

İSLAM FELSEFESİ SÖZLÜĞÜ

Recep Duran

HECE YAYINLARI

İSLAM FELSEFESİ SÖZLÜĞÜ

Bugün bu sözlük elimizde ise bunda biri “ada”dan diğeri “kıta”dan kendilerine uygun sıfat bulmakta sıkıntı çektiğim bu iki “human”, engin gönüllü iki kültür-sever cömert insanın katkısı büyüktür. Çünkü bu iki insan “henüz-var-olmayan”ı tereddütsüz desteklediler. Yani daha *İslam Felsefesi Sözlüğü*’nün iskeleti belli olmadan bu iki güzel insan bizim sözlük projemize destek olmuşlar ve fiili yardım teklif etmişler ve fiili yardımda bulunmuşlardır. Teşekkürlerimizi görev gibi değil zevkle sunuyoruz. Kıtadan Beyza Hanım, adadan Fatih Bey. Alenen teşekkür ediyorum.

* * *

Bu sözlükte dil olarak “mana-yı mefhum şudur” dendiğinde anlaşılması istenen “anlam” anlamına olmak üzere anlam önde tutulmuştur; veya en azından tutulmaya çalışılmıştır. Anlam bir başka “entity”ye feda edilmemiştir. Aksi vakidir. Bu sözlüğün dili, veya bu sözlükte kullanılan dil “tuz değirmeni” gibi çatır-çutur veya takır-tukur olmakla eleştirilebilir. Orta bir dil kullanılmadığı, cümlelerin bazen uzun bazen kısa olduğu söylenebilir.

Hiç şüphesiz bir felsefe sözlüğü yazmaya kalkışmak o dilde bulunan ve elan kullanılan sözcüklerin “already” sahip olduğu anlam yüklerini değiştirmek değildir. Zaten, yani asıl anlamında “zaten” ile, özsel anlamında, buna imkân da yoktur. Gelmiş geçmiş “türün en iyi örneği” filozof Aristoteles’in bile felsefeye toplam olarak 27 kavram kattığı dikkate alınacak olursa bir dili değiştirmenin “possibility”si kendiliğinden “ikna edici” bir şekilde ayan-beyan ortaya çıkar, görünür.

* * *

Sözlük hiçbir zaman tamam olmaz. Dolayısıyla rahatlıkla diyebiliriz ki “abide” sözlüklervarsa da “mükemmel” sözlük yoktur. *لا يترك ما لا يدرك* dermiş Franz Rosenthal. Bunu merhum Aydın Sayılı Hocamız söylerdi. “Tamamen kavranamayan hepten terkedilmez” sözlüksel anlamına mukabil biz kendimize “yontarak” çevirecek ve diyeceğiz: “Mükemmeliyetçilik bizi bir şeyler yapmaktan alkoymasın.”

Bu sözlük de bütün sözlükler gibi yad-“tam” (tam-olmayan, “na-tamam”) bir sözlüktür, başka deyişle, “tam” bir sözlük değildir, doğal olarak.

Ama bu bizim, yanlışlarımıza sahip çıkmamıza engel olmayacaktır. Hatalarımız bizimdir.

Dr. Recep Duran

a A

ABES: Saçma, manasız, anlamsız, absürd. Hakiki anlamda mantık kurallarına uymayan her şey saçmadır. Saçma bir düşünce, öğeleri birbiriyle uyuşmayan düşüncedir. Saçma bir yargı, içinde saçma düşünce ihtiva eden yargıdır. Saçma bir akıl yürütme de formel olarak çıkarım yasalarına uymayan akıl yürütmedir. (*Lalande*, s. 11; *Lalande Arapça Terc.*, s. 14) “Aşikâr bir surette akla mugayir olan şey. Muhal, müstahil, şeni’, hulf, batıl, manasız”. (*İFE*, s. 12). Ahlak alanındaki kullanımında yararı bilinmeyen bir eylemde bulunmanın da **abes** olduğu söylenir. “Bir fail için .. fiillerinin hiçbir hikmeti haiz olmaması ve gelişi güzel vucuda gelmesidir ki “abes” ve “sefeh” denilen şey işte budur. (Teftazânî, *Şerh-i Akaid*, terc. S. Uludağ, s. 245)

Denmiştir: Bir eylemi yapanın o eylemi yapmak için makul bir amacı bulunmazsa o kimse için bu eylemi yapmak *abestir*. (*Târîfât*, s. 97; *Târîfât tercümesi*, s. 150). “Yüce Tanrı’nın fiilleri için *hikmet* ve *maslahat* kabul etmek gerekir, yoksa O’nun fiilleri *saçma* olurdu.” (Ali Tüsî, *Zubr*, terc. s. 38; *Târîfât*, s. 8). Oyunda veya sporda faydası olmayan şey, veya bir açıklaması bulunmayan şey (Lane, *Lexicon*. s. 1933).

ABESE İRCA: Daha ziyade tümevarımsal (deductive) kurulumlu disiplinlerde savı kanıtlama biçimlerinden biridir. Abese indirgeyerek kanıtlama, “olmayana ergi” de denen bu kanıtlama biçiminde, bir önermenin doğru (sadık) olduğu o önermenin çelişğinin yanlışlığı gösterilerek kanıtlanır. [“İptâl-i nakiz ile intâc-ı matlub eden, muhale sevkeden, kıyas-ı hulf veya kıyas-ı hulfî ve istisnai ile ispat etme.”] (*İFE*, s. 12).

AÇIK, APAÇIK (Bedihî): Sarih, sehlûl-

fehmi, anlaması kolay, vâzih, celi, beyyin, bedihî. Descartes bu sözcüğü “claire”, bedihî anlamına kullanır. Bedihî marifeti “dikkatli bir zihinde hazır ve zahir olan marifettir” diye tarif eder. (*İFE*, 98)

Bilgi “bedihî” ve “nazari” olmak üzere ikiye ayrılır. Nazar ve fikre ihtiyaç duyulmadan elde edilen bilgiler “bedihî”, nazar ve fikre ihtiyaç duyulan bilgiler ise “nazari” dir. Başka bir yaklaşımla, aklın, kendisine yönedikten sonra hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kavradığı bilgiye bedihî denir. “Bedihî” bilgileri yedi mertebedir. (Gelenbevi, *ABM*, s. 61)

AD: İsim, tesmiye, müsemma, esma, sıfat. Ad, üç zamandan birine bağlı ve üç zamandan biriyle ilişkili olmaksızın kendi başına bir anlama (mana) delalet edendir. Tesmiye (adlandırma) belirli bir varlığa ad vermektir. Skolastiklerde bir varlığa yüklenen her bir sıfat o varlığa bir sınırlama getirir. Adlandırmayı ikiye ayırırlar: 1. Özsel adlandırma, ve 2. Yad-özel adlandırma. (*C.S.*, 1:272). Kendi başına bir manaya delalet eden ad iki çeşittir: Birincisi; bir dışsal varlığın (harici) adı, “ism-i ayn”, bir bunda-var-olan’ın (“mevcut”) adı, kendi özü gereği var olanın anlamına götüren: Ahmet, Mehmet, gibi. İkincisi, ister varlıksal olsun, isterse yad-varlıksal olsun (vucudî, ademî) kendi *özü gereği* var olmayana götüren addır: Bilgi ile bilgisizlik gibi (ilim, cehl) (*Târîfât*, 15; ayrıca bkz. s. 16-17). Gazâlî ve Fahreddin Razi, ad, adlandırma ve adlandırılanın (İsim-Tesmiye-Müsemma) üç ayrı şey olduğu konusunda bizi uyarmıştır. Ad olan “hareket” ve “hareket ettiren” farklı şeylerdir. Böyledir, çünkü ad “gösteren”, “dall”dır; adlandırılan

“gösterilen” “medlül”dür; adlandırma da bu ikisi arasındaki ilişkidir (nisbet). Çünkü adlandırma ad vermekten ibarettir. Bu üç şeyin ayrı ve farklı şeyler olduğu ise açık bir şeydir. (*Târîfât*, s. 16-17)

Ad tözsel adı da içine alır ve ikiye ayrılır: Özel ad (has) ve cins adı. Cins adı medlülüne göre ve soyut ve somut oluşuna göre “ism-i ayn” ve “ism-i mana” olmak üzere ikiye ayrılır. Sibeveyh, kelamın üç kısmını hulasasında birinci fasılda adı tarif etmemiştir. Basralı el-Müberred ve Kûfeli Sa’leb’in Anberî tarafından nakledilen Târîfâtleri daha ziyade etimolojik bir izah mahiyetindedir. Müberred “ism”i “ad vermek” anlamına “s-m-v” üçlü fiil kökünden türetir. “İsm”i “v-s-m”den türeten (“kızgın demir ile damgalamak”) Sa’leb için “isim” “bir şeye tatbik olunan ve o şey kendisi ile tanınan bir işarettir. (J. Weiss, “İsim”, *İslam Ans.*, cilt 5, s.1077)

ÂDÂB: “Edeb”in çoğulu. Şeriatla ve tarikatta uyulması gerekli olan âdetler ve örflerdir. (Seccâdi, s. 22)

ÂDÂBU’L-BAHS: “Bahs” sözcüğü “araştırmak, soruşturmak anlamına gelir. Münazara “n-z-r”dan “karşılıklı düşünme”, neticeten, iki kimsenin doğrüyü ortaya çıkarmak için iki şey arasındaki nispet üzerine düşünmesi olarak tanımlanmıştır. (*Târîfât*, s. 231) “Münazara” ve “bahis” kavramları ıstılahi anlamda birbirine müsavidir. (Gelenbevi, *ABM*, s. 21)

“Usul”, “yol” anlamına “edeb”in çoğulu “âdâb” ile “araştırma anlamına “bahs”den oluşmuş terkip. “Âdâbu’l-bahs”, düşünsel tartışmanın mahiyetini ve tartışma koşullarının ne olduğunu, bir münazarada tarafların nasıl davranması gerektiğini araştırıp inceleyen ve araştırma yaparken hatadan korunmayı, hasmı ilzam etmeyi ve susturmayı öğreten teorik disiplindir. Bu sayede insan tartışmada kendini korumayı, yenilmemeyi ve karşı tarafı susturup ona karşı üstünlük sağlamayı öğrenebilir. *Kutbu’l-Geylani*’de bu şekilde açıklanmıştır. (*Târîfât*, s. 8).

