bağlı kalarak kıyasî sanatları⁶ söz konusu ettiğimiz zaman, karşımıza “yakîni olmayan tasdik” başlığı altında iki tür sanatın söz konusu edildiği görülür. Bu sanatlardan biri cedel (diyalektik) diğeri hatâbedir (retorik). Bilindiği gibi şiir sanatı (poetik) herhangi bir tasdik oluşturmaz. Her ne kadar bir şiirde kıyaslar kurulsun ve doğru-yanlış olmayı gerektiren haber cümleleri bulunsun da retorik ve diyalektik sanatlarında olduğu şekliyle bir yargının birbirine çelişik olan iki parçasından biri için nefis ve zihnin karar verme meyl ve isteğinden, yani bir tasdik olgusundan söz etmek mümkün değildir.

6 Zihnin bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermeye meylenmesi sebep olan şeyler, beş sınıf altında tasnif edilir. İşte bu sınıflara “kıyasî sanatlar” adı verilir. Fârâbî'ye göre bu beş sanatın dışında zihnin bir karar almasını sağlayan başka bir sebepler sınıfından söz etmek mümkün değildir. bk. Fârâbî (1965, s. 97).

Fârâbî tarafından şiir sanatının “yakînî tasdik dışında olan” grup içinde dahi değerlendirilmemesi, safsata sanatı söz konusu olduğunda değişir. Zira safsata sanatında kullanılan öncüller ve varılan netice, en nihayetinde muhatapta bir tasdik meydana getirir. Fakat bu tasdik, hatâbe ve cedel sanatlarındaki gibi bir ölçüde müsamaha ile karşılaşacak gerekçeler ile meydana getirilmiş değildir. Zira safsata sanatına başvuran kişi; muhatabını, görünüşte meşhûr olan, fakat aslında meşhûr olmayan öncüller kullanarak (Fârâbî, 1986b, s. 26) aldatmaya ve kendisini –hiç de öyle biri olmadığı hâlde– hikmet sahibi usta biriymiş gibi pazarlamaya çalışır (Fârâbî, 1985a, s. 57). Safsatadan oluşan kıyasın sonucunda elde edilen netice yargısının tasdik edilmesi, kandırmaya yönelik öncüllerin kabul edilmiş olmasından kaynaklanmakta, dolayısıyla sofistâi öncüllerin doğruluk ölçütü “kandırmak” olarak belirmektedir (Fârâbî, 1968, s. 97).

O hâlde Fârâbî'nin yakînî tasdik karşısında cedel (diyalektik) ve hatâbeyi (retorik) saymasının nedeni, bu sanatlara ait kıyas neticelerindeki yargılara ilişkin doğruluk ölçütünün şiirdeki gibi zayıf bir duygusal etkileşim ve safsata gibi kandırmaya yönelik olmasından değil, meşhûr ve makbûl bir yüklemlemeden kaynaklanmasındır.

Şimdi kısaca *yakînî olmayan tasdik* türünün ilk kısmı “yakîne yakın olan” cedel sanatı ve bu sanatın bilgi değerine kısaca değinelim.

Cedelî Tasdik (Diyalektik)

Yakîne yakın olan bir tasdik meydana getiren sanat, *cedel* (diyalektik) sanattır. Yakîne yakın olan tasdik, bu anlama gelecek şekilde *cedelî tasdik* olarak adlandırılmaktadır (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Cedelin ilkeleri *meşhûr* görüşlerdir. Yani cedelde kullanılan öncüllerin, burhânda kullanılan öncüller gibi yakînî olması ve vakiya mutabık olması önemli değildir. Çünkü amaç hakikati bilmek değil, karşı muhatabı alt etmektir (Fârâbî, 1986a, s. 62, 1986b, s. 14, 1986c, s. 119). Bu bakımdan cedelde kullanılan meşhûr görüşler doğru ve gerçek olması bakımından değil, meşhûr ve müsellemler olması bakımından cedelin ilkesi olmuştur. Buna göre meşhûr bir önerme, “u önerme meşhûr olduğu için kabul edilmelidir” düşüncesinden ve gerekçesinden hareketle cedelde kullanılır. Metot bakımından cedel, bir bilgiyi, meşhûr bir inat⁷ olması ve böylece muhatabı kabule zorlaması ve tartışmanın başında muhatabın kendine ilke edindiği *mevzi*'yi⁸ iptal etmesi bakımından

7 Cedelde iki taraf vardır. Bunlardan birine sâil/soran diğerine mucib/cevap veren adı verilir. İnat ise sâilin öne sürdüğü ve mucibten kabul etmesini, ikna olmasını istediği bir önermenin tam çelişigi bir sonuca varan başka bir önermenin mucib tarafından karşı atak olarak öne sürülmesidir. İşte mucibin bu kıyasına “inat” adı verilir. bk. Fârâbî (1986b, s. 16, 106-107).

8 *Mevzi*, meşhûr önermelere kaynaklık eden “asıl” veya “külli kaide” anlamına gelmektedir. “Bir mevzuda iki zıddan biri mevcut ise diğer zıt bu mevzunun zıddı olan başka bir mevzuda mevcut olur.” yargısı, *mevzi* olarak genel bir kaidedir ve diğer meşhûr bilgiler bu külli kaidenin cüzileri menzillindedir. Mesela, “Dostlara iyilik yapmak güzelse, düşmana kötülük yapmak da güzeldir.”; “Hak gelirse batıl zâil olur.”; “Zenginlik artarsa fakirlik azalır.” meşhûr önermeleri, yukarıda zikrettiğimiz asıl kaideden türetilmişlerdir. bk. Fârâbî (1986b, s.14, 66, 1986c, s. 95).

ele alır (Fârâbî, 1986a, s. 62). O hâlde cedel sanatı bir şey hakkında genelin kabulüne mazhar olmuş meşhûr bilgiyi verir. Cedeli hitapta, hitap eden, muhatabını ma'rûf ve meşhûr sözlerle alt etmeye çalışır (Fârâbî, 1985a, s. 57). Adından da anlaşılacağı gibi bu sanatın asıl gayesi karşı taraf ile söz mücadelesidir. Bu mücadelenin ilk amacı karşı tarafın düşüncelerini iptal etmek, ikinci amacı ise kişinin kendi düşüncelerini ispat etmesidir (Fârâbî, 1986b, s. 14, 36).

Bu tür bilgi *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfalarında tasdik bakımından "yakîne yakın tasdik" türü altında değerlendirilir. Peki, cedeli tasdike konu olan, yani yakîne yakın bir şekilde tasdik edilen bilgiler hangileridir? Bu bilgileri Fârâbî şöyle sıralamaktadır:

Meşhûrât (Meşhûr Öncüller)

Öncülleri meşhûrâtтан oluşturulmuş bir kıyasın neticesi olan bilgiler, cedeli tasdik in epistemik içeriklerini oluşturur. Meşhûr bilgiler, tüm insanlar ya da insanların çoğunluğunun veya bilginlerin verdiği, tasdiki yaygın olan bilgilerdir. Öte yandan bir sanata ehil olan kişilerin o mesleğe ilişkin bilgileri de "meşhûr bilgi" kapsamında değerlendirilir (Fârâbî, 1986c, s. 75). Meşhûr bilgilerin elde edilmesi, toplum ve çevre faktörlerine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Farklı toplumlara ait tüm bireyler, daha küçüklüklerinden beri takındıkları tavırlar ve davranışlar hususunda belli bir terbiyeden geçmekte ve böylece *tutumlar* oluşmaktadır. Bu bilgilerin büyük çoğunluğu toplumdan topluma, zamandan zamana değişse de (Fârâbî, 1986a, s. 85, 1986c, s. 118) bazı meşhûr bilgiler birbirinden coğrafi olarak farklı yerlerde yaşayan farklı ahlak ve farklı dillere sahip çeşitli toplum ve milletlerin ortak bilgi kümesini oluşturmakta ve böylece ortak davranış birliği ve ortak ahlaki meydana getirmektedir (Fârâbî, 1986b, s. 19).

