

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Yıl : 1970

Cilt : XVIII



Yayın Komisyonu:

Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY (*Dekan*)
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN
Prof. Dr. İ. A. ÇUBUKÇU
Doç. Dr. İ. CERRAHOĞLU
Doç. Dr. M. HATİBOĞLU
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

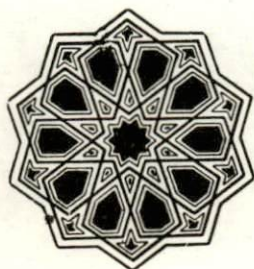
Yıl : 1970

Cilt : XVIII

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



YIL : XVII

YIL : 1970

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA 1972

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u>
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Kur'an ve Hadis'te Aile Planlaması</i>	1
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Sufyân b.Sa'id es-Sevri ve Tefsiri</i>	23
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Ebi Hâtim ve Tefsiri</i>	35
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman</i>	47
Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, <i>İbahîlik ve Batnîlik</i>	67
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Allah'ın Halifesi : İnsan</i>	71
J. SCHACHT, "Peygamberin Sünneti" <i>Tabiri Hakkında</i> (çev. Mehmet S. HATİBOĞLU)	81
Dr. Süleyman ATEŞ, <i>Üç Müfessir Bir Tefsir</i>	85
Dr. Abdülkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı</i>	105
Osman KESKİOĞLU, <i>Muhammed Abduh</i>	109
M. Turhan ÖZDEMİR, <i>Goethe'nin Şiirinde Hz. Muhammed</i>	137
Prof. Dr. Fuad KÖPRÜLÜ, <i>İslâm Şüfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri</i> (çev. Yaşar ALTAN)	141
Dr. Halil CERR, <i>Farabî Füsüs'ül Hikem'in Yazarı mıdır</i> (çev. Kifayet ÖZAYDIN)	153
William P. ALSTON, <i>Din</i> (çev. Günay TÜMER)	163
Muhammed KAFAFİ, Ph. D., <i>Abū Sa'id Muhammad B.Sa'id Al-Kalhâtî'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu</i> (çev. Ethem Ruhi FIĞLALI)	177
Claude CAHEN, <i>Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri</i> (çev. İsmet KAYAOĞLU)	193
 <u>Kitap Tanıtma :</u>	
<i>Mukârenetu'l-Edyân</i> , (Günay TÜMER)	203
<i>Bibliyografya</i> , (Dr. Abdülkadir ŞENER)	223
<i>Tabiat'ud-Da'vet-il-Abbasiyye</i> , (Mustafa FAYDA)	227

FARABÎ FÜSUS'ÜL HİKEM'İN YAZARIMIDIR?

Dr. HALİL CERR

Çeviren: KİFAYET ÖZAYDIN

Felsefe tarihinde bazı eserlerin çok garip bir kaderi vardır. Arapçaya ilk çeviren tarafından yanlışlıkla Aristo'ya atfedilen *Düzmece Din Bilgisi* "*Théologie Apocryphe*" bunlardan biridir. Bu yanlışlık, islâm felsefesine, Makedonya'lı filozof'un düşüncesine aykırı bir not düşülmesine sebep olmuştur. *Füsus'ül-Hikem*'in başına gelen de bizim için daha şerefli bir durum değildir. Çünkü yukarıda sözü edilen eser, Aristo düşüncesine ne derece yabancı ise *Füsus'ül-Hikem* de Farabî düşüncesine o derece aykırıdır. Ancak bu ikinci yanlışlığın sonuçları birincisi kadar vahim olmamıştır. Çünkü *Füsus'ül-Hikem*'in bizzat felsefî düşüncenin tekâmülü üzerindeki tesiri o derece büyük değildir. Fakat felsefe tarihi yönünden durum aynı değildir. Birçok yazar, Farabî'ye ait olmayan bir takım fikirleri onun hesabına geçirmiştir.