ADALET: Sözlükte “doğru gitmek”. Şeriatla hak yol üzere doğru gitmek, sakıncalı işlerden kaçınmak, aklı malayani şeylerden uzak tutmaktır. Fıkıhçılara göre büyük günahlardan uzak durmak küçük günahlarda ısrar etmemektir. Orta halli olmak, ılımlılık ve insaf sahibi olmak. Adalet iki kısımdır, biri kulun elinden gelir. İkincisi kulun elinden gelmez (Seccâdi, s. 37); Kısaca adalet bütün sıfatlarda orta yollu olmak demektir. (Lahici, *Şerh-i Gülşen-i Raz*, 470; Seccâdi’den naklen *Tas. ve İrfan Ter. Sözl.* s. 37) Sözlükte “doğruluk”, “yön”, “istikamet”, “doğru davranmak” anlamındadır. Şeriat’ta, dinin uygun görmediği davranışlardan, “dinsel bakımdan mahzurlu şeyler”den kaçınmak suretiyle doğru davranmaktır. (*Târîfât*, 98). Denilmiştir: “Adalet büyük günahlardan kaçınmak, küçük günahlarda ısrar etmemektir.” (*Keşşâf*, s. 1166). Adalet başkasının hukukuna riayet etmektir. İlim, seccaat, iffet, ve adaletten ibaret fezail-i asliyenin biridir. (*İFE*, 388).

ADAVET: Zarar verme ve oç alma duygusunun kalbe yerleşmesi ve orada yer etmesidir. (*Târîfât*, 98).

ADEM: Yokluk. Varlığın zıddıdır. Mutlak ve izafidir. Mutlak yokluk bir şeye izafe edilmez. Oysa izafi yokluk veya kayıtlı yokluk, bir şeye nisbet edilen yokluktur. Meselela güven yokluğu, istikrar yokluğu gibi. ‘Adem “sabık” olabilir, “lahuk” olabilir (İbn Sina). Bir şeyin tabiatı bir şeyin varlığını gerektiriyor iken o gerekli olan var değilse, ona da yokluk denir. Bu yokluk izafi bir yokluktur. Mantıkçılar nazarında yüklem ile konu arasında yokluk söz konusudur. (*C.S.*, 2:64)

ADEMİYYE (Yokluksal): Yüklemi (mahmül) olumlu bir niteliğin (meleke) yokluğuna delalet eden yapıdaki önermedir. “İnsan âmâdır” gibi. (*Amidi*, s. 69)

ADEQUAT: Tam, vakiaya uygun, nefsu’l-emre muvafık. Tasavvur ve marifet hakkında kullanılır. Bilgi konusunda konusuna tamamen ve bütün olarak uyan için tesmiye olunur. (*Lalande, Arapça Ter.* s. 31)

ÂDET: Uzun süre devamlılığı gözlenen şeyden, uzun süre gözlenen devamlılıktan (kararlılık) ibarettir. (*Zubur*, s. 203) Bütün insan topluluklarında görülen davranış biçimlerinden her biri. Bunlar oluşmak için çok uzun zamana ihtiyaç duyarlar. (Aristoteles, , 1152 a 25-32; Farabi, *Rusum ve Hudud*, s. 355). Âdet insanların akılsallara ait bir şey hakkında yargı verirken kendisine başvurdukları şeydir. (*Târîfât*, 146).

Alışkanlık: Ruhtaki iz etmiş özelliklerdir. Bu özellikler yüzünden oluşan bütünsel yapı sahibine bazı eylemleri yapmakta kolaylık sağlar. Eskiye dönmek, arka arkaya yapmak, alışkanlık haline getirmek, alışkanlık anlamına “a-v-d” üçlü kökünden “dönmek”. Bu eğer çabucak yok olan bir sistem ise buna “hal” denir, çabucak yok olmayan cinsten bir yapı ise “meleke” denir (yeti, faculty). Denir: “Kötü” (şerir) kötülük yetisinden dolayı kötü olmaz, fakat kötülük âdetinden dolayı kötü olur. (C.S., 2:40) İnsanların önceden kabul edilmiş bir tarzı sürdürmeleri “âdet”tir. İnsanların sürdürdükleri bu tarz da “âdet”tir. İnsanlar bu aynı şeyi defalarca tekrar tekrar yaparlar (*Târîfât*, 97). Vukuu sürekli olan, veya çoğunlukla vuku bulan ihtiyari fiile de “âdet” denir. Eğer bu fiil sık sık olmaz da az olursa buna “nâdir” adı verilir. (*Târîfât*, s. 150.). Başka türlü ifade etmek istersek: Âdet insanların akılsallar alanında “o şey üzere” olmayı sürdürdükleri şeydir ve insanlar buna çok sık başvururlar. (*Târîfât*, s. 146).

1. Âdet maddi olabilir, canlılıktan kaynaklanabilir fiilin tekrarı ile edinilen genel keyfiyettir.
2. Âdet zahiridir, canlılığa bağlıdır, bazı hareketlerin tekrarı ile belirginleşir. Âdet olmuş hareketleri eda etmek için fikir ve teemmüle ihtiyaç yoktur.
3. Âdet nefsanî bir keyfiyettir ki bir hareketin tekrarı ve alıştırması yapılarak edinilir. Başlangıçta yapılması güçlük arzeden bir eylem temrinlerle kolayca yapılan eyleme dönüşür. Çocuğun yürümesi gibi, yazı yazmayı öğrenmek gibi. (C.S., 2:40)

Yine “âdet”, “Tabiat olaylarının sebep-sonuç ilişkisi içinde tekrarlanıp devam etmesi” anlamında da kullanılır. (Topaloğlu, 13.) Âdet, uzun süre devamlılığı gözlenen şeyden, uzun süre gözlenen devamlılıktan ibarettir. (Ali Tüsi, *Zubur*, terc. 285).

ADL: İki ayrı uçta bulunan “aşırı”lar arasında, “ifrat” ile “tefrit” arasında ortada bir yerde olmaktan ibarettir. Dilci (nahivci, linguist) ve hukukçuların (fıkıhçılar) ıstılahında farklı anlamları vardır. Linguistler için “adl”: “Bir ismin ait olduğu kalıptan çıkıp başka bir kalıba girmesi”dir. Hukukçular için “adl” büyük günahlardan kaçınmak ve küçük günahlarda ısrar etmemek, önemsiz sayılan ama yürürken bir şey yemek ve küçük su dökmek gibi hoş olmayan çirkin davranışlardan uzak durmaktır. (*Târîfât*, s. 98).

Denmiştir: “Adl”, ımlılık (itidal), doğruluk, ve Hakk’a yönelmek anlamına gelir. “Adalet” anlamına mastardır. (*Târîfât*, s. 97). “Adl” sözcüğü “eşit olarak denk bir şekilde dağıtmak” demektir. (İsfahânî, *Müfredât*, s. 980).

AFAKİ: “Kenar, görüş alanının sonu, uç bölgeleri” anlamına “ufuk”tan (Lane, 69); kişilerarası (intersubjective), dış dünya ile ilgili olan, kişinin şahsî görüş ve inançlarından bağımsız olarak geçerliliği bulunan, herkesin izleyip gözleyebileceği reel durumlarla ilgili şey” demektir. (Topaloğlu, Kel. Ter. Sözü. s. 15). Afakî’nin mukabili “enfusî”dir ve “geçerliliği gözlemciye bağlı olan, başkalarının gözlenip tecrübe edilemeyen kişiye bağlı etkenimler ve kişisel edinimlerdir.

AGNOSTİSİZM: Tanrı’nın varlığı ile ilgili iddiaların doğrulanamaz bilinemez veya tutarsız olduğunu ileri süren görüş. Bkz. “laedriye”

AHİR: “Evvel”in mukabili, “Esmâ-yı Hüsnâ”dandır. “Son” demektir. (*Külliyyat-ı Ebi’l Beka*, 39)

AHKÂM VE ÂSÂR: Bir varlığın varlığı ile, o varlığın var olmasına bağlı olarak ortaya çıkan “lazım”lar, o varlığa bağlı, o varlığa

ait özelliklerdir. (*Ta'rifât*, 4). Zihinsel varlıklara mukabil harici varlıklara hüküm'ler (ahkâm) terettüp eder ve onlardan eserler (âsâr) sudur eder." (A. Tûsî, *Zubr*, s. 10, 150). Burada "eserler ve hükümler"den kasıt (âsâr ve ahkâm), bir şeyin kendileriyle belirlemeye sahip olduğu şeyler'dir, yani kısaca o şeyin "belirlemeler"idir. (*Zubr*, 144, 150).¹ Thwehr "hukm"ün çoğulunu "ahkâm" olarak vermesine rağmen "ahkâm ve âsâr"dan bizim gördüğümüz anlamda söz etmemektedir. (*Shorter Encyc. of Islam*, 140).