Cedel sanatının maddesini oluşturan bu külli yargıların gerçekliğe uygunluğu soruşturma konusu yapılamaz. Nitekim "A, B'dir." formundaki meşhûr bir bilgide, A ile B arasındaki nisbetin olumlama veya olumsuzlama olarak tasdik edilmiş olmasının sebebi *kamuoyunun kendisidir*. Buna bağlı olarak meşhûr bir bilgi, "Bu yargı gerçekliğe uygun mudur?" sorusu yerine, "Bu yargıyı herkes kabul ediyor mu?" sorusuna cevap olan yargılardır (Fârâbî, 1986b, s. 19). Kısacası meşhûr bir bilgi ifade eden yargıdaki konu ve yüklem arasındaki bağın olumlanması veya olumsuzlanmasının sebebi *yaygınlıktan kaynaklanmaktadır* (Fârâbî, 1986b, s. 23).

Cedel sanatının maddi içeriğini oluşturan meşhûr bilgiler ile burhân sanatının maddi içeriğini oluşturan kesin bilgileri karşılaştırdığımızda, her iki bilginin de birbirinden ne derece farklı olduğu görülebilir. Bazı meşhûr bilgiler, "övgüye değer" ve "tercihe şayan" vasıflarını haizdir. Bu durum, yakîni bir bilginin doğru veya yanlış vasıflarından biriyle değerlendirilmesine karşılık gelir. Mesela cedeldeki meşhûr bir bilginin zıddı *şeni'* (toplumun kabul etmediği, reddettiği bilgi) burhândaki doğru bir bilginin zıddı *yanlıştır* (Fârâbî, 1986b, s. 20). O hâlde meşhûr bilgilerde ölçüt olarak kabul edilen şey "gerçekliğe uygunluk" olmadığına göre, cedelde birbiriyle çelişen iki meşhûr bilgi aynı anda

doğru olabilir (Fârâbî, 1986b, s. 21, 33, 105). Vardığımız bu sonuçtan şu da çıkarılabilir: Bir "A, B'dir." yargısı cedeli kıyas ile ispat edilebileceği gibi, aynı yargı başka bir cedeli kıyas ile iptal de edilebilir. Her iki durumda da ispat geçerli ve cedeli anlamda doğru olabilir. Oysa bu durum burhânî kıyasa tamamen aykırıdır. Zira burhânda kullanılan öncüller, çelişigi düşünülmemeyen kesin doğrulardan oluşmaktadır ki bu anlamda bir konuda dile getirilen burhân dışında bu konuyla çelişecek başka bir burhân getirilemez. Özetle, burhânî kıyasla varılan bir neticeyi nakzedecek başka bir burhân olamaz; oysa cedelde varılan neticeyi nakzeden başka bir cedeli kıyas olabilir.

İstikrâ (Tümevarım)

Fârâbî "yakine yakın tasdik" grubu altında meşhûr öncüller ve bu öncüllerden kurulu kıyas neticesindeki bilgilerin yanında "bir konuya ait tikellerin bütününün incelendiği kesinleşmemiş olan" *istikrâyı* (tümevarım) da aynı grup altına dâhil eder (Fârâbî, 1986a, s. 20-21).

Fârâbî'ye göre istikrâ, "bir tümel hükmün altına giren tikellerin incelenmesi"dir. Bu incelemenin amacı tümel konu hakkında verilen olumlu/olumsuz hükmün sağlanmasını yapmaktır. İstikrâda ya tikellerin tamamı ya da tikellerin çoğu incelenmiştir. O hâlde bu genel hüküm ya tikellerin tamamı ya da çoğunluğu için geçerli bir hükümdür. İncelenen bu tikellerin sayısına bağlı olarak "eksik" ve "tam" diye ikiye ayrılan istikrâda "Bütün A'lar B'dir." neticesini elde edebilmek için tümel kavramın altına giren bütün tikeller incelenmelidir. İncelenmemiş tikeller kalması durumunda tümel bir yargıya varılamaz (Fârâbî, 1986c, s. 35, 90).

Tam tümevarımda, tümevarım aracılığıyla açıklanması istenen öncülün konusu altına giren şeylerin tümü incelenir. Eksik tümevarımda ise şeylerin tümü değil, çoğunluğu incelenir. Her iki durumda da aslında tümel bir hükmün sağlanması yapılmaktadır. Bunun için ilk olarak tümel hüküm ele alınır ve bu tümel yargının konusuna dâhil olan tikeller incelenir. Mesela "Her hareket bir zaman zarfında olmaktadır." tümel yargısında konu durumunda olan hareket kavramının tikelleri, "yüzme", "koşma", "uçma"nın her birinin "bir zaman zarfında olduğu" anlaşıldıktan sonra "Her hareket bir zaman zarfında olmaktadır." sonucuna tekrar varılır.

Fârâbî, tümevarım yöntemini kıyasın birinci şekline benzetir. Yukarıdaki örnekte "koşma", "yüzme" gibi hareketin tikelleri orta terim; "bir zaman zarfında olma" büyük terim; "hareket" ise küçük terim olarak kullanılmıştır.⁹ Buna göre, tümel konuya bu yüklemi tümel konunun kapsamındaki tikelleri gerekçe göstererek/orta terim olarak kullanarak yüklemiyor, bir başka deyişle tümel konu ile yüklemi arasındaki bağın sağlanmasını bu konunun ferdlerini incelemek suretiyle gerçekleştiriyoruz (Fârâbî, 1986c, s. 92).

9 Bu bilgileri kıyasın birinci şekline sokarak şöyle ifade ederiz: "Hareket; (bir tür) koşmadır."; "Her koşma bir zaman zarfında olur."; "O hâlde hareket bir zaman zarfında olur."

Mutlak anlamda istikrâ, Fârâbî tarafından yakîni tasdik kavramı altına dâhil edilmez. "Tümevarımla, tümel zorunlu kesin bilgi elde edilemez." (Fârâbî, 1986a, s. 21) diyen filozof hem tam hem de eksik tümevarımda aslında "tümel hüküm"e varılamayacağını ifade eder. O hâlde istikrâ tümel olarak ifade edilmiş bir hüküm olsa da bu hükmün dışında kalması mümkün olan tikellerin de bulunacağı imkânı istikrâyı "yakîn"inin dayandığı çelişmezlik esasının dışında tutarak "zan" ifade eden bir seviyede bırakmaktadır. Zira istikrâ ile varılan sonucun aksini düşünmek mümkündür. Bu ise "yakîn" kavramının tanımına aykırı bir durumdur.

