

sunduğu tebliğlerle devamlı olarak Türk dili araştırmalarının temelini nelerin kurabileceği fikri üzerinde durmuştur. "Uygur Devri Türkçesi" (İkinci Türk Dil Kurultayı, 1934), "Türk Dilinin İnkişafı" (III. Tarih Kongresi Tebliğleri, Ankara 1948, s. 598-611), "Anadolu'da Yazı Dilinin Tarihî İnkişafına Dair" (V. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri, Ankara 1956, s. 225-232) başlıklı tebliğleri bu sahadaki büyük bir boşluğu doldurmuştur. Tarih konusundaki en dikkate değer çalışması ise *Vekayi Babur'un Hâtıratı*'dır (I-II, Ankara 1943-1946). Eserin en önemli kısmı, sonuna eklenen 100 sayfaya yakın notlardır.

Arat, öğretim alanında W. Bang'ın usulünü takip ederek Uygurca, bunun devamı olan Tarançı ağız -yani Doğu Türkçesi'ni eski dile en yakın bağla bağlayan ağız- ve Kıpçak grubundan da Kazakça dersleri vermiştir. Türkolojinin metodik bilgilerini mukayeseli olarak Türkiye üniversitelerine getiren Arat'ın yaptırdığı tezler de büyük bir yekün tutmaktadır.

Yayımlanmış diğer eserleri şunlardır: *Die Legende von Oghuz Qagan* (Berlin 1932). W. Bang ile birlikte yayımladığı bu eseri Arat Türkiye Türkçesi'ne çevirip ikinci defa yayımlamıştır (*Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul 1936, 1988). *Türkische Turfan-Texte VI. Das Buddhistische Sutra Säkiz Yükmäk* (W. Bang ve A. von Gabain ile, Berlin 1934); *Türkische Turfan-Texte VII* (Berlin 1936); "Türk Şivelerinin Tasnifi" (TM, X [1953], s. 59-138); "Eski Türk Hukuk Vesikaları" (TKA, I/1 [1964], s. 5-53); *Makaleler* (I, nşr. O. F. Sertkaya, Ankara 1987); *Doğu Türkçesi Metinleri* (nşr. O. F. Sertkaya, Ankara 1987).

Arat'ın eser ve makalelerinin tam bir listesi Saadet Çağatay tarafından hazırlanmıştır (bk. *TTK Belleten*, XXIX/113, s. 188-193).

BİBLİYOGRAFYA :

Muharrem Ergin, "Reşid Rahmeti Arat'ın Eserleri: Doğumunun 60. Yıldönümü Münasebetiyle", *TDED*, XI (1961), s. 1-10; a.mlf., "Reşid Rahmeti Arat 1900-1964", *TK*, sy. 27 (1965), s. 3-16; a.mlf., "Reşid Rahmeti Arat (15.5.1900-29.11.1964)", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, s. IX-XIV; a.mlf., "Reşid Rahmeti Arat'ın Eserleri (1918-1965)", a.e., s. XV-XVIII; a.mlf. — A. Temir, "Reşid Rahmeti Arat'ın Hayatı ve Eserleri Üzerine Bibliyografya", a.e., s. XIX-XXX; Saadet Çağatay, "Reşid Rahmeti Arat (15.5.1900-29.11.1964)", *TTK Belleten*, XXIX/113 (1965), s. 177-193; Osman F. Sertkaya, "Ölümünün 15. yıl dönümünde Ord.Prof.Dr. Reşid Rahmeti Arat (15.5.1900-29.11.1964) ve eserleri", *TK*, XVIII/211-214 (1980), s. 10-16; Fahri İz, "Arat", *El² Suppl.* (İng.), s. 82.



NURİ YÜCE

ARĀYĀ (العرايا)

İslâm hukukunda, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden terim.

Arâyânın tekili olan ariyye sözlükte, "meyvesi yenmiş veya hediye edilmiş hurma ağacı" demektir. Aynı şekilde satıştan istisna edilen veya satış için ayrılan hurma ağacına da ariyye denir. Arâyâ yerine bey'u'l-arâyâ terkibi de kullanılır.

Ağaçtaki taze hurmanın aynı miktardaki kuru hurma karşılığında satılması (müzâbene*) İslâm hukukunda yasak olduğu halde bunun bir türü olan arâyâyâ zaruret dolayısıyla izin verilmiştir. İhtiyaç sahibi bazı kimseler Hz. Peygamber'e gelerek taze hurmaların olgunlaştığını, ancak paraları olmadığı için satın alamadıklarını, sadece ihtiyaç fazlası kuru hurmaları bulunduğunu yakınlara anlattılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber ellerindeki kuru hurma karşılığında tahmini bir ölçüyle taze hurma satın alabileceklerini söyledi (bk. Şâfiî, III, 49; Buhârî, "Müsâkât," 17, "Büyû" [Bey'u'l-müzâbene]); Müslim, "Büyû", 61-82; Ebû Dâvûd, "Büyû", 19).

Arâyânın geçerli olabilmesi için Hanefiler'e göre meyvenin ağacında belirginleşmesi, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kızarma ve sararma gibi olgunlaşma alâmeti göstermesi gerekir. Bunun dışında mezheplere göre değişiklik göstermekle birlikte arâyânın geçerli olabilmesi için genel olarak şu şartlar aranmaktadır: 1. Kuru hurmanın beş veskten az olması (1 vesk = yaklaşık 175 kg.), 2. Kuru hurmanın ölçüyle, ağaçtaki taze hurmanın tahminen belirlenmesi, 3. Alışverişin hurma üzerinde yapılması -bazi hukukçular özümü de buna dahil ederler-, 4. Satışın peşin olması, 5. Taze hurma almak isteyen fakir olması ve kuru hurmadan başka bir malı bulunmaması; yalnız Şâfiî fakir olma şartını aramaz.

Arâyâ, İslâm hukukunun kolaylık, fayda ve ihtiyaca cevap prensiplerinin bir uygulaması mahiyetindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "ary" md.; *Kâmus Tercümesi*, "ariyye" md.; Buhârî, "Müsâkât", 17, "Büyû" Bey'u'l-müzâbene"; Müslim, "Büyû", 61-82; Ebû Dâvûd, "Büyû", 19; Şâfiî, *el-Üm*, III, 54-55; Serâhsî, *el-Mebsûât*, XII, 193 vd.; Kâsânî, *Bedâ'îc*, V, 194 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 65 vd.; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Kahire 1392, II, 295 vd.; *Tecrid Terce-mesi*, VI, 493-495.



HALİT ÜNAL

ARAZ (العرض)

Cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimi.

