

reşid olmanın da şart görüldüğü izlenimini vermektedir. Hanbelî ekolünde mümeyyiz çocuğun tasarrufları velinin önceden buna izin vermiş olması şartına bağlanmıştır. Akdin konusuna ilişkin olarak aranan in'ikad şartları arasında ilk sırayı akid konusunun mevcut olması şartı teşkil eder. Bununla da akid yapan tarafları aşırı ya da beklenmedik zarar ve risklere karşı koruma hedeflenmiştir. Akdin konusunun teamüle uygun olması, yani hem yararlanılabilir hem de hukuk düzeninin bu yararlanmayı câiz görüyor olması da in'ikad şartları arasında yer alır.

Hanefiler fesad butlân ayırımı yaptığı, in'ikadı butlânın karşıtı olarak görüp in'ikad etmiş akdi de sahih, fâsîd, nâfiz ve mevkuf gibi bölümlere ayırdığı için onların sistemine göre akdin in'ikad etmiş olması her zaman doğrudan onun bütün sonuçlarını meydana getireceği anlamına gelmez. Hanefî doktrininde akid, mün'akid olmakla birlikte eğer sıhhat şartlarından birini taşıyorsa fâsîd olur ve ancak kabz ile hüküm ve sonuçlarını doğurabilir. Şâfiî hukukçuları ise akdin kuruluşu sonuç doğurmasını bir bütün olarak ele alıp fesad-butlân ayırımı yapmadıkları için Şâfiî literatüründe in'ikad ve sıhhat arasında bir fark gözetilmemiş, bu iki terim çok defa birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır (bk. BUTLÂN; FESAD).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "akd" md.; Pezdevî, *Kenzü'l-uşûl*, IV, 1351; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372, II, 346-350; Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 135-140; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 4, 141-144; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, Beyrut 1399/1979, s. 97-98; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürûc 'ale'l-uşûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 186-188, 246; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 149-175; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347, I, 161-169; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-Tenkih* (Teftâzânî, *et-Telvih* içinde), Kahire 1377/1957, II, 123; Bâbertî, *el-İnâye* (İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir* içinde), V, 456; İbnü'l-Lahhâm, *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-uşûliyye*, Beyrut 1403/1983, s. 15-30; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir* (Kahire), III, 102; Haccâvî, *el-İknâf*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 57-59; *Mecelle*, md. 102-104, 106-107, 361; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, II, 212-217; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhu'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1387/1967-68, I, 312-351; II, 708; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, Kahire 1977, s. 199-205, 227-240, 284-303; "in'ikad", *Mu.F*, VII, 14-16.



H. YUNUS APAYDIN

İNKÂR

(bk. KÜFÜR).

İNKITÂ

(bk. MÜNKATİ').

İNKİŞAF

(bk. KEŞF).

İNNÂ LİLLÂH

(bk. İSTİRCÂ).

İNNİYYE

(إِنِّيَّة)

Varlık anlamında felsefe terimi.

Arapça bir terim olan inniyye, IX. yüzyıldaki tercüme döneminde Yunanca felsefe metinlerinin Arapça'ya çevrilmesi esnasında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu terimin şekli, aslı ve anlamı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bunu ilk kullananlardan biri olan Ya'küb b. İshak el-Kindî'nin felsefî risâlelerini neşreden Ebû Rîde, filozofun eserlerinin nüshalarında kelimenin harekesiz ve şeddesiz olarak "الانبيّة" şeklinde yazıldığını kaydederek (*Resâ'il*, s. 97). Buna karşılık sözde Aristo'ya ait *Kitâbü Esûlücyâ'*'nin nâşiri Abdurrahman Bedevî terimi "الانبيّة" biçiminde uzun elifle tesbit etmiş ve eserin yazmasında böyle olduğunu belirtmiştir (*Eflûtin 'inde'l-Arab*, s. 197-198). Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ında da terim bu şekilde geçmektedir ("Âniye" md.). Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*'ında (s. 136) pekiştirme edatı olan "inne"den söz ederken bunun Arapça'da varlık bakımından tekit ifade ettiğini söyledikten sonra, "Filozoflar, varlığının kuvveti ve tekid bakımından mevcudatın en mükemmelisinden dolayı kendiliğinden zorunlu varlığa inniyye derler" şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Ebû'l-Bekâ bu hususta Fârâbî'ye dayanmış görünmektedir. Fârâbî *Kitâbü'l-Hurûf*'unda (s. 61) "انبيّة"nin, varlığı ve bir şeyi bilme konusunda sebat, devam, kemal ve sağlamlık demek olduğunu belirtir. Ancak Fârâbî'nin metninde yer alan "انبيّة" şeklinin hem inne, hem enne okunması mümkündür. Dolayısıyla kelimenin "inniyye" ve "enniyye" olma ihtimali ortadan kalkmamaktadır. Terimin en çok geçtiği, Aristo'ya maledilen *Kitâbü'l-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'dan itibaren (Bedevî, *el-Eflâtüniyyetü'l-muħdeşe*, s. 3-7, 12, 14, 17, 19, 21) Kindî, Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinde "الانبيّة"

