

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARAP DİLİNDE EŞ ANLAMLILIK

Nurullah ŞENTÜRK

Danışman
Prof. Dr. Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI

İZMİR – 2014

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : NURULLAH ŞENTÜRK
Tez Başlığı : Arap Dilinde Eşanlamlılık

2011800469

Savunma Tarihi : 10.10.2014
Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet Ruşt ÖZBALIKÇI

JÜRI ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>
Prof. Dr. Mehmet Ruşt ÖZBALIKÇI	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Doç. Dr. Vezir UZUNOĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

İmza

Oybirliği ☒
Oy Çakluğu ☐

NURULLAH ŞENTÜRK tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Arap Dilinde Eşanlamlılık" başlıklı Tez() / Projesi() kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Arap Dilinde Eş Anlamlılık**” adlı çalışmanın tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../.....

Nurullah ŞENTÜRK

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi
Arap Dilinde Eş Anlamlılık
Nurullah ŞENTÜRK

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

“Arap Dilinde Eş Anlamlılık” adlı bu çalışmamızda pek çok araştırmacıyı meşgul eden, -Arap dilinin genelinde, Kur’ân-ı Kerim özelinde- eş anlamlılık meselesini ele aldık.

Tezimizi üç ana bölüme ayırdık. Birinci bölümü Arap dilinde eş anlamlılığa ayırdık. İkinci bölümde Kur’ân İlimlerinde eş anlamlılık meselesine bakışı kısaca ele almaya gayret ettik. Üçüncü bölümde ise Kur’ân-ı Kerim’de geçen ve eş anlamlı olduğu düşünülen lafızlara yer verdik.

Birinci bölüm dillerde eş anlamlılık ve dilbilimcilerin eş anlamlılığa bakışına ayrılmıştır. Bu bölümde “Arap dilinde eş anlamlılık nedir?” sorusuna cevap aranmıştır. Bu bağlamda konuyla ilgili dil alanında yazılmış tez, çalışma, kitap ve yayınlanmış makalelere ulaşılmaya gayret edilmiş ve elde edilen bulgular ortaya konmuştur.

İkinci bölümde Kur’an İlimlerinde eş anlamlılık ve (Seb’^atu Ahruf) yedi harf meselesi irdelenmiş ve yedi harf meselesinde ele alınan eş anlamlılık ile konumuzun doğrudan ilişkisine yer verilmiştir.

Üçüncü bölüm ise modern dilbilimcilerin tanımına uygun, Kur’ân’da eş anlamlı kelime olup olmadığının test edildiği pratik bir saha olarak kabul edilmiş ve bazı lafızların filolojik tahlilleri yapılmıştır.

Sonuç olarak “lafız farklı ise mana farklıdır” genel kuralı devreye sokularak lafız-mana arasındaki farklar hakkında net bir yargıya varılmaya çalışılmıştır. Bazı eş anlamlı kelimelerin arasında net bir farkın olmadığı ortaya

çıkmiştir. Bazı kelimelerin Kur'ân'da belağı sebeplerle kullanıldığı tespit edilmiş ve bu sebeplere açıklık getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Anlam, Yakın Anlam, Eş Anlam, Arap Dilinde Eşanlamlılık, Kur'ân-ı Kerim'de Eşanlamlılık.

ABSTRACT
Master's Thesis
Synonymy in Arabic Language
Nurullah ŞENTÜRK

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

In our work titled as “Synonymy in Arabic Language”, we have dealt with the issue of synonyms occupying many researchers in general in Arabian language, specifically in Koran.

We have divided our thesis in three main sections. We saved 1. Section to synonymy in the Arabic Language. In the 2. Section, we tried our best to deal briefly with synonymy in Koran sciences. In the 3. Section, we gave place to wordings partaking in Koran and thought to be synonyms.

The first section was saved for synonymy in languages and linguists' outlook on synonymy. In this section, answer to the question of “What is synonymy in Arabian language?” was looked for. In this context, to reach for theses, studies, book and published articles about this issue in philology was tried to, and obtained findings have been put forward.

In the second section, synonymy in Koran Sciences and (Seb^aatu Ahruf) seven letters issue have been probed and the direct relation between synonymy dealt with in the seven letters issue and our subject has been given place.

The third section, as proper to the description of modern linguists was accepted as a practical area where whether there are synonyms in Koran was tested and philological analysis of some wordings has been conducted.

Consequently, a clear cut opinion about the differences between has been tried to reached by calling the general rule of “When the wording is different, the meaning is also different.” out. It has been revealed that there is not a clear difference between some synonym words.

It has been determined that some words were used for linguistic reasons in Koran and these reasons have been clarified.

Keywords: Meaning, Near Synonymy, Synonymy, Synonymy in Arabic Language, Synonymy in Koran.

ARAP DİLİNDE EŞ ANLAMLILIK

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xii
TRANSKRİPSİYON	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ ANLAMLILIK VE DİL BİLİMCİLERİN EŞ ANLAMLILIĞA BAKIŞI

1.1. EŞ ANLAMLILIK KAVRAMINA GENEL BAKIŞ	7
1.1.1. Lügat Anlamı	7
1.1.2. Terim Anlamı	8
1.1.3. Klasik Dönemde Eş Anlamlılık	9
1.1.4. Modern Arap Dilcilerin Eş Anlamlılık Kavramına Yaklaşımları	12
1.2. ARAP DİLİNDE FURUK/YAKIN ANLAMLILIK VE KONUYLA İLGİLİ YAZILAN ESERLER	14
1.2.1. Furûk/Yakın Anlamlılıkla İlgili Eser Yazarlar	14
1.2.2. Arap Dilinde Eş Anlamlılık ve Konuyla İlgili Yazılan Eserler	16
1.2.3. Eş Anlamlılıkla ilgili Eser Yazarlar	18
1.2.4. Eş Anlamlılıkla ilgili Modern Dönemde Yazılan Eserler	19
1.3. ARAP DİLİNDE EŞANLAMLILIK	19
1.3.1. Tam Eşanlamlılık & Mutlak Eş Anlamlılık (Perfect Synonymy / Complete Synonymy)	20

1.3.2. Şibh-i Terâdüf / Yarı Eş Anlamlılık & Bilişsel Eş Anlamlılık (Near Synonymy & Cognitive Synonymy)	21
1.4. BATILI KAYNAKLARDA EŞ ANLAMLILIK	23
1.5. ARAP DİLİNDE EŞ ANLAMLILIĞI ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER	25
1.5.1. İlk Lügavi Vaz ^a	25
1.5.2. Arap Lehçelerinin Karışması	26
1.5.3. Diğer Lügatlardan Alıntı yapmak	26
1.5.4. Dilsel Değişim/ Telaffuz Farklılığı	27
1.5.5. Mecâzî Kullanım	29
1.5.6. İtbâ ^a “الِيتْبَاعُ”	29
1.5.7. İştikâk Ve İbare Farklılıkları	30
1.6. DİLDE EŞ ANLAMLI KELİME KULLANMANIN SONUÇLARI	30
1.6.1. Eş Anlamlılığın Olumlu/Pozitif Sonuçları	30
1.6.2. Eş Anlamlılığın Olumsuz/Negatif Sonuçları	32

İKİNCİ BÖLÜM

KUR’ÂN İLİMLERİNDE EŞ ANLAMLILIK

2.1. KUR’ÂN İLİMLERİNDE EŞ ANLAMLILIK	34
2.1.1. Kur’ân-ı Kerim’de Eş Anlamlılığı Savunanlar Ve Görüşleri	34
2.1.1.1. Yedi Harf (Seb ^a atü Ahruf) Meselesi’nde Eşanlamlılık	34
2.1.1.2. Tevkîd Yönünden Eş Anlamlılık	40
2.1.1.3. Kur’an’da Müteşâbih Yönünden Eş Anlamlılık	42
2.1.2. Kur’ân İlimlerinde Eş Anlamlılık Olgusunu Reddedenler	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR’ÂN-I KERİM’DE EŞ ANLAMLILIK OLGUSU

3.1. KURAN-I KERİM’DE EŞ ANLAMLILIK	50
3.2. KUR’ÂN-I KERİM’DE GEÇEN VE EŞ ANLAMLI OLDUĞU DÜŞÜNÜLEN KELİMELERİN ALFABETİK OLARAK GRUPLANDIRILMASI	53