AHLAK (Moral, éthique): "Ahlak" sözlükte "âdet", "seciye", "tabiat" anlamına "hulk"ün çoğuludur. Kudemaya göre bir kimseden düşünüp taşınmadan ve zorlama olmadan sadır olan fil ve eylemlerdir. (*C.S.*, s. 49)

Daha başkaları yanında şunlara da "ahlak" dendiği vakidir:

1. Genel manada mutlak olarak iyi olduğu düşünülen veya belli hayat tarzlarından kaynağını alan davranış kurallarının bütünü.
2. İnsan topluluklarınca zamanla benimsenen, fertlerin birbirleriyle, aileyle, toplumla, devletle, ve bütün insanlıkla ilişkilerini düzenleyen kurallar, ilkeler, ve inançlar bütünü.
3. Bir kimsenin iyi özelliklerini ve şahsiyetini ifade eden hareketler bütünü, huy, ahlaklılık.
4. Kişiler veya gruplarca benimsenen eylem kurallarının bütünü.
5. Felsefe dalı olarak: 1. Ahlakla dair teorik görüşler ve doktrinler; 2. Kişisel ve toplumsal hayattaki ahlaki görüşleri ve bu görüş ve doktrinlerle ilgili sorunları inceleyen felsefe. (Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 4)

1 Ancak şeyler arasındaki "kavram iştiraki"nden dolayı bu şeylerin de "hakikat"larında, lazımlarında ve belirlemelerinde (ahkâm) eşit olmaları gerekmez. (*Zubr*, 128). "Umûr-u ittifakiyeden olsa sudûr-u âsâr müstemir olmaz." (*Kâdi Mir ale'l-Hidâye*, 90; *Zubr*, s. 14 dipnot).

AKA'İD: Uygulamasından ziyade inanç olarak inancı kendisine konu edinen disiplin. (*Ta'rifât*, 102). Bunu kendine amaç edinen kimse akaid ile ilgileniyor demektir. Nesefî'nin akaid tanımı çok hoştur: Kişinin itikat yönünden lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. Amaç iki cihan saadetidir. (Nesefî, *Akaid*, s. 6) Arapçada "inançlar" anlamına gelir. Amelle ilgilisi olmayan inançlar demektir. Kelamın ilahiyat ve sem'iyat kısmına da bu ad verilir.

AKIL (Akl, çoğulu): Ukul, delil, sebep, intellect, intelligence, ratio, reason.

Akıl terimi kadar felsefe tarihinde, çeşitli anlamlara gelmiş bir terim az bulunur. Ancak buna rağmen akıl tarifleri arasında ortak olan bir yön vardır.

O da akıl'ı ilkin aynılık, çelişmezlik gibi düzen veren, uyum sağlayan genel prensipler vasıtası olarak görmektir. Ancak akıl bazen sırf insanda bazen ilkin tabiatın ta kendisinde, sonra tabii bir parça olan insanda bazen hem Tanrı'da, hem tabiatla, hem insanda ortak olan, düzenleyici prensipler bütünü bir işleyen ve işleten, ışıldayan ve ışıldatan vasıta, bir bilgi üretici, bir kavrama organı olarak anlaşılır veya bir varlık doğurucusu, bir varlık verici, dışlaşmış bir varlık olarak görülür. Mesela şu âlemin uyumu ve düzeni bir akıldır, bir logostur. Âlem bir aklın yapacağı bir iştir, bir aklın işidir. Âlem böyle akıllı ve düzenli bir âlem olunca insan aklı onu kavrayabilir, onun bilgisini edinebilir. Çünkü o da bir akıldır, bu da bir akıldır. (Mübahat Türker-Küyel, *Felsefeye Başlangıç*)

"a-k-l" üçlü eylem kökünden türemiş bir sözcük olan "akıl" Edward Lane'in *Arab-English Lexicon*'unda, Ruhi Baalbeki'nin *al-Mawrid*'inde ve Hans Wehr'in *A Dictionary of Modern Written Arabic*'inde "devenin ayağını "ikâl" ile bağlamak olarak tercüme edilmiş ve bu tercümeyle *al-Mu'camu'l-Arabi'l-Hâdisi*'yle Serdar Mutçalı da katılmıştır. Sözlükte "engellemek,"

“sınırlamak”tır. Akıl muhtelif suretlerde tarif olunmuştur. Bazıları akıl için “fikirden fikre intikal suretiyle istidlal”, derken bazıları “tasavvurları ve önermeleri düzenleme ve düzene koyma yetisi” demiştir. (*İFE*, 582) “Akıl” sözcüğü “devenin ayak bağı” demek olan “ikâl”dan alınmıştır. “Devenin ön ayağını bağladı”. (*Farklar*, 101). Bu bağ, bağlanamı doğru yoldan ayrılmaktan korur. “İkâl”ın sözlük anlamı “bağlamak ve eğitmek” olup “serbestçe öteye beriye gitmesini engelleyen köstek” cinsinden bağa “ıkl” denir.² Akıl sözcüğünün bütün türevlerinde “kavramak”, “kendini tutmak”, “kaçınmak”, “sakınmak”, “kontrol etmek” ile ilgili anlamlar bulunduğu Râgıb İsfahânî’nin *Müfredât*’ından anlaşılabilir. (*Babanzade*, s. 356-7; ve *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 139). Toparlanacak olursa, en rahat “mütercim”in Baalbeki olduğu ve netice olarak “akıl” sözcüğüne “devenin ayak bağı”ndan “zihinsel kayıt”ı kendisine temel alan “fark etmek”, “anlamak”, “kavramak”, “yakalamak”, “tasavvur etmek”, “algılamak”, “bağlamak”, “zincirlemek” gibi anlam yükleri yüklenmiştir. Böyle dendi, çünkü nasıl deve kösteği devenin oraya buraya gitmesini engellerse akıl da insanın doğru yoldan ayrılıp şuraya buraya gitmesini engeller, bu yüzden akıl deve kösteğine benzetildi. Çoğunluk akklı üç şekilde kullanır:

1. İnsanın konuşması, oturup kalkması vb. Akıl bütün hareketlerini gündeme alarak o kişinin “vakar”ına işaret olmak üzere kullanılır. Bir kimsenin genel “gidişat”ına atfen “aklı başında adam”-ya da “aklı başında madam”- denir.
2. Bir kimsenin “görüp geçirdikleri”nden

ders olarak amaç ve hedeflerini düzenleyecek ilkeler çıkarması. Bu ilkeler toplama da akıl denir.

3. İnsan tabiatından kaynaklanan (fitrat) ve kişinin varlıkların iyi, kötü, olgun, ham, vb. gibi özellikleri farketmesi yeti (kuvve).

Felsefeciler aklı şu anlamlarda kullanırlar:

1. Birinci anlam: Akıl “varlıkları hakikatlarıyla kavrayan basit töz”dür (Kindi). Bu töz “bozulmuş (fesad, yok oluş) kabul eden mürekkep bir yeti değildir.” (İbn Sina, *İşârât*, s. 178). Akıl, “özünde maddeden sıyrık, eyleminde maddeyle ilişkilidir (mukarin). (Cürçânî). Akılın tözlüğüyle ilgili bu söz felsefe kitaplarının çoğunda bulunur. Mesela Farabi düşünme yetisi hakkında şöyle söyler: “Bu yeti maddeye bitişik basit bir tözdür, bedeninin ölümünden sonra yok olmaz. (*Uyun*, 64). İbn Sina düşünme yetisini tözlerden söz ederken zikreder bunun da bizim “ben” (ego, “ene”) dediğimizde işaret etmek istediğimiz “nefs-i nâtika” olduğunu söyler.
2. İkinci anlam: Akıl nefsin bir yetisidir. Bununla nefs anlamları tasavvur eder, önermeler ve kıyaslar kurar. Duyumla akıl arasındaki fark şudur ki akıl sureti maddeden ve maddi ilişkilerinden soyutlayabilir. Oysa bunu duyum (his) yapamaz. O halde akıl soyutlama yetisidir. Bu yetiyle o maddeden suretleri çekip çıkarır (intiza) , “iyi-kötü”, “araç-amaç”, “sebebe-sonuç”, “töz-ilinek” gibi küllî manaları idrak eder. (*Külliyat-ı Ebi'l Beka*, s. 450; *Ş. Mevakıf* s. 283,284,463; *Ş. Makasıd* s. 1,95; 2.135; 2,490; *Miz. İnt.*, s. 9; *ŞŞA*. s. 96, 140, 141)

İslam dünyası filozoflarına göre bu yetinin birkaç mertebesi vardır:

1. Heyülânî akıl,
2. Bilmeleke akıl,
3. Bilfiil akıl,
4. Müstefad akıl.

2 Bazı dilbilimciler, mesela Lebid b. Rabia, akıl, “koruma, saklama” (“hıfz”) anlamına geldiğini söylemişlerdir. “Akıl”ın zıddı “humk”, “ılm”ın zıddı “cehl”dir. (*Farklar*, 102). *Farklar*’ın Türkçe tercemesinin “Redaktör”ü müellife itiraz ediyor: “İlm”in zıddının “cehl” olduğu iddiası Kur’an tarafından onaylanmayan bir iddia olup sonraki dönemlerin anlayış ve kabulleri doğrultusunda zuhur etmiş olmalıdır. Nitekim müellif de Kur’an’dan tek bir örnek göstermemiştir. (*Farklar*, 102, not 37).[ek: Redaktörün bu doğaçlama itirazı “sonrakiler” ile “öncekiler” arasında bazı kimselerin görmek istediği için “var” dediği, bazı kimselerin görmek istemediği için “yok” dediği farka veya farklılığa kanıt değilse bile hiç değilse “emare” kabul edilebilir].