Belâğî Tasdik (Retorik)

Yakîni olmayan tasdike ait ikinci tür, bir şeye yönelik *nefis sükûnu* sağlayan tasdiktir. *Nefis sükûnu* sağlayan tasdik, muânidi/çelişği düşünülen ve kendisinden bahsedilen tasdiktir¹⁰. Nefis sükûnu aynı zamanda muânidinin kuvvetine ve zaafına göre farklılaşır. Nefis sükûnunun karşılık geldiği sanat *hitabet sanatı* (retorik) olup bu türden bir kıyasın neticesi "*belâğî tasdik*" ile tasdik edilir (Fârâbî, 1986a, s. 20). Fârâbî, "nefis sükûnu" ifadesiyle, bir kimse ya da bir topluluğun bir konuda "ikna" oldukları nefis durumunu kasteder. Bir topluluğa hitabet (retorik) sanatı kullanılarak sunulan bilgiler ile o topluluğun bir konuyu "bilme"si, değil bir konuda "ikna" olması amaçlandığı için hitabet sanatı; topluluğu fiil ve amele ilişkin olan ahlaki konularda, bu topluluk tarafından genel kabul görmüş ve tercihe şayan bulunmuş bilgileri, onların anlayabileceği bir dil kullanarak ikna etme sanatı olarak da ifade edilebilir (Fârâbî, 1990, s. 148). Bu anlamda "nefis sükûnu" ile "ikna" aynı anlamı ifade etmektedir.

Tasdik türü olarak nefis sükûnuna ait olup hitabet sanatında kullanılan bilgiler şunlardır:

Makbûlât (Makbûl Öncüller)

Makbûlat; kişinin, güvendiği ve otorite olarak kabul ettiği bir kişi veya topluluktan edinmiş olduğu bilgilerdir (Fârâbî, 1985a, s. 64, 1986c, s. 18). Bu güven duygusu, semavi bir nedenden kaynaklanabilir. Bir peygamberin tebliğ ettiklerine dair inananlarındaki dinî bilgi makbûlât sınıfına girdiği gibi, ilim sahibi ve meslek erbabı kişilerden edinilen bilgiler de makbûl bilgilerden kabul edilir (Cürcânî, 2003, s. 313).

Kişinin, hakkında iyi düşündüğü, hüsnüzan beslediği kişi veya topluluktan güven duygusuyla kabul ettiği bilgiler olan "makbûl" bilgilerde şahsın herhangi bir bilişsel etkisinden söz etmek mümkün değildir. Diğer bir deyişle bu bilgiler, bizatihi kişinin kendi basiretiyle edindiği bilgiler olmadığından (Fârâbî, 1986b, s. 30) *makbûl* olan bilgiler genel

10 *Kendisinden bahsedilen* ibaresiyle kastedilen şey, nefis sükûnunu sağlayan tasdik bilgilerin söyleyen tarafından yanlışlanabilir olmasının bilinmesidir. Fakat hatâbe/retorik sanatının amacı da zaten hakikati araştırmak ve dile getirmekten ziyade, hitap ettiği topluluğu bir konuda ikna etmektir. Dolayısıyla burada hatibin dile getirdiği bilgilerin, kendisi tarafından da yanlışlanabilir olduğunu bilmesine itibar edilmez.

itibariyle bilen özne tarafından üzerinde çelişmezlik ve ikinci inanç bağlamında tetkik edilmiş değildir.

Bu bilgileri kullanmanın kıyastaki faydası, muhatabın taklit ederek kabul ettiği bir kaynak, kişi veya cemaat önderinin sözlerini kullanarak muhatap üzerinde bağlayıcı olmak ve bir konuda ikna etmektir. Bu açıdan hitap edene faydası yoktur. Fakat muhatabın söyleneni kabul etmesi, kabule şayan olan bilgilere yönelik inancının bir kimseyi taklit etmesinden kaynaklanmış olduğu itibarına dayanır.

Meşhûrât ve makbûlât, der Fârâbî, hepsi de tanıklıktan (şehadetten) kaynaklanan bilgilerimizdir (Fârâbî, 1986a, s. 21). Ne var ki meşhûr herkesin ya da çoğunluğun tanık (şahit) olduğu; makbûl ise bir kişinin veya birine göre makbûl bir topluluğun tanık olduğu bilgilerdir. Ne meşhûr ne de makbûl bilgiler yakîn oluşturmaz. Meşhûr bilgiler Fârâbî'ye göre makbûl bilgilerden daha güvenilirdir. Zira herkesin veya çoğunluğun, üzerinde şahadet/tanıklık ile birleştiği bilgi -yani meşhûr bilgi-, bir kişinin ya da bir kişinin kabul ettiği bir azınlığın vereceği bilgiden -yani makbûl bilgiden- daha güçlü bir güven duygusu oluşturur (Fârâbî, 1986a, s. 21, 74).

Mümkün Öncüller

Fârâbî'nin "mümkün öncüller" adını verdiği ve "makbûlât" ile birlikte retorik sanatında kullanılan bu yargılar, İslam mantıkçıları tarafından "maznûnât" olarak da adlandırılır (Fârâbî, 1986a, s. 21, 1986b, s. 65-66). Bu bilgiler zan içerir. Zan ifade eden bilgiler; bir şeyin olma ihtimalinin, kişi tarafından daha çok kabul görmesi yanında bu şeyin olmama ihtimalinin de daha zayıf bir seçenek olarak zihinde itibara alındığı bilgilerdir (Cürçânî, 2003, s. 306). Mesela önceki yıllarda ilk yağmurların bol ve sağanak olmasını emare kabul edip o yıllarda daha bol ürün hasat edilmiş olmasından hareketle bu yılın ilk yağmurlarının bol ve sağanak olması nedeniyle bu yılda da bol ürün elde edileceğini düşünmek zannî bir bilgidir (İbn Bacce, 1987, s. 117). Bu bakımdan mümkün yargılarda "câzim itikat" denilen yüzde yüz kesin bir kanıdan söz etmek mümkün değildir (İbn Sînâ, 1965, s. 190). İşte bu bilgiler, zan ifade ettiği için kişiyi *bilen* değil, *ikna olan* özne hâline getirmektedir.