*
* *

Ne Kiftî ne de İbni Abi Usaybia¹ *Füsus'ül-Hikem*'den söz etmiş değildirler. Buna mukabil Kâtip Çelebi, Şeyh Muhammed İbni Muhammed el-Farabî'nin yazdığı ve Emir İsmail'in tefsir ettiği *el Füsus fi el-Hikme* adlı bir kitaptan bahsetmektedir². Eseri ilk defa yayımlayan Dieterici³ onu Farabî'ye atfeden bir takım el yazmalarından faydalanmıştır. Haydarabat baskısı da eseri aynı yazara atfetmektedir⁴.

1 El Kiftî, *Tarih-ül Hükema*, Zavzanî tarafından kısaltılmış, Ed. G. Lippert, Leipzig 1903, s. 277-280.

İbni Abi Useybia, *Uyun'ul Enba fi Tabakat el-Etubba*, 2 cilt, Ed. Von Müller, Königsberg, 1884 cilt II, s. 134-140.

2 Kâtip Çelebi, *Keşf el-Zünun*. Ed. Flügel, 7 cilt. Londra, 1835-58, cilt IV s. 432 N. 9075 (İbni Hallikan'ın ingilizce tercümesi, Ed. Slane, Cilt I, s. 632 ile karşılaştırmız).

3 Dieterici, *Al Farabi's Philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden, E. J. Brill, 1890 s. 66-83, haşiyeler ve faydalanılan el yazmaları listesi s. XXXV-XXXVII.

4 *Kitab el-Füsus, lil Mu'allim el-Sani el-Hakim.... el-Farabi*, Haydarabat, 1345/1926.

Horten⁵ ve Farabî ile ilgilenen diğer yazarlar eserin bu filozofa atfedilmesini yadırgamamışlardır. Steinschneider, sadece eserin isminin *Füsus* yerine *Füsul* konularak düzeltilmesini teklif etmektedir. Bu teklif, yazarın elinde esas metnin bulunmadığını göstermektedir⁶. İ. Madkur, "Bu küçük risalede Farabî'nin bütün felsefesini bulmak mümkündür" demekle yetinmektedir⁷. Daha sonra Bayan Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Ibn Sina* adlı eserinde "Farabî'nin *Füsus*'unda, İbni Sina'nın ayırım teorisinin filizlerine raslanabileceğini" kesin olarak ifade etmektedir⁸. Goichon'un bu ifadesi doğrudur. Kendisinin amacı İbni Sina'nın düşüncesinin menşeyini araştırmak olduğuna göre bu amacına ulaşmış bulunmaktadır. Fakat *Füsus*, tahmin ettiğimiz gibi, Farabî'nin eseri değilse Madkur'un Farabî felsefesini ortaya koyarken bu eserden geniş ölçüde faydalanmış olması oldukça tehlikeli sonuçlara yol açabilir.

Füsus'ül-Hikem'in Farabî'nin eseri olup olmadığının araştırılabilmesi için bize tek açık kalan yol, eserin iç eleştirisidir. Ancak ulaşacağımız sonuçlar ikna edici bir nitelik taşımadığı takdirde bu yol da yeterli olmayacaktır. Bu sebeple eserin kısa bir incelemesi sonunda elde edeceğimiz sonuçları, Farabî'nin felsefesi ile karşılaştırmak yolunu tutacağız.

*
* *

Yazar, "Mahiyet" le "Hüviyet" arasındaki ayrılığı tesbit etmekle işe başlamaktadır. Her varlığın bir mahiyeti bir de hüviyeti vardır. Bunlar, birbirinden farklıdır ve biri ötekine dönüşemez. Hüviyet ve varlık ârizîdirler. Yazar sonra şunları ilâve ediyor: "Hüviyeti, mahiyetinden ve mahiyetinin yapıcı karakterinden ayrılan her varlık, hüviyetini başkasından öğrenir. Hüviyeti ile mahiyeti birbirine karışan varlık, mutlak varlıktır; ki bu da Allaktır"⁹. Yazar daha sonra "kavrama" yahut "idrak"e geçiyor. "Her idrakin hoşâ giden veya gitmeyen bir objesi vardır. Hoşâ gidenin idraki zevk,

5 Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabî's mit dem Kommentare des Emir İsmail el-Hüseyin el-Farânî (um 1485) Übersetzt und Erläutert, in Beitr. Zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, B. V. Munster, 1906.