3.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Geçen ve Eş Anlamlı Olduğu Düşünülen Kelimeler	55
3.3. KUR'AN-I KERİM'DE GEÇEN VE EŞ ANLAMLI KABUL EDİLEN KELİMELERİN TAHLİLİ	85
3.3.1. “أَسْمَاءُ الذَّوَاتِ” Zâta Delâlet Eden İsimler	85
3.3.1.1. İnsan İsimleri	85
3.3.1.2. İnsanın Yaradılışı	90
3.3.1.2.1. Yaradılışın Kökeni İle İlgili İsimler	90
3.3.1.2.2. İnsandaki Bazı Organların İsimleri	91
3.3.2. Hayvan Türleri	100
3.3.3. Kap-Kacak ve Alet Türleri	103
3.3.4. Kitap, Yazılı Belge, vb. Anlama Gelen İsimler	108
3.3.5. Elbise Giysi vb. İsimleri	112
3.3.6. Gök Cisimleri ve bulutlar	118
3.3.7. Mesafe (Uzaklık) İsimleri	122
3.3.8. Yol İsimleri	129
3.3.1.3. İnsan Fiilleri	131
3.3.1.3.1. Kaçmaya Delalet Eden Fiiller	131
3.3.1.3.2. Gelmek Anlamına Gelen Fiiller	134
3.3.1.3.3. Vermek Anlamına Gelen Fiiller	136
3.3.1.3.4. Tercih Etmek/Seçmek Anlamına Gelen Fiiller	140
3.3.1.3.5. Azalma, Eksilme vb. Anlama Gelen Fiiller	143
3.3.1.3.6. Yemin, Ahit, vb. Anlama Gelen Kelimeler	146
3.3.1.3.7. Görmek, Bakmak vb. Anlamına Gelen Fiiller	150
3.3.1.3.8. İzlemek/Takip Etmek Anlamına Gelen Fiiller	153
3.3.1.3.9. Oturmaya Delalet Eden Fiiller	159
3.3.1.3.10. Korkmaya Delalet Eden Fiiller	160
3.3.3. Doğmak vb. Anlama Gelen Tabiat Fiilleri	162
3.3.4. “أَسْمَاءُ الصِّفَاتِ” Sıfat İsimleri	163
3.3.4.1. Zorluk, Çetinlik vb. Delalet Eden Sıfatlar	163
3.3.4.2. Cimrilik/Pintiliğe Delalet Eden Sıfatlar	167
3.3.4.3. Dostluk/Arkadaşlığa Delalet Eden Sıfatlar	172

3.3.5. İnsan Fiillerinin Karşılığı	174
SONUÇ	178
KAYNAKÇA	183

KISALTMALAR

as	Aleyhisselâm
b.	İbn, Bin
bkz.	Bakınız
cc	Celle Celâlüh
h.	Hicrî
H.z.	Hazreti
Krş.	Karşılaştırınız.
mad.	Maddesi
ö.	Ölüm
örn.	Örneğin
ra	Radıyallâhu Ahn
s.	Sayfa No
sav	Sallallâhü Aleyhi Ve Sellem.
ss.	Sayfadan Sayfaya (sayfalar arası)
thk.	Tahkik Eden.
ts.	Basım Tarihi Yok (tarihsiz)
vb.	Ve Benzer, Ve Bunun Gibi
vd.	Ve Devam Eden Sayfalarda
ys.	Basım Yeri Yok (yersiz)
yyıl.	Yüz Yıl

TRANSKRİPSİYON İŞARETLERİ

(ء : ')

(ب : b)

(ت : t)

(ث : š)

(ج : c)

(ح : h)

(خ : ĥ)

(د : d)

(ذ : ž)

(ر : r)

(ز : z)

(س : s)

(ش : š)

(ص : ś)

(ض : ḍ)

(ط : ṭ)

(ظ : ž)

(ع : ^a)

(غ : ġ)

(ف : f)

(ق : q)

(ك : k)

(ل : l)

(م : m)

(ن : n)

(ه : h)

(و : v)

(ي : y)

(آ : 'â)

(أُ : û)

(ئ : î)

(ـ : u,ü)

(ـ : a,e)

(ـ : l,i)

GİRİŞ

“Eş anlamlı kelime” kavramını ele almadan evvel, kelime-anlam veya klasik ifadesiyle lafız-mana ilişkisine bakmak yerinde olacaktır. Klasik dilcilerden İbn Cinnî (ö. 392/1002) dili, “toplumların amaç ve niyetlerini dile getirdiği sesler” olarak tanımlar.¹ Buna göre dilin asıl fonksiyonu, insanlar arasındaki iletişimi sağlamaktır diyebiliriz. Nitekim Kur’ân’da insanoğluna eşyanın isimleri öğretildiği,² dahası konuşma yeteneği verildiğinden bahsedilmektedir.³ İnsanoğlu bu yeteneği sayesinde diğer hemcinsleri ile iletişim kurabilmektedir.

Lafız denince ilk akla gelen şey manadır. Mana zihinde var olan kavramlardır. Bu kavramlara delalet eden birer gösterge konulması (vaz^a edilmesi) sonucunda lafızlar meydana gelmiştir.⁴

İnsanoğlu, zihninde var olan kavramlara karşılık olarak koyduğu (vaz’ ettiği) sözcükleri, belirli kurallar çerçevesinde bir araya getirip cümleler oluşturmak suretiyle bir diyalog içerisine girer.⁵ Bu diyalogun var olabilmesi için aynı kavram dünyasına sahip kişiler olmak, aynı lafızları ve aynı kuralları kullanabilmek gerekir.

Bu durumda lafız anlam ilişkisine göz atmak yerinde olacaktır.

Mantıkçılar, lafızları müsemmaları açısından; müterâdif, mütebâyin, müşterek ve mütevâtî’ olmak üzere dörde ayırmıştır.

Müterâdif (Eş anlamlı) Lafızlar: Farklı lafızların aynı manaya delâlet etmesidir. Örneğin, ‘hamr’ ve ‘ukar’ lafızları şaraba, ‘leyş’ ve ‘esed’ lafızları aslana delâlet etmesi bakımından eş anlamlı lafızlardır. Bu durumda ‘nâr’, ‘şakar’, ‘huşame’, ‘cahîm’ gibi farklı kelimelerin ‘cehennem’ anlamında kullanılması müterâdif (eşanlamlı) lafızların örneğidir.

Mütebâyin (Uyuşumsuz/Ayrık, yani hem lafızları hem de anlamları farklı olan) Lafızlar: ‘Siyah’, ‘esed’, ‘anahtar’, ‘ağaç’, ‘yer’ gibi farklı lafızların farklı anlamlara delâlet etmesidir. Bu tür lafızlar dilde en fazla olan lafızlardır.

¹ Ebu’l-Feth ^aOsmân İbn Cinnî, **el-Ĥasâis**, thk. Muhammed ^aAlî en-Neccâr, el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ys, ts, s. 33

² el-Bakara, 2/31.

³ er-Rahmân, 55/3.

⁴ Sedef Şensoy, “Lafız” mad., **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt, 27, s. 43.

⁵ Şükran Fazlıoğlu, “Vaz^a” mad., **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt, 42, s. 577.

Müşterek (Çok anlamlı/Eşsesli) Lafızlar: Aynı lafzın, hem tanım hem de hakikat bakımından farklı olan nesneler için kullanılmasıdır. Söz gelimi “العین” lafzı hem görme organına hem de su kaynağına delâlet edebilmektedir.⁶

Mütevâtî' (Uyuşumlu, yani lafız ve anlam birlikteliği olan) Lafızlar: Bir lafzın, hakikatleri farklı olmakla birlikte, tanımları aynı olan ya da ortak bir anlama delâlet etme noktasında birleşen birçok nesne için kullanılmasıdır. Örneğin, ‘racül/erkek’ lafzı ‘Ahmed’, ‘Mehmed’, ‘Hüseyin’ gibi bütün erkek isimlere delâlet eder. Bu durumda ‘erkek’ anlamına delâlet etme bakımından ‘Ahmed’, ‘Mehmed’, ‘Hüseyin’ gibi isimler mütevâtî, yani uyumlu lafızlardır.⁷

Müterâdif/eş anlamlı lafız ve kattettiği serüvene bakarsak, ilk kuşakların aynı zamanda Kur’ân dili olan Arapçayı gelecek nesillere aktarma çabasıyla, eş anlamlılık kavramı arasında yakın bir ilişkinin var olduğunu söylesek galiba hata yapmış olmayız. Fetihlerle genişleyen İslam coğrafyasında Arap dilinin gelecek kuşaklara yanlış nakille aktarılması tehlikesiyle karşı karşıya kalan Müslümanlar⁸ Kur’ân-ı Kerîm’i yazıya geçirmişlerdir. Böylece ilk defa Arapça’nın kayıt altına alınması süreci de başlamıştır.

Arap dilinde eş anlamlılığa geçmeden önce kısaca Türkçe kaynaklarda eş anlamlılık kavramı üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Türkçe kaynaklarda eş anlamlılık daha çok batılı dilcilerin sözcük tanımı ve kelimeleri ele alış tarzına göre şekillenmiş görünmektedir. Nuh Doğan’a göre sözcükler, dilsel bağlam dizisel ve dizimsel olmak üzere iki tür ilişkiye girer. Sözlüksel unsurlar arasındaki dizisel ilişkiler “*değiştirim*” testiyle kurulabilir. Dizisel semantik ilişkiler sözlüksel ya da zihinsel bilginin yapısıyla ve söz varlığının zihinsel düzenlenişiyle ilgilidir.⁹

⁶ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzlağ el-Fârâbî, **el-Mantık ‘Inde’l-Fârâbî**, thk. Rafîk el-^aAcem, Dâru’l-Meşriq, Beyrut, 1985, I, ss. 133-134; Fâhrüddîn Muhammed b. ^aOmar el-Huseyn er-Râzî, **el-Mahsûl fî ‘İlmi Uşûli’l-Fıkh**, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-^aAlevânî, I, Müessesetü’r-Risâle, ys. ts. s. 229; ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, **Mantık Yanlıları**, Elis Yayınları, Ankara, 2011, ss. 89-95;

⁷ Mustafa Karagöz, “Vücûh Ve Nezairin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eş Anlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu”, **Bilimnâme**, cilt: 19, sayı: 1, 2008, ss. 27-28; Sibeveyh, **el-Kitâb**, I, 24; er-Râzî, **el-Mahsûl fî ‘İlmi Uşûli’l-Fıkh**, I, s. 229.