Yakînî Tasdik

Yakîn, kendisine dair tasdikini hasıl olduğu doğru hakkında inandığımız şeyin varlığının, inandığımız şeyden farklı olmasının asla mümkün olamayacağına inanmamızdır. Bu inanç öyle bir seviyededir ki onun dışında başka bir inancın olması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle yakînî tasdik bir olgu ve durumun; zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olduğuna ve zihin-realite arasında oluşan bu mutabakata (uygunluk) karşıt ve onun dışında bir durumun asla mümkün olmadığına inanmaktır (Fârâbî, 1986a, s. 20). Bir gerçekliğe ilişkin sahip olduğumuz inancın asla değişmeyecek şekilde doğru olduğunu düşünmemiz ve bu inancın

vakia-yargı ilişkisi çerçevesinde doğruluğunun tespit ve tahkik edilmiş olmasına binaen asla bu doğruluk değerini yitirmeyeceğini bilmek olarak açıklayacağımız yakînî bilgi, aynı zamanda inanca ilişkin *ikinci bir inancı* da içermektedir. Bu ikinci inanç dediğimiz durum, vakia ve tasdik ilişkisinin niteliği olan doğruluğa ek olarak vakıaya yönelik sahip olduğumuz inancın dışında kalan ve ona muhalif olan her durumun da yanlış olduğunu bilmektir. Sonuç itibarıyla yakîn, doğru yargıya ya da bilginin doğruluk değerine ilişkin ikinci bir inançtır (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Fârâbî'nin, yakîn tanımında ilk zikrettiği şey, yakînün "doğru olduğunu tasdik ettiğimiz ve gerçekte de doğru olan" şey üzerinde gerçekleşmesidir. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, yakîn, doğru olduğunu tasdik etmekle birlikte gerçekte doğru olmayan bir şey üzerinde gerçekleşmeyeceği gibi gerçekte doğru olmakla birlikte henüz tasdike konu olmayan bir şey üzerinde de gerçekleşmez. Dolayısıyla bu tanımda, biri gerçekliğe ve biri de inanca yönelik olan iki durum söz konusu edilmiştir. Bunlardan tasdik, inanca ve nefse aitken doğruluk, hakikate/gerçekliğe/realiteye yönelik olmaktadır. Yakînün tanımla ilgili diğer bir önemli nokta da tasdikün nefisle, doğrunun realiteyle olan ilişkisine ek olarak bu iki kavram arasındaki ilişkinin yine nefiste yakîn olarak vasıflanmasıdır. Yani son tahlilde, bir şeyin doğru olduğuna inanmak olarak tanımlanan tasdik; inanılan şeyin gerçekten de doğru olması olarak *doğru* ve bu ikisinin mezc edilmesiyle oluşan ikinci bir inanç olarak *yakîn* kavramından bahsetmekteyiz. O hâlde yakînün oluşması için gereken iki kavram, *tasdik* ve *doğru* kavramları olmaktadır. Tasdikün oluşabilmesi için birbirine "veya" bağlacı ile bağlanmış iki çelişik yargıdan biri tercih edilmelidir. Bu açıdan bakıldığında tasdik edilmesi istenen her matlup, "veya" bağlacı ile bağlanan birbirine çelişik iki ayrı yargıdır: "İnsan cesurdur veya insan cesur değildir". İşte tasdikün bu iki yargıdan birinde olduğunu bilmekle beraber, henüz hangisinin doğru olduğunu bilemeyiz. Nitekim "veya" bağlacı ile bağlı kaldığı müddetçe de "tasdik" hasıl olmaz. İşte bu iki yargıdan biri doğru olduğu için diğerine tercih edilerek tasdik edilir. Tasdike sebep olan şey, tercih edilen yargının doğruluğuna duyulan inançtır. Dolayısıyla bir yargı tasdik edildiği için doğru değil, doğru olduğuna inanıldığı için tasdik edilir. Bu durumda, "Doğru olmanın sebebi nedir?" şeklinde bir soru sorulabilir. Diğer bir deyişle, "Tasdikün sebebi yargının doğruluğuna duyulan inanç ise yargının doğru olmasının sebebi nedir?" Buna göre bir şey, gerçekten var olması, yani vakıada bir karşılığı olması bakımından dil düzeyinde ifade edildiğinde "doğru" değerini kazanmakta, inanca konu edildiğinde ise tasdik edilmekte, yani bir önermenin birbirine çelişik olan "-dır" ya da "değildir" parçalarından biri karara bağlanmaktadır. O hâlde bir yargının doğru olduğuna inanmak, o yargının tasdik edilmesinin sebebi iken yargının gerçekliğe uygun olması, o yargının doğru olmasının sebebidir (İbn Bacce, 1987, s. 115; Adjukiewicz, 1994, s. 17-19).

Sonuç olarak yakîn, Fârâbî tarafından, tasdik edilmiş doğru yargı üzerinde gerçekleşmesi itibarıyla tarif edilmiştir. Nitekim bu tanımla beraber zan ifade eden tasdikler, yakînün dışında bırakılmıştır. Zira zan ifade eden tasdikler -tıpkı yakînî tasdikte olduğu

gibi-, bir yargının birbiriyle çelişen iki tarafından birini tercih etme anlamını içerse de yakînî tasdik konu olmazlar. Çünkü zannî olarak tasdik edilen bir yargının çelişiginin de kesinlikle yanlış olduğuna dair -yakinde olduğu gibi- ikinci bir inanç yoktur. Dahası zannî tasdiklerin çelişiginin de doğru olabileceğine yönelik bir inanç vardır.¹¹

Yakinde doğru olduğunu inanarak tasdik ettiğimiz bir bilgi vardır. Peki, bu bilginin doğruluğundan emin olabilir miyiz? İşte yakîn, Fârâbî tarafından, bu soru/soruna da cevap olacak bir şekilde tarif edilmiş olup sahip olduğumuz doğru bilgiye muhalif ve mukabil her durumun yanlış olduğu -yani doğru olmasının imkânsız olduğu- hususu bilhassa vurgulanarak doğruluğundan emin olmadığımız bilgileri zaten yakînî olarak bilemeyeceğimiz ifade edilir (Fârâbî, 1986a, s. 20).

A bir kişi, B bir yargı olmak üzere; A, B'yi tasdik etmekte ve B de gerçekten B olduğu durumda yakinde bahsi geçen "ikinci inanç" söz konusu olmaktadır ve A, B'nin B dışında bir şey olmasını imkânsız görmekte, B dışındaki her şeyi yanlış addetmektedir. Bu noktadan sonra şöyle bir soru ile karşı karşıya kalırız: Acaba A'nın B dışındaki her şeyi yanlış olarak bilmesi, B bilgisinin kendisinden mi kaynaklanmaktadır? Bu soruya epistemik içerik bağlamında cevap verirse zan ve yakîn gibi inanç türlerinin bilgi içeriklerine (maddesine) göre değişebileceğini söylemiş oluruz. Her ne kadar cevap teorik olarak geçerli olsa da yakîn ve zan ifade eden inanç türlerinin bilen özneye de ilgili olduğuna dikkat etmeliyiz. Zira yakînî olarak bilinmesi gereken zaruri bilgilerin dahi bilen özne tarafından zan seviyesinde kalarak -yani yakîn seviyesine yükselmeden- bilineceği Fârâbî tarafından da belirtilmektedir. Sonuç olarak yakîn, biri bilen özneye ait inanç türü olması-buna A diyelim- diğeri de bilinenin kendisine ait olması -buna da B diyelim- bakımından iki veçhesinin olduğunu söyleyebiliriz.