Araz sözlükte, "sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket" gibi anlamlara gelir. Kelime Kur'an-ı Kerim'de dört âyet-te geçmekte (bk. en-Nisâ 4/94; el-A'râf 7/169; el-Enfâl 8/67; en-Nûr 24/33), bu âyetlerin hepsinde de onunla, geçici olduğu ve değersizliği dolayısıyla dünya malı kastedilmekte, ayrıca aynı kökten gelen âriz kelimesi de "beklenmedik bir anda ortaya çıkan bulut" karşılığı olarak zikredilmektedir (bk. el-Ahkâf 46/24). Araz hadislerde de dünya malı anlamında kullanılmıştır.

Cevher* ve araz kavramlarının İslâm düşünce tarihinde felsefe, mantık ve daha geniş bir şekilde kelâm terimleri olarak kullanılmasına Aristo'nun eserleri ve Porphyrios'un, onun *Kategoriler*'ine giriş olarak yazdığı *Isagoge*'nin (*İsâgüct*) Arapça'ya tercüme edilmesiyle başlamıştır. Fârâbî bu esere bir hâşîye yazmış, bilhassa İbn Sînâ Aristo'nun cevher ve araz görüşünü geniş bir şekilde incelemiştir.

Aristo arazi, "bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir" şeklinde tarif etmiştir (*Metafizik*, 1025^a 10). Ona göre arazın tamamıyla tesadüfî yani belirsiz bir sebebi vardır; cevherin aksine hiçbir arazın varlığı kendi tabiatının gereği değildir. Bu sebeple araz oluş ve bozulma (kevn ü fesâd) kanununa da tâbi değildir. Mesele yaz mevsiminde günün çok soğuk ve fırtınalı olması, devamlı veya çoğu zaman görülen durum olmayıp bir tesadüf yani arazdır. Arazlar belli hiçbir sanat ve yeteneğin sonuçları da değildir; çünkü araz olarak var olan şeylerin sebepleri de tesadüfidir. Bu yüzden Aristo'ya göre arazların ilmi olmaz. Zira yalnızca zorunlu veya çoğu zaman olan şeylerin ilmi olur; oysa arazlar "var olmayana benzer şeyler" dir.

İslâm filozofları genellikle cevherin zıddı saydıkları arazi kısaca, "bir konuda bulunan durum" şeklinde tarif etmişlerdir (İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201; İbn Rüşd, s. 79, 80). Kindî'de arazın en geniş ve

açık tarifi şöyledir: "Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak herhangi bir konuya (mevzu) dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şey" (*Resâ'il*, I, 62). Bütün İslâm filozofları *İşâgü'cî*'deki küllîler şemasını (Porphyrus ağacı) ve Aristo'nun kategoriler tasnifini aynen almışlar ve önemle işlemişlerdir. Küllîler genellikle cins, nevi (Kindî'nin tasnifinde sûret), fasıl, araz-ı hâs ve araz-ı âm (*İşâgü'cî*'de izâfet) şeklinde gösterilir. Bunların ilk üçü cevher, diğer ikisi de arazdır. Araz-ı hâs, gülme örneğinde olduğu gibi, yalnızca bir konuya has olan (gülme-insan), araz-ı âm ise beyaz örneğinde olduğu gibi, birçok konuya yüklenebilen arazdır. Mantığa dair eserlerinde küllîler şemasını geniş olarak inceleyen Fârâbî, arazları konu (cins, nevi) ile ilgisi bakımından mufârik (konusundan ayrılabilen) ve gayr-ı mufârik olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Meselâ esmer olma (siyahlık) insan için mufârik olduğu halde katran için gayr-ı mufâriktir. Çünkü insan beyaz tenli de olabilir; oysa katran daima siyahtır. İster mufârik ister gayr-ı mufârik olsun bütün arazların bir şeyi diğerinden ayıran durumlar olduğu söylenebilir. Şu var ki mufârik arazların bir kısmı bir konuda bir defa ortaya çıkınca artık bir daha ondan ayrılmaz (körüklük gibi); bir kısmı ise sürekli değişebilir (oturmamak, kalkmak gibi). Fârâbî'ye göre bu sonuncu arazlar şeylerin geçici tanırtımlarına elverişli olabilirse de asıl ve güvenilir tarifler birinci türden arazlarla yapılmalıdır.

Başta kategoriler konusuna büyük bir ağırlık veren İbn Sînâ olmak üzere bütün İslâm filozofları Aristo mantığındaki birinci kategorinin cevher, kalan dokuz kategorininse araz olduğunu belirtmişlerdir. Bunlar nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet), bağıntı (izâfet), yer, zaman, durum (vaz'), mülkiyet, etki (fiil) ve edilgi (infial) kategorileridir. Bir önermede konu ile ilgili olarak ancak bu kategorilere göre bir şey söylenebilir. Çünkü "yüksek cinsler" diye de adlandırılan kategorilerle varlığın bütün durumları anlatılabilir. Varlığın durumları sınırsız olduğundan kategorilerle ifade edilen arazlar da sınırsızdır.

Bir araz mutlaka bir cevherde veya kendisi bir cevhere bağlı başka bir arazda bulunur. Çünkü arazın dayanağı cevherdir; bu sebeple de arazın varlık mertebesindeki yeri cevherden sonradır. Dokuz kategoriden nicelik ve nitelik insan idrakinden bağımsız ve objektif oldu-

ğundan bunlara a'râz-ı gayr-ı nisbiyye, öteki yedi kategoriye de düşünülen ve tasarlanan durumlar olmaları dolayısıyla a'râz-ı nisbiyye denilmiştir. Başta İbn Sînâ olmak üzere bazı mantıkçılar bu dokuz arazın kemiyet, keyfiyet ve izâfet kısımlarında toplanabileceğini kabul eder. Çünkü bunlara göre izâfet diğer yedi kategoriye içine alır. Şehâbeddin Sühreverdî üç kategoriye hareketi de ekleyerek onları dörde çıkarır. Oysa daha önce İbn Sînâ hareketi belirli bir kategori olarak değil çeşitli yönleriyle nicelik, nitelik, etki ve edilgi gibi kategorilerle ilgili durum olarak değerlendirmişti (bk. Ca'fer Âl-i Yâsîn, s. 43-44). Ayrıca İbn Sînâ "araz" ile "arazî"nin birbirinden farklı kavramlar olduğunu belirterek Aristo mantığındaki bir yanlışlığı düzeltmiştir. Buna göre araz (meselâ beyazlık) kategorilerle ilgili bir terimdir; daima bir cevhere bağlı olarak kullanılabilir ve hiçbir zaman kendisi cevher olamaz. Buna karşılık arazî'nin (meselâ beyaz) kategorilerle ilgisi yoktur; o cevher gibi bir araza konu olabilir (İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 7).