6 Steinschneider, *Al-Farabî der Arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersburg İmparatorluk İlim Akademisi Armağanı VII. seri, cilt 13 N. 4 s. 111 N. 13.

7 İ. Madkur, *La Place d'Al Farabî dans l'École Philosophique musulmane*, Paris, 1934 s. 15.

8 A. M. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, s. 132.

9 Dieterici, sözü edilen eseri s. 67.

gitmeyen inidrak ise acı'dır"¹⁰. Sonra, insan ruh ve beden olmak üzere ikiye ayrılmıştır. 29. paragrafta melekeler tarif edilmekte, 31-50. paragraflarda ise insan melekeleri tartışılmaktadır¹¹. 56. paragrafta insanın, "efradını câmî, âyârını mâni" bir tarifi yapılmaktadır. Nihayet yazar "ilk prensip"e gelmekte ve bu "ilk" kelimesi üzerinde çeşitli mülâhazalar ileri sürmektedir.

İlk bakışta, bu eserin esası Farabî felsefesine aykırı görünmemektedir. Ancak, titiz bir inceleme, benzerliğin sadece görünüşte kaldığını, başlıca konularda filozofun düşüncelerinin tamamen farklı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu konuların başlıcalarını görelim:

A- İnsan Melekeleri :

Füsus'un yazarı insan melekelerini iki gruba ayırmaktadır: birincisi idrak, ikincisi ise hareketle ilgilidir. Hareket üç türdür: Nebatî, hayvanî ve beşerî. İdrake gelince o, sadece hayvanî ve beşerîdir. Nebatî hareketin gayesi neslin bekası ve büyümedir. Beşerî hareketin esası ise güzel ve faydalının ayırımıdır. İnsan ruhunun melekeleri şunlardır:

a. Beynin ön tarafında yer almış bulunan *el-kuvve el-musavvire*: hissedilebilir şeylerin imajını, bunlar artık organlarımız tarafından hissedilmediği zaman muhafaza etmekle görevlidir¹².

10 Aynı eser, s. 70 İbni Sina zevkin tarifini şöyle yapmaktadır: "zevk, insanın hoşuna giden şeyi idrak etmesidir". (İdrak el-hayr el mülâim) Nejad s. 400.

11 *Füsus*'un bu bölümünün kelimesi kelimesine kopyası, Kâtip Çelebi tarafından İbni Sina'ya atfedilen "insan melekeleri hakkında mektup" adlı eseri teşkil etmektedir. (Bak. Madkur, sözü edilen eseri, s. 123, N. 2 -Goichon, sözü edilen eseri s. 505).

12 Dieterici bu kısmın tercümesinde önemli bir hatâyâ düşmüştür. *Füsus*'un yazarı metinde şöyle söylemektedir: "Musavvire adlı meleke beynin ön kısmında yer almıştır. İmajlar duyuları artık etkilemedikleri zaman bunları muhafaza eden odur. Hissedilebilir şeyler duylardan uzaklaştığı zaman onların imajları artık orada kalır. Sonra da vehm isimli bir meleke...." Arapça metinde birinci zamirin hissedilebilir şeylerin, ikinci zamirin ise bizzat melekelerin yerini tuttuğu meydandadır. Dieterici ise şöyle tercüme ediyor: "Eine kraft, welche die formgebende hisst, sie liegt wohl geordnet im vorderteil des hirns. Sie ist es, Welche die Formen des Wahrgenommenen festhält, hachdem dieselben von den Berührungspuncten der Sinneoder Ihren Treffpuncten geschwunden und somit die Wahrnehmung gewichen ist. Es bleibt in ihnen eine kraft, Welche Ahnung (Fantasie) heisst" (Al-Farabi's Philosophische Abhandlungen, Aus dem Arabischen Übersetzt von Dr. Fr. Dieterici. Leiden 1892; s. 121). Gerçekten Dieterici, vehm ile musavvireyi birleştiren rabıt edatının elindeki yazmada unutulmuş olması sebebiyle yanılmıştır. Fakat vehm, musavvireden sonra müstakil bir meleke olarak anlatılmıştır. Bu bakımda Haydarabad baskısının verdiği ders Dieterici'ninkinden daha doğrudur.