B'nin B dışında bir şey olmasının imkânsız olmasının, biri bilen biri de bilinene ait iki veçhesinden bahsettiğimizde:

B, B dışında bir şey olamaz. (Vakıa/varlık)

A, B'nin B dışında bir şey olamayacağını biliyor. (İtikat/zihin)

Yukarıdaki iki yargıyı değerlendirdiğimizde şu iki ihtimal ile karşılaşırız:

1) B, B'nin dışında bir şey de olabilir: Böyle bir imkânın olduğu bilgilerin zannî olduğunu ve yakîn ifade edecek tarzda bilinmeyeceğini açıklamıştık. Fakat bilen özne, zannî bir bilgiyi yakînî olarak bildiğini düşünebilir. Oysa biraz düşünmekle veya muhatabı tara-

11 Zan, mantık literatüründe bir yargının birinin çelişigi olan iki tarafından birini tercih etmekle beraber diğeri tarafın da doğru olabileceğine ihtimal vermektir. Oysa yakîn, tarifinden de anlaşılacağı gibi tasdik konu olan doğru yargının çelişigini kesinlikle yanlış kabul eden bir inancı içermektedir. Kısacası zan, zaruri bilgilerle ilgili değil, imkân âlemi ile ilgili bir inanç türüdür. Zira zan, yakînin hasıl olduğu zaruri bilgiler gibi bir subütiyete sahip değildir. İbn Sînâ ise "A'nın B olduğuna yönelik bir inanç olmakla beraber A'nın B olmayacağına yönelik bir inanca da ihtimal vermek" olarak zannı tarif etmektedir. bk. İbn Sînâ (1965, s. 190).

fından ilzam edildiğinde, bunun yakînî bir bilgi olmadığını anlar. Çünkü muhatabı tarafından kendisinin doğru olduğunu yakînen bildiğini sandığı yargıya muhalif bir cevap verilmiş ve fakat o bu yargının yanlış olduğunu ispat edemeyerek aslında sahip olduğu bilginin zannî olduğunu anlamıştır.

2) B, B'nin dışında başka bir şey olamaz: Bu yargıyı, bilen özne açısından ele aldığımızda iki durumla karşılaşıyoruz: Ya A, B'yi yakînî olarak biliyor ya da yakînî olarak bilmiyordur. A'nın B'yi yakînî olarak bilmesi ile beraber aynı zamanda bu bilgiye muhalif olan diğer bilgilerin yanlış olduğunu bilmesini de dile getirmiş oluruz. Nitekim ikinci inanç dediğimiz ve bilgiye bilen tarafından ifade edilen şey de zaten budur. İkinci durumda B yakînî bir bilgi olmakla beraber, bilen tarafından yakînen bilinmiyor olabilir. Nitekim bu durumdaki kişi, yakînî bir bilgi üzerinden mugalataya düşürüldüğünde kendisini savunamaz. Oysa yakînin şartlarında da belirtildiği gibi "Yakîn, inat ile zâil olmamalıdır" (Fârâbî, 1987, s. 102). Yani yakînî olduğu hâlde bir mugalata ile çürütülen bilgi, yakîn seviyesinde bilinmiyor demektir. Zira yakînî bilgi ile çelişen bilgilerin yanlış olduğuna yönelik ikinci bir inanca sahip değildir. Konuyla ilgili olarak İbn Bâcce, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* üzerine yazdığı ta'likinde şöyle bir soru sorar: Geçmişte geçirmiş olduğu bir hastalık sebebiyle -mesela hafıza kaybına uğramış biri-, vaktiyle öğrenmiş olduğu yakînî bir bilgiyi unutmuş olsa, bu yakînî bilgiyle tekrar karşılaştığında ne olacaktır (İbn Bâcce, 1987, s. 115)? Her ne kadar farazi olsa da bu soru, aslında vakıa bakımından yakînî bilgiye konu olan bir bilginin inanç ve bilen özne açısından da yakînî olarak bilinip bilinmediğini tetkik etme amacı gütmektedir. Yukarıda anlattığımız hususlar bağlamında bu soruya iki şekilde cevap verilebilir: a) Ya bu kişi yakînî bilgiyi yine yakînî bir şekilde bilir, b) ya da yakînî bilgiyi yakînî olarak bilmez. Açıktır ki b şıkkındaki cevap, yakînin tanımına ve yakînin şartlarında belirtilen hususlara aykırıdır. Zira bir bilginin yakînî olması, o bilginin hakikati ifade etmesi ve realiteye tam karşılık gelmesini zorunlu kılmanın yanında böyle bir bilginin yargı dilinde ifade edilmesi durumunda doğruluk değerini sürekli olarak korumasını da ifade ettiğine göre böyle bir ihtimal hakikatin değişmiş olmasını ve buna bağlı olarak da doğruluk değerinin değişmesini gerektirmektedir. Yakîn kavramı açısından böyle bir durumun kabul edilemeyeceğine göre geriye tek bir ihtimal kalır ki o da vaktiyle öğrenilmiş olan yakînî bilginin vakıa bakımından yakîn olmasına rağmen, bilen özne tarafından yakîn seviyesinde bilinmemiş olmasıdır.

Oysa Fârâbî'nin, yakînin şartlarında zikrettiği önemli şartlardan biri de yakînin bizzat olmasıdır. Zira yakîn, bizzat olmadığı takdirde o bilgiye muhalif olan bilgilerin de yanlış olduğuna yönelik ikinci bir inanç oluşmamaktadır. Bu ikinci inancın yakînî bilgiye izafe edilmesi ise tek tek bireylerin kendi nefislerinde biten bir keyfiyettir (İbn Bâcce, 1987, s. 116). Çünkü yakînî bir bilginin çelişği olan diğer bilgilerin de yanlış olduğunu bilmek, bilen özne açısından değerlendirildiğinde, ne bir başkasından *kabul ederek* elde edebileceği ne de ne bir başkasına aktarabileceği bir keyfiyettir. O bizzat olmalı, bizzat tahsil

edilmelidir¹². “Bizzat olma” şartının bir başka anlamı ise genel olarak burhânî bilgi ve özelde yakînî bilginin eni sonu insanın kendi başına elde edeceği gerçeğini ifade etmesidir: Fârâbî'ye göre, birçok bilgimiz -bizzat değil de- başkaları aracılığıyla oluşmaktadır. Öyle ki inancımız ile bilgimizin nesnesi arasına âdeta başka insanlar ve başka duygular girmektedir. Mesela yakînî olarak bildiğimizi sandığımız bilgileri çok sevdiğimiz ya da aynı aidiyet duygusunu paylaştığımız kişilerden alıyoruz ya da sevmediğimiz, âdeta sinir olduğumuz insanların rağmına olduğu için tasdik ediyoruz (Fârâbî, 1987, s. 101). İşte Fârâbî'ye göre, bundan dolayı “yakîn bizzat olmalı”dır. Başka bir deyişle, bilen ile bilinen arasına iyi ya da kötü duygulanımlar değil, bilgiyi meydana getirecek “gerçek nedenler” girmelidir.

Yakînî inanç, kendine konu edindiği epistemik içerik bakımından Fârâbî tarafından (1), zaruri olan yakîn ile (2) zaruri olmayan yakîn olarak iki kısımda incelenmektedir. Bu bilgiler bir bakıma yakînî modalitesini oluşturmakta, bilen öznede oluşan yakînî sürekliliği veya bir süreliği bilinenin varlık moduna göre değişmektedir.