⁸ Ahmed Muhtâr ^aOmar, **‘İlmü’d-Defâle**, 5. baskı, ^aÂlemü’l-Kütüb, ys, 1998, s. 20.

⁹ Nuh Doğan, “Türkiye Türkçesi Fiillerinde Eşanlamlılık”, “Synonymy In Turkey Turkish Verbs”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, cilt: 4. Sayı: 19, Güz 2011, s. 78.

Dil bilimciler'e göre iki sözcük arasında eş anlamlılık ilişkisi bulunduğunu öne sürebilmek için iki sözcüğün **“birbirinin yerine geçebilirlik”** özelliği bulunması gerekmektedir.¹⁰

Türkiye Türkçesinde eş anlamlılık **“anlamları aynı veya birbirine yakın kelimeler şeklinde”** tanımlanmıştır. **“Yakın anlamlı kelime”** diye tanımlamalarına gerekçe olarak, dilde birbiriyle tamamen aynı anlama gelen, birden fazla kelimenin bulunamayacağı, eş anlamlıların esasen **“yakın anlamlı ögeler”** olduğunu şeklinde genel bir yaklaşım vardır.¹¹

Doğan Aksan'a göre hiçbir dilde tam olarak diğerini karşılayan sözcük yoktur. O bu konuda şunları kaydediyor:

“Bu kavram (eş anlamlılığı kastederek) öteden beri pek yerinde sayılmayacak bir terimle anlatılmıştır. Çünkü hiçbir dilde, birbirinin tam aynı, eşit anlama gelen birden fazla yerli sözcüğün bulunmadığı, bütün bilginlerce benimsenen bir gerçektir. Bu gün Türkçedeki “göndermek” ve “yollamak” ya da “bezmek”, “bıkmak”, “usanmak” örneklerinde olduğu gibi tam aynı anlamda olduğu varsayılabilir ögeler de aslında ayrı köklerden gelen, değişik gelişmeler sonucunda anlamca bir birine yaklaşmış sözcüklerdir. Bu bakımdan, “dilemek/istemek”, “çevirmek/döndürmek”, “darılmak/küsmek/gücenmek” gibi eş anlamlıları yakın anlamlı ögeler olarak düşünmek gerekir.”¹²

Bu durumda eş anlamlı veya anlamdaş kelimelerin yakın anlamlı kelimeler olduğu akla gelebilir. Nitekim bir diğer yaklaşıma göre **“eş anlamlı veya anlamdaş kelime”** “iki ya da daha çok sayıda göstergenin aynı anlama gelme, ayrı gösterenlerin aynı gösterileni belirtme özelliğidir. (Örn. siyah ve kara birçok bağlamda eş anlamlılık gösteren kelimelerdir.) Eş anlamlılık çoğu kez salt nitelikli olmaktan uzaktır, bu nedenle özdeşlikten çok anlamca yakınlık belirtir. Çünkü aynı bağlamda hiçbir anlam farklılığı getirmeden birbirinin yerini alabilecek kelimeler az sayıdadır”¹³ diye tanımlanmaktadır.

Nitekim dillerde eş anlamlı kelime bulunamayacağına dair yaklaşımın gerekçelerini de görmezden gelmek mümkün değildir.

¹⁰ Şahru Pilten, **Türkçede Eş Anlamlılık**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, (Giriş, xvii)

¹¹ Nuh Doğan, s. 79.

¹² Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim**, 5. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, ss. 190-191

¹³ Sevdâ G. Sulak, **Anlamdaş Kelimelerde Anlam ve Kullanış Farklılıkları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010, s. 34.

Tam, aynı anlama gelen kelimeler örn. boyunbağı/kravat, deprem/zelzele/yer sarsıntısı, değer/kıymet gibi anlamdaş ikili kelimeler bulunsa da (kravat, zelzele, kıymet) yabancı kökenlidir ki, her dilde görülebilen bu durumdur. Bunlar genel kuralı değiştirecek nitelikte değildir. Kaldı ki, genellikle yabancı kökenli kelimelerle yerli kelimelerin dilde kullanışları sırasında (bunlar anlamca birbirine çok yaklaşmış bile olsa) kurdukları bağlantılar, bağdaştırdıkları ögeler açısından çoğunlukla aralarında ayrım vardır. Örneğin Türkçe baş ile Arapça kökenli kafa (asıl anlamı: “başın arka bölümü/ense”), kimi kullanımlarına bakılarak eş değerli görülseler bile kafalı adam dendiği hâlde başlı adam denilmemektedir. Aynı durum “kafasız” yerine de “başsız” kelimesi kullanıldığında da ortaya çıkacaktır. Türkçedeki “ak” ile dile yerleşen “beyaz” tam anlamdaş sayılabilecekleri hâlde beyaz kâğıt, beyaz peynir, beyaz çimento tamlamaları yerine ak kâğıt, ak peynir, ak çimento tamlamaları genelleşmiş değildir.”¹⁴

Türk dilinde ¹⁵ olduğu gibi Arap dilinde de ¹⁶ eş anlamlılık kavramına ilişkin tek ve net bir tanım yapılamamış olmasının altında kanaatimizce dil bilimcilerin eş anlamlılığa bakışının farklı olması yatmaktadır .

Eş anlamlılık meselesini ele alırken Türkçe’de eş anlamlılık nedir? sorusuna cevap aramaya çalıştık. Bunun için bir dizi Türkçe kaynaktan yararlandık. Doğan Aksan tarafından yazılan “*Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*” adlı eser, Şahru Pilten tarafından hazırlanan “*Türkçede Eş Anlamlılık*” adlı doktora çalışması ile Nuh Doğan tarafından hazırlanan “*Türkiye Türkçesi Fiillerinde Eşanlamlılık*”, “Synonymy In Turkey Turkish Verbs” adlı makaleden yararlandık.

“*Kur’ân-ı Kerîm ve Arapça’da eş anlamlılık*” ile ilgili yazılan Türkçe tez ve makaleleri belirtmek gerekirse; Sabri Türkmen tarafından yapılan “*Arap Dilinde Terâdüf ve Furûk*” adlı kitap çalışması, Zaky Abouelnasr (Zeki Ebû’n-Naśr) tarafından hazırlanan “*Eş anlamlılık olgusu ve Eş anlamlı kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri*” adlı Yüksek Lisans tezi, Mehmet Çalışkan tarafından kaleme alınan “*Kur’an’ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu’s-Seb’a) Meselesi*” adlı makale, Celalettin Divlekçi tarafından yazılan “*Kur’ân’da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu*” adlı makale; Şaban Karasakal tarafından yazılan “*Kur’ân’da Rüyâ ve Hulm*

¹⁴ Geniş bilgi için. Sevda G. Sulak, *Anlamdaş Kelimelerde Anlam ve Kullanış Farklılıkları*, s. 34.

¹⁵ Nuh Doğan, s. 79; Şahru Pilten, s. 9.

¹⁶ Muhammed Nuruddîn el-Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-Naẓariyyeti ve’t-Taṭbîk*, Dârul-Fikri’l-Muâsir, Beyrut, 1997, s.30; Sıdkî, Hâmid, Tıybe Seyfî. “Ḳadıyyetü’t-Terâdüf beyne’l-İşbât ve’l-İnkâr”, *Mecelletü’l-Lügati’l-‘Arabiyye ve ‘Âdâbuhâ*, Yıl: 1, Sayı: 3, 2006, s. 48.

Yakınanlamlılıklarının Farkları” adlı makale, Gâlip Yavuz tarafından yayınlanan “*Eşanlamlılık ve Kur’ân Bağlamı*” adlı makale ile Murat Yıldız tarafından hazırlanan “*Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları*” adlı makaleleri saymak mümkündür.

Biz çalışmamızda konumuzla ilgili Arapça eserlerden istifade ettik. Konumuzla doğrudan ilgisi olması bakımından dört modern eser ile üç klasik eseri çalışmamızın mihreri kabul ettik. Bunların başında Nureddîn el-Müneccid tarafından hazırlanan ve Kur’ân-ı Kerîm’deki eşanlamlı kelimeleri ve farklarını ele aldığı “*et-Terâdüf fî’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Taṭbîk*” adlı çalışma; Yahûzâ Hamza Ebû Bekr tarafından hazırlanan ve Kur’ân’daki Eşanlamlı kelimeleri ve aralarındaki farkları ele aldığı “*et-Terâdüf fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*” adlı çalışma; Muhammed ^aAbdurrahmân b. Şalih eş-Şâyi^a tarafından hazırlanan ve Arap dilinde yakın anlamlılık ve Kur’ân-ı Kerîm tefsirine etkisini ele aldığı “*el-Furûk el-Luğaviyye ve Eşeruhâ fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*” adlı çalışma; Muhammed Yâsîn Hâdr ed-Dûrî tarafından hazırlanan ve Arap dilinde yakın anlamlılık ve Kur’ân’daki Beyân İlmine etkisini ele aldığı “*Deḳâiku’l-Furûkı’l-Luğaviyye fî’l-Beyâni’l-Kur’ânî*” adlı çalışmaları saymak mümkündür.