Bunların üstündeki mufârak akıl Fa'âl akıldır, doğası gereği edilgin olan oluş-bozuluş âlemine suretleri bu akıl yayar (feyz). Eğer insan akılı (al-akl al-insani) bu akılla birleşmeyi çok isterse birçok şeyi bilebilir ve “al-akl al-kudsi” adını alır. Bu da bize Aristoteles’in küllî suretleri maddi ilişkilerinden ayıran al-Akl al-Fa'âl'ini anımsatır. (C.S.; 2:84)

A.-M. Goichon tüketici olup olmadığı hakkında bir şey söylemeden İbn Sina'da onbir akıl tesbit eder: (Lexique philosophique) 1. Akl mucarrad, (intelligence “dépouillée” de matière), 2. Akl ameli (intelligence pratique), 3. Akl mufârik (int. séparée), 4. Akl bilfiil (int. en acte), 5. Akl fa'âl (int. active), 6. Akl mustafad (int. acquise), 7. Akl kudsi, (int. sainte), 8. Akl küllî (int. universelle), 9. Akl bilmeleke (int. habitus), 10. Akl nazârî (int. spéculative), 11. Akl hayûlânî (int. matérielle).

Akıl, insanın, kendisiyle, kendisini kullanarak eşyanın hakikatını anladığı şeydir. Akıl özünde (zât) maddeden sıyrık, eyleminde madde ile ilişkili tözdür. Bu her kimsenin konuşurken “Ben” sözüyle işaret etmek istediği *Nefs-i Nâtika*'dır. (Akıl, Logos, Kelam sahibi Nefs'tir). (*Keşşâf*, 1149). Kimileri onun kalpte olduğunu, kimileri ise başta bulunduğunu söyler. (*Târîfât*, 101). *Müfredât*'daki açıklamaya göre *akıl*'ın iki anlamı vardır: 1. Bilgiyi almaya hazırlayıcı yeti, güç; ve 2. Bu yeti sayesinde kişinin sahip olduğu bilgi. (*Müfredât* s. 715). Kendisi birlik olduğundan akıl sadece kendine benzeyeni idrak eder. Yani akıl sadece akılları idrak eder. Akıl, duyum-dışı olanları orta-terimlerle, araçlarla, duysalları ise gözlem ve deneylerle (müşahede) kavrayan soyut tözdür. (*Târîfât*, 152). Töz olarak akıl, ve insanda bilinçlilik ilkesi olarak akıl, Lalande'in “raison constituant” dediği (*Vocab. Philosophique*, II, 677), Gazâlî'nin “insanı hayvandan ayıran mübarek yeti” diye tavsif ettiği insana has özellik (*Mustasfa*, 22; *İhya*, I, 1, 75)

Felsefi kullanımda sadece tikel'i kavrayan

duyu algısına zıt olarak akıl *tümel'i* kavrar. Akılın bu faaliyeti algı nesnesinin maddeden ve maddi ilişkilerden türün bütün fertlerine yüklenebilecek bir “kavram” halinde soyutlanması olarak betimlenir. Bu, zihinin *hâfızada* birikmiş *algılanabilir*lerin imajlarının birbirine zıt olanlarını ve birbirine uyanlarını ayırmasıyla olur. Bu faaliyeti zihni, onu bilfiil kılan Akl-ı Faâl'den *akledilebilir* tümeli kabul etmeye hazır (kabiliyetli) hale getirir. O halde akledilir küllî *image*'lar “dışardan” gelmekte değildirlir, fakat “dışardan” bir etki sonucu oluşurlar (*influx*). İslam felsefecileri içinde akıl teorisini en çok geliştiren İbn Sina'dır. Ona göre zihinsel alıştırmalarla bir kimse kendi kendine yaratıcı düşünce gücüne erişebilir. “Basit Akıl” diye adlandırdığı (Orta Çağ Latin felsefesinde “scientia simplex”) bu yeti ya da güç, bir kimseyi bir bilgiyi başından (ab initio) yaratmaya kabiliyetli kılar. Bu yeni bilgiyi İbn Sina “discursive bilgi” diye adlandırır. (*De Anima*, Arapça metin, yayınlayan Fazlur Rahman, Oxford, 1959, s. 241).

Denmiştir: Akıl, Yüce Tanrı'nın insan bedeninde, bedene bağlı yarattığı manevi bir tözdür.

Denmiştir: Akıl kalpte bulunan ve doğru ve yanlış belirleyen ışıktır (nur).

Denmiştir: Akıl bedende, bedeni yönetmek ve beden üstünde tasarrufta bulunmak için bedene bağlı yaratılmış soyut bir tözdür.

Yine denmiştir: Akıl *nefs-i nâtikanın* bir yetisidir. Açık ki akıl, *nefs-i nâtıkadan* başka bir şeydir (gayr). Çünkü eylemi yapan *nefs*tir (fail), *akıl* ise onun *aletidir*. Bıçak ile o bıçağı kullanan kişi arasındaki ilişki gibi; *bıçak*, onu kullananı göre ne ise *akıl* da *nefs*e göre odur.

Yine denmiştir: “Akıl”, “Nefs”, “Zihin” biridir. Ancak, *idrak eden* olmak bakımından ona “Akıl” denir; *tasarruf sahibi* olmak bakımından ona “Nefs” denir, *kavramaya yetenekli* (idrak) olmak bakımından ona “Zi-

hin” adı verilir. (*Ta’rifât*, 101; *Türkçe Terc*, 154).

Akl varlığın hakikatlarını kavrayan basit cevherdir. Kindi, Aristoteles’e dayanarak dört çeşit akıldan bahseder: 1. Sürekli fiil halinde olan akıl (bilfiil); 2. Nefste güç halinde bulunan akıl (bilkuve akıl); 3. Nefste güç halinden fiil haline çıkmış olan akıl (müstefad, kazanılmış akıl); ve 4. Zahir akıl. (Enver Uysal, “Kindi ve Farabi’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği”, *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, Eylül, Ankara, s. 155, 156; *Felsefe Dili*, 140).³

Peygamberimizin şöyle dediği rivayet edilir: “Akıl, kalpte, kendisiyle hak ile batılın ayrıldığı bir nurdur.” Bu yüzden bazı kişiler şöyle demiştir: “Akıl, Allah’ın insanın kalbine koyduğu nurdur veya bir yetidir (gariza) ki, göz için kendisiyle gördüğü ışık (“nür”) ne ise onun gibidir. Akıl kalpteki nurdur, görme (basar) gözdeki nurdur, ek-silir, gider ve gelir.” (*Mütemminat*, 151).

Biz burada 6 çeşit akıldan sözedeceğiz. Bunlar:

1. Bilfiil akıl, 2. Bilmeleke akıl, 3. İlk akıl, 4. Heyûlânî akıl, 5. Külli akıl, 6. Müstefad akıl.

AKL, -AMELÎ (al-akl al-amalî): İyi ve yararıya ulaşabilmemiz için, bizi buna uygun eylem yapacak şekilde kabiliyetli kılan uygulamalı akıl veya ilim. (ŞS, 74) “Şevkıyye yetisi”ni cüz’î şeylere yönlendiren akıl yetisi. (Goichon, *Lexique philosophique d’Ibn Sina*, 439-2)

AKL, -BİLFİİL (al-akl bi’l-fi’l): Bilfiil akıl zorunlu bilgilerden “nazarî” bilgileri çı-

karma melekesidir. Her ne zaman isterse zorunluları hazır edip düşünmesi ve onlardan nazarîleri çıkaracak hale gelmesidir (*Şerbu’l-Mevâkıf*, c.2, s.432). Kazanılmış olan nazarîleri tekrar etmekle akletme (âkile) yetisinde muhafazası ve istendiğinde tekrar edinmeye ihtiyaç olmadan ve ihtiyaç duymadan kullanılacak halde tutulmasını sağlayan akıldır. Fakat şurası da bir gerçektir ki bu ikinci kullanım bilfiil müşahede değildir. Bilfiil akıl maddelerinden sıyrıklanmış (sıyrılmış, intiza edilmiş, müntezia) bilfiil makullerin bulunduğu yerdir. Bu makuller maddelerinden sıyrılmadan önce bilkuve makuller idiler. Nazarîlerin, onlar için hazır etme melekesi (istihzar) hasıl etmesi bakımından kazanılmışın tekrarı ile nazarîlerin muhafaza edilmesidir. (*Ta’rifât*, 101).

AKL, -BİL-MELEKE (al-akl bi’l-meleke):

Aklın dört mertebesinden ikinci mertebede olan bilmeleke akıl zorunluların bilgisinin yeridir. Nefsin, bu zorunlu bilgiler sayesinde nazari bilgileri kazanmaya istidatlı olmasıdır. (Ş. *Mevâkıf*, c. 2, s. 430) Nefsin, zorunluları (zaruriyat) bilmesi ve bu bilgiden kaynaklanan nazarîleri elde etme yetisidir. (*Ta’rifât*, 101). Ancak bu sonra meydana gelir. Bunun nedeni bir şartın daha sonra gerçekleşmesidir. Bu şart da onun tikelleri duyumsaması ve onlar arasındaki müşareket ve mübâyetlerin farkına varmasıdır. (Ş. *Mevâkıf*, c. 2, s. 431). Örneğin, harfleri, diviti, kalemi bilen, ancak yazmak için düşünmeye ve aklını çalıştırmaya ihtiyaç duyan çocuğun durumu gibi. Bu seviyedeki akıl, “*kuve-i temkiniyye* (İdrâke imkân tanıyan güç)” diye de isimlendirilir.

