

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1969

Cilt : XVII



Yayın Komisyonu:

Prof. Mehmet KARASAN (*Dekan*)
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDEN
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU
Doç. Dr. Mehmet HATİBOĞLU
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

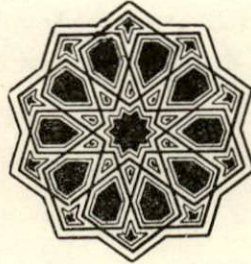
Yıl : 1969

Cilt : XVII

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



1971 YILI

1971 YILI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . 1971

İ Ç İ N D E K İ L E R

Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN, <i>Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri</i>	1
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>İslâm Meşşâi, Felsefesinde İlk Adım</i> ..	29
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Nuseyriler</i>	51
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>'Ali ibn abi Talha'nın Tefsir Sahifesi</i>	55
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Memleketimizdeki İlim ve Din Anlayışı Üzerine</i>	83
Doç. Dr. Talât KOÇYİĞİT, <i>'İlmu Uşuli'l-Hadis veya 'İlmu Mustalahil-Hadis</i>	117
Osman KESKİOĞLU, <i>Zuamâ'ul-İslâh=İslâhât Öncüleri Hakkında Görüşler</i>	137
Ali Himmet BERKİ, <i>İslâm'da Kaza Tarihi</i>	153
Prof. Dr. Şakir BERKİ, <i>İslâm Hukukunun Ana Hatları</i>	169
Fevziye Abdullah TANSEL, <i>Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi</i>	187
Dr. Süleyman ATEŞ, <i>Toprak ve İslâm</i>	201
Joseph L. HROMADKA, <i>Doğu Ortodoksluğu (çev.: Günay TÜMER)</i>	239
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Kur'an'a Göre Münazara Metodu</i> ...	259
—, <i>Kurban Bayramı ve Felsefesi</i>	277
Doç. Dr. Necati ÖNER, <i>Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri</i>	285
Mustafa FAYDA, <i>Hicaz Kütüphaneleri</i>	305
<u>Kitap Tanıtma:</u>	
<i>Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler</i> (Doç. Dr. Hikmet TANYU)..	309
<i>Farabi</i> (Doç. Dr. Hüseyin ATAY)	315
<i>Usulu't-Tafsir Li Kitabillahi'l-Munir</i> (Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU)	329
<i>Kitab'ut-Tabakat</i> (Mustafa FAYDA)	333
<i>Tarihu Halife b. Hayyat</i> (Mustafa FAYDA)	337
<i>Müsnedül-İmam Zeyd</i> (Abdülkadir ŞENER)	339
<i>İmam Nâfi', Râvileri ve Kıraâtları</i> (Demirhan ÜNLÜ)	349

Farabi, Ebu Nasr, Kitab el-Huruf, Beyrut, Darul-Meşrik 1970, Prof. Dr. Muhsin Mahdi Tahkiki.

Eser, 12 sayfa fihrist, 4 sayfa örnek olarak fotokopi, 28 sayfa önsöz 170 sayfa metin, 8 sayfa izahlar, 4 sayfa kaynaklar, 14 sayfa indeks, yarım sayfa yabancı kelimeler, 3 sayfa İngilizce içindekiler, 2 sayfa İngilizce önsözden ibarettir.

Amerikada Harvard Üniversitesinde İslam Araştırmaları Enstitüsü Müdürü olan Iraklı Prof. Muhsin Mahdi, Farabının bir kaç eserini tahkik etmiştir. Kendini İslam filozoflarının özellikle Farabının siyasi felsefesine vakfetmiştir. Kitabul-Huruf hakkında yazmış olduğu önsözden de istifade ederek, kitabın Türk okuyucularına tanıtılmasında fayda görmekteyiz.

Bilindiği gibi Farabının pek kısa olan bir kaç defa basılmış Kitabul-Huruf adlı bir risalesi daha vardır. Bu risale Aristo'nun Metafizik'inin aşağı yukarı kısa bir fihristi mahiyetindedir. Ancak Prof. Muhsin Mahdi, elimizdeki kitap için şöyle der: İlk defa yayınlanan bu "Kitabul-Huruf" Farabi'nin en büyük eserlerinden biridir. İslâm Felsefesi ile uğraşanlara çok faydalar sağlar. Arapça ve diğer dillerde yazılan ilmî felsefi terimlerin manalarını yeter derecede açıklayan ve mütercimlerin Yunanca ve Süryancadan terimleri naklettikleri zaman neler yaptıklarını anlatan dilin aslına, olgunlaşmasını, din ve felsefe ile olan ilişkisini inceleyen bir kitaptır. Bu Kitabul-Huruf'a muttali olmadan önce, Arapça eser yazan filozofların bu konularda önemli araştırmalar yaptıklarını bilmiyorduk. Bu kitap Farabının, Mabadettabia'ya dair yayınlanan ilk şümüllü kitabıdır. İbn Sina ve İbn Rüşd Mabadettabia kitabını şerh ederken, bunu bir kaynak olarak kullanmışlardır. Bundan sonra Muhsin bey, Farabının "Huruf" tekili "harf"e vermiş olduğu çeşitli manaları, Farabının bu ve diğer eserlerine dayanarak açıklamakta ve ancak 3. ve 4. cü asırda yaygın hale gelen harflerin tabiat ve özelliklerinden bahseden "Hurufilik" anlamında harflere mana vermediğini, zira onun cifir ve tencim gibi ilimlerin aleyhinde olduğunu belirtir. Harfi, Farabi ya hece harfi ve mana harfi, ki buna edat da denir, ayırmakta ve Nahivcilerle olan terim birliğini veya ayrılığını anlatmaktadır. Farabi, bu kitapta mâna harflerinden yani Dilbilgisinde edat adı verilen kelimelerin hepsinden değil bir kısmından bah-

seder. Farabî'nin bu Kitabul-Huruf'unun konusunu Aristo'nun Mekulat ve Metafizik adlı kitapların konuları teşkil eder. Yalnız Farabî'nin bu kitabının Aristo'nun adı geçen iki kitaptan hangisinin şerhi veya hulasası olduğunu ortaya koymak zor ise de Muhsin bey, Kitabul-Huruf'un, Aristo'nun Maba-dettabia'sının tefsiri olduğuna kani olduğunu açıklıyor. Bundan sonra Muhsin bey, kitabın adını münakaşa ediyor ve "Kitabul-Huruf" demesinin delillerini gösteriyor.