Tezimizde kelimerin farklarını bulmak için yararlandığımız klasik eserler, İbn Fâris’in (ö. 395/1005) “*Mu^acemu Meḳâyîsi’l-Luḡa*” adlı eseri, Ebû Hilâl el-^aAskerî’nin (ö. 400/1010) “*el-Furûk el-Luğaviyye*” adlı eseri ile Ebu’l-Beḳâ el-Kefevî’nin (ö. 1095/1684) “*el-Küliyyât*” adlı eserlerdir.

Doğrudan eş anlamlılık ve yakın anlamlılık konularını ele alan klasik eserlerden yararlandık. Bunlar arasında el’Aśma^aî’nin “*Me’htelefe Lafẓuhu ve’t-Tefāka ma^anâhu*” adlı eseri, er-Rummânî’nin (ö. 394/1004) “*el-Elfâzu’l-Muterâdife ve’l-Muteḳâribetu’l-Ma^anâ*” adlı eseri, el-Fîrûzâbâdî’nin (ö. 817/1415) “*er-Ravḍu’l-Meslûf fîmâ lehû İsmâni ile’l-Ulûf*” adlı eseri, İbrâhîm el-Yazîcî’nin (ö. 1336/1918) “*Nec^aatu’r-Râid ve Şir^aatu’l-Vârid fî’l-Muterâdif ve’l-Mutevârid*” adlı eseri, Henrîko Lâmnisî’nin (ö. 1356/1936) “*Ferâ'idü’l-Luḡa fî’l-Furûk*” adlı eseri, Rafâ^aîl en-Nahle el-Yesû^aî’nin “*Ḳâmûsu’l-Muterâdifât ve’l-Mutecânisât*” adlı eserini saymak mümkündür. Ayrıca eserlerinde eş ve yakın anlamlılık konularını işleyen dilcilerden, el-Müberrid’in, (ö. 286/899) “*Me’t-Tefēka Lafẓuhu ve’htelefe Ma^anâhu mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*” adlı eseri, İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) “*el-*

Ĥasâis” adlı eseri ile İbn Sîde’nin (ö. 485/1092) “*el-Muĥâssas*” adlı eserinden yararlandık.

Biz bu tezimizde “Arap Dilinde Eş Anlamlılık” meselesini ele aldık. Ancak Konuyu işlerken örnekleri Kur’ân’dan seçtik. Zira Kur’ân-ı Kerîm Arap dilinde lafzın anlamının korunduğu yazılı ilk kaynak olması bakımından kanaatimizce son derece önemlidir. Dolayısıyla üçüncü bölümü Kur’ân-ı Kerîm’de geçen eş anlamlı kelimelerin tahliline ayırdık ve eş anlamlı kabul edilen pek çok kelimeye yer verdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞANLAMLILIK VE DİL BİLİMCİLERİN EŞ ANLAMLILIĞA BAKIŞI

1.1. EŞANLAMLILIK KAVRAMINA GENEL BAKIŞ

1.1.1. Lügat Anlamı

Eşanlamlılık, (Synonymy) Arap dilinde “الترادف terâdüf” kelimesi ile karşılır. Terâdüf”, r-d-f kökünden türetilmiş olup,¹⁷ tefâ^aul babından bir mastardır. Terâdüf klasik Arapça lügatlarda tetâbu^a olarak geçer. Yani takip etme, peş-peşe olma, arkasından gitme vb. anlamlara gelir.

İbn Fâris (ö. 395/1005) “*Mu^acemu Meḳâyîsi’l-Luḡa*” adlı eserinde terâdüf hakkında şunları söylemektedir: “r-d-f sabit tek bir asıl/köktür. Bir şeyi takip etmeye, bir şeyin peşinden gitmeye delalet eder. Terâdüf ise tetâbu^adur... “Erdâfu’l-mülûk [أرداف الملوك] cahiliye dönemi Araplarında kralların, kabile reislerinin yerine geçen kimselerdir... “Bu işin ridfi yok” dendiğinde “ardı/arkası yok” yani takip edilmeye, ardına düşülmeğe değmez... ”¹⁸ demektir.

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ise “Ridf tâbidir. Terâdüf, tetâbu^adur. “الرادف Râdif, geciken arkada kalan, “المُردِف المُرْدِف ise başkalarını arkada bırakandır...”¹⁹ der.

Araplar bir şey peşpeşe geldiğinde “ترادف الشيء” derler. “Ridf” ise binitlinin arkasına binen kişiye denir. “جاء القومُ رُدْفِي” “Kavim peşpeşe geldi”. Bir şeyin arka tarafına “ridf رِدْف” veya “redf رَدْف”,²⁰ yine atın terkisine ise “redîf رَدِيف” derler. Terkisine atmak, bindirmek için de if’âl babından “أَرْدَفَ”²¹ kullanılmaktadır.²²

¹⁷ Rohi Baalbaki, *A Modern Arabic-English Dictionary*, 11.baskı, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 2002, s. 204.; Magdi Wahba, *An-Nafees The 21st Century English-Arabic Dictionary*, Egyptian International Publishing Company – Longman, Cairo, 2000, s. 1645.

¹⁸ İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b.Faris b. Zekerıyyâ er-Râzî, *Mu^acemu Meḳâyîsi’l-Luḡa*, thk. İbrâhîm Şemsuddin, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1999, II, s. 519.

¹⁹ er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Ḳâsim el-Huseyn b.Muhammed, *el-Müfradât fî Ġarîbi’l-Ḳur’ân*, thk. Muhammed Hâlîl ‘Îtânî, 5. baskı, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2007, s. 199.

²⁰ İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebu’l-Fadl, *Lisânu’l-‘Arab*, thk. Emîn Muhammed ‘Abdulvehhâb, Muhammed es-Sâdiḳ el-‘Ubeydî, 2.baskı, Dâru’t-Türâşî’l-‘Arabî & Müessesetü’t-Târiḥî’l-‘Arabî,

En yalın ifadeyle terâdüf, “bir şeyin (müsemma) birden fazla isminin olmasıdır” diye tanımlanabilir. Kelime bu anlamıyla “müvelled”²³ bir kelimedir.²⁴ Buna göre lügat anlamıyla ıstılah anlamı arasında şöyle bir yakınlık kurulabilir. Nasıl ki binitlinin arkasına binmek; peş peşe gelmek anlamında terâdüf oluyorsa, terâdüfte de lafız, peşinden gelmesi bakımından diğer lafzın arkasına binmiş gibidir. Bu durumda “anlam” binilen şey (merkûb), lafızlar da anlama peşpeşe binen iki binitli (râkib) gibi olmuştur.²⁵

1.1.2. Terim Anlamı

Klasik dönem âlimleri ile modern dönem âlim ve araştırmacılarının eşanlamlılığın tanımında ortak bir noktada buluşamamaların başlıca sebebi belki de eşanlamlılık kavramının terminolojik olarak net ve tek bir tanımın yapılamamış olmasıdır.

Araştırmacıların tespitiye göre, “**modern anlamdaki eş anlamlılık**” tanımı klasik lügat kitaplarında hayli kapalı kalmıştır.²⁶ Klasik kitaplarda konu ele alınırken daha önce yaşamış Arap dilbilimcilerin yaptıkları tanımlar ya aynen veya ufak

Beyrut, 1997, r-d-f mad, cilt, V, s. 189; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî **el-Külliyât**, thk. ^aAdnân Dervîş, Muhammed el-Mîsrî, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 465.

²¹ Heyet, **Mu'cemu'n-Nefâ'isi'l-Kebîr**, Dâru'n-Nefâ'is, Beyrut, 2007, cilt: E-D, s. 682.

²² Hâkim Mâlik Lü'aybî, **eTerâdüf fi'l-Luğa**, Dâru'l-Hurriyye, Bağdat, 1980, ss. 31-32; ayrıca bkz. el-Îalîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, thk. ^aAbdulhamîd el-Hindâvî, **Kitâbu'l-'Ayn Müratteben 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem**, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut, ts. II, s. 112.

²³ **el-Müvelled “المولّد”**: İhticâc/istişhâd asrından sonra Arap diline aktarılan yeni kelimelerdir. Müvelled önceleri Araplarla birlikte yaşayan yabancı etnik kökenden kişileri ifade eden bir kelimeyken zamanla ihticâc asrı Araplarının kullanmadıkları yeni kelimeler için de kullanılmıştır. Müvelled kelime ve yapılar, filolojik birer dönüşümü ifade etmektedir. Müvelled terimi zaman zaman **lahn** terimi ile karıştırılmış ve dil yanlışlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Eski dilcilerin müvelled kelimelere yaklaşımını İbrahim Enis gibi dilciler eleştirmektedir. Bkz. Ebû Mansûr el-Cevâlikî Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Îadîr, **el-Mu'arrab mine'l-Kelâmi'l-'A'cemî 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem**, thk. F. ^aAbdurrahîm, 1. baskı, Dâru'l-Îale, Dimâşk, 1990, s. 14; Murat Yıldız, “Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 3, 2010, s. 24; ayrıca bkz. Mehmet Reşit Özbalkçî, **Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü**, Çağlayan Matbaası, İzmir, 2006, s. 55.