şeklinde harekesiz olarak yer alması, onun "enniyye, inniyye, âniye" şeklindeki okunuşlarından birini tercih etmeyi güçleştirmektedir. Bu okunuşlardan herhangi birinin tercihinde onun Arapça asıllı bir kelime olup olmayışının da rolü vardır.

Ebû'l-Bekâ, inniyyenin Arapça'da mevcut olmayan muħdes bir kelime olduğunu söylemektedir. Abdurrahman Bedevî, terimin *et-Ta'rifât*'da yer alan âniye şeklindeki yazılışını esas alarak onun "olmak, oluş" (İng. to be, being) anlamındaki Yunanca *to einai*'den Arapçalaştırılmış olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Bedevî'nin görüşü ciddi tenkitlere mâruz kalmıştır. Buna göre her şeyden önce "eyney" olarak telaffuz edilen bu Yunanca kelimenin âniye haline nasıl dönüştüğünü açıklamak imkânsız görünmektedir. Öte yandan bunun, Arapça ân kelimesinin nisbesi olan âniye ile iltibasa yol açacak olması da söz konusu dönüştürme ihtimalini zayıflatmaktadır. Ayrıca Arapça'da "vücûd, mevcûd, zât, mâhiyyet ve cevher" gibi anlamlara tekabül eden Yunanca *ôn*, *ouisa* gibi kelimelerin değil *to einai* kelimesinin Arapçalaştırılmış olduğu iddiası zorlama olarak görülmüştür (Kindî, s. 98). Ebû Rîde, Arapça lafızlar kullanmaya düşkün olan Araplar'ın varlık mânasını ifade etmek için Yunanca kökenli bir kelimeyi Arapçalaştırmaya ihtiyaçlarının bulunmadığını, onların Yunan felsefesiyle ilk temaslarından itibaren "kevn" terimini varlığı da (vücûd) içine alan daha geniş anlamda kullandıklarını söylemektedir. Ona göre Araplar'ın dilinde "kevn, kevnîyyet, kâniyyet" gibi vücûda tekabül eden kelimeler mevcuttu ve ilk İslâm filozofu olarak Kindî de kevn kelimesini "vücûd ve hudûs" mânasında kullanmıştır. Bunun yanında Araplar, kategorileri (makûlât) ve ayrıca birçok şeyi ifade etmek için Yunanca kelimeleri Arapçalaştırmak yerine "kern"den "kemmiyyet", "keyfe"den "keyfiyyet", "mâ"dan "mâiyyet" ve "hüve"den "hüviyyet" gibi kelimeler türetmişlerdir (a.g.e., s. 99). Sonuç olarak terimin Yunanca asıllı olmadığını ve dolayısıyla "âniye" şeklindeki okunuşunun yanlış kabul edildiğini söylemek gerekir.

Batılı araştırmacıların bir kısmı, meselâ Melle Marie – Thérèse d'Alverny ("Anniyya-Anitas", *Mélanges offerts à Etienne Gilson* [Toronto 1959], s. 59-91), Richard Frank ("The Origin of the Arabic Philosophical Term انبيّة", *Cahiers de Byrsa* [Paris 1956], s. 181-201), Simon van der Bergh (*EL*², I, 513) ve Alfred L. Ivry (*Al-Kindi's Metaphysics*, Albany 1974, s. 120

vd.), terimin Arapça **en** yahut **enne** edatından türetilmiş olduğunu tahmin ederek “enniyye” şeklinde okumuşlardır. Buna karşılık Cemîl Salîbâ gibi bazı araştırmacılar da Ebû'l-Bekâ'nın görüşüne katılarak terimin **inneden** türemiş olduğu ve “inniyye” biçiminde okunması gerektiği kanaatindedir. Ancak Ebû'l-Bekâ'nın, bir yandan onun inneden türediğini söylerken bir yandan da Arap'ın kelâmından olmadığını söylemesi çelişkidir. Öyle görünüyor ki “انبة” kelimesinde “var ve mevcut olma” anlamı görenler onu enniyye, varlıkla birlikte onda bir de tekit görenler ise inniyye şeklinde okumayı tercih etmektedir. Bununla birlikte Fârâbî ve Ebû'l-Bekâ'nın açıklaması dikkate alındığında terimin inniyye biçiminde okunması daha doğru görünmektedir.