Muhsin bey, Farabî'nin bu Kitabul-Huruf'u yazmasının sebebini şöyle anlatır: Ebu Bişr Metta ile nahivci olan Seyrafi arasında geçen münazara da Seyrafi galip gelmiş, bu galibiyet, mantıkçıların nahiv bilmediğinin etrafa yayılmasına sebeb olmuş ve bu hususta talebeleri Farabiye aynı soruları sormaları üzerine Farabi mantıkçı ve filozoflara yönetilen bu ihtamı bertaraf etmek için bu eseri yazmıştır. Zira Farabi de Seyrafi'nin hocası İbn Serrac'tan nahiv okumuş olduğu için Arapçayı iyi biliyordu. Bundan sonra Kitabul-Huruf'a nasıl muttali olduğunu ve bu kitabın tek nüshasının Tahran Üniversitesi Merkez kütüphanesinde 339 Mişkat kısmında 133 varaklı bir mecmuanın 3b ile 52b varakları arasında yer aldığını söyler.

Prof. Muhsin Mahdi, kitabı 3 bab ve 33 fasla ayırmıştır. Bu bab ve fasıllar kitabın aşlında yoktur. Birinci bab harfler ve Mekulelerin adlarına ait olup 18 fasıldan ibarettir. Birinci fasılda, Farabî "Inne" harfinden ve arapçada delalet ettiği, sebat, devam, kemal ve varlıktaki ve bir nesneyi bilmedeki tekidinden ve onun farsca ve Yunancadaki karşılığından bahsettikten sonra türetilen "inniyye" sözünden bir nesnenin mahiyetinin ve hakikatının ta kendisinin kastedildiğini anlatır. İkinci fasıl "Meta" harfine aittir. Burada "Meta"nın zamanın bilinmesi için bir soru edatı olduğu, zamanın hareketle ilgili bulunduğu ve zamanın hiç bir nesnenin var olmasına sebeb olmadığı anlatılır. Üçüncü fasıl, Mekulelerden (Category) bahseder. Mekulelerin nasıl meydana geldiği, tarifin de bir nevi mekule olduğu ve mekulenin hisse dayanan bir algı olduğu ve buna birinci derecedeki kavram (Makul evvel) dendiği anlatılır. Dördüncü fasılda ikinci derecede olan kavramlar (makulat sevani) ve bu kavramların zihinde mevcut olan birinci derecedeki kavramlara dayandığı anlatılır. Bu şu demek olur. Birinci derecedeki kavramlar dışardaki duyulur şeylerden zihince alınan algılar olup bunların dışarda karşılığı vardır. İkinci derecedeki kavram sırf zihni kavramlar olup dışarda karşılıkları yoktur. Böylece birinci derecedeki algılar dış varlıkların zihne yansımaları ve ikinci derecedeki kavramlar da zihinde meydana gelmiş bulunan algıların nitelikleri olur. Beşinci fasıl, ilim ve sanatların ilk konularından bahseder. Mantığın konusunun tümeller, yüklem, ko-

nu, aklı doğru yola ileten alet olduğu anlatılır. Diğer ilimlerin konuları zihin dışında mevcut olan nesnelere, kavramlardan, lâfızlardan soyulmuş olarak zihinde onlara ilinen durumlardan bahsedilir ve zihindeki durumları ile bilinen nesne olurlar. Bundan sonra insanın iradesi ile meydana gelen kategorilerden bahseden ilme siyâsî (medenî) ilim ve insanın iradesinin tesiri dışında meydana gelen nesnelere bahseden ilme tabiat ilmi dendiğini açıklar. Farabî bununla tabii varlıkların meydana gelmesinde insanın iradesinin rolü olmadığını gösterirken, insanın iradesiyle meydana gelen aile, toplum ve devlet gibi varlıklara işaret etmiş oluyor ve insanda iradenin varlığını kabul ediyor. Bu da onun determinist olmadığını göstermeğe delil sayılabilir. Sonra matematiğin konusunun kemmiyyet olduğunu matematik ile tabiat ilmi arasındaki farkı anlatır.

Mabadettabia ilmine de temas eder ve onun konusunu diğer ilimlerin ihtiva ettikleri kategorilerin sebeplerini araştırmak olarak açıklar. Bu fashın sonunda mantık kısımları olan cedel, safsata, hitabe, şiiir'den bahseder. Altıncı fasıl, kategorilerin adlarına daırdır. Burada isimlerin mutevatı, müteşabih, müteradif, mutebayın olanlarını anlatır. Sonra kelimelerin çekimlerine ve kullanışlarına göre manasını açıklar. Mesela halk kelimesinin masdar iken mahluk, meful manasında kullanıldığını gösterir. Bununla ilgili olarak on kategoriye (Mekulata) temas eder. Önce duyu ile kavranan şeyin ne olduğunu ve ilk anlaşılmanın (ilk makulat) neye benzediğini, uzun kavramından uzunluk kavramına nasıl geçildiğini, birincisine duysal, ikincisine zihni dendiğini anlatır. Yedinci Fasıl lâfızların şekilleri ve çekimlerinden bahseder. Buradaki çekim dil bilgisindeki çekim değildir. Burada kelimelerin duyuya dayalı manaları ile duyuya dayalı olmayıp zihinde bulunması bakımından aldıkları şekil ve manaları üzerinde durur ve aralarındaki farkı belirtmeğe çahşır. İnsanlık (insaniyye) ile insan arasındaki farkı şöyle, anlatır. "İnsanlık" sözü masdar gibidir. "İnsanlık" fertlerden çıkarılmış bir kavramdır. Bunun konusu "insan" ise, insan da bil kuvve konusu bulunan bir mana taşır. Bunun için "insan"ın manası iki nesneden mürekkebe olur. Biri adı geçen konu (nesne), diğeri özüne delalet etmeyen konudan anlaşılman bir manadır. Bu ikisinin toplamı "insan"ın manası olur. Bu aynen "aklık"ın "ak"a göre olan durumu gibidir. "Ak" iki nesneden meydana gelir. Biri "Aklık" diğeri de "aklık" kendinde bulunan konu, her ikisi birleşince "ak" meydana gelir. "Ak" konusunu bil kuvve içerdigi gibi "insan" da bil kuvve konuya sahiptir. "İnsan"ın kendisi ile var olduğu nesne ve tarifinin de gösterdiği şey onun cinsi ve ayrımı (fash) dır. Bunlardan biri maddesi diğeri sureti gibidir. Öyle ise "insanlık" insanın maddesi veya cinsten soyulmuş sureti veya ayrımı (fash)dır. Buna