İbn Sînâ kategorilerin ontik bir değer taşıdığını savunur ve varlığı cevherin bir arazi sayarak ona zihnin dışında bir gerçeklik atfeder ki bu görüşüyle o, Eflatun gibi kavram realisti olduğunu gösterir. Sühreverdî İbn Sînâ'yı bu noktada tenkit eder ve varlığı dış dünyayı ifade eden zihni kavramlar olarak kabul eder. Böylece o realistlere karşı nominalistlerin safında yer alır. Sadreddin eş-Şîrâzî cevher-araz arasında tam bir ayırım yapar ve arazın cevherden müstakil bir mevcudiyeti olamayacağını kabul etmekle birlikte yine de onun kendine has bir varlığı bulunduğunu savunur (bk. F. Rahman, *Elr.*, II, 272). Kelâmcılar, kemiyet ve keyfiyetlerden keyfiyyât-ı mahsûse (beş duyu ile bilinenler) ve keyfiyyât-ı nefsanîyye (iç duyularla bilinenler) dışındakilerini kabul etmezler. Mekân ise kevn (oluş) adını vererek bunu hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma arazlarına hasrederler. Cürçânî, İslâm filozoflarının da benimsediği Aristo mantığındaki kategoriler cetveline, eksik bir istikrâya (tümeydan) dayandığı gerekçesiyle itiraz ederek varlıklardaki arazların dokuzla sınırlanamayacağını belirtir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 429). İslâm filozofları arasında arazın mutlaka bir cevherde bulunması gerektiğini, iki zamanda devam edebileceğini benimseyenler olduğu gibi arazın başka bir arazla kaim olabileceğini

ve iki zamanda devam edemeyeceğini savunanlar da vardır (Cemil Salîbâ, II, 71). Bazı İslâm filozofları da Allah'ın sıfatları için araz terimini kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir.

Kelâmda araz terimini ilk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın kullandığı, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da bazı özelliklerini belirttiği ve bunu kelâmcıların tabiat felsefesinin temelini teşkil eden bir nazariye haline getirdiği kabul edilir. Ehl-i sünnet kelâmcılarından bu terimi ilk defa İbn Küllâb el-Basrî'nin kullandığı bilinmektedir (Eş'arî, *Ma'kâlât*, s. 370). Mâtürîdî arazi, "Cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar" diye tarif eder (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16). Kendisine nisbet edilen *el-'Akdî* adlı risâlede ise ondan, "yokken (sonradan) ortaya çıkan şey'in adı" diye bahseder (vr. 1^b). Görüldüğü gibi Mâtürîdî'de araz kavramı terim açısından tam olarak yerleşmiş değildir. Nitekim ona göre cismin hallerine sıfat adını vermek, İslâm terminolojisine uygunluk bakımından araz adını vermekten daha doğrudur (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17). Çünkü Kur'an'da araz kelimesi ayn (madde) mânasında kullanılmıştır (bk. el-Enfâl 8/67). Mâtürîdî'den sonra gelen Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî de bu görüşe katılmışsa da (*Uşûlü'd-dîn*, s. 11) kelâm ilminin terimleri yerleştikten sonra kelâmcılar araz terimini benimsediler. Eş'arî arazi, "Cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey" diye tarif eder (İbn Fûrek, s. 257, 265). Çeşitli kelâm kitaplarında arazın az çok birbirinden farklı tariflerinden bazıları şöyledir: "Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey" (Bâkullânî, s. 18); "Bizzat mevcut olamayan, başkasıyla var olan sıfat" (Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, s. 12); "Boşlukta yer tutan bir varlıkta bulunabilen şey" (Cürçânî, I, 426); "Bizzat var olan varlıkta ortaya çıkan durum" (Tehânevî, *Keşşâf*, "cevher" md.). Araz hakkındaki kelâmcıların değişik tarifler yapması, onun değişik özelliklerinden hareket etmelerine ve farklı fizik ve metafizik görüşleri benimsemelerine bağlanabilir. Nitekim tariflerde ondan "hâdis", "devamsız hal" ve "sıfat" diye bahsedilmesi bunu göstermektedir.

Kelâmcılar metafizik gayelerine ulaşmak için fizik sistemlerinde arazların mevcudiyetini ispat etmeye büyük önem vermişler, hatta belli nitelikleriyle onları kabul etmeyi bir inanç meselesi haline getirmişlerdir. Kelâmcıların çoğuna göre âlem, boşlukta yer tutan cisimlerle bunların arazlarından ibarettir. Dolayı-

siyla kâinatta bunların dışında başka bir varlık türü yoktur. Ne var ki Mu'tezile'den İbn Keysân el-Esam ile Hişâm b. Hakem arazların varlığını kabul etmezler. Onlara göre cismin niteliği, meselâ rengi ve şekli onun bütününde bulunduğu için bağımsız bir varlığa sahip değildir (bk. Eş'arî, *Maḳālât*, s. 344, 346, 348; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 36). Fakat Dırâr b. Amr, İbrâhim en-Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr âlemin aslını bütünüyle arazların teşkil ettiğini, cisimlerin arazların birleşmesinden meydana geldiğini savunurlar (bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 46; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, vr. 19^a). Ünlü mutasavvıf İbnü'l-Arabî de meseleye farklı açıdan yaklaşarak aynı görüşü paylaşır ve gölgenin varlığı cismin varlığına bağlı olduğu gibi âlemin de bütünüyle arazlardan ibaret olup Allah'ın zâtıyla kaim olduğunu belirtir.

Kelâmcıların çoğuna göre arazların varlığı müşahade ve aklî zaruretlerle bilindiğinden ayrıca ispat edilmelerine gerek yoktur. Ancak yine de bu konuda birçok istidlâlde bulunurlar. Onların daha çok cansız varlıklardaki arazların ispat edilmesi için gösterdikleri delilleri üç grupta toplamak mümkündür.

1. Bir cisimde görülen hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi haller onun zatından ayrı şeylerdir. Çünkü cisim ayrı iken birleşmekte, birleşikken ayrılmakta, dururken harekete geçmekte, hareket ederken durmaktadır. Müşahade ile bilinen bu durumlar cismin kendi zatından dolayı olsaydı varlığı devam ettiği müddetçe onda hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi birbirine zıt hallerin bulunmaması, durumunda bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. O halde cisimdeki hareket, sükûn, birleşme, ayrılma ve diğer durumlar yani arazlar onun zatından ayrı bir varlığı bulanan sıfat ve mânalardır (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16; Bâkîllânî, s. 11, 18; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, s. 40).