İnniyye başlıca iki anlamda kullanılmaktadır. Dar anlamıyla Yunanca “to einai” ve “to on” kelimelerine karşılık olmak üzere “varlık” (vücûd, mevcut) ve “hüviyyet” mânasına gelmektedir. Bu anlamıyla hüviyyet gibi inniyye de mahiyete zıttır. Bunu şu ifadelerde görmek mümkündür: “İlk illet ilk varlıktır (inniyye)”; “O nesnelere varlıklarını (inniyyât) ve sûretleri ihdas eder”; “İlk illet sırf hüviyyettir”; “Onun hüviyyeti bütün hüviyyetlerin hüviyyetidir”; “İlk gerçek varlık (inniyye)...” (Bedevî, *Eflûtin 'inde'l-'Arab*, s. 26, 51, 174, 211); “varlığı (inniyye) olan her şeyin hakikati de vardır, çünkü hak zorunlu olarak mevcuttur; öyleyse varlıklar (inniyyât) mevcuttur” (Kindî, s. 97). *Kitâbü'l-İzâh fi hayri'l-mahz'* da (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtüniyyetü'l-muhdeşe*, s. 19) ilk hüviyyetin ma'kullerin hepsine hüviyyet verdiği, ilk yaratılan şeyin inniyye (s. 6) ve yine ilk yaratılan hüviyyetin akıl (a.g.e., s. 17) olduğu anlatılırken inniyye ve hüviyyet terimlerinin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Tanrı'nın dışındaki varlıklarda inniyyenin mahiyetten farklı olduğunu gösteren en iyi örnek İbn Sînâ'nın şu ifadelerinde görülmektedir: “Zorunlu varlığın zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur; bu da inniyyedir ... İnniyyesi olmaksızın mahiyeti olan şey mâlûdür” (*eş-Şifâ*, s. 346-347).

Geniş anlamıyla inniyye, “hüviyyet ve vücûd” yanında “zât, mahiyet ve cevher” anlamına da gelir. Arapça'daki cevher kelimesine karşılık olan Yunanca **ouisa** Arapça'da ayn, zat ve tabiat gibi kelimelerle karşılanmıştır. Ancak Aristo'nun cevher fikrini ifade etmek için kullandığı **ti esti, tode ti** ve **tode** gibi terimler Arapça'ya “inniyye, mâ hüve” vb. terimlerle

tercüme edilmiştir (Kraemer, s. 189). *Kitâbü Esûlûcyâ*'daki şu ifade buna bir örnek olabilir: “Cevher hikmettir, ilk inniyye cevherdir ... İnniyye cevher ve hikmet aynı şeydir” (Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin 'inde'l-'Arab*, s. 156). Gerçekte bunun en çarpıcı delili Âmirî'nin *el-Fuşûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*'sinde görülebilir. Âmirî'nin bu eseri büyük ölçüde *Kitâbü'l-İzâh fi'l-hayri'l-mahz'*in kopyası olup bu kitapta yer alan inniyye kelimeleri Âmirî'nin kitabında cevher kelimesiyle değiştirilmiştir. Sonuç olarak inniyye, ister tekil ve müşahhas ister tümel ve mücerret olsun varlığa delâlet eder.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, “Âniye” md.; Kindî, *Resâ'il*, s. 97-99; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 61; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyyât(1)*, s. 346-347; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Kahire 1287, s. 136; A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris 1938; Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin 'inde'l-'Arab*, Kahire 1955, s. 26, 51, 156, 174, 197-198, 211; a.m.f., *el-Eflâtüniyyetü'l-muhdeşe 'inde'l-'Arab*, Kahire 1955, s. 3-7, 12, 14, 17, 19, 21; Alfred L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, Albany 1974; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, I, 169; J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 189; Sahbân Halîfât, *Resâ'ilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, Amman 1988; S. van den Bergh, “Anniyya”, *EP* (İng.), I, 513.