göre “insanlık” ya “düşünen” (natık) dir veya “düşünme” (nutk) dir. “insanlık”, “düşünen”den soyulmuş “düşünme” (nutk) ise “insan” “düşünen” demektir. Bu duruma göre “düşünen”de “hayvan” bilfiil değil, bil kuvve mevcuttur. Öyle ise “düşünen” kavramı, “insanın” “hayvan” olmasından daha çok bir nesneye delalet etmez. Aynı şekilde “bilen” (âlim) “bilen olmak” (âlimiyye) ve bilme (ilim) ve ak, kara vesaire kelimeler arasındaki çekim ve kavram farklarını incelemektedir. Sekizinci fasıl “nisbet” sözüne hasredilmiş, hesapçılar, hendeseciler, mantıkçılar ve gramerciler tarafından bu sözün hangi manalarda kullanıldığı açıklanmış ve incelenmiştir. Dokuzuncu fasıl, izafete dair olup, izafetin iki nesne arasında ortak bir mana olduğunu, ve bunun çeşitlerini inceler. Ortak mana olan izafeti gösteren bir isim bulunmadığı, iki nesneden birine göre isim olduğu halde diğerine göre bulunmadığı, her ikisine göre isim bulunduğu, iki nesnenin birbirine zıd iki isim olduğu, türemiş isimlerden meydana geldiği mesela mâlik ile memluk gibi kelimelerin çekimlerinin çeşitlerine göre ilimlerdeki kullanımına temas edilir. Onuncu fasıl, “nisbet” ve “izafete” ayrılmıştır. Burada mekâna izafet ile mülkiyet izafeti incelenmektedir. Onbirinci fasıl, nisbet ve kategorilerin sayısına hasredilmiştir. Nisbet Aristo tarafından ilk kavramlardan sayıldığı halde bazılarıncı ikinci kavramlardan sayılmıştır. Oysa bir çoğu ikinci (derecedeki) kavramlardandır. Meselâ, izafetin izafeti, nisbetin nisbeti bu kabildendir. Bazıları nisbetin sınıflarını izafet saymışlar ve böylece kategorileri yediye hasretmişler 1- İşaret edilen konuda ve konunun üzerinde olmayan, 2- Kemiyet, 3- Keyfiyet, 4- fiil, 5- infial, 6- Durum, 7- İzafet. Başkaları duruma izafeti bir yazıp kategorileri altı saymışlardır. Doğrusu durum, izafetten ayrı ve başkadır. Üçüncü gurup, fiil ile infial bir izafet sayarak kategorileri beş kabul etmişlerdir. Farabi, yapmak suretiyle meydana gelen değişikliğin izafete girmeyeceğini nitelik ve nicelik bakımından tesir altında kalanın da aynı kategorilere girmeyeceğini ileri sürerek red eder. Dördüncü bir gurup ta fiil ve infial izafet altında mutalaa edip her ikisini de izafete sokarak kategorileri dörde indirir. Bunlardan başka beşinci gurup dememiz gereken bir gurup bütün kategorileri ikiye inhisar ettirmişlerdir. 1- Bu işaret edilen nesne “cevher, 2- Buna arız olan nesne, böylece kategoriler cevher ve araz olarak iki olmuş olur. Burada araz cins sayılıp dokuz kategoriye şamil olarak alınmayıp fakat her birine bir çeşit izafeti olduğu ileri sürülür. Onikinci fasıl, arazdan bahseder. Araz kelimesinin halk arasında kullanıldığı manaları, filozoflara göre hangi manalara geldiğini, arazın cevherin dışında dokuz kategoriye dendiğini açıklar. Onüçüncü fasıl cevherden bahseder. Burada cevhere sekiz sayfa ayrıldığını zikretmemiz önemini belirtmeğe işarettir. Önce cevherin halk ara-