²⁴ Muhammed Nureddîn el-Müneccid, **et-Terâdüf fi'l-Îur'ânî'l-Kerîm beyne'n-Nazariyyeti ve't-Îatbîk**, Dâru'l-Fikrî'l-Mu'âşır, Beyrut, 1997, s. 30; ez-Zebîdî, Muhammed Murteâ el-Huseynî, **Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Îâmûs**, thk. Nevâf el-Cerrâh, 1. baskı, Dâru Şâdir, Beyrût, 2011, cilt, XXIII, r-d-f mad. s. 328.

²⁵ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî ^aAlî b. Muhammed, **Mu'cemu't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Şiddîk el-Mînşâvî, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ts. s. 167; Hâmid Şiddîkî, Tıybe Seyfî, “Îadıyyetü't-Terâdüf beyne'l-Îşbât ve'l-Înkâr”, **Mecelletü'l-Lügati'l-'Arabîyye ve 'Îâdâbuhâ**, Yıl: 1, Sayı: 3, 2006, s. 48.

²⁶ el-Müneccid, **et-Terâdüf fi'l-Îur'ânî'l-Kerîm**, ss. 30-31.

farklarla nakledilerek “farklı iki veya daha fazla lafız arasında mana birliğinin olmasıdır”²⁷ diyerek tanımlamışlardır.

1.1.3. Klasik Dönemde Eşanlamlılık

el-Ğazâlî (ö. 505/1111) “*el-Mustaşfâ*” adlı eserinde lafızları delalet ettikleri anlamlara göre müterâdif, mütebâyin, mütevâtî' ve müşterek olarak dörde ayırmış ve eşanlamlılığı şöyle tanımlamıştır. “Müterâdif/eşanlamlı lafız ile şunu kastediyoruz. Aynı müsemma için birbirlerinin yerine geçen farklı sığa ve lafızlardır” dedikten sonra eşanlamlı kelimelere örnekler verir ve “ kısaca aralarında bir fark olmaksızın diğerinin kapsadığı anlamı kapsayan iki isimden her biridir”²⁸ der.

Fâhredden er-Râzî (ö. 606/1209) eşanlamlılığı “tek bir itibarla bir müsemmaya delalet eden müfred isimlerdir” o halde eşanlamlı iki lafız “ (asıl itibariyle) aralarında bir fark olmaksızın tek bir anlam ifade ederler”²⁹ şeklinde tanımlamıştır.

İbn Fâris (ö. 395/1005) “*es-Şâhibî fî Fıkhî'l-Luğa*” adlı eserinde isimlerin müsemmaye nasıl verildikleri meselesini “Bâbu'l-Esmâ' Keyfe Teğa'u 'ale'l-Müsemmeyât” adı altında ele almış ve şu şekilde izah etmiştir:

“iki farklı şey iki farklı isimle isimlendirilir. Kelamın çoğu böyledir. Racül رجل ve feras فرس gibi. Pek çok şey bir isimle isimlendirilir. 'ayn/su, 'ayn/mal, 'ayn/bulut gibi. Bir şey farklı isimlerle isimlendirilir. Seyf, mühenned ve husâm gibi. Bu konuda dediğimiz şey, tek isim seyf/kılıçtır. Bundan gerisi lakab ve sıfatlardır. Bizim metodumuz, (göre) sıfatlardan her birinin manası diğerinin manasından farklı olmasıdır”³⁰

Araştırmacıların tespitine göre, Arap dilinde bir mana için birden fazla lafız kullanıldığı gerçeği yazılı kaynaklarda ilk kez Arap dilbilimcisi ve lügatçisi Sibeveyh

²⁷ Muhammed ^aAli b. ^aAli et-Tehânevî, *Keşşâfu İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Rafîk el-^aAcem, ^aAli Dehrûş, 1. baskı, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, s. 406.

²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî, *el-Müstaşfâ min 'Uşûli'l-Fıkh*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfîz, ys. ts. I, ss. 95-96

²⁹ Fâhrüddîn Muhammed b. ^aOmar el-Huseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'İlmi 'Uşûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-^aAlevânî, Müessesetü'r-Risâle, ys. ts. I, s. 253.

³⁰ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ er-Râzî, *es-Şâhibî fî fıkhî'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Mesâ'ilihâ ve Süneni'l-'Arabi fî Kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasen Besîc, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-^aİlmiyye, Beyrût, 1997, s. 59

(ö. 180/796) tarafından dillendirilmiştir.³¹ Sîbeveyh, Arap dilinden bahisle “bu bab me^aânî içindir” der, sonra da lafızların tasnifini yaparken üç çeşit lafızdan bahseder.

- 1- Lafızlar farklı, anlam farklı mütebâyin,
- 2- Lafızlar farklı, anlam bir müterâdif,
- 3- Lafızlar aynı, anlam farklı müşterek, olarak tasnif etmiş ve eş anlamlı kelimelere “ذَهَبٌ وَ انْطَلَقَ” örneğini vermiştir.³²

Ebû ^aUbeyd Kâsim b. Sellâm (ö. 224/839) “*el-Esmâ’ü’l-Muhtelifa li’ş-Şey’i’l-Vâhid*” adlı eşanlamlılıktan bahseden bir eser kaleme almıştır.³³

el-Müberrid (ö. 286/899) “*Me’t-tefeķa Lafzüh ve’htelege Ma’nâhu mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*” adlı eserinde “ظَنَ ، حسب ، قعد ، جلس” vb. örnekler vererek eş anlamlılığın Arap lügatının bir karakteristiği olduğunu vurgulamaktadır.³⁴

İbn Cinnî (ö. 392/1002) “*el-Hâsâis*” adlı eserinde eş anlamlılıktan söz ederken konuyu “Bâbün fî Îrâdi’l-Ma^ane’l-Murâd biğayri’l-Lafzî’l-Mu^atâd” başlığı altında ele almıştır. Asıl olanın her mana için bir lafız kullanmak olduğu, mu^atâd olan lafzın dışında başka bir lafzın kullanılmaması gerektiğini belirtmiştir.³⁵

Bir mananın birden fazla lafızla ifade edilmesine “terâdüf/eşlamlılık” adını veren ilk kişi, kaynakların tespitine göre Şa^aleb olmuştur. Hicri V. asrın başlarına kadar eş anlamlılıktan bahseden eserler yazılmış olsa da, bir mana için birden çok kelime kullanımına ilk kez Şa^aleb “terâdüf” diyerek, terim anlamında isim babası olmuştur.³⁶

Görüldüğü gibi klasik dönem dil bilginleri Arapçada eş anlamlılık olgusuna dikkat çekmişler, hatta bunun Arap dilinin bir karakteristiği olduğunu vurgulamışlardır. Ne varki hicri V. yüzyıla kadar eşanlamlılık üzerinde net bir tanım yapılmış değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi konuya dikkat çekilmiş ise de konu ancak Faîreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1209) eşanlamlılık/terâdüf, “tek bir itibarla bir

³¹ el-Müneccid, s. 30.

³² Ebu Bişr ^aAmr b. ^aOşman b. Kânber Sîbeveyh, *el-Kitab*, thk. ^aAbdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü’l-Îlâhî, Kahire, ty, s. 24.

³³ H. Sîdkî ve T. Seyfî, s. 50.

³⁴ Ebu’l-^aAbbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberrid, *Me’t-Tefekka lafzühü ve’htelege Ma’nâhu mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Ebû Ra^ad, 1. baskı, Vuzâratu’l-Evķâfi’l-Kuveytiyye, Kuveyt, 1988, ss. 28-29

³⁵ Ebu’l-Feth ^aOşmân İbn Cinnî, *el-Hâsâis*, thk. Muhammed ^aAlî en-Neccâr, el-Mektebetü’l-^aİlmiyye, ys, ts, s. 466.

³⁶ Muhammed Nuruddîn el-Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Taṭbîķ*, Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, Beyrut, 1997, s. 31

müsemmaye delalet eden müfred isimdir”³⁷ diye tanımlamasından sonra netleşmeye başlamıştır.

es-Süyûti (ö. 911/1505) “*el-Müzhir fî ‘Ulûmi’l-Luğa ve Envâ’ihâ*” adlı eserinde Fahreddin er-Râzî’den alıntı yaparak “tek bir itibarla bir tek manaya delalet eden müfred lafızdır” diyerek eşanlamlılık kavramındaki kapalılığı gidermiştir.³⁸

Modern dilcilerin yaklaşımına geçmeden önce, kanaatimizce klasik dönem Arap filologlarının mana-lafız ilişkisine yaklaşımlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Lafzın mana ile ilişkisi, dört şekilde karşımıza çıkar. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Lafız-mana ile tam örtüşür, yani lafız mana birliği olur.
2. Lafız-mana örtüşmez. Bu birden fazla mana birden fazla lafız demektir.
3. Mananın bir lafzın birden fazla olması
4. Lafız bir iken mananın birden fazla olması.

Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

Birincisi: mana-lafız birliğine “müfred” lafız denir. Bu türe örnek olarak “Allah” lafzı gösterilebilir. Allah (cc) zatında birdir. O’na delalet eden lafız da tek bir lafızdır.

İkincisi: Mana-lafız farklılığına “mütebâyin/monosemy” denir. İki lafız arasında hem mana farklılığı, hem de lafız farklılığı vardır. İnsan ve at (feras) gibi. Kısacası aralarında bir ilişki yoktur. Farklı manalar için konulmuş lafızların bir birleriyle olan durumu bu kabildendir.

Üçüncüsü: Lafızlar birden çok iken mananın bir tek olması durumudur ki buna “müterâdif/synonym” denir.

Dördüncüsü: Lafız tek iken lafzın manasının birden fazla olması durumudur. Buna da “müşterek/homonym” denir.³⁹

³⁷ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘İlmi ‘Uşûli’l-Fıkh*, I, s. 253.

³⁸ Abdurrahman Celaleddin es-Süyûti, *el-Müzhir fî ‘Ulûmi’l-Luğa ve Envâ’ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Cade’l-Mevlâ ve diğerleri, 3. baskı, Mektebetü’l-Dâri’t-Türâş, Kahire, I, s. 402.

³⁹ Ebu’l-Hasen Ali b. İsmâ er-Rummânî, *el-Elfâzu’l-Müterâdifetü’l-Mütekaribetü’l-Ma’nâ*, thk. Fethullah Sâlih, Ali el-Mîsrî, Dâru’l-Vefâ, 1. baskı, el-Mansura, 1987, s. 6. (tahkik yapanın önsözü); Ebû Mansûr Muhammed b. Sehl b. el-Merzubân el-Kerhî, *Kitâbu’l-Elfâz*, thk. Yahyâ Murâd, ys. ts. s. 3. (tahkik yapanın önsözü).

1.1.4. Modern Arap Dilcilerin Eş anlamlılık Kavramına Yaklaşımları

Günümüz Arap dil bilimcilerinin çoğunluğu Klasik dönem âlimlerinde olduğu gibi “*aynı anlama gelen kelimelerdir*” şeklinde bir yaklaşım tarzıyla değil, konuya daha detaylı bir bakış açısıyla yaklaşmışlar ve klasik dönemde eş anlamlı kabul edilen kelimelerin pek çoğunun önce de belirttiğimiz gibi eş anlamlı olmadığı, yakın anlamlı olduğu sonucuna varmışlardır.

Ṭâhir b. Âşûr eş anlamlılığı “kullanım ve delalette müstakil olmak üzere tek bir vaz’ ile, bir anlama delalet eden, Arap kabileleri tarafından konuşulan, vaz’ edilen harflerinde bazı değişiklikler olabilen, aynı anlama delalet eden müfred lafızdır”⁴⁰ diye tanımlamaktadır. Bu tanıma göre, Arap diline istişhâd sırasında yabancı dillerden giren ve “*el-Mu^aarrab*”⁴¹ diye isimlendirilen kelimeler de eş anlamlı olarak kabul edilmelidir.⁴²

Kur’ân-ı Kerim’de eş anlamlılık konusunu “*et-Terâdüf fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Taṭbîk*” adıyla müstakil bir çalışmayla ele alan Muhammed Nureddin el-Müneccid, Arap dilinde eş anlamlılığı “*iki veya daha fazla lafzın, delaleti hakiki, asli ve müstakil olmak üzere aynı dilsel çevrede, bir tek itibarla aynı anlama gelmesidir*”⁴³ diye tanımlamaktadır. O’na göre bu tanım, tabir yerinde ise “efradını cami ağyarını mani” bir tanımdır.

Bu tanımla;

1. “Eş anlamlı kelimeler müfred lafızlardır” kaydıyla “mürekkeb isim” eş anlamlılık tanımı dışında bırakılmıştır.
2. Kullanıldıkları anlama delaleti hakikat olmadığından “mecâzi” kullanımlar da eş anlamlılık kapsamında değildir.
3. “Asli” şartı ile dilsel dönüşüme uğradıktan sonra aynı anlama gelen kelimeler de dışarıda bırakılmaktadır.
4. “Müstakil” şartı ile tâbî^a ve tevkîd dışarıda kalmıştır.

⁴⁰ el-Müneccid, s. 34, (Mecelletü’l-Mecma’i’l-Ḳâhira Dergisi’nden alıntı yaparak) Kahire, 1937, cilt: 4, ss. 221-268.)

⁴¹ **el-Mu^aarrab** “المعرب” Lafızların yabancı dilden Arapçaya aktarılmasıdır. Bir kelimenin muarrab sayılabilmesi için iki şartın gerçekleşmesi gerekir. Bunlar: 1. Yabancı dilden Arapçaya aktarılan kelimenin harf ve binasında Arapların ağız yapılarına göre bazı değişiklikler olması gerekir. 2. Lafzın Arap diline aktarılması istişhâd sırasında olmuş olmalıdır. Sonraki aktarımlara “müvelled” veya “dahîl” denir. Geniş bilgi için bkz. el-Cevâlîkî, **el-Mu^aarrab**, s. 14.

⁴² Bu kelimeler modern dilciler tarafından eş anlamlı olarak kabul edilmemelidir. Bkz. s. 12.

⁴³ el-Müneccid, s. 34.

5. “Tek bir itibar” şartıyla, sıfata delalet eden (السيف ve الصارم gibi) kelimeler tanım dışında kalmıştır.
6. Son olarak “aynı dilsel çevre” şartıyla da farklı arap kabilelerinin aynı anlam için koyduğu farklı kelimeler dışarda kalmaktadır.⁴⁴

Yukardaki tanımın bir sonucu olarak **eş anlamlı kelime de bulunması gereken şartları** şöyle sıralamak mümkündür.

1. Eş anlamlı kelime mürekkebe değil, müfred lafız olmalıdır.
2. Kullanıldıkları manaya delaleti mecaz değil, hakikat olmalıdır.
3. Lafızlar, kadim Arapların koydukları anlamları ve şekilleri muhafaza ederek ilk vaz’da olduğu gibi bir değişime uğramadan gelmiş olmalıdır.
4. Diğer lafızlarla olan ilişkisine bakılmaksızın lafzın kendi bağımsız manası esas alınmalıdır.
5. Lafzın kullanıldığı manaya delaleti aynı itibarla olmalıdır. (iki lafzın ikisi de isim veya ikisi de sıfat olmalıdır gibi)
6. Eş anlamlı kabul edilen lafızların her biri aynı Arap kabilesine ait lugatlar olmalıdır.

Modern dilciler eş anlamlı kelime derken kastettikleri, yukarıda saydığımız şartları göz önüne alarak yaptıkları tanımlamalardır.

Modern dilciler kelimeleri farklı kriterlere göre tasnif ederek, eş anlamlı olduğu varsayılan kelimeleri kendi içinde tam eş anlamlı, yarı eş anlamlı gibi kategorilere ayırmışlardır. Şimdi modern dönemi ve bu dönemde yapılan dilsel tasnif çalışmalarını ele almaya gayret edelim.

Konuyla ilgili çalışma yapan bazı araştırmacılar, klasik dönemdeki dilcilerin yaklaşımlarını olduğu gibi alarak “eş anlamlılık olgusunun bütün dillerde kaçınılmaz bir hakikat olduğunu belirtirler. Buna en büyük şahit olarak da hali hazırda konuşulan dile bakmak yeterli olacaktır”⁴⁵ tezini savunmaktadırlar. Bir grup araştırmacı da dilin aslına inilmesinin bir zorunluluk olduğunu savunarak eş anlamlı

⁴⁴ el-Müneccid, s. 34; Muhammed ^aAbdurrahman Şalih eş-Şâyi^a, **el-Furûku’l-Luğaviyye ve ‘Eşeruhâ fi Tefsiri’l-‘Kur’âni’l-Kerîm**, 1. baskı, Mektebetü’l-‘Abîkân, Riyâd, 1993, ss. 30-31.

⁴⁵ İbrâhîm Enîs, **fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye**, Mektebetü’l-‘Anglo el-Mısriyye, Kahire, ts. s. 152.

olduğu varsayılan kelimelerin aslında yakın anlamlı olduğu, bu yakın anlam farklarını da ortaya koymanın daha doğru olacağı görüşündedirler.⁴⁶

Bu iki genel yaklaşım neticesinde;

1. Arap dilinde eş anlamlılık yoktur diyerek furuk/yakın anlamlılığı savunan
2. Arap dilinde eş anlamlılığın varlığını savunan taban tabana zıt iki grup ortaya çıkmıştır.

Arap dilinde eş anlamlılığı savunanlar kendi içlerinde Kur'an'da eş anlamlı kelimeler olup olamayacağı hususunda iki farklı kanaate sahiptirler.⁴⁷ Biz öncelikli olarak Arap dilinde furuk/yakın anlamlılık olgusunu savunanları ve görüşlerini kısaca ele almaya çalışacağız.