2. Siyah bir cisim bir müddet sonra beyaza dönüşebilir. Bu durumda, cisim aynı olduğuna göre siyahlık onun ya kendisinden veya dış bir etkenden geliyor demektir. Birinci ihtimal doğru ise cisimdeki siyahlığın devam etmesi ve beyaza dönüşmemesi gerekir. Çünkü siyahlığın sebebi olarak kabul edilen cisim ortadadır ve mahiyetinde herhangi bir değişiklik olmamıştır. O halde cisimdeki beyazlık kendi dışındaki bir etkenden gelmektedir; dolayısıyla bu beyazlık arazıdır (Ebû'l-Muîn en-Nesefî, vr. 20^a).

3. Arazların varlığını ispat eden başka bir delil de insanın fiilleridir. Bir demire çekiçe yirmi darbenin vurulduğunu düşünelim. Bu olay döven, dövülen, çekiç ve bir de bunlardan ayrı olarak yirmi sayısından oluşur. Bu unsurların ilk üçü maddî, dövme fiilinin kemiyetini ifade eden yirmi sayısı ise mânevîdir ve bu bir arazdır.

Arazların müşahade ile bilindiği, bu sebeple mevcudiyetlerini ispatlamak için istidlâl gerek bulunmadığı şeklindeki görüşe Gazzâlî de katılmıştır. Ona göre konuyla ilgili en açık müşahade örneği de onları inkâr edenlerde görülen bağırma, çağırma halleridir (*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 19). Bütün maddî cevherler mahiyet itibarıyla birbirinin aynı olduğu halde farklı niteliklere sahiptirler. İşte aynı mahiyetlerden farklı varlıkların meydana gelmesini sağlayan şey arazlardır ve arazlara bu özelliği veren de Allah'tır.

Arazların tasnifi Mu'tezile, Mâtürîdiye ve Eş'ariyye tarafından farklı bir şekilde yapılmıştır. Mu'tezile'ye göre doksan çeşit araz varsa da bunların esası oluş (kevn) ve renklerle ilgili arazlardır. Oluş cevherin hareket, sükûn, oluşum (tekevvün), uzaklık, yakınlık gibi çeşitli durumlarını ifade eder. Oluş arazlarının bir kısmı ve renk arazlarının tamamı hakkındaki bilgilerimiz zorunlu bilgilerdendir (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*, s. 41-42, 54-55). Ebû'l-Hüzeyl oluşun hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma ayrı bir araz olduğunu kabul eder (bk. Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 41). Nazzâm ise âlemdaki bütün oluşumları hareketle izah eder ve böylece asıl araz olarak sadece hareketi kabul eder. Ona göre sükûn da bir dayanma (i'timad) hareketidir. Diğer bütün arazlar ve cisimler hareket arazının değişik görünümleridir. Renk, tat, koku, ses gibi araz kabul edilen olgular ise latîf cisimlerin hareketlerinden ibarettir. Mu'tezile'den Muammer b. Amr el-Attâr'a göre ise âlemede sadece sükûn arazı vardır; hareket gibi görünen şey, aslında bir cevherin birinci mekândan sonra ikinci mekândaki sükûnudur (bk. İbn Hazm, V, 175). Mu'tezile kelâmcıları arazları çeşitli bakımlardan taksime tâbi tutar. Nazzâm arazları ikiye ayırmıştır: İnsanın meydana getirmeye muktedir olduğu arazlar (hareket gibi), muktedir olmadığı arazlar (idrak gibi) (bk. Ali Sâmî en-Neşâr, I, 599). Ebû'l-Hüzeyl'in taksimi ise şöyledir: 1. Mahiyeti bilinebilen

arazlar: Hareket, sükûn, hayat, ölüm gibi. Bunlar insanlar tarafından da meydana getirilebilir. 2. Mahiyeti bilinmeyenler: Renk, tat, koku, kudret, işitme, görme gibi. Bunlar insanlar tarafından meydana getirilemez ve yenilenemez (bk. A. S. Tritton, s. 89). Kâdî Abdülcebbar da buna yakın bir taksim yaparak idrak edilebilen ve edilemeyen arazlar bulunduğunu kabul eder (*Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, s. 92-93). Dırâr b. Amr arazları, cisimden ayrılamayanlar (hayat-ölüm, hafiflik-ağırılık, sertlik-yumuşaklık gibi) ve cisimde bulunmamaları mümkün olanlar (kudret, ilim, cehalet, elem, lezzet gibi) şeklinde tasnif etmiştir (bk. Eş'arî, *Maḳālât*, s. 305-306). Muammer b. Abbâd arazları, organik ve inorganik varlıklarda ortaya çıkan arazlar olmak üzere iki kısımda mütalaa eder. Araz nazariyesinde büyük ölçüde Mu'tezile'nin görüşlerine katılan Şîa'nın tasnifi Muammer b. Abbâd'inkine yakındır (bk. Süyûrî, s. 29-32). Ebû Ca'fer et-Tûsî arazları oldukça farklı bir şekilde taksim etmiştir. Ona göre arazlar ikiye ayrılır. 1. Varlığı cevherden bağımsız olan arazlar. Var olduğu anda cevherin yok olmasını sağlayan fenâ arazı gibi. 2. Varlığı cevhere bağımlı olan arazlar. Bunlar da iki mahalle muhtaç olanlar (birleşme arazı gibi) ve bir mahalle muhtaç olanlar diye ikiye ayrılır. Bir mahalle muhtaç olanlar da cevherde bulunması şart olanlar ve olmayanlar şeklinde ayrıca ikiye ayrılır. Birinci şıkına örnek, oluş (kevn) arazıdır. Bir cevher oluş arazını taşımadan varlık sahnesine çıkamaz. Cevherde bulunması şart olmayanlar da sadece mahalle ihtiyacı duyarlar (renk, tat ve koku gibi) ve mahalde bulunmalarına ilâve olarak hayat unsurunun var olmasına muhtaç olanlar (elem, lezzet, şehvet, kudret ve irade gibi) bölümlerine ayrılır (*er-Resâ'ilü'l-âşr*, s. 68-79).

Araz çeşitlerinden olan fenâ ve bekânın bâkî ve fâniden ayrı birer araz olup olmadığı konusu da Mu'tezile kelâmcıları arasında tartışılmıştır. Ebû'l-Hüzeyl ve Bağdat Mu'tezilesi bunları birer araz kabul ederken Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim, İbn Şebîb ve Nazzâm, fenâ ve bekâ arazlarının bulunmadığı görüşünü benimserler (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 367).