sında kıymetli taş ve madenî şeylere dendiğini, sonra iyi cins ve soy manasında kullanıldığını ve iyi işler yapmaya sevkeden iyi yaratılış ve fitrata dendiğini bir nesnenin mahiyetine ve maddesine söylendiğini inceledikten sonra felsefede hiç bir konuda (mevzu) olmayıp kendisine işaret edilen nesneye cevher dendiği ele alınmaktadır. Bu, birinci manadır. İşaret edilen nesnenin cinsine, ayırımına, türüne de cevher denmektedir. Bu ikinci manadır. Cevherle bir nesnenin özünü (zâtı) meydana getiren şeyler de kastedilmektedir. Bunun da üçüncü mana olduğu zikredilmektedir. Bu üçüncü manada cevher bağımlı (mukayyed) ve izafetli bir kavramdır. Birinci ve ikinci manadaki cevher mutlak manada cevher olup bir konuda olmayıp işaret edilen nesneden anlaşılan ve bir nesneden anlaşılan (makul olan)'ın, o nesnenin aynısı olduğu ileri sürülür. Birinci ve ikinci manadaki cevher mahiyeti ve varlığı yönünden anlatılır ve diğer kategorilere muhtaç olmayıp onlar buna muhtaçtır. Üçüncü mana halkın kullandığı manaya dayalı bir manadır. Bunda cevher bir nesnenin cevheridir ve görelî bir cevherdir. Bunun için felsefede cevher iki nesneye denir. 1- Kendisi son konu (mevzu) olan ve başkası kendisinin konusu, kendisi de başkasının konusu olmayan, konuda ve onun içinde onun bir çüzi olarak bulunmayan ve konuya yüklem de olmayan cevher, 2- Mahiyeti olan her hangi bir nesnenin mahiyetinin (tamamı) olan cevherdir. Ondördüncü fasıl zattan bahseder. Zat, bir konuda bulunmayan her işaret edilen şeydir. Bazan bir konuda bulunan da işaret edilen nesneye de zat denir. Hiç bir nesneye konu olmayan ve kendisinin de asla konusu bulunmayan nesneye de denir. Bir şeyin zâtı şeklinde kullanıldığı zaman izafetli olmuş olur ve bu gibi durumlarda o nesnenin mahiyetini, mahiyetinin bir kısmını, hülâsa "o şey nedir"? sorusuna cevap teşkil edecek her şeyi anlatmış olur. Mesela "Zeydin zâtı" denince onun hakikatı ve mahiyeti kastedilir. Amma "bizatihi" sözüyle kendisine nisbet edilen şeyin mahiyetinin diğer kategorilerden müstağni olduğu, var olmasında onlara muhtaç olmadığı anlaşılır. "Bizatihi" ile bir nesneye verilen bir nitelik o nesnenin mahiyetinin gereği olduğunu ve bundan dolayı o niteliğin daimi bulunacağı anlaşılır. Bu "bizatihi" sözü "bil araz" sözüne karşılıktır. Zat, bizatihi ve bir şeyin zâtı sözlerini filozoflar ve ilim sahipleri kullanır. Halk bunların yerine "binefsihi" sözünü kullanır ve bundan, başkası değil, kendisini ve başkasına muhtaç olmadığını kadedir. Onbeşinci fasıl, mevcud (var) sözüne hasredilmiş olup kitabın en uzun kısmı olup onsekiz sayfadır. "Mevcud" (var) sözü arapçada "vucud" ve "vucdan" kelimesinden türemiştir. Bu iki manada kullanılır. Bulmak, bulunduğu yerin bilinmesi ve arzulanan hususta ondan faydalanabilmek anlamındadır. Diğeride bağımlı (mukayyed) olarak kullanılır ve "bilmek" manası kadedilir. Me-

sela Ahmedi cömert buldum cümlesinde “bulmak”, “bilmek” anlamındadır. Mevcud sözünün yerine bazan “raslanmış”, “karşılaşmış” kullanılır ki, “buldum” diyecek yerde “karşılaştım” ve “rasladım” denir. Farabî, Farsça, Soğudça, Yunanca ve Süryancada (bu Süryancada yanılıyor zannediyorum) ve diğer dillerde (Aramca ve İbranca bunların dışında olmalı, çünkü onlar da Arapça gibidir) haber ile muhteda’yı bir birine bağlayan bir fiil bulunduğunu anlatır. Bu isim cümlelerinde olur. Bilhassa konu ile yüklem arasında olan bağlantının bir zamanla ilgili olmadığı arzalandığı zaman kullanılır. Farabi böyle bir girişten sonra Arapça “hüviyet” ve “mevcut” kelimelerinin nasıl felsefi terim haline geldiğini anlatır. Mantık ve nazarî ilimlerde konu ile yüklemi birbirine bağlayan yardımcı fiilere ihtiyaç vardır. Fakat Arapçada bu gibi fiiller başlangıçtan beri bulunmamaktadır. Bunun yerine “Huve” kelimesi kullanılır. “İşte bu Zeyd’dir” dediğimiz zaman burada bulunan هو huve artık zamir değildir. Aynı şekilde هذا هو ذلك الذي رأيته bu o gördüğümdür, deki هو huve de böyledir. Burada huve هو farsçada “Hest”in yerine kullanılmıştır. Bunun gibi Farsça “hest” kullanılan her yerde arapça هو huve kullanılmıştır. İnsandan, insanlık (insaniyye), recul’dan (ruculiyye = erkeklik) mastarları yapıldığı gibi هو huve’den de hüviyyet هوية yapılmıştır. Başkaları huvenin yerine mevcud kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Mevcud sözünün çekimleri olup türeyen bir kelimedir. Bunlar هوية hüviyyetin yerine “vucud” kelimesini koymuşlardır. Ancak “mevcud” sözü Arapçada ilk bulunuşundanberi türemiş bir kelime olarak bulunmuştur. Her türeyen kelime kökündeki manaya açık olmayarak delâlet ettiği intibamı verir. “Vücut” sözü de böyle olup vaz edildiği yere araz olma gibi anlaşılma durumu vardır. Vücut sözü ilk vazedildiği manalar insandan çıkıp başka birine ve bir şeye sirayet eden manaları ihtiva eder. “Vücut” sözü Arapça olmasına arapçadır. fakat kökü ve yapısı bakımından yanılıcı ve kaypak yani türeme, kalıptan kalıba girme manası olmasını göz önünde bulunduran kimseler, onu kullanmaktan sakındılar ve onun yerine hüviyyet هوية ve mevcud موجود kelimesinin yerine de هو huve’yi kullandılar. Çünkü huvenin Arapçada isim ve fiil olmadığını ileri sürdüler. Ancak Farabi, huve ile mevcud, hüviyyet ile vucud kelimelerinden hangisi istenirse onun kullanılmasında bir sakınca görmez.