b. Hissedilmeyen şeyleri, hissedilebilir şeylerin yardımıyla idrak etme melekesi *el-vehm* olarak isimlendirilmektedir. Koyunun, kurdun kötülüğünü idrak etmesine imkân verecek hiçbir hisse sahip olmaksızın ondan korkması gibi.

c. Organlar tarafından hissedilen şeyleri nasıl musavvire muhafaza ediyorsa el-kuvve el-hafıza da vehm tarafından idrak edilenleri saklar¹³.

d. Musavvire ile hafızanın ürünleri, *müfekkire* denilen bir meleke tarafından kullanılır. Bu ürünler ancak ruh ve akıl tarafından kullanıldıkları zaman meleke bu ismi taşır, vehm tarafından kullanıldığında *mütehayyile* adını alır.

Bu duyular anlaşılabilir şeyleri yalnız olarak değil fakat ilinekleri ile birlikte idrak ederler. Duyular görevlerini eksiksiz olarak yapsalar bile durum değişmez. Sadece insan ruhu, teorik akıl denilen hassası sayesinde anlaşılabilir şeyi yalnız olarak kavrayabilir. Bu anlaşılabilir şeyler, ilâhî bri tecellî sayesinde, hissedilebilir eşyanın aynada yansımaları gibi ruhumuzda yansır.

Dış ve iç duyular arasında, duyulabilir verileri, zekânın benimsemesine elverişli hale getiren bir hassa vardır. Bu hassa devamlı faaliyet halindedir. İnsan uyanıkken, duyuların sağladığı dış imajlar üzerinde çalışır, uyku esnasında iç imajları işler ve onları rüya hâline getirir. Sözün kısası ruhun melekelerinin sayısı son analizde 4 olarak tesbit edilmiştir: musavvire, vehm, hafıza ve mütehayyile. Müfekkire ve mütehayyile isimleri faaliyet şekillerine göre, aynı melekeye verilen iki ayrı isimdir.

Bütün bunlarda Farabî'ye ait ne vardır?

Filozof'un, bu konudaki teorisini ayrıntıları ile açıkladığı "*Makale fi Mahiyet el Nefs*" adlı makalesinin orijinali elimizde değildir. Buna mukabil, yazarın bu konudaki fikirlerini ortaya koyan çeşitli metinlere sahip bulunuyoruz. Bunlardan, Muallim-i Sanî'nin fikirlerini uzun uzun açıklayan iki tanesinden faydalanacağız. Bu metinlerden, melekeleri inceleyen birincisi *Ârâ Akl el-Medine el-Fâdıla* adlı eserinde yer almaktadır. Bu eserinde, Farabî insan melekelerini şöyle sıralamaktadır:

- a. *El-kuvve el-gadia*, beslenme melekesi
- b. *El-kuvve el-hassa*, duyma melekesi

13 *Füsus* yazarı, bu terimleri diğer Arap yazarlarından farklı bir mânâda kullanmaktadır.

c. *El-kuvve el-mütehayyile*, tahayyül etme melekesi. Bu meleke hissedilebilir bir şeyin tesirini, uzaklaşmasından sonra da saklar. Duyumları birleştirir yahut doğru olanı yanlışından ayırır.

d. *El-kuvve el-nâtıka* veya akıl. Bu meleke sayesinde insan anlaşılabilir şeyleri kavrar, güzelle çirkini ayırdeder, bilim ve sanat elde eder.

e. *El-kuvve el-nuzuiyye*, veya iştah melekesi. Bu meleke ruhun heyecan ve temayüllerini idare eder¹⁴.

Bütün bu melekelerin yeri kalptedir, tek ve aynı ruhun birer parçasıdır- lar. Başka bir eserinde Farabî, insan melekelerini önemlerine göre şöyle sıralamaktadır:

a. *El-kuvve el-nâtıka*: Bu melekeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırmaktadır.

b. *El-kuvve el-nuzuiyye*

c. *El-kuvve el-mütehayyile*,

d. *El-kuvve el-hassa*¹⁵

daha ileride ise “insan melekelerinin sayısı, teorik akıl-pratik akıl-iştah muhayyile-duyu olmak üzere beştir” diye yazmaktadır.