Zaruri yakîn, bulunduğu durumdan farklı bir hâlde var olması imkânsız olan bir şey hakkında, bu şeyin inancımıza konu olduğundan farklı bir şekilde asla ve hiçbir zaman var olamayacağına inanmaktır. Zaruri bir bilginin değişmesi mümkün değildir (Fârâbî, 1986a, s. 21). Çünkü yukarıdaki tarifte geçen özelliklere sahip bir bilginin değişmesi demek, bu bilginin yanlış olmasının bir zaman içinde mümkün olmasını ifade eder. Yani “A, B'dir.” formunda ifade edilmiş zaruri bir bilginin “A, B değildir.” olması mümkün değildir. Mesela “Bütün parçadan büyüktür.” zaruri bir bilgidir ve bütünün parçadan büyük olması, varlık alanında her zaman için aynı şekilde kalacak (el-umûru'd-dâimetu'l-vücûd) bir durumdur (Fârâbî, 1986a, s. 21, 1986b, s. 157).

Yukarıda zaruri olan yakîn ile ilgili olarak varlık ile zihnin tam bir mutabakatından bahsetmiştik. Bu vurguyu destekleyecek şekilde Fârâbî, zaruri yakîn kavramının, aynı zamanda zaruri varlıktan bahsetmek anlamına da geleceğini belirterek “zaruri varlık” ile “zaruri yakîn”in birbirini gerektirdiğini söylemektedir (Fârâbî, 1986a, s. 22). Diğer bir deyişle ontolojik zorunluluk ile epistemolojik zorunluluk arasında tam bir uygunluk söz konusudur. Sonuç olarak zaruri yakîn seviyesinde bilinen bir bilgiye konu olan şeyin varlığı da zaruridir. O hâlde “tam yakîn” “zaruri yakîn” ile birlikte hasıl olur (Fârâbî, 1986a, s. 22).

Zaruri olmayan yakîn, bir süreliğine yakîn ifade eden bilgilerdir (Fârâbî, 1986a, s. 22). Bu bilgiler değişebilir olduğundan böyle bir bilginin bir zaman içinde yanlış olması müm-

12 Fârâbî'nin yakîn tanımını Aristo'nun yakîn tanımından ayıran şey de tanımda zikredilen “bizzat” olma şartıdır. Zira bu tarifte yakîn, hem bilen hem de bilinen bir arada olacak şekilde değerlendirilmiştir. Oysa Aristo'nun tarifi sadece vakıayı, yani bilineni içermekten Fârâbî'nin tanımı hem vakıayı hem de tasavvuru içermektedir. Diğer bir deyişle Fârâbî, hem varlık hem de zihin açısından yakînî oluşturacak sebeplerin bilgisini tanımda zikretmiştir. bk. Fârâbî (1986b, s. 18) ve İbn Bâcce (1987, s. 114).

kündür. Fârâbî, “zaruri olmayan yakîn” kavramının mukabili olarak “gayru mümteniî'l-vücûd” kavramını zikreder. Bu, zaruri olmayan yakînî bir bilginin o an için yanlış olmasa bile yanlışlanabilir bir yapıda olması anlamına gelmektedir. Mesela “Ali'nin ayakta olması” bilgisi, duyu algılarıma konu olduğu zaman zarfında, zaruri olmayan yakînî bir bilgi olması yanında varlık bakımından ele alındığında Ali'nin her zaman için ayakta olmasını gerektirecek bir zorunluluk olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu türden yargıların yanlış olması muhal değildir. Bu manayı ifade edecek biçimde Fârâbî'nin, yakînî bilgilerin yanlış olma durumunu “yanlış olması muhal” ile “yanlış olması muhal olmayan” olarak ikiye ayırdığını da belirtmiş olalım (Fârâbî, 1986a, s. 22). Sonuç olarak zaruri olmayan yakînî yanlış olması muhal olmayan yakîn; zaruri olan yakînî ise yanlış olması muhal olan yakîn olduğu görülmektedir. Ayrıca zaruri olmayan bilgilerin de “yakînî” bilgi kapsamına girdiği sonucundan hareketle, her zaruri bilginin yakînî olduğu, fakat her yakînî bilginin zaruri bilgi olması gerektiği söylenebilir. Öte yandan “yakînî” olmakla birlikte tikel bilgiler içermesi bakımından “mahsusât” (dış duyu verileri), zaruri olmayan yakînî bilgi sınıfına girmektedir.

Yakîn kavramı, bilginin maddesi bakımından zaruri yakîn ve zaruri olmayan yakîn olarak ikiye ayrılırken bu her iki kısım, sadece yakînî tasdik türü altında değerlendirilir. Yakînî olmayan tasdik türleri içerisinde yer alan meşhûr bilgiler cedel sanatında, makbûl bilgiler de hitabet sanatında işlenmekteyken aynı durum zaruri olan yakîn ile zaruri olmayan yakîn için geçerli değildir. Onların her ikisi de tek bir tasdik türü ve tek bir sanatın altında değerlendirilir: yakînî tasdik ve burhân sanatı.

Sonuç

Fârâbî'de bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Onun felsefesinde bilginin kesinliği (yakîn) tasavvurî (kavramsal) bilgide değil, tasdikî bilgide söz konusudur. Bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmişse ve hakkında her ne düşünülmüşse, zihin dışındaki da öyle olduğuna inanmaya ek olarak zihin-realite arasında kurulan bu mutabakata aykırı her durumun da imkânsız olduğuna inanmak olarak tanımlanan yakîn, “A, B'dir.” formundaki bir şeyin inanç konusu edilmesiyle, yani tasdik ile başlar. Yakînînin ikinci ayağı, bu inancın gerçekliğe uygun olması, yani doğru sıfatını kazanarak “doğru tasdik” olmasıdır. Dolayısıyla yakîn, doğru tasdik üzerinde gerçekleşen ikinci bir inanç olarak tezahür eder. İkinci inanç ile yakînî olarak bilinen doğru tasdik, bilindiği bu hâl dışındaki bir ihtimalde var olmasının imkânsız olduğunu kavramak kastedilir. Fârâbî'de yargısal bilgi, yani tasdikî bilgilerin farklı sınıfları, yakîn kavramı merkeze alınarak yapılmıştır.

Tasdik, yakînî olan ve yakînî olmayan olarak ikiye ayrılır. Yakînî tasdik, bir olay ve olguya ilişkin zihin ile gerçeklik arasında kurulan uygunluk (mutabakat) ilişkisinin asla bozulmayacağıının bilinmesidir. Buna göre yakînî tasdik, sofistیک bir tartışma karşısında asla çürütülemez. Zira bu tür tasdikler doğru tasdikler olduğu için kendi dışında kalan diğer ihtimallerin birer çelişki olmasını zorunlu kılarlar. Şayet bir tasdikî bilgi, muhatabın karşı

delilleriyle çürütülüyorsa ortada iki ihtimal vardır: Ya kesin olduğu düşünülen bu tasdik gerçekten doğru bir tasdik değildir ya da mezkûr tasdik doğru olduğu hâlde bilen özne tarafından yakînî bir tarzda bilinmiyordur. O hâlde denebilir ki bir tasdiklin bilen özne tarafından kesinlikle doğru olduğuna inanılması, o tasdiklin yakînî olmasına yetmediği gibi, tasdikî bir bilgi doğru olduğu hâlde yakînî olarak bilinmiyorsa, bu durum bilen öznenen kaynaklanmaktadır.