Bundan sonra Farabî mevcud kelimesinin manalarını incelemeye geçer. “Mevcud” sözü bütün kategorilere şamil ortak bir sözdür. En yüksek cinsin adı olur ve bunun için o cinsin altında olan her bir cinse söylenir ve cinsin bütün türlerine eşit derecede delalet eder. Ayn, göz (ayn) kelimesi gibidir.

Mevcut üç manada kullanılır: 1- Bütün kategoriler, kavramlarda, 2- Zihnin dışında bulunan fakat zihinde olanın aynı olan her kavranılan (makul)a ki buna doğru (sadık) da denir, 3- İster tasarlansın, ister tasarlanmasın zihnin dışında bir mahiyet ile belirlenmiş olan nesneye denir. Yüksek cinslerden her birine söylenen mevcut sözü ile vücut sözü bir manadadır. Aynı şekilde bir konuda bulunmayan ve bir şeye de konu olmayan daima basit mahiyetli olup onun vücudu ve mevcut oluşu aynı tek manadadır. Doğru olan her nesne zihnin dışında bir mahiyetle belirlenmiştir. Zihnin dışında bir mahiyetle belirlenmiş olan nesne doğru (sadık) olandan daha umumdur. Çünkü zihnin dışında bir mahiyette mevcut olan her nesnenin zihinde bulunması gerekmez. Ama zihinde tasarlananın dışarda mevcut olması lazım ki, doğru olsun. Dışarda mahiyeti bulunan mevcut ikiye ayrılır. Bilkuve mevcut (var) olan, ve bil-fiil var olan iki kısımdır. a) bil-fiil bulunmaması ve hiç bir vakit olmaması imkansız olup daima fiil halinde olan, b) bil fiil olmaya ve olmamaya müstaid kabiliyetli olandır. Farabi, burada bil-kuvve demekle, bil-inkân demek arasında fark olmadığını anlatır.

Halk bil-kuvve mevcut olana mevcut dememektedir. Onlar mahiyeti bilfiil bulunana mevcut derler. Halk bil-kuvve mevcut olandan bahsetmek zorunda kalırsa bil-fiil olmayı anlatan kelime kullanırlar. Mesela, فلان مضروب و مقتول derler ve bununla ilerde dövülmeğe ve öldürülmeğe müstaid olduğunu kasederler الانسان ميت insan ölümlüdür, sözünde aynı manayı kasederler ve bu cümle ile henüz ölmemiş olduğunu fakat ölüme maruz kalacağını anlatırlar. غير الموجود gayri mevcut yani “var olmayan” veya “varlığı olmayan” ile de hiç bir surette, ne zihinde ve ne de zihnin dışında mahiyeti olmayan nesne demek isterler. Ama zihinde mahiyeti bulunup dışarda bulunmayan “yalan” olur. Hiç bir surette mahiyeti olmayan yalan da sayılmaz, doğru da sayılmaz. Çünkü onun adı yoktur. Onun cinsini, fiilini gösterecek bir söz de yoktur, o tasarlanamaz, hayal edilemez ve asla söz konusu olamaz. Pek eskiden felsefe ile uğraşanlar da ilk bakışta sözlerden ne anlaşıldığına hükmederler. “Gayri mevcut” sözünden ilk anlaşılan hiç bir surette mahiyeti bulunmayan olduğuna ve böyle olanın da var olmayacağı ve bil-fiil varlık ondan meydana gelmiyeceğine göre gayri mevcut (var olmayan) dan, varlık meydana gelmesi filozoflara göre muhaldır. Duyulur nesnelere oluşmaları “gayri mevcut” (var olmayan) dan meydana geldiği zihinde ilk doğan bir anlamdır. Oysa zihnin kavradığı bir anlam da, var olmayanın mahiyetinin olmaması idi, buna göre var olmayandan varlık meydana gelmiş olur ki, bu filozoflara

göre muhaldir. Bir kısmı da şimdi mevcut olup oluşmuş olanın daha oluşmadan önce mevcut olması gerektiğini ileri sürüp oluşmayı kabul etmemiş ve her şeyin ezelden ebede mevcut olduğunu ve hiç bir nesnenin yok olup var olmadığını benimsemişlerdir.

İki şeyden birleşerek meydana gelen, doğruluk ve yanlışlığı olan önerme (kaziyye)dir. Bu olumlu ve olumsuz olur. Ancak yüklemeleri fiil ise aradaki bağlantı bil-kuvve vardır. Ama yüklemeleri isim (yani isim cümlesi) olan önermelerdeki bağlantı bil-fiil vardır. Önermedeki olumluluk ya daimidir ya da önermedeki olumluluk daha önce bil-kuvve iken her hangi bir vakitte bil-fiil olmuştur. Böyle bil-kuvve olan halâ bil-kuvve halinde ise, bu gibi önermelere “olurlu (mümkün) önerme” denir. Bu gibi önermeler bil-fiil haline gelmişse ona “varlıklı önerme” (kaziyye vucudiyye); bu varlık onda daimî olumluluk halinde ise ona “olumlu zorunlu önerme” (kaziyye mucibe zaruriyye), bu varlık daima ondan soyulmuş (selbedilmiş) ise ona “olumsuz zorunlu” önerme denir. Onaltıncı fasıl “şey”den bahseder. Burada “şey” ile “mevcud” sözlerinin işlem ve toplamları mukayeseli olarak anlatılır. “şey”, her ne suretle olursa olsun, ister zihinde, ister dışarda, ister bölünen, ister bölünmeyen olsun, mahiyeti olabilen nesneye denir. Mevcud ise zihin dışında mahiyeti olana denir. “Bir şey değil” ليس بشيء ifadesi ile zihinde ve zihin dışında olsun, hiç bir şekilde mahiyeti bulunmayan nesne kastedilir. Parmanides’in var olmayandan غير الموجود anladığı mana da budur. Onyedinci fasıl...den dolayı من اجله الذى ibaresinden bahseder. Bu ifade bir gaye, sebep bildirir ve Farabi bunun altı manasını zikreder. 1- Temelin bina için olması, 2- Aletin varlığının gayesi, onunla elde edilmek istenen nesneyi elde etmektir, 3- İlim elde etmek için okumak ki, bu üçünde netice zaman bakımından sebebden sonradır 4- İnsan için sıhhatin aranması, yani sıhhatin insan için olması, 5- Aletin, onu kullanacak kimse için yapılmış olması, yani alet, onu kullanana lâzım olduğundan dolayı vardır, 6- Allah için namaz kılınması, cihad yapılması, iyilikte bulunulması ve kanunlara bağli kalınması da bu türdendir. Onsekizinci fasıl “an عن” kelimesine hasredilmiştir. Bu “an” kelimesi üç manada kullanılır. Fâil bildir, ve... dan hasıl olmuştur, maddeyi gösterir, bakırdan ibrik gibi ve “henüz” anlamı taşır.