Her iki metinde tasnifin değişmediğini görüyoruz. *Siyâset el-Medeniyye* adlı eserinde Farabî akıl, teorik ve pratik olmak üzere iki meleke halinde göstermişse bunun sebebi, insan mutluluğunda her iki melekeden ayrı ayrı payı bulunduğunu göstermek istemesidir. Teorik aklın görevi, mutluluğu tanımak, iştahın arzu etmek, pratik aklın ise onu elde etmektr. *Ârâ Akl el-Medîne el-Fâdıla* adlı eserinde yazarın amacı, aklın anlaşılabilir şeyleri nasıl kavradığını göstermektir. Bunu yaptıktan sonra kuvve-el nâtıka'ya geçiyor ve bu melekeyi, teorik akıl ve onun emrindeki pratik akıl olarak ikiye ayırıyor¹⁶. İkinci metinde gâdia melekесinin izine raslamıyoruz. Bunun gerçek bir meleke olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Bunun, belki de, rûhun, üç cins canlıda da mevcut bir parçası olarak düşünebiliriz.

14 *Kitab Ârâ Akl el-Medîne el-Fâdıla*, s. 34 “insan ruhunun kısımları ve melekeleri” adlı XX. bölüm.

15 *Kitab el-Siyâset el-Medeniyye*, s. 4 ve devamı.

16 *Kitab Ârâ Akl el-Medîne el-Fâdıla* s. 47, “Akıl Hakkında: Nasıl Öğrenir, Bunun Sebebi Nedir?” başlıklı XXII. Bölüm.

Bu sınıflandırmayı, *Füsus*'un sınıflandırması ile karşılaştıracak olursak arada büyük bir fark bulunduğunu görürüz. Gerçekten Farabî, bu konuyu her ele alışında iştah melekesinden bahseder. Farabîye göre son derece önemli bir rol oynayan bu meleke *Füsus* yazarı tarafından hiç anılmamıştır. Buna mukabil, *Füsus* yazarının sözünü ettiği vehm melekesi vardır ki, Farabî, insan melekelerini oldukça ayrıntılı olarak ele aldığı zaman bile bu melekeye yer vermez. Farabî'nin mütebayyile adını verdiği meleke *Füsus*'ta musavvire olarak isimlendirilmiştir. Halbuki Farabî'de bu terime raslamak hiç mümkün değildir.

Füsus yazarı, beynin ön tarafında bulunduğunu ifade ettiği musavvire dışında, melekelerin yerlerinden hiç söz etmemektedir. Buna mukabil Farabî, melekelerin yerlerinin kalpte bulunduğunu bildirmektedir. Farabî'nin çok önem verdiği,¹⁷ diğer Arap filozoflarının da katıldığı bu görüş, *Füsus* yazarının görüşü¹⁸ ile çelişme halindedir.

B- Bilgi :

Füsus'un yazarı, ruhun anlaşılabilir şeyleri öğrenmesine yardım eden teorik akla ayrı bir yer vermektedir. Anlaşılabilir şeyler ilâhî bir tecellî sayesinde ruhta yansır. Rûhu, bu anlaşılabilir şeylerin geçmesine elverişli hâle getiren aklın bilgi kazanmada hiçbir rolü yoktur. Sadece aynaya, eşyanın yansımaları sağlayacak kayganlığı kazandırdığı söylenebilir. İdraktan bahsederken, yazar onu bir intiba olarak kabul etmektedir. "Balmumunun, üzerine basıldığı âna kadar, mühre yabancı olması gibi" bir şeyi idrak eden insan da, o âna kadar bu imaja yabancısıdır. İmajı idrâk ettiği¹⁹ anda onun hakkında bilgi edinir. Tıpkı, duyuların, duyulabilir şeylerden hafızada kalabilecek bir imaj çıkarmaları ve duyulabilir obje ortadan kalktığı zaman bu imajların tekrarlanması gibi²⁰.