Eş'arî ve Mâtürîdiler'e göre otuz çeşit araz vardır. Abdülkâhîr el-Bağdâdî birinci (evvelî) ve ikinci (sânevî) dereceye ayırdığı arazların ilk kategorisine oluşların (hareket, sükûn, terkip, vaz'), ikinci kategorisine de renk, ses, sıcaklık, soğukluk

vb. niteliklerin girdiğini belirtir. Cevher, oluş arazından ayrı bulunamaz. Cevher başka bir cevherle birleşmiş ise onda telif (birleşme), bir mekânda ise sükûn, bir mekândan ikinci bir mekâna geçerse birinci mekânına nisbetle hareket, ikincisine nisbetle sükûn arazi bulunur. Bu Eş'arî'nin görüşüdür. Kalânîsi'ye göre sükûn bir mekânda iki oluş, hareket ise iki mekânda iki oluştur. Mâtürîdîler Kalânîsi ile aynı görüşü paylaşırlar (Sâbûnî, s. 20). Renk grubuna gelince, hiçbir cevher renk arazından ayrı düşünülemez, yani renksiz cevher bulunamaz. Renklerin sayısı ihtilâflıdır. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk nevelerinin farklı cinsleri vardır; yağın yaşlığı ile suyun yaşlığı, ateşin sıcaklığı ile güneşin sıcaklığı gibi. Koku, tat, ses nevelerinin de cinsleri vardır. Bekâ bir araz nevidir. Hayat, ölüm, ilim, bilgisizlik, tefekkür, şüphe, uykusuzluk, kudret, acz, irade, işitme, sağırılık, görme, körlük, konuşma, elem, lezzet, düşünme, inanma diğer arazları teşkil eder (Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 40-46). Cüveynî arazları, zıtları bulunanlar (renk, tat, koku gibi) ve zıtları bulunmayanlar (bekânın bir mâna olarak cevherde ispatı halinde zıddı bulunmaz) şeklinde ayırmıştır (*eş-Şâmil fî uşûlû'd-dîn*, s. 204). Cürcânî, *et-Ta'rifât*'ta ("araz" md.) duran (kârrû'z-zât: siyahlık, beyazlık gibi) ve durmayan (gayru kârrû'z-zât: hareket, sükûn gibi) tarzında, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta (I, 428) ise canlıya tahsis edilenler (irâde, hayat vb.) ve edilmeyenler (oluşlar ve duyularla idrak edilen arazlar) şeklinde bir tasnif yapar. İbn Hazm da arazları duyularla bilinenler (renk, tat, koku) ve akılla bilinenler (hareket, sükûn) diye taksim eder (*el-Faṣl*, V, 194). Kelâmcıların çoğuna göre âlemdeki araz neveleri sonludur. Ebû Ali el-Cübbâî ile Bâkılânî ise araz nevelerinin sonsuz olabileceğini kabul ederler.

Arazların cevherlerle olan münasebetleri konusunda kelâmcıların değişik görüşleri vardır. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre araz cevher olmadan var olamaz ve ondan ayrı olarak bulunamaz. İlk defa Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf bir cevherde bulunmaksızın arazların var olabileceğini öne sürmüş, İbnü'r-Râvendî ve Ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî de bu görüşü benimsemişlerdir. Basra Mu'tezilesi'ne göre cevher kevn arazından ayrı olamaz. Kâ'bî'ye ve Bağdat Mu'tezilesi'ne göre de cevher renk arazından ayrı olamaz (Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 56; Cüveynî, s. 205; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, vr. 17^a). Bısr

b. Mu'temir cevher-i ferdin (atom) hiçbir araz taşımadığını benimser. Ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî ve Sâlih Kubbe dışındaki Mu'tezile kelâmcıları iki zıt arazın bir cevherde bulunamayacağını kabul eder. Şîa'ya göre arazın cevherden ayrı olarak var olması ihtilâflıdır (Süyûrî, s. 59, 91).

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğuna göre bir araz aynı anda iki mahalde bulunamaz. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim ise bunu mümkün görürler. Nazâm ve diğer bazı âlimler arazın cisim, cismin de araza dönüşebileceğini, bir mahalde iki arazın bulunabileceğini, arazların kûmûn* halinde cevherde mevcut ve arazın arazla kaim olabileceğini kabul ederler (*Eş'arî, Makâlât*, s. 309, 313, 327, 370, 567). Şîa da arazın arazla kaim olabileceğini benimser (Süyûrî, s. 131-133). Mu'tezile'nin çoğunluğu arazların görülemeyeceğini öne sürerken Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile Ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî cisimlerde görülen şeylerin sadece arazlar olduğunu savunur (*Eş'arî, s. 358-361, 362*). İbn Hazm da arazın arazla kaim olabileceğini, görülemeyeceğini ve cisimlerde kûmûn halinde bulunabileceğini kabul eder (*el-Faṣl*, V, 178, 183, 238).

Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar arazların cevherlerden ayrılamayacağını ittifakla benimserler. Cevher zıt arazlardan birini mutlaka taşır. Mâtürîdî ve Eş'arîler'in mütekaddimîni arazın arazla kaim olamayacağını kabul ederler. Zira bir arazın varlığı ikinci bir arazla kaim olsa ikincinin bir üçüncüye, bunun da dördüncüye... ihtiyacı olur ki bu *teselsül**e götürür (Ebû'l-Muîn en-Nesefî, vr. 24^a). Fakat Kādî Beyzâvî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi müteahhir Eş'arî kelâmcılar, İbn Hazm ez-Zâhirî ile İbn Rüşd gibi bazı filozofların bu prensibi tenkit etmelerini isabetli bularak arazın arazla kaim olabileceği fikrine katılmışlardır (Beyzâvî, s. 160; Cürcânî, I, 439). Çünkü onlara göre, süratli hareket - yavaş hareket örneğinde olduğu gibi, bir cevhere bağlı bir arazın başka bir arazi taşınması mümkündür. Arazın bir mahalden başka bir mahalle intikali ve iki mahalde bulunması imkânsızdır. Eğer bir araz iki mahalde bulunabilseydi onun iki taayyünü (mevcudiyet) olması icap ederdi ki bu bir sayısının aynı zamanda hem bir hem iki sayılması gibi bir çelişkidir (Cürcânî, I, 448-449). Kelâmcıların bu görüşleri de tenkit edilmiş ve elmadan kokunun, ateşten sıcaklığın yayılabilmesi

bir arazın iki mahalle sirayet edebileceğine delil gösterilmiştir. Arazlar görülebilir. Çünkü biz arazları ancak bu yolla birbirinden ayırt ederiz (Sâbûnî, s. 41). Arazların cevherlerde kûmûn halinde bulunması ise imkânsızdır (Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 55-56).