İkinci bab, lâfızların felsefe ve millet (din) kelimelerinin meydana gelişine ait olup ondokuzuncu fasıldan yirmialtıncı fasla kadar devam eder. Ondokuzuncu fasılda millet ve felsefe ile kelâm ve fıkıhın birbirine karşı olan öncelik ve sonralıkları incelenir. Cedel ve safsata kuvvetinin felsefeden önce

olduğu, cedeli felsefi ile sofistaiyye felsefesinin, burhanî (kesin) felsefeden önce geldiği, felsefenin milletten (din) önce bulunduğu, milletin Kelâm ve Fıkıhtan önce geldiği ve her birinin kullandıkları metotlar ve deliller anlatılır. Meselâ Kelâmcı ilk bakışta doğru olan söz ve işleri ele alır iknaî bir yolla halka, çoğunluğa hitap eder ve onunla değerleri ortaklaşır, ancak cedeli kullanması bakımından çoğunluktan ayrılır. O, felsefede kesin delillerle düzeltilmiş olup ilk bakışta herkes tarafından ortaklaşa öğrenilmesi için herkesce meşhur olanları arayıp seçer, bundan dolayı kelâmcının da özel kişilerden olduğu sanılır; doğrusu kendi milletine göre özel kişi (havastan) sayılır, ancak filozof, bütün insanlara ve milletlere göre özel kişidir. Zaten her sanat sahibi kendi sanatında özel kişi (hasse) sayılır. Farabî, özel kişileri öncelik ve iyiliklerine göre şöyle sıralar: Filozoflar sonra cedelciler ve sofistailer, sonra kanun koyucular daha sonra mütekellim ve fakih. Yirminci fasıl, seslerin, harflerin, kelimelerin doğuşunu ve bunların ağız yolunda, ses yolunda nasıl meydana geldiklerini, insanın ilk anda sesi niçin ve nasıl meydana getirdiğini inceler. Yirmibirinci fasıl, bir milletin dilinin doğuşunu ve her milletin dilinin nasıl ayrıldığını, önce maddî şeylere ad verilerek işe başlandığını anlatır. Sonra gelen nesil öncekinin vazettiklerini öğrenip böylece dil gelenek halinde ana ve babadan öğrenilegelmiştir. Yirmiikinci fasıl, umumi sanatların doğuşuna ait olup, burada bütün halkın iştirak ettiği dilin çeşitli sanatları üzerinde durulur, onlar anlatılır ve nasıl meydana geldikleri incelenir. Bu sanatlar, konuşma sanatı (hitabet), şiir sanatı. Şiir sanatının doğması konuşma sanatından sonra geldiği ve şiir sanatının, insanın tabiatının her şeyde nizam ve tertip aramasından doğduğu belirtiliyor. Sonra hikâye ve kıssaların nakledilmesinin ezbere dayanması ve ezberin zorluğundan yazının doğmasına geçildiği anlatılır. Bir milletin dilinin en iyi temsilcisinin, kırlar ve köylerde, çöllerde yaşayıp yabancılarla karışmayan halk olduğu, onların sözleri dillerinin kanıtı olacağı anlatıldıktan sonra beş sanat olan konuşma (hitabet), şiir sanatı, ezberleme kuvveti, dil bilgisi, yazma sanatının teşekkül ettiğini açıklar. Yirmiüçüncü fasıl, Milletlerle meydana gelen kıyashî sanatlardan bahseder. Amelî (el) sanatları ve umumî sanatlardan sonra kıyashî sanatlara meylettiği, bunlardan cedel ve safsata sanatının nasıl doğduğu ve metodları cedelin safsatadan daha sağlam ve çok kullanıldığı, cedelin çok ve kesin metodla karışık kullanılması nerde ise ilmî olduğu kabul edilecekti, der; Eflatun zamanına kadar da felsefenin durumunun böyle olduğu Aristo zamanında ise ilmî görüşün son mertebeye ulaştığı ve her ilmin metodunun ayrıldığı, ilimlerin nazarî kısımlarının teşekkül ettiği, bunların havass ve halka mahsus olmak üzere bölündükleri kesin delilli (Burhanî) yollarla öğretim havassa,

cedelli, hitabetli ve şiirli yollarla öğretim halka has olduğu anlatılır. Bundan sonra kanun koyma sanatından irade ve ihtiyaca dayanan saadete ulaşmağa faydalı içtimai işlemlerin teferruat ile uğraşan fıkıhın doğduğunu nazari ve amelî işlemlerden küllileri istinbat etmek için kelâm sanatının ortaya çıktığını, bu kelâm sanatı ile başka yabancı milletlerin, kendi milletinde mevcut olanı yıkmasına karşı cephe almak olduğunu ve yabancı milletlerin mugalatalarını yıkmaya ve onların fesathklarını ortadan kaldırmağa yönelen bir sanat olduğunu açıklar. Yirmidördüncü fasıl, millet (din) ve felsefe arasındaki ilişkiye hasredilmiştir. Eğer millet (din) felsefeye tabi ise, felsefe burhanî delillere dayanıyorsa din de doğrudur, eğer felsefe zannî, tahminî ve sahte ise ondan sonra meydana gelen din (millet) de yalan yanlış fikirlerle doludur. Bundan sonra millet (din) bir Ümmetten dini olmayan bir ümmete intikal ettiği zaman ihtimalleri olan durumları ve bu anda felsefenin dinden sonra teşekkül edeceğini, hak felsefenin hak din ile (millet) yanlış ve bozuk felsefenin bozuk ve yanlış din ile aynı kategori içinde olacağını anlatır. Yirmi-beşinci fasıl isimlerin icadına ve nakline dairdir. Burada bir ümmette yenden doğan felsefe ve millet (din)'de kullanılan terimler daha önce başka ümmette bu terimler var idiyse onlardan nasıl alınabileceği, böyle bir ümmet yok ise, kendi dilinde terimleşmeye gitmek için ne yapılacağı anlatılır.