Oldukça karışık olan bu metin, yazarın, anlaşılabilir şeyler karşısında aklın kesin olarak pasif kaldığı yolundaki temel düşüncesi hakkında bir fikir edinmemize yardım etmektedir. Farabî'ye göre, teorik akıl en aktif rollerden birini oynamaktadır. Kuvveden fiile çıkan anlaşılabilir şeyleri müessir müdiri-

17 Aynı eser s. 37 ve devamında bu konu hakkında oldukça uzun bilgi vardır.

Bu fikir Aristo'da da vardır. (Bak. Chaignet, *Essai sur la Psychologie d'Aristot*, Paris, 1885 s. 339 ve devamı).

18 *Füsus* s. 73 Paragraf 36.

19 Burada şüphesiz duyulabilir objeden söz edilmektedir.

20 *Füsus*, s. 73, paragraf 33 Haydarabad baskısından çıkarılan metin Dieterici metninden çok farklıdır. Bundaki dersler ötekinden çok daha tatmin edicidir (Bak. Haydarabad Bas. s. 10).

ke²¹ sayesinde kavrayan bu akıldır. Bilgilerin edinilmesinde her melekeye düşen payı yazar şöyle açıklamaktadır: “duyulabilir obje, duyum eşliğinin altına düştüğü takdirde onun imajının doğrudan doğruya müdrike tarafından elde edildiği farzedilebilir. Fakat gerçek böyle değildir, bir takım araçlar mevcuttur. Duyular, duyulabilir objenin imajını alır ve onu ortak duyuya nakleder, o da bunu muhayyileye geçirir; oradan da, görevi düzeltmek ve temizlemek olan meleke vasıtasıyla müdrikeye geçer²². Bu teorinin, bilginin edinilmesinde, araya hiçbir meleke koymayan *Füsus* yazarının basit açıklamasından ne kadar farklı olduğu açıkça görülmektedir.

C-Hürriyet ve Determinizm:

Füsus yazarı bu konuda çok açıktır; İrade-i Külliye'den başka irade²³ tanımaz. Bütün olup bitenleri İrade-i Külliye'ye bağlar. Olacaklar önceden yazılmış ve melekeler vasıtasıyla yaratılanlara nakledilmiştir²⁴. Kader buradan doğmaktadır.

Bu anlayış insan hürriyetinden yana olan Farabî'ye çok yabancıdır. Ona göre insan “kendisini hayvanlardan ayıran makul bir istek sahibidir, bu istek irade-i cüz'iyedir. İnsanların sevap veya günah işlemelerine, iyi yahut kötü hareketler yapmalarına imkân veren bu iradedir. Esasen, insanların ceza veya mükâfata lâyık görülmelelerinin sebebi de budur²⁵.

D- Dil ve Üslûp :

Bütün bu farklar, çok önemli olsalar da, ancak metnin dikkatli bir incelenmesinden sonra ortaya çıkabilmektedirler. İlk bakışta göze çarpan eserin üslûbudur. Farabî'nin kendine has bir üslûbu vardır. “Kendine has fikirlerin sahibi olan filozofun üslûbu da kendine mahsustur. Farabî'nin üslûbunu tanıyan bir kimse, herhangi bir metnin onun kaleminden çıkma olup olmadığını

21 Farabî, *Kitâb Ârâ Akl el-Medine el-Fadıla*, s. 45.

22 Farabî, *Cevabât el-Mesail*, Dieterici bas. s. 97-98.

23 *Füsus* s. 78, paragraf 48 ve 49.

24 Aynı eser, s. 77 ve 78, paragraf 47.

25 Madkur, *La Place d'al Farabî*, s. 15 ve 16. Madkur, eserin Farabî'ye ait olup olmadığı hususunda hiçbir şüpheye düşmeksizin *Füsus*'tan geniş ölçüde faydalanmıştır. Yazar, Farabî psikolojisini incelerken başlıca bu esere dayanmış (s. 123 ve devamı) ve Farabî'nin diğer eserleri ile bu eser arasındaki ilişkiyi farkedememiştir. Dieterici baskısının (Al Farabî's Philosophische Abhandlungen) 93. sayfasında, eserin 123. sayfasındaki 3. nota yapılmış bulunan atıf hatalıdır. Çünkü bu sayfada psikolojiden değil mantıktan söz edilmektedir.