Bütün İslâm kelâmcılarına göre arazlar *hâdis**tir. Bazı arazların (meselâ renk, şekil, hacim) hâdis olduğu duyularla bilinir. Hareket, sükûn, birleşme, ayrılma gibi oluşların mevcudiyeti de apaçıktır. İbn Rüşd, gördüğümüz bazı arazların hâdis olmasından, gök cisimlerindeki hareket ve şekil arazlarının da hâdis olduğu sonucunun çıkarılamayacağını öne sürerek bütün arazların hâdis olduğu fikrini reddeder (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 52-53). Daha önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da kabul ettiği bu görüş esas itibariyle Yunan felsefesinden intikal eden felekler nazariyesine dayanır. Bu nazariye günümüzde ilmi değerini kaybetmiş olduğundan buna dayanılarak bütün arazların hâdis olduğu şeklindeki kelâmî görüş reddedilemez. Arazların muhdisi Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'tır. Arazlardan ayrı olamayan cevher ve cisimler de hâdis olup Allah tarafından yaratılmıştır. İbn Rüşd bu esasa da itiraz ederek cevherin hudûsu anında hudûs arazını hangi cevherin taşıdığını sorar ve hâdis olan cismin ortaya çıkmasıyla hudûs arazının yok olmasını mantıksız bulur. Ona göre hâdislerden ayrılamayan cevherin üzerinde peşpeşe sonsuz sayıda hareketlerin var olması (hilkat-ı müteväliye) ve hâdis olan arazlardan ayrılamayan kadim cevherin bulunması mümkündür (*a.g.e.*, s. 48-53). İbn Rüşd'ün bu tenkid, çoğunlukla Sünî kelâmcıların kabul ettiği "arazın arazla kaim olamayacağı ve cevherden ayrı olarak bulunamayacağı" nazariyesine yöneltilmiş bir itiraz olabilir ki arazın arazla kaim olabileceğini ve cevherlerden ayrı olarak bulunabileceğini benimseyenlere karşı itiraz teşkil etmez. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre ise bir cevherin ortaya çıkışı hudûs arazına değil, Allah'ın hâdis olmayan "ol!" emrine bağlıdır. Cevher ve cevhere ait bütün arazlar, bu arada hudûs arazi Allah'ın irade, kudret ve yaratma sıfatlarına bağlı olarak aynı anda ortaya çıkar. İbn Rüşd'ün "hâdis olan arazlardan ayrılamayan kadim cevherlerin bulunabileceği" iddiası ise kendi içinde tutarlı değildir. Çünkü hâdislerden ayrılamayanların hâdis olması zaruridir.

Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd ve Câhiz, arazları Allah'ın değil tabiatları ica-bı cisimlerin meydana getirdiğini (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 405, 548-549; A. S. Tritton, s. 132) ileri sürerek bu determinist görüşleriyle bütün kelâmcılara muhalefet ederler. Ebû'l-Hüzeyl, keyfiyeti bilinen arazları meydana getirmeye Allah'ın insanı muktedir kılabilceğini, keyfiyeti bilinmeyenlere ise muktedir kılamayacağını, Bişr b. Mu'temir de insanın hayat ve ölüm dışındaki arazları meydana getirmesinin imkânsız olduğunu kabul eder (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 377-378, 566). Nazâm ve Ebû'l-Hüseyn es-Sâlihî ise hayat ve ölüm dahil bütün arazları meydana getirmesi için Allah'ın insana güç verebileceğine inanır. Bazılarına göre ise *tevellüd** yoluyla meydana gelen arazların faili yoktur.

Arazların devamlılığı (bekâsı) probleminde mezheplerin görüşleri şöyledir: Mu'tezile kelâmcılarının çoğuna göre zaman, ses ve hareket dışındaki arazlar devamlıdır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim'e göre renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, telif, i'timad (bir cevhere bağlı olma), hayat, ilim, kudret, itikad arazları devamlı olabilir. Kâ'bî, Dirâr b. Amr, Hüseyin en-Neccâr ve İbn Şebîb arazların iki zamanda devamını imkânsız görürler (Eş'arî, *a.g.e.*, s. 358-360). Cübbâi'ye göre bâkî olan arazlar bekâ arazi olmadan bu özelliği taşır. İnsanın kendisinde doğrudan doğruya meydana gelen arazlar devamlı değildir (Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 50-51). Keyfiyeti bilinemeyen, insanlar tarafından meydana getirilemeyen ve bâkî olmayan arazların yenilenmesi imkânsızdır (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 374; Abdurrahman Bedevî, I, 304-305). Şîa'ya göre bir cevherde duran (kâr-rû'z-zât) arazlar bâkî, durmayan (gayru kârri'z-zât) arazlar ise fânidir (Süyûrî, s. 132). Kerrâmîyye de arazların bekâsını mümkün görür (Kâdî Ebû Ya'lâ, s. 36).

Arazları bâkî kabul etmeyi Allah'ın kudretini sınırlandırma mânasına alan Eş'arîler'e göre -Kur'an'da belirtildiği üzere (bk. en-Nisâ 4/94)- onların temel vasfı gelip geçici olmaktadır. Arazların kendi kendine devamlılık arzettiğini ileri sürmek, onların yokluğunu gerektirecek zıddının (fenâ) bulunmasını imkânsız hale getirir. Binaenaleyh arazın devamlılığı kendisi için yaratılan bekâ ile mümkün olmaktadır. Böyle olmasaydı onun yokluğunu gerektiren zıddının gerçekleşmesi ve dolayısıyla kendisinin vücut bulmaması gerekirdi. Araz, hâdis olan

bekâ araziyle devam ettiği gibi cevher de öbür bekâ ile varlığını sürdürür. Araz iki zamanda devam edemez, devamlı yok olur ve yerine yeni bir araz yaratılır. Böylece arazların devamlılığı benzerlerinin yenilenmesiyle olur. Cevherin devamı da bekâ arazının onda devamlı yaratılmasıyla gerçekleşir (Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, s. 45, 51-52, 67). Ehl-i sünnet'e göre arazların bâkî olmadığını kabul etmek önemli bir esastır. Çünkü onların müessire ihtiyacı hâdis olmalarından dolayıdır. Zira kadîm ve bâkî olsalardı yaratıcıya, dolayısıyla Allah'ın varlığına ihtiyaç kalmazdı. Cevherde de durum aynıdır. Arazlar devamlı olarak yenilediği takdirde bir müessire muhtaç olacakları şüphesizdir (Cürcânî, I, 441).