AKL, -FA’ÂL (al-akl al-fa’âl): Hep etkin akıl.

Bireysel varlıklara suret veren. Göksel cisimlerin derecesi en düşük olanıdır. Bu akıl hep eylemedir ve maddi ve bilkuve akılları, onlara külli suretleri ve ebedi doğruları vererek bilfiil hale getirir (active). Bu eylem sayesinde ki, maddi veya bilkuve akıl faal, etkin, bilfiil hale gelir. Bu etkin oluş “ışık”la, “aydınlanma” ile daha da etkin hale gelir ve bu akıl “akl mustefad” seviye-

3 Arifler nezdinde onun vesilesiyle Allah’a ibadet edilen şey demektir. *Kelimat-ı Baba Tabir’de* şöyle denmiştir: “Akıl kulluğun meş’alesidir.” Hak batıldan, itaat isyandan ve ilim cehaletten bu akılla ayrılır. (Lahici, *Gülşen-i Râz*, s. 4). “Akıl ve can olan ruh, sır, giz, nefsi nâtika ve kalp tek bir hakikat olup sıfatlardaki ihtilaf nedeniyle meydana gelen mertebelerdeki zuhur farklılığı sebebiyle farklı isimler almışlardır.” (aynı eser, aynı yer).

Akl vahdet mertebesidir. Bazıları onu Muhammedi nur olduğunu bazıları ise Cebrail olduğunu söylerler. Nazar ehlinin, felâsife, “İlk Akıl” dediğine Allah ehli “nur” derler. Kayseri, *Şerh-i Fusûs*, 28, nakleden Seccâdi, 45).

sine çıkar. Bütün Müslüman Meşşailerince ilgilenilmiş ve severek tartışılmış bir konu olan akıllar konusu oldukça karmaşık bir konudur. Bu konu Aristoteles'in son kitabı *De Anima (Rub Üstüne)*deki "Yaratıcı" veya "Etkin Akıl" ile "Edilgin Akıl" arasındaki farkı anlatırken kullandığı karanlık, müphem, açık olmayan ifadeleriyle gündeme gelmiş felsefi problemlerdir. Hep Etkin Akıl doğrudan var eder. Tıpkı ışığın renkleri var etmesi gibi. Burada Aristoteles'in bir genel ilkesini görüyoruz: Bilkuvve bir şey ancak bilfiil olan bir şey tarafından bilfiil hale getirilebilir. (*Metaphysics*, s. 1049 b 24) Aristoteles burada tartışmayı insan kişiliğinin tekliği ve bireyselliği konularını açıklamadan bırakıyor. Bu yüzden İslam filozofları bütün teoriyi yeniden formüle ediyorlar ve teoriye Aristoteles ve Şerhçilerinde bulunmayan ayrıntılar ekliyorlar. (ŞS, s. 74-75)

AKL, -HAYÛLÂNÎ (al-akl al-hayûlânî): Akılsalları idrak için arı idrak yetisidir (mahz idrak). Bu hiçbir zaman fiil haline gelmeyen arı bir yetidir (mahz istidlal). İdrâke ulaştırıcı araçların henüz bulunmadığı durumdaki nazari güçtür. Çocukta olduğu gibi. Heyulaya nisbet edilmiştir, çünkü bu aşamada nefis, zâtı gereği bütün suretlerden uzak olan (boş, hâli) ilk maddeye (heyula) benzetilmiştir. (*Târîfât*, s. 101; Tr. s. 154).

AKL, -İLK (al-akl al-avval): "İlk İlke", veya "Zorunlu Varlık" da denen Tanrı'dan ilk sudur eden varlıktır. Tanrı önce İlk Akıl'ı, sonra onun aracılığıyla diğer tüm şeyleri yaratmıştır. Bu duruma "İlahi ilmin ilk zuhuru" adı da verilir. İlk Akıl'ın İlk İlke'ye nazaran varlığı zorunlu ise de kendine nazaran varlığı mümkündür. İlk İlke'nin özünü bildiği gibi kendi özünü de bilir. Bu çifte varlık ve çifte bilgidен İslam dünyası Aristotelesçilerine göre bütün sudur serisi vuku bulmuştur. Yani toplam Dokuz Akıl ve Dokuz Ruhuyla Dokuz Felek, Dokuz Gök cismi varlığa gelmiştir. Farabî ve İbn Sina gibi İslam Meşşailerini oluşu izah için kullandıkları "sudur" nazariyesini "Akl-ı

Evvel" ile başlatırlar. Bu anlamda yaygın olarak sıkça kullanılan "Tanrı'nın ilk yarattığı akıldır" sözü bu akıla işaret eder. Sudur Nazariyesi'ndeki Dokuz Akıl ve Dokuz Nefs'in kaynağı yine bu Akl-ı Evvel'dir. (M. Vural, s. 22. Krş. "Dokuz Felek On Akıl" problemi için bkz. Farabî, özellikle ülkemiz entelijansiyası için iki önemli İslam Felsefi tarihçileri Prof. Dr. Mübahat Küyel, ve Prof. Dr. Ahmet Arslan'ın yapıtları)

AKL, -KÜLLÎ (al-akl al-kullî): Plotinus'un teorisinin temelidir. Onun varlık anlayışının "esas-ı mezhebi de ekânim-i selâse nazariyesidir ki bu filozofa göre ekânim mine'l-ezel yekdiğerden sadır olmuş üç mebde'dir. Bunların birincisi Cud-ı Feyyaz'dır (le Bien), veya Gayr-ı Mütenahi'dir (l'Infini) ki cümlenin masdar ve mercii odur. İkincisi Akl-ı Küll'dür (l'Intelligence), ki, evvelkinin dînunda bir uknûm olmakla birlikte azamet-i gayr-ı mahdudesi içinde (l'Immensité) bütün ukül-ü cüz'iyeye mertebeten akl-ı küll'ün de dînunda olmakla beraber bu âlem-i mahsûsü hâsıl eden odur. (İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, s. 319). Plotinus'un görüşünün temeli de bu üç hipostaz görüşüdür ki bu filozofa göre bu uknûmlar (hipostaz) ezelden birbirinden sadır olmuş üç ilkedir. Bu üç ilkeden ikincisi "Akl-ı Küll"dür.

AKL, -MUFÂRİK (al-akl al-mufârik): İnsan aklının üstünde akl-ı mufârik bulunmadır. Bu akıldan Fa'âl Aklın oluş ve bozuluş (kevn u fesad) âlemine suretler yayılır. Eğer insanın akıl yetisi yoğun bir şekilde bu akılla ilişkili olursa her şeyi bilebilir ve bu akıl "kutsal akıl" olur. (*C.S.*, 2. s. 85-86)

AKL, -MUSTAFAD (al-akl al-mustafad): "Akl bilmeleke" de denir. (ŞS, s. 74, 75). Daha önce idrak ettiği nazarileri kendisinde "hazır" bulunduran yeti. Bu nazariler ondan hiç gitmez, kaybolmaz. Bu yeti bütün cismani yetilerin üstündedir, diğer yetiler onun hizmetindedir, ve aklın bütün akılsal yetileri kullandığı gibi o da cismin

bütün yetilerini kullanır.

Eylem halindeki akıl (bilfiil) veya Etkinleştirilmiş Akıl, Hep Etkin Akıl'dan aldığı "ışık" ile, kendisinde suretler halinde bulunan makulleri düşündüğünde "Müstefad Akıl" olur. Bilfiil akıl olarak makulleri düşünür (taakkul). Düşünmeye başladığında bilfiil akıldır, bitirdiğinde artık "müstefad akıl"dır. (*Rusum ve Hudud*, s. 373).

AKL, -NAZARÎ (al-akl al-nazarî): Bize doğası gereği bilgi hasil eden, ama bunu araştırma veya akıl yürütme ile değil doğası gereği yapan yeti. İlimlerin ilkeleri olan zorunlu, küllî, yakını öncüllerden oluşan bilgi gibi. (*Fusul*, 50) Nefs tözün, kendisiyle bilfiil akılsal töz olduğu yeti (kuva). Bu yüzden akıllar derecelenir ve kah Heyülânî akıl olur, kah bilmeleke akıl olur veyahut müstakil akıl olur. (Farabî, *Rusum ve Hudud*, s. 374 ; *Uyun*, s. 64)

AKILSAL BASİT: "Kavramsal basit", yani, zihinsel olarak bile olsa bölünebileceğinin düşünülmesi imkânsız olan şey. Geometri-deki nokta gibi. (ŞS, s. 26). Bkz: basit

AKILSAL HAKİKAT: Duyu veya gözlem verileri sonucu anlaşılmayan, daha uygun deyişle, anlaşılması duyu veya gözlem verilerine bağlı olmayan, duyu verisine veya gözlem sonucuna bağlı olmaksızın sadece akıl sınırları içinde kalarak sadece akılsal yetileri kullanarak elde edilen, sahip olunan hakikat akıl hakikatıdır. (*Müt. Tar.*, s. 131) Leibniz'e göre hakikatlar iki sınıftır: Olgu hakikatları ve, Akıl hakikatları. Akıl hakikatları aklın temel ilkelerine indirgenebilen hakikatlardır. Mantık hakikatları, matematik, metafizik hakikatlar gibi. Olay hakikatları ise "yeter sebep ilkesi"ne dayanan hakikatlardır. Ampirik ilimlerin konularını teşkil eden hakikatlar böyledirler. (Albert Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, III., Paris PUF, 1950, s. 449; A. Arslan, *Hâşiye ale't-Tehâfüt Tablîlî*, TC Kültür Bakanlığı, Ankara 1987, s. 112; Anawati-Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, çev. A. Arslan, s. 51).