anlamakta bir an bile tereddüt etmez"²⁶. Bu müşahede çok doğrudur. *Füsus*'un *Muallim-i Sanî*'ye ait olmadığı yolundaki tahminimiz de eserin kendine mahsus üslûbundan ileri gelmektedir. Madkur, filozofun üslûbunu oldukça iyi tanımaktadır. Zaten yazarın bir tek makalesini okumak insana, onun üslûbu hakkında az çok kesin bir fikir verebilir. Çok veciz, hattâ metnin anlaşılmasını güçleştirecek kadar veciz, olan bu üslûbun *Füsus*'un üslûbunun da veciz olmak gayretiyle bazan güç anlaşıldığı bir gerçektir. Ancak bu güçlük, üslûptan çok, ifade edilen fikirlerden ileri gelmektedir. Bilhassa eserin ikinci kısmında, her sayfada, tamamen spekülâtif mahiyeteki fikirlerin yanında mistik ve dinî mülâhazalara, ahlâkî hikmetlere ve âyetlere yer verilmiştir. Bunların tefsiri daha sonraki sayfalarda yapılmıştır. Eserin birçok bölümlerinde yazar, mistik mahiyetteki önermeleri, onları ispatlamak yahut doğrulamak zahmetine katlanmaksızın, dogmatik bir tonla ileri sürmektedir. Farabî'de bu biçim veya benzer biçimde davranışlara hiç raslanmaz.

Bundan başka, *Füsus* yazarının sık sık kullandığı bazı terimleri Farabî ya hiç kullanmaz ya da farklı mânâda kullanır. Meselâ *Füsus* yazarı "ruh" ve "nefs" kelimelerini birbirinden hiç ayırdetmez; ruh kelimesini tercihan kullanır; ruhun melekelerinden "kuvve ruh el-insan" diye söz eder. Farabî, bunun aksine, her yerde ve her zaman "nefs" kelimesini kullanır; "ruh" kelimesini ise, kalbin yarattığı bir çeşit soluk olan hayvanî ruhu²⁷ ifade etmek için kullanır.

Füsus'ta sık sık kullanılan "hüviyye" kelimesini, Farabî hemen hemen hiç kullanmaz; onun yerine "aniyye" kelimesini kullanır. Bu konuda daha birçok örnek vermek mümkündür, fakat biz buraya kadar saydıklarımızla yetineceğiz.

*
* *

26 Yalnız Farabî'nin değil bütün islâm filo zoflarının üslûplarından ayrılan bu tuhaf üslûptan işte bir örnek: "Kalemin cansız bir vasıta olduğunu sanma; kitap, düz satır ve yazılmış olan yazı. Kalem manevî bir melektir, kitap ta öyle, yazı hakikati tekrar canlandırmak hareketidir." s. 77, paragraf 47 "Gökyüzü dönerken, dünya ağırlığı ile, su akarken, yağmur yağarken dua ederler. Onlar farkında olmadan dua ederler: Allahın büyüklüğünü düşün." s. 71 paragraf 25.

27 Descartes'ın ihtirasların psikolojisinde son derece önemli rol oynayan "hayvanî ruh" a Arap filozoflarında, bilhassa İbni Sina'da da raslanmaktadır. Bu filozoflar da Hipokrat ve Galien'den mülhemdirler. (Bu konuda Bak. V. Magnien, *Revue des Etudes Grecques*, 1927 de "Quelques Mots du Vocabulaire Grec Expriment des Opérations ou des Etats de l'Âme" başlıklı makale s. 117 ve de.) Madkur, sözü edilen eseri, s. 126 ve n. 6.

Füsus'ül-Hikem'in Farabî'ye ait olmadığına bizi inandıran sebepleri böylece sıraladıktan sonra, eserin asıl sahibini bulmamız gerekirdi. Fakat bunun yapabilmemize yardım edecek bir delile raslamadık. Bununla beraber eserin yazarının Farabî okuluna mensup bulunduğunu sanmamız için kuvvetli sebepler mevcuttur. Ancak yazar, birçok noktalarda, eserindeki mistik kısımlar ve muhtemelen İhvan-ı Safa'nın risalelerinden mülhem unsurlar dolayısıyla bu düşünce sisteminden ayrılmaktadır.