Üçüncü bab, soru harflerinden bahseder. Yirmialtıncı fasılda, hitap etmenin çeşitleri, seslenme olan ünlemin nasıl olduğundan dilbilgisi açısından ziyade filoloji ve dil ilmi açısından açıklanması yapılır ve soru harfleri *ما ، ای ، کیف ، لم ، هل ، ای ، ما* olarak sayıldıktan sonra, bunların hakiki ve mecaz manaları olduğu, mecaz ve istiare manalarının felsefede kullanılmadığı, felsefede sözlerin ilk defa hangi manada kullanılmış iseler o manada kullandıkları (bu kelimenin hakikat manasıdır) anlatılır. Yirmiyedinci fasıl, *ما* "ma" harfine ait olup onaltı sayfa tutan açıklaması yapılmıştır. "Ma" (ne) harfinin ilk olarak tek şeyden sorguyu göstermek için konulduğu, bu harfle sorulan nesnenin düşünülmesi gerektiği, zira bu harfle öğrenmek istenen şeyin daha önce bilinmediği, bununla istenen bilginin ilmin bir türü olduğu ve onun zihinde meydana getirilmek istendiği, bilinmek istenen nesne birazcık bilinmiş olsa bile bu soru ile daha fazla bilgi elde etmek için kullanıldığı anlatılır ve sonra bu "ma" (ne) kelimesiyle sorulan sorunun mantık bakımından cevabının cins, tür ve bunların tanımları, dereceleri, aralarındaki münasebetler incelenir ve burada tam bir mantık ve metafizik yapılır. "şey" ile "ma" yani "nesne" ile "ne" arasındaki münasebet anlatılır. Sonra (*ما هو؟* "mahuve" nedir o? sorusunun cevabının ma-

hiyetinin tamamı veya bir kısmı ile olabileceği gibi, ilintisi ile de cevap verilebileceği ve bunun cevabının “tarif”in içine gireceği ve böyle bir soru ile elde edilen mahiyet ve cevher ilişkisini anlattıktan sonra cevherin nasıl tasarlandığını incelerken şöyle der: Bazı kimselerin cevheri “kendini tutan” قائم بنفسه, “kendi kendine duruşu” بنفسه gibi tanımlamaları sebebiyle sakın senin aklına, onun kalın kütle som veya katı bir şey olduğu gelmesin. Böyle düşünmenin sebebi, bizim duyularımıza bir cisim basınç yapmazsa, onun yeğnik, hafif olduğunu ve onu kolayca savurabileceğimizi düşünürüz, bunun için onu yok farzederiz de “yok” demek istediğimiz nesne için “heba” ve rüzgâr olduğunu söyleriz. Gözümüz, arasından arkasını görmediği nesne de vardır ve varlığı kuvvetlidir. Bundan dolayı “Hakkı” varlıkların en sağlamı ve sarsılmazı olunca, onu som, katı bir cisim gibi hayal etmişlerdir. Ona bu manayı yükledikten sonra “ona her şeyi taşıyan” demişlerdir. Bundan ötürü halk oğır ve sert taşlara cevher demiştir. Ayrıca cevherin yukarıda cevher bahsinde geçen metafizik tanımlarına burada da yer verilmektedir. Yirmisekizinci fasıl, عی “Eyy” harfinden bahseder. “Ma” harfinde olduğu gibi bunda da “hangi, hangisi?” anlamında kullanılan bu soruya verilecek cevabın mantık bakımından nasıl bir cevap olacağı, mahiyet, cevher, cins, tür, ayırım (fasıl), âraz veya zat bakımından hangisi ile cevap vermek gerektiği ve ما “ma” ile nerede birleşip nerede ayrıldığı misalleri ile anlatılır. Mesela “Ma” ile bir nesnenin mutlaka hiç başka bir nesne göz önüne getirilmeden, ona izafe edilmeden, onun mahiyetinin tamamını veya bir kısmını belirtmek gerekirken, عی “eyyu” “hangisi?” sorusu ile biz bir nesnenin başka bir nesneyle ortaklaştığı fakat ondan ayrıldığı yönü de bulunduğunu bildiğimizden bu “hangisi” sorusu ile o ayrılan yönünün ne olduğunu sormuş oluyoruz. Bu soru bunun için bir ortaklık ve ayrılık diye iki şey bildirir. Ortaklık kısmını bildiğimiz için, ayrılık olan kısmını sorarız. Bu ayrılık gösteren kısım cins olur, tür olur, ayırım (fasıl) olur, araz (ilinti) olur, her hangi başka bir nitelik olabilir. Buna hasredilen sayfa sayısı onikidir. Yirmidokuzuncu fasıl كيف “Keyfe” kelimesine aittir ve yedi sayfa tutmaktadır. Bu “Keyfe” nasıl? sorusunun çeşitli yerlerde kullanıldığı değişik cevaplar alındığı anlatılır. Mesela, şartlı ve kayıtlı olduğu zaman “falanca vücutça nasıldır?” denince “hastadır” veya “kuvvetlidir” ya da “zayıftır” denir. Bazan da bir nesneyi meydana getiren parçaların ve onların birleşmeleri ve bir bir ardına dizilmeleri anlatılır ki bu durumda oluşmasının mahiyeti ve mahiyeti bildirilmiş olur. Bu da “duvar nasıl yapılır?” veya “usta duvarı nasıl yapar?” sorusuna, “çabuk”, “yavaş”, “iyi veya “kötü” diye cevap verilir. Burada suni şeylerin