AKILSAL YETİ: İnsan aklına has akılsal yeti, düşünme yetisi. Öncelikle kavram teşkil etme veya duyumları vasıtasıyla algıladığı duysal suretlerden basit akılsal suretleri çıkarma yetisi. İsteddiği -veya- gerekli formu teşkil ettikten sonra akılsal yeti duyuların ve duysal suretlerin "boyunduruğu"nu atar ve bütün yaptığı şeyleri yapabilmek için kendine yeter hale gelir. Çeşitli kavramları karşılaştırır ve çeşitli kavramlar ve onlar hakkında yargılar teşkil eder. Daha sonra bu yargılar üstüne kanıtlar ortaya koymaya, ileri sürülen yargıları kanıtlamaya başlar ve zamanla bu akıl yürütmesini olgunlaştırır ve sonra da fizik ve metafizik problemler üstüne yargılar verir. Maama-fih bütün kavramlar akılsal yeti tarafından temin edilmez; bazıları orada doğuştandır, bazıları da bir çeşit tanrısal ilham sonucu edinilir: Bu tür bilgiler apaçık bilgilerdir. "Bütün, parçasından büyüktür" gibi, (*Ram. Ef.*, s. 42) "Çelişikler aynı konuya aynı zamanda yüklem olamazlar" gibi. Ek olarak: Akılsal yetinin iki şekli vardır: Birincisi bizim soyut düşünmemizi sağlayan teorik ve spekülâtif (nazarî) yeti ve ikincisi ahlâkın da dayanağı olan pratik yeti (ameli). (*S. Şeyh*, s. 94).

AKS (Conversion): Aks başka bir önermeden netice çıkarmaya dayalı doğrudan bir akıl yürütmedir. Burada konu yüklem, yüklem konu olur. Önermenin olumluluk ve olumsuzluğu aynı kalır, yine önermenin doğruluk ve yanlışlığına da dokunulmaz. Aksin iki kısmı vardır: 1. Aks-i müstevi, düz döndürme, 2. Aks-i cüz'î veya aks bi'l-âraz (*C.S.*, 2. s. 92)

"Bir kıyasın neticesinin mukabili ve aynı kıyasın mukaddimelerinden biri ile, zikredilen kıyasın mukaddimelerinden birinin mukabilini ispat için yapılan kıyastır. (*Âmidî*, s.77)

Sözlükte bir şeyi ilk yoluna döndürmek, iade etmek. Aynaya baktığında gözünden çıkan ışığın senin gözüne dönmesi gibi. Hukukçular ıstılahında (fukaha) şöyle denmiştir (*Târîfât*, s. 102): "İlet yoklu-

ğundan dolayı hüküm yokluğuna da “aks” denir”. Bir önermeyi döndürme onun niteliğini bozmadan, yüklemine konu, konusunu yüklem yapmaktır. İslam mantıkçılara göre “düz döndürme” ve “ters döndürme” olarak iki türlü döndürme vardır. (N. Öner, *Klasik Mantık*, s. 95).

AKTÜEL (hakiki, şu anki, şu andaki): Fiilde olan şey, bilfiil, fi’li, hakiki, meydan-ı hakikata gelmiş olan. Mukabili kuvvede olan, bilkuvve, denendir. (*İFE*, s. 19) Laland’da “hîni” (“şu ansal”, İngilizlerin “actual” dedikleri ve harfi harfine çevirisinde zamanla ilgisi olmayan sözcük) olarak Arapça’ya çevrilmiştir. (s. 29)

Bkz. “bilfiil”

ALÂMET: Mukaddime-i kübrâ’nın zikredilmediği kıyastır. Hadd-i evsat (orta terim) [kıyasın neticesinin illeti olmayıp] illetin ayrılmazdır (mülâzim). Ancak orta terim, illetin dışında başka bir şeyin ayrılmazı da olabilir (mukassim). Örneğin, şu odun kül olmuş, o halde odun ateş yakmada kullanılmış olmalıdır, sözüümüzde olduğu gibi. Alâmetlerde orta terim, bazen gizli olan mukaddime-i kübrânın ve diğer mukaddimenin en genel parçası olur. Örneğin, bu kadın sararmış, o halde bu kadın hamiledir, gibi. Bazen de orta terim, gizli olan mukaddimedede ve diğerinde -mevzû’/konu olmak şartıyla- tikel (*cüz’î*) olur. Örneğin Haccac cesurdur, o halde bütün cesurlar zâlimdir. (*Keşşâf II.*, s. 1205)

ÂLEM: Sözcük olarak “kendisi vasıtasıyla bir şey bilinen”dir. İstilahta, “Allah’ın dışındaki her şey”dir. “Bârî Sübhanehû ve Teâlâ’dan başka bütün varlıklardır.” (Âmidî, s. 96) Genel anlamında zaman ve mekânda ne varsa hepsinin toplamına “âlem” denir. (İbn Sina, *Kitabul-Hudud*, Madde No: 56); veya kadim olsun hâdis olsun Yüce Tanrı dışındaki bütün mevcutlar “âlem”dir. Bu mevcutlar iki kısımdır: 1. Cisimseller, ve 2. Ruhaniler.

Âlemi; 1. Harici âlem veya duyuşal âlem, ve 2. Akledilir âlem (intelligible) makuller âlemi diye de ayırılır.

Dar anlamda âlemin birden fazla olabileceği de düşünülmüştür. (*Keşşâf*, s. 1157)

Kadim felsefeciler âlemi; 1. Ulvi âlem, ve 2. Süfi âlem diye de ikiye ayırmışlar ve oluş ve bozuluşların (kevn u fesad) vuku bulunduğu öğeler, unsurlar âlemine “Ay altı âlemi” demişlerdir. Zamana tabi olmayan akıl ve nefslerin, ruhların bulunduğu âleme de “Felekler âlemi”, “Ulvi âlem”, “Ay üstü âlemi” demişlerdir. (*Akay*, s. 29)

Bir başka şekilde âlemi; “Büyük âlem” ve “Küçük âlem” (makrokozmos ve mikrokozmos) diye bölmüşler ve “küçük âlem”le insanı anlatmak istemişlerdir. (*C.S.*, s. 2:45)

Çünkü Tanrı, kendisine, âleme bakılarak Sıfatları ve İsimleriyle (esmâ) onlar vasıtasıyla bilinir. (*Ta’rifât*, s. 96).

ALET: Alet daha basit parçalardan yapılmış, amaca uygun olarak bir araya getirilmiş parçalardan oluşan daha kompleks bir bütündür. Bir aletle bir hareket bir yere aktarılır veya yeni bir şey yapılır. (*C.S.*, s. 27) Alet, fail ile eser arasında failin etkisini esere ulaştıran araçtır, marangozun testeresi gibi. “Failin etkisinin esere ulaşması” kaydı “orta illet”i (veya “orta sebep” veya “ara sebep”) tanım dışında bırakmak içindir. Dede ile oğul arasındaki baba gibi. Bu, eseriyle faili arasında vasıttadır. Ancak ikisi arasında eserin uzak illetinin esere ulaşmasına vesile olan araç değildir; çünkü uzak illetin etkisi ma’lule (sonuç) ulaşmaz. Nerde kaldı ki başka bir şeyde fail ile sonuç arasında aracı olsun. Sonuca ulaşan (eser) orta illetin etkisidir, çünkü ortaya çıkanlar, varlığa gelenler “uzak”tan kaynaklanmaktadır. (*Ta’rifât*, s. 22)

İmam’ın *Şerh-i İşârât*’da dediği gibi, ulema arasında örfte “araç”dır (“aracı” (vasıta)). Failin etkisinin esere ulaşmasını sağlayan fail ile eseri arasındaki araçtır. Burada “araç” iki şey arasında aracılık yapan her şeyi kapsayan “cins” gibidir. İki taraf arasında orta araç gibi, “Faili ile eseri arasında” demekle “fail” ve “eser” olmayan araçlar

(vasıta) tanımının dışında kalır. Öteki koşul/kayıt “aracı neden”i dışta bırakmak içindir, çünkü bu aracı eserin uzak nedeninin esere ulaşması için aracı değildir. Uzak nedenin etkisi esere ulaşmadığı için uzak neden, uzak neden ile eser arasında “aracı” olmaz. Eser aracı nedenden sadır olduğu için (sudur) esere ulaşan aracı nedenin etkisidir. (*Târîfât*, s. 34)

Etkilenme (infial) etkinin gelmesini gerektirir. (istilzam); “gelme” olmazsa “etkilenme” olmaz, başka bir kayda gerek yoktur. Denilmiştir: “Etkilenen”den anlaşılacak olan “yakın etkilenen”dir. Son kayda ihtiyaç yoktur. Bakalım: Anlaşılacak olan mutlaktır. Bu yüzden muhakkık Tûsî tanımını “yakın” sözcüğü ile kayıtladı, koşul koydu. (*Mubakemat*, s. 108)

Faide: Mantık gibi alet ilimlerine alet sözcüğünü yüklemek (ıtlak) mecazî yüklemidir.

ALGI, DUYUSAL ALGI: Duyular aracılığıyla algılanan şey, idrak olunan şey (müdreğ). Bunun mukabili mefhumdur, tasavvurdur. (concept) Duyuyla algılanan duyusaldır, tasavvur akılsaldır. (*İFE*, s. 500)

ALLAH: Evreni, insanları, bütün varlıkları yaratan ve koruyan mutlak varlık, Rab, Mevla, Hüda. Bütün varlıkların varedicisidir. Arap dilinde çoğulu olmayan tek kelime “Allah”dır.