Yakînî olmayan tasdikler, *yakîne yakın olan zan* ve bir bilgiye yönelik *nefis sükûnetini sağlayan tasdik* olmak üzere iki kısımdır. Yakînî olmayan tasdiklerin temel niteliği, *ikinci inancı* içermemesidir. Dolayısıyla bu türden bir tasdik ile bilinenler *çelişmezlik* ilkesine indirgenebilecek bir yapı arz etmediklerinden ne kendisinin kesin doğru olduğu ne de bu bilgi dışında kalan bilgilerin çelişik olduğu ispat edilemez.

Fârâbî, tasdik türlerini kıyas kavramıyla birlikte ele alır. Ona göre tasdikî bilgiye sebep olan, yani zihnin bir hüküm vermesini gerektiren nedenler, beş sınıf altında tasnif edilir. Bu sınıflara *kıyasî sanatlar* adını veren Fârâbî, yakînî tasdikî, burhân sanatında kullanılan burhânî kıyasın yapı taşı yaparken yakînî olmayan tasdiklerden yakîne yakın olan zannî bilgilerin, *cedel* sanatında; bir şeye ilişkin nefis sükûnunu sağlayan tasdiklin de belağî tasdik sağlayan *retorik sanatında* kullanıldığına kaidir.

Yakîne yakın olan bir tasdik meydana getiren cedel sanatı, *meşhûr* ve *tümevarımsal* (istikrâî) bilgilerden oluşur. Bu sanatta tüm amaç muhatapı ikna etmek olduğundan kullanılacak olan bilgilerin doğruluğu ve gerçekliği o kadar da önemli değildir. Bu bilgilerin meşhûr olması yeterlidir. Çünkü mezkûr amacı sağlayacak bilgiler, muhatap tarafından doğru olduğu için değil, meşhûr olduğu için kabul edilecektir. Özetle, yakîne yakın olan bir tasdik meydana getiren bilgilerimiz, meşhûr bilgiler ile istikrâî bilgiler olup bu bilgiler cedel sanatında kullanılır.

Yakînî olmayan tasdiklin ikinci kısmı bir şeye ilişkin nefis sükûnunu sağlayan tasdikdir. Bu türden bir tasdik, retorik sanatında çokça kullanılmaktadır. Bu sanatta yer alan bilgi türleri, *makbûl bilgiler* ile *mümkün öncüllerdir*.

Meşhûr bir bilgide kişinin dikkat ettiği şey, herkes "A, B'dir." dediği için ya da böyle denilemediği için "A, B'dir". Makbûl bir bilgide ise kişinin dikkate aldığı şey, güvendiği bir topluluk ya da bir kişi tarafından "A, B'dir." dendiği için "A, B'dir".

Yakînî bilgi, mukabili/çelişğinin yanlış olduğuna yönelik ikinci bir inancı içeren bilgidir. Dolayısıyla bu bilgi dışında kalan ve yargı derecesi olarak "yakîne yakın tasdik" grubu altına giren ve yargı maddesi olarak "meşhûrât"tan oluşan cedel sanatı ile yargı maddesi olarak "makbûlât"tan oluşan hatâbe/retorik sanatlarındaki bilgiler, zatî gerçekliğe dayanmadıklarından çelişmezliği içermezler. Bu yüzden bu sanatlardaki iki bilgi, meşhûr ya da makbûl oldukları hâlde birbirleriyle çelişir. Oysa birbirleriyle çekişen iki grubun, birbiriyle çelişen iki ayrı yakînî bilgi ile istidalde bulunmaları söz konusu değildir. Zira bir konuda tek bir gerçeklik vardır.

Alfārābī's Understanding of Propositional Knowledge in Relation to Certitude

Mehmet Özturan*

In Alfārābī's works, the highest level of belief that certain knowledge aims to achieve is expressed by the concept of certitude (*yaqīn*). He uses the concept of certitude, as an attribution of propositional knowledge (*tasdiq*), since for Alfārābī propositional knowledge involves the belief that a fact or case is true and certitude is an attribute of that belief. In other words, certitude is a kind of a belief. As a genus, belief comes in many different forms. The thing that makes these differs from each other and that makes them members of different species is their different cognitive and material contents.

There are several works on Alfārābī's epistemology and logic. Among these works, there are some which appear related to the subject of this article. The first one is the 'Introduction' of Mubahat Turker Kuyel's (1990) edition of *Şerâtitu'l-Yakīn*. Another one, Aydınlı's (2004) article, 'Fārābī'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış' also aims to provide a descriptive framework for Alfārābī's epistemology. Aydınlı's article expresses wide-knowledge of Alfārābī's epistemology, using the philosopher's own books as reference, and gives a great quantity of information about the varieties of *tasdiq*, their relation to the crafts such as demonstrative knowledge, *cedel*, etc. and their epistemic value. The other works are on the epistemological conditions of certain knowledge proposed in *Şerâtitu'l-Yakīn*. As an important source, Deborah Black's article 'Knowledge (*'ilm*) and Certitude (*yaqīn*) in Al-Fārābī's Epistemology' (2006) compares these circumstances to Aristotle's views. Another important article, 'Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi' (Başdemir, 2010) also concerns the circumstances and definitions of certain knowledge and it compares them to Roderick Chisholm's epistemology. However, there is no work that specifically addresses how the kind of *tasdiq* seen at the beginning of *Kitābu'l-Burhān* and Alfārābī's schema on the matter are determined.

Propositional knowledge involves the belief that something exists externally in the same as it is picture in the mind. In other words, propositional knowledge expresses a belief that a fact or a case in the mind accurately corresponds to its existence in the

* Res. Assist. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Divinity School.

Correspondence: ozturanmehmet@gmail.com, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale, Turkey

external world (Fārābī, 1986a, p. 20; İbn Bâcce, 1987, p. 109). Also, this definition gives its genus by mentioning all the elements in the definition of propositional knowledge (Fārābī, 1987, p. 98; Tehânevi, 1996, p. 131).

It is impossible to talk about the concepts of truth and falsehood under the concept of the belief on which certitude depends. Therefore, the next question is how to reach the concept of the true and what is a true propositional knowledge.

An example of true propositional knowledge involves believing that a concept in mind is the same as the being outside of mind and that the correspondence of this proposition to the outside reality. According to this definition, propositional knowledge denotes a belief, but a true propositional knowledge involves also the real and accurate correspondence of that belief (Fārābī, 1986a, p. 20). Therefore, it is possible to talk about truth and falsehood only in terms of correspondence to the reality. Here, the status of the relation between mind and reality determines the value of propositional knowledge (Fārābī, 1986a, p. 20; İbn Bâcce, 1987, p. 133).

The attribution of truth to an example of propositional knowledge is important, because it represents the highest cognitive level and holds only if the example of true propositional knowledge has certainty. A human being does not believe a thing which he believes false and does not seriously take up a belief which has no a correspondence to reality (Musgrave, 1997, p. 14). In this sense, what we say is true is declare a matter of a belief a fact or a case. Contrarily, the false is not to have a correspondence to something outside which in case of believing. As a result, certitude does not present itself in the case of false propositional knowledge (Fārābī, 1986a, p. 20; İbn Bâcce, 1987, p. 109). Therefore, depending upon this key concept, all kinds of propositional knowledge are classified as certain propositional knowledge (*yaqini tasdiq*) or non-certain propositional knowledge (*gayri-yaqini tasdiq*).