oluşmasından sorulduğu gibi tabii olaylardan da sorulur ve “ay tutulması nasıldır?” sorulabilir. “Deve nasıl bir şeydir?” sorusuna devenin şekli, o şekli meydana getiren parçalar ve onların sırası anlatılarak cevap verilir. Eğer “keyfe” ile sorulan zatî şeyler ise bu durumda “ma” ve “eyyu” ile aynı manada kullanılmış olur. Mesela “ayın tutulması nasıldır?”, ayın tutulması nedir?, ayın tutulması hangi şeydir? soruları aynı manayı kasteder. *Otuzuncu fasıl* هل؟ “hel”e aittir. Bu harf ile iki karşıt önermeden biri sorulur. هل زيد قائم؟ “Zeyd ayakta mıdır, yoksa ayakta değil midir?” Bazen bu karşıt önermelerden biri hazfedilir. “Bu evde bir insan var mıdır? gibi. Bunda soru edatı olan hemze (ا =mi?) nin? هل =mi? hel’in yerinde kullanılacağı ve bu ikisinin cevabında da “evet” (نعم) veya “hayır” (لا) nasıl ve nezaman deneceği misallerle açıklanır. *Otuzbirinci fasıl*, felsefî sorular ve edatlardan bahseder. Burada “niçin” لم edatının bir nesnenin varlığının nedenini bildirdiği ve bundan sonra، لماذا هو، ماذا هو، بماذا هو، عماذا هو، لماذا هو، عن ماذا؟، بماذا؟، لماذا، daki farklar anlatılır. Hangisi bir nesnenin varlığını, hangisi nedenini, hangisi niteliğini gösterdiği açıklanır. *Otuz ikinci fasıl*, ilimlerdeki soru edatlarına dairdir. Önce bir nesnenin varlığının sebebi bizim onun varlığını bilmemizin sebebinden ayrı olduğu belirtildikten sonra “niçin” ile bir nesnenin varlığının nedeninin anlaşılacağı ve هل؟ “hel” ile bir nesnenin var olup olmadığı sorulabileceği, burada “var” olmasından sorulması, zihinde tasarlanan nesnenin dışarda var olana uyup uymaması olduğu anlatıldıktan sonra o nesnenin mahiyetini bildirecek soru olan “ma”nın cevabı geleceği açıklanır. Bundan sonra “mevcud” kelimesinin cümlede bağlantı olarak kullanıldığı mesele هل كل انسان موجود حيوانا her insan hayvan olarak var mıdır? veya daha doğrusu “her insan hayvan mıdır?” cümlesinde kullanılan “mevcud” kelimesi konuyu yüklemle bağlayan bir bağ vazifesi gördüğü için cümlenin yüklemli bir önerme olduğu belirtilir. Burada üç türlü sorunun çeşitli ilimlere göre aldığı manalara temas eder ve aradaki farkı şöyle anlatır. هل الشيء موجود؟ ... Bu şey var mıdır? sorusu ile bu şeyin varlığının bil fiil olduğunu öğrenmek isteriz. Bu, onun yapısının meydana geldiği suret yönünden mahiyetini gösterir. هل الشيء موجود حيوانا Bu şey hayvan mıdır? sorusu ile de önce var olduğunu öğrenmiş olduğumuz nesne şöyle (yani canlı) bir nesne olup olmadığı sorulmaktadır. Buna “evet” diye cevap verildiği takdirde ما هو؟ mahuve o nedir ve كيف هو keyfe huvve o nasıldır? sorusu ile de onun mahiyeti sorulur, Bu matematiktedir. Tabiat ilimlerine gelince? هل هو موجود؟ o var mıdır?

veya o, şöylece mi vardır? هل هو موجود كذا? sorusu ile her nesnenin varlığını meydana getiren, yapan (fâil), madde, suret veya gaye'nin ne olduğu sorulmuş olur. İlahî ilimlerde bu gibi sorularla "fâil", "mahiyet" ve "gaye" kastedilir. Aynı şekilde هل الاله موجود؟ sorusu ile ne kastedilir? İnandığımız ve zihinde kavradığımız varlığın aynen zihin dışında bulunduğu mu kastedilir? Bu ikinci manada onun varlığı sorulabilir mi? Bu ikinci mananın kapsamına şunlar girer. Bir şeyin ayakta durması (kıvamı-varlığı) başka bir şeyle midir? bir şeyin kendisi ile var olduğu bir vücudu mu vardır ki, onda mevcuddur. Bu gibi sorular varlığının mahiyeti ve zatı bölünebilen ve varlığının (kıvamını) sebebi olanlar hakkında sorulabilir. Allahın başka bir şeyle durması (kıvamı) olmadığı ve sebebi bulunmadığı, zatı bölünmediği için onun hakkında yukardaki sorular sorulmaz. Ancak "O var mıdır?" sorusundan ikinci mana kastedildiği zaman, bundan onun ayrılabilen bir zatı mıdır, veya zatı var mıdır? sorusu kastedilir. Ve bunun münakaşasında "mevcud" sözü tekrar ele alınır, inceleme yapılır ve diğer sorulardan meydana gelen kavram farkları belirtilir. *Otuz üçüncü fasıl*, geri kalan kıyaslı sanatlara dair soru edatlarına aittir. Yukarda anlatılan ما، هل gibi soruların cedel, hitabet, safsata, şiir sanatlarında nasıl kullanıldıkları ve aralarındaki kavram farkları incelenir. Kitap burada bittikten sonra tahkik eden Prof. Muhsin Mahdi sekiz sayfalık açıklama "Talikat" eklemiştir.

Hüseyin ATAY