Hak Tanrı’ya delalet eden ve “Esmâ-yı Hüsnâ’daki bütün “mana”ları tazammun eden özel ad (*alem*). (*Târîfât*, s. 34) Âlemin yaratıcısı, ilk sebep, ilk illet, bir, hak, O’nun dışındakiler bir veya birkaç bakımdan çoklukla ilişkilidirler (kesret). O’nun özel sıfatı “Varlığı Zorunlu Olan”dır. Oysa O’nun dışındakiler için varlık “mümkün”dür. (Harezmi, *Mefâtihul-Ulûm*, II. Fasıl, 59). Tanrı’nın adlarının “tevkîfî” olup olmadığı meselesi Osmanlı filozoflarını bir hayli uğraştırmış bir problemdir. (*Akay*, s. 32)

Ayrıca bkz: Tanrı

AMELİYYE: Düşünme ve fikir yoluyla cüz’î konular üzerinde tasarrufta bulunabilen

kuvvedir.

ÂMM: Bkz. Genel

AN: Sözlükte “vakit”tir. Aslı “evân”dır. Dildeki birtakım değişim yasalarına göre harf eklenip harf çıkarıldıktan sonra “an” halini almış, “an” meydana gelmiştir. Felsefecilere göre, geçmişin sonu geleceğin başıdır. Bu ikisi birbirinden, geçmiş gelecekten onulla ayrılır. Bir bakıma birleştirici (vâsıl) bir bakıma ayırıcıdır (fâsıl). Bu açıdan art arda gelen iki zaman arasında “ortak terim”dir (hadd-i müsterek). An’ın zamana nisbeti, noktanın sonsuz çizgiye nisbeti, veya bir’in sayıya nisbeti gibidir. Nasıl ki sonsuz çizgide noktanın varlığı farzettmeye bağlıdır, zamanda anın varlığı da böyledir, yani farzettmeye bağlıdır. Denmiştir: An bölünmez, zamanın akışıyla bilifilleşir. (*C.S.*, s. 28) Ayrıca bkz. “an-ı dâim” “An” senin şu anda içinde bulunduğun zamana verilen addır. Şu anda mevcut olan zaman ve geçmiş ile geleceği birleştiren bölünmez parçadır. (§§, 17). “İhmal edilmesi mümkün olmayan bir zarftır. Başlı başına belirlidir (maarife), belirleme takısı (elif-lam) almaz, çünkü ona ortak olacak bir şey yoktur.” (*Târîfât*, s. 25). (Aristoteles, *Fizik*, Θ, I, 251b 21) Varlığa gelmeyen zarftır. Dilbilgisi bakımından “belirli”dir (ma’rife), belirleme için elif-lam takısı almaz. Çünkü onu paylaşılabilecek olan yoktur. (*Târîfât*, s. 25). Sürekli akışta olan, akmakta olan hal-i hâzır, var olan zamanın parçası, içinde bulunduğumuz şimdi, bu yüzden bölünmez; bölünmeyendir. (§§, s. 18).

Hal-ı hazır vakit için elif-lâmsız kullanılmaz. Filozoflara göre “geçmiş”in sonu “gelecek”in başlangıcıdır. Geçmişle gelecek birbirinden bununla ayrılır. Bu itibarla “ayırıcı” (“fâsıl”)dır. Başka bir itibarla da “birleştirici”dir (“vâsıl”). Çünkü an geçmiş ile gelecek arasında birini diğerine bağlayan “ortak terim”dir (hadd-i müsterek). “An”ın “zaman”a nisbeti, noktanın iki yanından sınırsız çizgiye nisbeti gibidir. Nasıl ki onlara göre nokta farzetmekle vardır, zaman içindeki an da aynı şekilde farzedi-

lirse var olur. Aksi takdirde hariçte varlığı olmayan “cüz la yeteazza” gerekir, yine hareketin içinde “cüz la yeteazza” mevcut olurdu. (*Keşşâf*, s. 74 vd)

Şerhul Mûlahhas'da şöyle denmiştir: Onlara göre hareketten anlaşılan, hariçte mevcut olan ortamda hasıl değildir. Bu hasıl olma da seyelanıyla bir mesafenin başından sonuna uzanmaktan ibaret olan “kat” anlamına hareketi meydana getirir, yine onun akışı (seyelân) çizgi meydana getirir. Bu böyle ise mevcut olduğu söz konusu olan zaman bölünemeyen bir şeydir (emr). Bölünemeyen bu şey akışıyla “zaman”ı “yapar”. Buna göre hariçte mevcut olan zaman “an-ı seyyal” diye anılan “an”dır. *El-Mebahisi l-Maşrikiyye*'de böyle kayıtlıdır. (*Keşşâf*, s. 75)

ÂN-I DÂİM: “Hep süren şimdi”. Burada iki sonsuz, ezel ve ebed sürekli buluşur, sonsuzluk tasavvuru olarak “hal-i hazır şimdi”dir (“mevcut şimdi”, “bunda-var şimdi”). Bu “bunda-var şimdi”nin, genellikle, “zamanın kökü” (“zamanın aslı”) veya zamanın “en iç özü” (“zamanın batını”) olduğu düşünülür. (*ŞS*, s. 17).

ANALİTİK: tahlilî bkz: çözümlemesel

ANALİZ: bkz: çözümleme

ANALOJİ: Bkz. “temasül”, “mümaselet”

ANKA: “Hüma” ve “zümrüdü anka” adlarıyla da anılan büyük masal kuşu. Kaf dağında sakindir.

Phoenix, (bir masal kuşu), ortalama sıradan batılı ansiklopedik bir kaynağın anlatımına göre anka, “eski hikâyelerde 500 sene yaşadığı “anlatılan hayali bir kuştur. Bu kuş 500 yıl yaşadıkdan sonra yanarak ölür ve küllerinden yeni Anka çıkar.” (*Modern Macmillan English Dictionary*). Bir İran anlatımında ölümsüz olduğu, bir başka anlatımda bin yıl yaşadığı söylenen ve daha sonra mantıkçıların sadece mahiyet olarak var olan “entity”lere alem olan masal kuşu. H. Akay’ın ifadesinden Anka’nın “varlıksal” olmadığını “zihinsel” olduğunu

anlıyoruz, ancak Kaf dağı hakkında aynı netliğe sahip olamıyoruz: “Kaf Dağı’nda yaşadığı düşünülen ismi var kendi yok, masal kuşu”. (*Akay*, s. 35).

Keşşâf kısaca özetlemiş: Bilinmeyen kuş. Ehl-i tasavvuf nezdinde “heyula”dan kinayedir. Çünkü Anka gibi heyula da görünmez. (*Keşşâf*, s. 1241).

ANLAMA (Algılama, compréhension): Bazı kere fehm, idrak, ihata, taakkul etmek, anlamak ve bilhassa tamamıyla anlamak manasına kullanılır. Ekseriya “marifet” manasında istimal olur. Bir lafzın marifeti müsemmasının ve bir tarifi şümüllü mumarrefinin bilcümle efradı beyinde müşterek olan sıfatların adedidir. (*İFE*, s. 109)

ANTİNOMİ: Nicelik, nitelik, ve bağlantı şekli (zorunlu, mümkün, vs.) aynı iki önerme arasında; kemmiyet, keyfiyet ve şiddette aynı iki kanun veya kaide beyinde, tezat, tenakuz, tebayün bulunması durumudur. Kant’a göre akıl her ne vakit mutlak hakkında bir şey isterse tenakuza düşer. Bu suretle akl-ı mahz bunun lehinde de aleyhinde de istidlalde bulunur ve her iki cihetin de aynı derecede muhtemel olduğunu istintac eder ki bu bir tenakuzdur. Kant bu babda dava ve aks-i davadan mürekkebe olarak dört mukaddime teşkil etmiş ve bunlara “akl-ı mahzın tenakuzatı” namını vermiştir. (*İFE*, s. 44). Bu dört “tenakuzat” şunlardır: 1. Âlemin kıdemi, 2. Ruhun ölümsüzlüğü, 3. İnsanın özgürlüğü, 4. Zorunlu varlığın mevcudiyeti.

ANTROPOLOJİ: Mebhas-i nev-i beşer, sanaat-i beşeriyeyi heyet-i mecmuası ve teferruatı ve tabiatın mâ bâkisiyle olan münasebatı itibarıyla tetkik eden ilimdir. (*İFE*, s. 43)

ANTROPOMORFİZM: Tanrı’yı zaten, zât olarak veyahut sıfaten, sıfat olarak insana teşbih edenlerin mezhebi. Sully Prudhomme bunu “insanın bir şeye, kendi tabiat veyahut halinden o şeyin tabiat veya haliyle beynlerinde hiçbir cihet-i iştirak olmayan bir şeyi atfetmesinden ibaret olan hatadır”

diye tarif etmiştir. (*İFE*, s. 43) Klasik İslam kelamında Yaratıcı-yaratık, Halik-mahluk ilişkisini, bu arada başta kendi görüşlerini Eski Yunan'a, Hristiyanlığa ve Yahudiliğe karşı savunma ihtiyacından ortaya çıkmış bir görüştür. Bu problemle ilgili olarak ileri sürülebilecek olan görüş sayısı üçtür: 1). Derece farkı olsa bile özellik farkı yoktur. 2). Tamamen ayrı varlık alanlarıdır. 3). Ayrı varlık alanlarıdır ama bazı konularda benzerlik söz konusudur. Bu problem Kur'an'daki ve hadislerdeki sözlerin İslam dışındaki görüşlere karşı korunma ihtiyacından ortaya çıkmış ve daha sonra sistemleşmiştir. Bu ilginin gelişmesine sekizinci yüzyıldaki toplumda vaki siyasi çatışmalar da hız katmıştır. Esasında Kur'an'daki üç ayet kendilerine "anthropomorphist" denen kişilere Yaratıcı ile yaratıklar arasında mukayese yapma veya en azından böyle bir problemden söz etme imkânı veriyordu: "O'nun kürsüsü yeri ve göğü kapladı." (2:255), "Fadl Allah'ın elindedir." (3:73), "Hiçbir şey O'nun gibi değildir." (42:11). (John İskander, "anthropo-morphism", in *Encyclopedia of Islam, Encyclopedia of World Religions*, Checkmark Books, ed. Juan E. Campo, s. 45 vd.)