1.2. ARAP DİLİNDE FURUK/YAKIN ANLAMLILIK VE KONUYLA İLGİLİ YAZILAN ESERLER

1.2.1. Furûk/Yakın Anlamlılıkla İlgili Eser Yazarlar

1. İbn Fâris:(ö. 395/1005) *“es-Sâhibi fî Fıkhı'l-Luğa”* adlı esrinde eşanlamlılıktan bahsetmiş ayrıca *“Mu'cemü Mağâyisi'l-Luğa”* adlı esrinde de ince anlam farklarına değinmiştir.

2. Ebû Hilâl el-^aAskerî (ö. 395/1005) *“el-Furûk el-Luğaviyye”* adlı meşhur eserin sahibidir. Eserinin isminden de anlaşılacağı üzere yakın anlamlılığı savunmaktadır.

3. el-Cürcânî (ö. 816/1413) *“et-Ta'rîfât”* adlı tanım kitabında eşanlamlı kabul edilen lafızların farklarına değinmektedir

4. Şa'leb (ö. 291/904) de eşanlamlılığı savunan dilcilerden biridir. Konuya ilişkin Süyûtî *“el-Müzhir”* adlı eserinde İbn Faris'in her bir eşanlamlı kelimeye bir fark bulmak için gösterdiği çabasını tekellüf/zorlama olarak görür ve İbn Fâris'in uyguladığı yöntemi hocası Sa'leb'den aldığını şu sözlerle nakleder: “Dediğimiz gibi ^{قعد}de ^{جلس}de olmayan mana vardır. Biz bunu söyleriz. Bu da hocamız el-^aAbbâs

⁴⁶ Muhammed Yâsîn Hadr ed-Dûrî, *Dekâ'iku'l-Furûkı'l-Luğaviyye fi'l-Beyâni'l-Ḳur'ânî*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bağdad Üniversitesi, İbn Rüşd Eğitim Fakültesi, ys. 2005, s. 24.

⁴⁷ Şalâh ^aAbdulfettâh el-Ḥâlidî, *İ'câzü'l-Ḳur'ânî'l-Beyânî ve Delâ'ilü Maṣdaruhu'r-Rabbânî*, 1. baskı, Dâru ^aAmmâr, ^aAmmân, 2000, s. 201.

Ahmed b. Yahyâ Şa'leb'in yoludur." Bu ifadelerden anlaşılan İbn Fâris gibi hocası Sa'leb de Arap dilinde yakın anlamlılığın savunucularındandır.⁴⁸

5. İbnü'l-'A'râbî (ö. 231/846). es-Süyûtî "*el-Müzhir fi 'Ulûmi-'l-Luğa ve Envâ'ihâ*" adlı eserinde Şa'leb'ten rivayetle İbnü'l-'A'râbî'nin şöyle dediğini aktarmaktadır: "Arapların eşanlamlı saydığı her bir harfte diğesinde olmayan mana(lar) vardır. Ya bu farkları bilip aktarmışsınız veya mana bize kapalı gelmiştir (aktarmamışsınız). Yoksa Arapları bu mana(farklarını)yı bilmiyorlar diye ilzâm edemeyiz"⁴⁹ diye söz etmektedir. İbnü'l-'A'râbî'nin Furûk/yakın anlamlılık taraftarı olduğu bu ibareye göre açıktır.

6. İbn Dürusteveyh (ö. 327/939). es-Süyûtî'den nakille "lafzın değişip mananın aynı kalması imkânsızdır... Ancak Arapları bu şekilde konuşur bulanlar zannetiler ki bu lafızların hepsi bir anlamdadır. Hâlbuki sonradan gelenler bu lafızların illet ve farklarını kavrayamamışlardır..."⁵⁰

7. Henrîko Lâmnisî (ö. 1356/1936) "*Ferâ'idü'l-Luğa fi'l-Furûk*" adlı eserinde kelimelerin farklarından bahsetmektedir.⁵¹

Yaklaşık on civarında dil alimi furûk/yakın anlamlılıkla ilgili eser kaleme almıştır. Bu alimleri İbnu'n-Nedîm el-fihrist Adlı eserinde zikretmiştir. Bunlar;

1. Ebû Zeyd el-Külâbî. (ö.?) Kaynaklarda "*Kitâbu'l-Fark*" adlı bir eser sahibi olduğu şeklinde geçmektedir.⁵² Bunun yanı sıra yine aynı isimle eser telif etmiş pek çok alim vardır. Bunlardan bazıları:

2. Kuṭrub (ö. 206/821), *Kitâbu'l-Fark*⁵³,
3. Ebû 'Ubeyde, (ö.?) "*Kitâbu'l-Fark*"⁵⁴,
4. Ebû Zeyd Sa'îd el-Ensârî, (ö.?) "*Kitâbu'l-Fark*"⁵⁵,
5. Şâbit b. Ebî Şâbit (ö. 3. yy. sonları), "*Kitâbu'l-Fark*"⁵⁶,
6. el-'A'sma'î (ö. 123/741), "*Kitâbu'l-Fark*"⁵⁷,
7. Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 172/788), "*Kitâbu'l-Fark*"⁵⁸,

⁴⁸ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, s. 403; İbn Fâris, *es-Şâhibî fi fıkhî'l-Luğa*, s. 98.

⁴⁹ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, ss. 399-400.

⁵⁰ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, ss. 384-385.

⁵¹ er-Rummânî, ss. 9-10. (tahkik yapanın önsözü)

⁵² Ebû Ya'kûb el-Varrâḡ Muḥammed İbn İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist fi Ahbâri'l-'Ulemâi'l-Muṣannifîn mine'l-Ḳudemâ'i ve'l-Muhaddisîn*, thk. Riḏâ Teceddüd, ys. ts. s. 50

⁵³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 58.

⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 59.

⁵⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 60.

⁵⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 76.

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 61.

8. Ebû Bekr Muhammed b.^aOşmân el-Ca^ad (ö.?), “*Kitâbu’l-Fark*”⁵⁹,
9. Ebu’l-Cûd el-Şâsim b. Muhammed b. Ramadân el-^aAclânî (ö.?), “*Kitâbu’l-Fark*”⁶⁰,
10. el-Bekrî Ebu’l-Fadl Muhammed b. Ebî Ğassân (ö.?), “*Kitâbu’l-Fark*”⁶¹.

1.2.2. Arap Dilinde Eş anlamlılık ve Konuyla İlgili Yazılan Eserler

Bu görüşü savunanlara göre klasik dönem dilcilerinin “ birkaç lafzın aynı anlama gelmesidir” şeklinde yaptıkları soyut tanımlama eşanlamlılık olgusunu tam olarak yansıtmamaktadır. Yakın anlamlılık görüşünü savunanlar, “iki veya daha fazla lafzın birbirlerinin yerine kullanılmasıdır” genellemesinin pratikte bir yarar sağlamadığı gibi, dilin inceliklerinin ortaya çıkmasına da mani olduğu, dolayısıyla bu tanıma belli başlı sınırlandırmalar getirmenin yararlı olacağı sonucuna varmışlardır.⁶²

Arap dilinde eşanlamlılığı reddeden bu grup, itirazlarını kendilerince makul gerekçelere dayandırmışlardır. Onlara göre aslolan “isimlendirmede (tesmiye) her mana için bir lafzın konulmuş olmasıdır. Aslında bir mana için iki lafzın konulmuş olması Hikmet-İlahiye’ye münafidir ki O abes bir iş yapmaz. Eş anlamlı olduğu sanılan lafızlar hakikatte ince mana farklarını barındırmaktadırlar”.⁶³ Onlara göre bir diğer gerekçe de iştikâk ilmidir ki farklı kökten gelen kelimeler farklı manalar içerir. Akıl ve mantıkla kıyasladıktan sonra eş anlamlılık için bir neden olmadığını, muhtemelen ya lafızlar Arap kabilelerden yanlış nakille veya kabileler arasındaki lügat farklılığından, ya da mecaz, teşbih ve kinaye gibi belaği sebeplerden dolayı eş anlamlı olarak kayıtlara geçmiş olmasından kaynaklandığı kanaatindedirler.⁶⁴

Bu grup, klasik dilcilerin terâdüf/eş anlamlı saydığı lafızların ya yakın anlamlı oldukları veya lafızlar arasındaki bir benzerlik bakımından tesâmüh veya takrîb yoluyla eş anlamlı olarak zikredilmiş olabileceğini savunurlar. Bu dilciler eş anlamlılık için bir takım şartlar ortaya koymuşlar ve ancak bu şartlara uyan kelimelerin eş anlamı olabileceği, aksi takdirde yakın anlamlı kelime sayılmaları gerektiği

⁵⁸ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 64.

⁵⁹ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 90.

⁶⁰ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 92.

⁶¹ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 94.

⁶² el-Müneccid, ss. 45-46.

⁶³ Gâlip Yavuz, “Eşanlamlılık ve Kur’ân Bağlamı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ys. ts. s. 127.