KASIM TURHAN

İNÖNÜ, Mustafa İsmet (1884-1973)

Türkiye Cumhuriyeti'nin
ikinci cumhurbaşkanı.

24 Eylül 1884'te İzmir'de doğdu. Babası Malatyalı Kürümoğulları'ndan Hacı Reşid Bey, annesi Rumelili Cevriye Temelli Hanım'dır. İzmir adliyesinde memur olan babası 1890 yılı başında Sivas'a tayin edildiği için Mustafa İsmet burada mahalle mektebine başladı. 1892'de girdiği Sivas Askerî Rüşdiyesi'nden 1895'te mezun oldu. 1897 yılında Halıcıoğlu'nda Topçu Harp Okulu İdâdî bölümüne girdi. 1901'de başladığı Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'u (Topçu Harbiyesi) 1903'te bitirdi ve erkân-ı harbiyye sınıfına ayrıldı. Erkân-ı Harbiyye'den 1906'da mezun olan Mustafa İsmet, aynı yılın ekim ayında yüzbaşı rütbesiyle Edirne'deki 2. Ordu'nun 8. Alay'ında göreve başladı. 1907 yılının son aylarında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye oldu. 1909'da bir süre Harakât Ordusu 2. Süvari Tümeni Karargâhı'nda çalıştı. 1910-1913 yılları arasın-

da Yemen'de 7. Ordu'da hizmet gördü. 1912'de binbaşılığa yükseltildi ve Yemen Müretteb Kuvvetleri kurmay başkanı oldu. Balkan Harbi'nde Çatalca'daki sağ cephane kumandanlığı emrine verildi. 8-29 Ekim 1913'te İstanbul'da toplanan barış konferansına Cemal Paşa'nın yanında askerî müşavir yardımcısı olarak katıldı. 1914'te kaymakamlığa yükseldi. 1915'te Çanakkale'de bulunan 2. Ordu kurmay başkanlığına tayin edildi ve aynı yıl miralay oldu. Görev aldığı 2. Ordu'da yapılan plan değişikliği gereğince doğu cephesine sevk edildi.

İsmet Bey, 2. Ordu'nun yeni karargâhı Diyarbakir'e hareketinden önce İstanbul'da Mevhibe Hanım ile 1916 kışında evlendi. Mustafa Kemal Paşa 2. Ordu kumandan vekili olunca İsmet Bey de onun teklifiyle 12 Ocak 1917'de 4. Kolordu kumandanlığına getirildi. 1917'de önce Filistin cephesinde 20. Kolordu kumandanlığına, arkasından 3. Kolordu kumandanlığına tayin edilen İsmet Bey, daha sonra Halep'te oluşturulan yeni orduya 3. Kolordu kumandanı olarak gönderildi. Ekim 1918 başında rahatsızlanarak tedavi için İstanbul'a gitti. Sadrazam ve Harbiye Nâzırı Ahmed İzzet Paşa kabinesinin teşkili üzerine 24 Ekim 1918'de Harbiye Nezâreti müsteşarlığına tayin edildiyse de hükümet bir ay sonra çekilince görevinden ayrıldı. İsmet Bey'e I. Dünya Savaşı'ndaki hizmetlerinden dolayı dört yıllık sefer kıdemi verildi, ayrıca on bir nişan ve madalya ile ödüllendirildi.

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra İsmet Bey de birçok subay gibi fiilen işsiz kaldı. Mustafa Kemal Paşa'nın Şişli'deki evinde yapılan toplantılara katıldı ve 8 Ocak 1920 tarihinde Ankara'ya giderek Yunan saldırısına karşı millî bir ordu kurulması konusunu Mustafa Kemal'le görüştü. 3 Şubat 1920'de Harbiye nâzırı olan Fevzi Paşa'nın (Çakmak) geri çağırması üzerine İstanbul'a döndü. İstanbul'un resmen işgali, son Osmanlı Meclis-i Meb'ûsanı'nın dağıtılması ve bazı subay ve aydınların Malta'ya sürülmesi üzerine Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya davet edildi. Ankara'da 23 Nisan 1920'de açılan Büyük Millet Meclisi'ne Edirne mebusu olarak katıldı ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye vekili oldu. Bu sırada İstanbul'da kurulan devâniharp tarafından giyabında idam cezâsına çarptırıldı. 25 Ekim 1920'de Ali Fuad Bey'in (Cebesoy) yerine Batı cephesi kuzey kesimi kumandanlığına tayin edildi. Kuvâ-yi Milliye kumandanı Çerkez Ethem ile anlaş-