Propositional knowledge which is not certain involves our believing something which we believe can exist in a manner other than how we believe it does, or, in other words, it is not impossible for its existence to be different to what we believe it is. With mere propositional knowledge, a fact or a case can be different from however we think or accept it in our minds. Moreover, any argument about the nonexistence of this difference or its impossibility can be claimed. This kind of non-certain propositional knowledge is divided into two parts by Alfārābī: 1) The propositional knowledge which is closed to certitude, 2) the propositional knowledge which gives a peace to the soul regarding the existence of something (Fārābī, 1986a, p. 20).

When we consider the analogical (*kıyasî*) arts in terms of two kinds of propositional knowledge that Alfārābī posed as the opposite of *yaqin* propositional knowledge at the beginning of Kitab al-Burhân, we see that there are two kinds of art that come under non-certain propositional knowledge. One of these is dialectic (*cedel*) and the

other one is rethoric (*hatâbe*) (Fârâbî, 1968, p. 97, 1985a, p. 64, 1986a, p. 20, 1986b, p. 26, 1986c, p. 18)

The art which makes propositional knowledge closed to certitude is the art of dialectic and it has the name of dialectical propositional knowledge (*cedeli tasdiq*). The principles of dialectic are well-known premises (*meshurât*). That is to say, the correspondence between the premises of dialectic and reality is not important. In addition, their being certain in a way similar to apodictic (*burhânî*) premises is also not important. Therefore, a well-known proposition is used in dialectics owing to the acceptability of the proposition due to its being well-known.

Well-known and inductively formed (*istikra*) propositions are those that are used in dialectical reasoning. Well-known knowledge is comes in the form of propositional knowledge that is widely accepted and which all people, most people and or wise people accept. On the other hand, the type of knowledge displayed by people who possess skill in art is considered as well-known knowledge as well. The attainment of well-known knowledge depends on factors relating to society and the social environment. All individuals of different societies develop manners in relation to their behaviors and dispositions. Even though some of these manners differ between geographical areas, some of them remain similar regardless of location. Those that are similar in this way constitute a common morality and behavioral disposition across geographical areas. As for induction, it is defined as a consideration of the particulars that come under a universal proposition (Fârâbî, 1986a, p. 20).

The second type of propositional knowledge which is not certain is the propositional knowledge that gives peace to the soul about something. Its art is rhetoric (*hitabet*) and the results of this kind of analogical reasoning are confirmed by rhetorical propositional knowledge. Here, accepted propositions (*makbûlât*) and possible premises are used. Accepted propositions are a kind of knowledge which a person can get from someone or an authority whom he trusts. The source of this trust may be due to authority of such knowledge's ultimate, divine origin. Accepted propositions contain not only religious knowledge, which is reported by a prophet, but also the knowledge that is provided by some people who have skill in a science and an art (Cürçânî, 2003, p. 313; Fârâbî, 1990, p. 148).

There is no personal cognitive effect on accepted propositions obtained from trustworthy people or society. The possible premises are the knowledge that expresses an assumption. These kinds of premises are the suppositional knowledge that can possibly be true or false.

The second type of propositional knowledge is certain propositional knowledge. Here certitude is to believe that the reality of the thing cannot be different from what we believe of it, since the belief is about the truth which the assent concerns. In other

words, certain propositional knowledge involves the belief that there is a correspondence between the reality of a fact or a case and what we accept and think about it. Also, certain propositional knowledge is to believe that there is no chance of there being a difference between that which is inside the mind and that which is in the external world. We think that our belief about the reality of the thing is so true that it will never change and it will never lose its truth. This is the quality of certain knowledge, which also contains a second belief. This second belief is to know that everything which is not included in our belief about reality is false. As a result, certitude is also a second belief about the true proposition, or more specifically, the status of the knowledge it expresses (Adjukiewicz, 1994, p. 17, 19; Fârâbî, 1986a, p. 20; Ibn Sînâ, 1965, p. 190).

As a result, in Alfârâbî's thinking, knowledge is divided into conceptional and propositional knowledge. In his philosophy, the certitude of knowledge is a matter of a propositional knowledge, not conceptional knowledge. He made the concept of certainty central and classified the all different kinds of propositional knowledge according to this concept. He considers propositional knowledge to have two parts, a certain propositional knowledge and a non-certain propositional knowledge. Certain propositional knowledge does not have any independent part. This kind of propositional knowledge is considered in the art of demonstration (*burhân*). Non-certain propositional knowledge is divided also into two parts, as the propositional knowledge which is closed to certainty, and the propositional knowledge which gives peace to soul. The first one is the topic of dialectical reasoning; the second one is the topic of rhetoric.

Kaynakça / References

- Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye giriş: Temel kavramlar ve kuramlar* (çev. A. Cevizci). Ankara. Gündoğan Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2004). Fârâbî'nin bilgi anlayışına genel bir bakış. *Bilimname*, IV(1), 5-16.
- Başdemir, H. Y. (2010). Gerekçelendirme, epistemik seviyeler ve kesin bilgi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX(17), 39-65.
- Black, D. (2006). Knowledge ('ilm) and certitude (yaqîn) in al-fârâbî's epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 16(1), 11-46.
- Cürcânî, S. Ş. (2003). *Kitâbu't-tarîfât* [Tarifler kitabı] (thk. M. A. Maraşlı). Beyrut: Daru'n-Nefâis.
- Fârâbî, Ebu Nasr. (1968). *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık* [Mantıkta kullanılan lafızlar] (thk. M. Mehdi). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1985a). *Medhal: İsgocî* [Mantığa giriş:İsgocî] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986a). *Kitâbu'l-burhân* [Burhân kitabı] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986b). *Kitâbu'l-cedel* [Cedel kitabı] (thk. R. Acem). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986c). *Kitâbu'l-kıyas* [Kıyas kitabı] (thk. R. Acem). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

- Fârâbî, Ebû Nasr. (1987). *Şerâitu'l-yakîn* [Yakinin şartları] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1990). *Kitâbu'l-hurûf* [Harfler kitabı] (thk. M. Mehdî). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr. (1987). *Teâlîku İbn Bacce ala kitâbi'l-burhân* [İbn Bâcce'nin burhân kitabına ta'likleri] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. (1965). *eş-Şifâ el-mantık (5): el-Burhân* [Kitâbu'ş-şifâ: İkinci analitikler burhan] (thk. ebu'l-'Alâ Âfîfi). Kahire: y.y.
- Musgrave, A. (1997). *Sağduyu, bilim ve kuşkuculuk: Bilgi kuramına tarihsel bir giriş* (çev. P. Uzay). İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-u'lûm - I* [Fen ve ilimlere ait istilâhlar sözlüğü] (nşr. R. el-Acem). Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn.
- Türker-Küyel, M. (1990). *Farabi'nin şeraitü'l-yakîn'i*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.