ANTROPOSANTRİK (Anthropocentrique, İnsanmerkezcil): Varlığın merkezine insanı koyan, ve insanın "hayr"ını da "gai sebep" sayan insan anlayışı. (*Lalande*, Fr., s. 62) İnsanı evrenin ve her tür varlığın merkezi sayan ve insanın iyiliğini tüm amaçların en yücesi olarak belirleyen öğretti (Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 291). İnsanı âlemin merkezi, yani varlığın "illet-i gaiye"si addeden mezhebe mensup demektir. Bu mezhebe göre güneş ancak onu tenvir etmek ve nebatat dahi onu beslemek ve kendisine hizmet etmek için vücuda gelmiştir. "Gaiyet-i beşeriye"yi kabul eden meslek. (*İFE*, s. 42).

APAÇIK (Bedihî) APAÇIKLAR (Bedihîyat): Soru sormaksızın veya araştırma ve soruşturmayla ihtiyaç duymaksızın olumluladığımız veya olumsuzladığımız, onayladığımız veya onaylamadığımız önermeler,

"apaçık" önermelerdir. (*R. Efendi*, s. 34, 35; *Tar.*, s. 29; *ŞŞA*, s. 65; *ACP, Adab-ı Sedad*, s. 6) Zıddı nazârî. (*ŞŞ*, s. 24). Burada önemli ve önde olan konu hükmün yani bu önermenin hakkında olduğu yargının kanıt isteyip istemediği olgusudur. Kendinde apaçık veriler veya öncüller bulunan bütünlükler, sistemler "apaçıklar"dır, "Bedihîyat". Bunlar doğrudan iç-gözlem (inspection) açık olan ve ayrıca kanıt ihtiyacı duyurmayan önermelerdir. "Bir şeyin parçası, parçası olduğu bütünden küçüktür." gibi, yine "İki çelişik (nakız) aynı zamanda, aynı özned (substratum) bulunamaz" gibi. (*ŞŞ*, s. 24).

A PARTE ANTE: Latince bir skolastik terimdir. Mazi cihetinde müddet-i gayr-ı mütenahiye manasındadır ki bu manayı "ezel" kelimesi ifade eder. Bunun mukabili "a parte post" istikbal cihetinde müddet-i gayr-ı mütenahiyedir ki bu dahi "ebed" kelimesiyle ifade olunur. (*İFE*, s. 45)

A POSTERİORİ: Bkz. a priori

A PRIORI: Her türlü tecrübeden mukaddem olarak yalnız akla istinaden kabul olunan tariflerden yahut kabul edilmiş mebdelerden istintac edilen, kable't-tecrübi, kabli, yani tecrübenin muaveneti inzımam etmeksizin, sırf nazârî. (*İFE*, s. 48) Latince "prior" ve "prius" kelimeleri "önce" demektir. "Posterior" kelimesi de "sonra" demektir.

Aristoteles müessirden esere, sebepten sonuca veya tümel ilkeden tikele geçmek suretiyle gerçekleşen çıkarım sürecini "a priori" akıl yürütme olarak kabul ederdi. Bilakis eserden müessire, parça parça birbirinden ayrı tikellerden tümel bir mahiyete geçmekle gerçekleşen akıl yürütme sürecini de "a posteriori" akıl yürütme telakki ederdi.

Aristo, müessirden esere veyahut bir mebd-i külliden cüz'iyata intikal suretiyle vaki olan vetire-i istidlali bir argument a priori olmak üzere kabul ederdi. Bilakis eserden müessire, yahut cüz'iyat-ı müteşettiden bir mahiyet-i külliyeye in-

tikal suretiyle vaki olan vetire-i istidlali de bir argument a posteriori olmak üzere te-lakki ederdi. (R. Tevfik, *Kâmûs-u Felsefe*, haz. R. Alpyağıl, s. 263)

ARAF: İslam'a göre günah ve sevapları eşit olacağından cennet veya cehenneme gide-meyenlerin toplandığı yer. Katolik Hris-tiyanların bu konudaki inançları İslam inancıyla benzerlik gösterir. (*Akay*, s. 36; *Ta'rifât*, s. 31)

ÂRAZ (İlinek, accident): Kendi başına var olmayıp var olmak için ve varlığında ken-disiyle kaim olacağı bir mahalle, yani ora-da var olacağı bir yere muhtaç olan varlık ârazdır. (*İFE*, s. 13) “Tabir-i diğerle ancak bir mahall-i mukarrerinde mevcut olan ve vucudunda bir mevzi-i mukavime muh-taç olan şeydir; ki cevherin zıddıdır.” (*La-lande*, Ar., s. 16) Tözün zıddıdır. Sayesinde var olacağı ve var olmak için kendisine muhtaç bulunduğu cisme hulul eden renk gibi, hareket gibi, ve sükûnet gibi. Âraz bir bakımdan iki çeşittir: 1. Ayrılabilir âraz ve 2. Ayrılamaz âraz. (*Miyar-ı Sedâd*, s. 31) Bir başka bakımdan da iki çeşittir: 1. Özsel âraz, ve 2. Yad-özel âraz. Bir başka bakımdan yine âraz iki çeşittir: 1. Özleri kararlı ârazlar (karru'z-zât), bu çeşit ârazların par-çaları bir arada var bulunur: beyaz ve siyah gibi; ve, 2. Özleri kararsız ârazlar (gayr-ı karri'z-zât), ki bu ârazların parçaları var-lıkta bir arada bulunmaz. (*Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 190, 196, 202; *Şerh-i Makâsıb*, s. 2.7; 2.14; 2.17; 2.24) Var olan bir parça varlıkta iken sonraki parça varlığa gelmez: hareket gibi, sükûnet gibi. (*Ta'rifât*, s. 99). Âraz-ı âmm hakikat-ı vahidenin efradı ve bunla-rın gayrı üzerine kavli- arazi ile makûl olan ârazdır. “Gayr” tabiri ile nev', fasıl ve has-sa hariç kalır. Zira bunlar ancak hakikat-i vahide üzerine makuldür. Ve kavli- arazi tabiriyle “cins” hariç kalır. Zira o kavli- zâti ile makuldür. (*İFE*, s. 13) Hakikatleri bir-birinden farklı olan birçok (külli) kavrama, o kavramların mahiyetlerinin bir parçası olmaksızın (kavli- arzi) söylenebilen la-fızdır. (*Âmidî*, s. 62) İnsan ve ata nispetle “siyah” ve “beyaz” gibi.

İlgili kavram: İlinek, zât, öz, zorunlu. Bir şey hakkında o şey arız oldu demek, o şey göründü, var oldu, sonra varlığı sürmedii demektir. Arap dilinde ârazın birkaç anla-mı vardır:

1. Hesapta olmayan bir şey olmak, “Zu-hurat”.
2. Var olan ve devam etmeyen.
3. Başkasına, yani gayrına bağlı olarak var olan.
4. Malı çok iken azalmak.

İslam dünyasında kelamcılar ve filozoflar ârazın anlamlarından şunu seçip kullandılar:

Âraz kendi başına, zâtî gereği, özü gere-ği var olmayıp bir konuda ... hulul etmiş olarak var olandır. İbn Sina demiştir: “Bir konuda olan her mevcut ârazdır” (*Hudud, Ki. Ke.-Day terc.*, s. 108, mad. no: 44). Yine demiştir: “Bir konuda olmayarak var olan her öz cevherdir. Ve bir öz ki varlığı bir konudadır, o ârazdır.” (*Necat*, s. 325)

Gazâlî dedi:

1. Bir mahalde mevcut olana âraz denir.
2. Bir mevzuda mevcut olana “ârız” de-nir.
3. Bir şeyin tabiatı dışındaki özelliğe âraz denir.
4. Birçok şeye yad-kurucu olarak yük-lenen külli ve müfred mana ârazdır. (*Miyaru'l-İlim*, 1329, s. 194)

Harezmi dedi:

Âraz bir şeyin bir şeyden kendisi vasıtasıyla ayrıldığı (temeyyüz) ama o şeyin özüne dahil olmayan şeydir. Beyaz gibi, siyah gibi, hararet ve burudet gibi. (*Mefâtihu'l Ulûm*, s. 86) Âraz, tözün zıddıdır, ve âraz, özün zıddıdır. Âraz tözün zıddıdır çünkü töz özü gereği var olan ve varlığında gay-rına ihtiyaç duymayandır. Oysa âraz var olmak için gayrına ihtiyaç duyar. Cisim tözdür, oysa renk ârazdır. Çünkü renk var olmak için mahalline, cismine muhtaçtır. Âraz özün (mahiyet) zıddıdır. Ârazın bir şeyin tabiatının kıvamında veya özünün kıvamında bir dahli yoktur. İnsanın oturup