Arazların bekâsı problemi filozoflarla kelâmcılar arasında araz nazariyesiyle ilgili en önemli ihtilâf konularından birini teşkil eder. İlk devir Sünnî kelâmcıların bu görüşünü bazı düşünürler tenkit etmiştir. İbn Hazm, "Arazın iki zamanda devam etmesi kendi başına mekân işgal etmesini gerektirir" şeklinde gösterilen delilin eksik olduğunu belirterek bu şartı arazın bir zamanda var olması için de geçerli görür, arazın bir zamanda devam etmesini imkânsız görmek ise mevcudiyetini inkâr etmek mânasına gelir. Şu halde arazların yok oluşunu, kendilerini taşıyan cevherlerin devam süresine bağlamak daha uygundur (*el-Faṣl*, V, 237-238). İbn Rüşd de arazın iki zamanda bekâsının imkânsız olması fikri ile bekâ arazının cevherin varlığı için şart olması fikrini çelişik bulur. Çünkü cevher arazın varlığı için şart ise -ki kelâmcıların çoğuna göre böyledir- cevherin var olabilmesini araz şartına bağlamak cevherin kendi kendinin varlık şartı olmasını gerektirir, bu ise imkânsızdır. Zira iki zamanda varlığını sürdürmediği kabul edilmektedir. Şu halde iki zamanda devam edemeyen araz buna muktedir olan cevherin mevcudiyeti için şart olamaz, yani seyyal (değişken) olan araz sabit olan cevherin varlık şartı olamaz (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 139-140). İbn Rüşd'ün bu tenkitleri müteahhir devirdeki Sünnî kelâmcılar üzerinde etkisini göstermiş ve arazın iki zamanda devam edemeyeceği görüşünün zayıf olduğunu kabul etmişlerdir (Beyzâvî, s. 161-162; Cürcânî, I, 442). Ancak şunu belirtmek gerekir ki İbn Rüşd'ün bu tenkidi, cevherin sabit olduğu ve iki zamanda devam ettiği varsayımına dayanmaktadır. Halbuki bunu sadece kendisi kabul et-

mekte, kelâmcılar ise böyle bir görüşü reddetmektedir. Bundan dolayı söz konusu itiraza dayanılarak kelâmcıların görüşlerinin çelişik olduğu öne sürülemez. İbn Teymiyye de arazların bekâsı meselesinde Sünnî kelâmcıların görüşlerine ait aklî ve naklî hiçbir delilin bulunmadığını belirterek arazların iki zamanda devam edebileceğini kabul eder (*Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, III, 365-366). Ona göre arazların iki zamanda devam etmeyeceğini iddia etmek duyuların nevilerine aykırı olduğu gibi, zerlerinin yenilenmesi (teceddüdül'emsâl) yoluyla devam ettikleri fikriyle de çelişir. Zira arazların benzerleri yoluyla devam ettiklerini benimsemek bâkî olduklarını savunmanın başka bir ifadesidir (*Mecmû'u fetâvâ*, VI, 41).

İsmail Hakki İzmirli, "arazın iki zamanda kaim olamayacağı" ve "iki zamanda devam edemeyeceği" prensiplerini ilk defa Bâkîllânî'nin ortaya koyduğunu söylüyorsa da (*DİFM*, III/5, s. 142, 154) Bâkîllânî'den önce Eş'arî'nin bu esasları vazettiği bilinmektedir (*el-Lüma'*, s. 55). Bâkîllânî ise onları sadece vazgeçilmez prensipler haline getirmiştir.

Eş'arî ve Mâtürîdîler'e göre araz ve cevher nazariyesi sadece bu âleme mahsus olup Allah'ın zât ve sıfatlarına nisbet edilemez. İbn Teymiyye, hâdis kabul etmemek şartıyla "zâtla kaim olma" mânasında ilâhî sıfatlar için araz terimini kullanmakta sakınca görmez. Çünkü araz sadece cisim ve cevherlere ait ise bu takdirde birer araz kabul edilen ilim, kudret, hayat vb. sıfatların Allah'a nisbet edilmemesi veya bunlara araz denmemesi gerekir. Ancak ona göre sıfatlara araz adını vermek Kur'an, Sünnet ve Arap dilinde kullanıldığı mânası itibarıyla uygun değildir (*Mecmû'u fetâvâ*, VI, 91, 103, 343; *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, IV, 209-211). Mu'tezile ise bütün sıfat ve fiilleri, bu arada Allah'ın fiilî sıfatlarını da araz kabul ederek sıfatların zâtla kaim olmadığına inanır.

Kâdî Abdülcebbar *Şerhu'l-A'raz*, İbnü'r-Râvendî *Kitâbü'l-A'raz*, Fazl b. Şâdân da *Kitâbü'l-A'raz ve'l-cevher* adlı eserlerinde kelâm ilmindeki araz nazariyesini incelemişlerdir (Abdurrahman Bedevî, I, 386; *İzâhu'l-meknân*, II, 269).

Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının genel esaslarda birleşerek kurdukları fizik sisteminin temelini teşkil eden araz nazariyesi, günümüz fizik ve kimya ilimlerinin verilerine göre yeniden ele alınıp değerlendirilmeye muhtaçtır.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "araz" md.; Tehânevî, Keşşâf, "araz", "cevher" md.leri; Rıza Tevfik, Kâmûs-ı Felsefe, "accident" md.; Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, 1025^a 10; 1026^a 30-1028^a 5; Eş'arî, el-Lüma', s. 55; a.mlf., Makâlât (Ritter), s. 303-313, 319, 327, 334, 344-348, 358-362, 367-372, 373-374, 376-378, 405, 548-549, 566-570; Mâtürîdî, el-Akîde, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2188, vr. 1^a; a.mlf., Kitâbü't-Tevhîd, s. 12-17; Ebû Abdullah el-Hârizmî, Mefatîhu'l-'ulûm, Kahire 1342, s. 86; Kindî, Resâ'il, I, 61-63, 67; Fârâbî, Kitâbü El-fâzi'l-musta'mele fi'l-mantîk, Beyrut 1986, s. 76-77, 79, 86; Bâkullânî, et-Temhîd (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 11, 18, 22, 40-41; İbn Fûrek, Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1986, s. 257, 265; Kâdî Abdücebbar, Şerhu'l-Üşûl'l-hamse, s. 91-93; a.mlf., el-Muhtâ bi't-teklîf, s. 40-42, 54-57; İbn Sînâ, eş-Şifâ', s. 57-58, 93-152, 220-229; a.mlf., en-Ne-cât, Kahire 1357/1938, s. 7, 57, 200-201; Bağdâdî, Üşûl'd-dîn, s. 36-37, 40-56, 67; a.mlf., el-Fark (Abdülhamîd), s. 115-116; İbn Hazm, el-Faşi (Umeyre), V, 161, 175-178, 183, 193-195, 201, 237-239; Ebû Ca'fer et-Tûsî, er-Resâ'ilü'l-'aşr, Kum, ts. (Muessesetü'n-Neşri'l-İslâmî), s. 68-79; Cüveynî, eş-Şâmil fi'uşûl'd-dîn (nşr. Ali Sâmî en-Neşâr), İskenderiye 1969, s. 166-213; Ebû'l-Yûser el-Pezdevî, Üşûl'd-dîn, Kahire 1383/1963, s. 11-15; Gazzâlî, Mi'yârü'l-ilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1961, s. 94, 98; a.mlf., el-İktisâd fi'l-'itikâd, Beyrut 1403/1983, s. 19-21; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Tebsîratü'l-edille, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2907, vr. 17^a-24^b; Kâdî Ebû Ya'la, el-Mu'temed fi'uşûl'd-dîn (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 36-37; Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, s. 11, 143-149, 151; Sâbüni, el-Bidâye, s. 19, 20, 41, 63; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges - S. J.), Beyrut 1930, s. 139, 140, 365; a.mlf., el-Keşf'an menâhici'l-edille, Kahire 1388/1968, s. 48-51, 52-53; a.mlf., Telhîşu Kitâbi'l-Mekûlât, Kahire 1980, s. 79-80; İbn Teymiyye, Mecmû'u fetâvâ, VI, 36, 41, 90-91, 102-103, 343; VIII, 150; XII, 318; a.mlf., Mecmû'atü'r-resâ'il, III, 365-366; IV, 209-211; Beyzâvî, Tevâli'u'l-envâr, İstanbul 1305, s. 157-162; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 426, 428-447; Süyûrî, İrşâdû'l-tâlibîn ilâ nehci'l-müstersîdîn (nşr. Mehdi er-Recâî), Kum 1405, s. 27-34, 59, 69-70, 91, 131-142; İzzâhu'l-meknûn, II, 269; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 237, 275; II, 15; a.mlf., "Ebû Bekr Bâkullânî", DİFM, III/5 (1931), s. 137-172; a.mlf., "Araz", İTA, I, 471-472; Ali Sâmî en-Neşâr, Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm, İskenderiye 1962, I, 599; İbrâhim Medkûr, el-Mu'cemü'l-felsefi, s. 118; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 304-305, 386; Cemil Salîbâ, el-Mu'cemü'l-felsefi, II, 68, 71; Ca'fer Âl-i Yâsîn, el-Mantîku's-sinevî, Beyrut 1983, s. 27, 35-36, 43-44; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 73, 89, 94-95, 132; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 208-212; M. Şemseddin, "Mütellimîn ve Atom Nazariyesi", DİFM, I (1925), s. 68, 72, 95, 97-98, 100; M. Şerefeddin Yalıtıkaya, "Araz", İA, I, 557-558; F. Rahman, "Arad", El² (Fr.), I, 623; a.mlf., "Araz", Elr., II, 271-273.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

ARAZBAR

Türk müzikisinde
birleşik bir makam.

Terkip edeni bilinmemekle beraber en eski örneğinin Kırım hanlarından II. Gazi Giray Han'ın (ö. 1607) bir eserinde görülmesine bakılırsa dört buçuk asırdan beri kullanıldığı tahmin edilebilir.

Öteden beri nazariyede kitaplarıyla sözlük ve ansiklopedilerde bu makam dizisinin cârgâh perdesi üzerinde rast (veya acemli rast) beşlisine uşşak dörtlüsünün ilâvesiyle meydana geldiği ifade edilmiştir. Ancak bütün bu tariflerden sonra makama örnek gösterilen eserlerde karcıgarlı bir karar seyri görülmektedir. Bu seyir de bir geçki değil bütün eserlerde müşterek bir aslî unsur olduğundan karcıgarlı bir tarif yapılması zaruridir. Şu halde arazbar makamı cârgâh perdesi üzerindeki rast beşlisine karcıgarlı bir karar seyrinin eklenmesinden meydana gelmiştir. Nota yazımında donanımına karcıgar makamının ârizaları yazılır. Makamın güçlülere gerdâniye ve cârgâh perdeleri, durağı düğâh perdesidir. Bütün birleşik makamlar gibi seyri incidir.

Makama örnek olarak Sermüezzîn Sâdullah Efendi'nin çenber usûlündeki "Her ne dem hûbân ile bezme o verd-i ter gelir" mısraı ile başlayan bestesi ile Tanbûrî Emin Ağa'nın saz semâisi gösterilebilir.

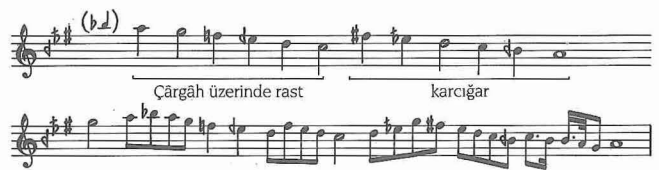
BİBLİYOGRAFYA :

Ezgi, Türk Müzikisi, I, 140-142; IV, 238-239; Arel, Türk Musikisi, s. 98; Karadeniz, Türk Musikisi, s. 102-103, 371-372; Rauf Yektâ, "La Musique Turque", EMDC, V, 3004-3005.



CİNÜÇEN TANRIKORUR

Arazbar
makamı
dizisi
ve seyir
örneği



Arazbar-büselik
makamı
dizisi
ve seyir
örneği



ARAZBAR-BÜSELİK

Türk müzikisinde
birleşik bir makam.

III. Selim tarafından terkip edilmiştir. Dizisi, arazbar makamı seyrine büselik dörtlü veya beşlisinin eklenmesinden meydana gelir. Nota yazımında donanımına, karar kalıbı olan büseliğin gereği olarak hiçbir ârıza konmamalıdır. Makamın güçlülere gerdâniye, dik hisar ve cârgâh perdeleri, durağı düğâh perdesidir. Çoğunlukla dik hisarda segâh makamı, cârgâhta nikriz makamı çeşnisiyle karar verilir. Seyri incidir.

Arazbar - büselik makamına örnek olarak Zeki Mehmed Ağa'nın ağır düyek usûlündeki peşrevi, Suyolcuzaade Sâlih Efendi'nin ağır çenber usûlündeki "Zahmdâr-ı hayretim, dağımla yârem bağlarım" mısraı ile başlayan bestesi ile Hacı Sâdullah Ağa'nın "Al gönlümü âyine-i ma'nâdir bu" mısraı ile başlayan yürük semâisi gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ezgi, Türk Müzikisi, I, 223-224; IV, 260; Arel, Türk Musikisi, s. 115-116; Karadeniz, Türk Musikisi, s. 152, 622.



CİNÜÇEN TANRIKORUR

ARAZİ

(الاراضی)

Nevilerine göre kendisine
çeşitli hükümler bağlanan yer, toprak.

Arazi kelimesi "yer" anlamına gelen Arapça arzın çoğuludur. Genel kaideye uygun olan çoğul şekilleri arazûn ve urûz ise de asıl kullanılan, gayri kıyâsî çoğul