⁶⁴ el-Müneccid, s. 69.

sonucuna varmışlardır.⁶⁵ Yakın anlamlılığı savunan dilciler daha çok dört şart öne sürmektedirler. Onlara göre ancak bu şartlar gerçekleşirse bir lafız için “eş anlamlıdır” denilebilir. Bunlar:

- 1- **Anlam Birliği:** Bu şartla lafızlar arasında en ince bir fark bile ortaya çıkması durumunda o kelime için eşanlamlı kelimedir denilemez. Eşanlamlı olduğu varsayılan lafızlar arasında tam bir mana uyumu olmalıdır.
- 2- **Dilsel Çevre Birliği:** Bu şart ile kastedilen eşanlamlı kelimelerin aynı kabileye ait olması zorunluluğudur. Bu şart, eşanlamlılık “bir kabileye mensup bir kişinin dilediği zaman iki veya daha fazla kelimeyi birbirlerinin yerine kullanmasıdır ki bunun sonucunda kullanılan üslup ve söz dışında manada en ufak bir fark hissetmemesidir” şeklinde yapılan eşanlamlı kelime tanımının bir sonucudur.
- 3- **Çağ Birliği:** Bu şartla kastedilen lafzın kullanımın aynı çağa ait olmasıdır. Örn. cahiliye devrinde kullanılan bir lafız, müvelled devirde farklı bir anlam kazanarak cahiliyede kullanılan kelimeyle aynı anlama gelebilir. Bu şartla bu tür kelimeler dışarıda bırakılmıştır.
- 4- **Lafızlarda ses değişimi olmamalı:** Bu şart, bazı kelimelerin zaman içinde ses değişimine uğrayıp iki farklı lafızmış gibi algılanmalarına engel olmak için konulmuştur. Örn: “جَنَل” ve “جَفَل” lafızları “karınca” anlamına gelmektedir. Lafız, zamanla ses değişimine uğrayarak iki farklı lafız halini almıştır. Halbu ki bunlar aynı kelimenin ses değişimine uğramış halidir. İşte bu şartla bu tür ses değişimine uğramış lafızlar da, tanım dışında bırakılmış olmaktadır.⁶⁶

Bu getirilen şartların bir sonucu eşanlamlılık kavramı hayli daraltılmış, buna göre eşanlamlı kelime belki de yok denecek kadar aza indirgenmiştir.

⁶⁵ eş-Şâyi^a, el-Furûku'l-Luğaviyye, s. 30; el-Müneccid, s. 35.

⁶⁶ eş-Şâyi^a, ss. 30-31; el-Müneccid, s. 35; İbrâhîm Enîs, fi'l-Lehecâti'l-^aArabiyye, ss. 154-156; ^aAlî ^aAbdullah er-Râcihi, “el-İcâzu'l-Luğavî fi Elfâzi't-Terâdüf mine'l-^aKur'âni'l-Kerîm”, Mecelletü'l-^aUlûmi'l-^aArabiyye ve'l-İslâmiyye, el-^aKasîm Üniversitesi, Cilt: 2, Sayı: 1, 2009, s. 7; Zaki Abouelnasr, Eşanlamlılık olgusu ve Eşanlamlı kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 20; Celalettin Divlekçi, “Kur'ân'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu”, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2000, Sayı: 7, s. 152; Sabri Türkmen, Arap Dilinde Terâdüf ve Furûk, Mengüceli Yayınları, Malatya, 2013, s. 45; ^aOmar ^aAbdulhâdi ^aAtîk, et-Terâdüf fi'l-^aKur'âni'l-Kerîm beyne'r-Raf'd ve'l-Qabûl, <http://www.odabasham.net/show.php?sid=21771>, (07.05.2014).

1.2.3. Eşanlamlılıkla ilgili Eser Yazarlar

1. el-'Aşma'î (ö. 216/831) "*Me'htelefet Elfâzuhû ve't-tefekât Me'ânih*" adlı bir eser kaleme almıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere eşanlamlılıktan bahseden bir eserdir.⁶⁷
2. el-Ğâsim b. Sellâm (ö. 224/839) "*el-Ğarîbu'l-Muşannef*" adlı eser sahibidir.
3. İbn Sikkât (ö. 244/858) "*el-Elfâz*" adlı eserin sahibidir. Kitabı, manalarına göre bâblara ayırmıştır
4. ^aAbdurrahmân b. ^aİsâ el-Hemedânî (ö. 327/939) Manalarına göre bâblara ayırdığı "*Elfâzu'l-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*" adlı bir eser kaleme almıştır.
5. İbnü'l-Enbârî (ö. 327/939) "*'Aşsiyetu'l-Edîb fî Esmâ'î'z-Žîb*" adlı eser yazmış daha sonra Süyûtî bu eseri "*et-Tehżîb fî Esmâ'î'z-Žîb*" adı altında cem etmiştir
6. Ğudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) manalarına göre tertip ettiği "*Cevheru'l-Elfâz*" adlı eserin sahibidir.
7. Hamza b. Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971) "*Devâhî/ bela musibet*" anlamına gelen 400 lafız toplamıştır.
8. İbn Hâleveyh (ö. 370/980) aslan ve yılan isimlerine ilişkin birer müstakil kitap yazmıştır. Süyûtî, 400'den fazla kılıç isminden bahsettiği bir eser telif ettiğini belirtmiştir.⁶⁸
9. er-Rummânî (ö. 384/994) "*el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mütekâribetü'l-Ma'nâ*" adıyla bir eser yazmıştır.⁶⁹
10. İbn Cinnî (ö. 392/1002) "*el-Ĥasâis*" adlı eserinin bir babını eşanlamlı kelimelere ayırmış ve bu bâba "bâbun fî telâkı'l-me'ânî ^aalâ iĥtilâfi'l-'Uşûl ve'l-Mebânî" adını vermiştir.
11. İbn Sîde (ö. 485/1092) "*el-Muĥâssas*" adıyla oldukça hacimli bir kitap yazmıştır.
12. el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) "*er-Ravdu'l-Meslûf fî mâ lehû İsmâni ile'l-'Ulûf*" adıyla yazdığı eser yine eşanlamlı kelimeleri içermektedir.

⁶⁷ ^aAbdumelik İbn Ğurayb el-'Aşma'î, *Me'htelefet Elfâzuh ve't-Tefekât Me'ânih*, thk. Mâcid Hasen eż-Žehebî, 1 baskı. Dâru'l-Fikr, Dimaşk, ts.

⁶⁸ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, ss. 409-410.

⁶⁹ er-Rummânî, s. 8.

1.2.4. Eş anlamlılıkla İlgili Modern Dönemde Yazılan eserler

1. Rafâîl Nahle el-Yesû'î, “*Kâmusu 'l-Müterâdifât ve 'l-Mütecânisât*”
2. İbrâhîm el-Yâzicî, “*Nec'atü 'r-Râid ve Şir'atü 'l-Vârid fi 'l-Müterâdif ve 'l-Mütevârid*”
3. Mustafâ es-Süftâ ve diğerleri, “*Risâletün fi 'l-Müterâdifât*”⁷⁰

1.3. ARAP DİLİNDE EŞ ANLAMLILIK

Arap dilinde eş anlamlılığı savunanlara göre, eş anlamlılığın dilde varlığına en büyük delil, eş anlamlı kelimelerden oluşan yaşayan Arapçadır. Zira yazılmış olan onlarca kamus, tefsir ve müstakil eser bu olgunun dilde var olduğuna şahitlik etmektedir. Onlar görüşlerini Arap dilinin diğer sami dillerine nazaran eş anlamlılık bakımından çok daha zengin oluşuna dayandırmaktadırlar.⁷¹ Yine unutulmuş kelimelerin kullanıma girmesi, kullanılan kelimelerin unutulması da dile dinamizm kazandıran bir diğer zenginliktir. Eş anlamlılık savunucularına göre, Arapçanın zenginliğine işaret eden bir diğer hakikat de bizatihi Kuran-ı Kerim'dir. Mushafın iki kapağı arasında pek çok eş anlamlı kelime vardır.⁷²

Bir diğer görüş de Arap dilinde eş anlamlılığı tamamen reddetmek yerine dilcilerin eş anlamlı saydığı bazı kelimeleri eş anlamlılık kriterleri açısından tahlile tabi tutmak ve hangi kelimelerin eş anlamlı olduğu, hangilerinin yakın anlamlı olduğunu tespit etmenin daha yerinde olacağını savunmaktadır.⁷³

Bu görüşü savunanlardan ez-Ziyâdî konuya ilişkin olarak, Arapçada eş anlamlılığın inkar edilemez bir olgu olduğundan bahisle dildeki gelişimle artan, kullanımla da desteklenen bir konu olduğuna dikkat çekmiştir. Eş anlamlı lafızların zamanla çoğaldığına değinen yazar, bu denli eş anlamlı kelimenin dakik/ince anlamlarına bakıldığında her kelimeye de eş anlamlı demenin sağlıklı bir yaklaşım olmadığı kanaatinde. Ona göre eş anlamlılık, lafızlara sonradan arız olan bir haldir. Zira lafızların başka anlamlara gelmesi, zamana bağlı bir konu olduğundan

⁷⁰ er-Rummânî, s. 9. (tahkik yapanın önsözü)

⁷¹ el-Müneccid, ss. 69-71.

⁷² ^aAlî ^aAbdulvâhid Vâfî, *fıkhü'l-Luğa*, 3. baskı, Nehdatü Mısır, Kahire, 2005, s. 62; el-Müneccid, s. 73

⁷³ Ramadân ^aAbduttevvâb, *Fusûl fi Fıkhî'l-^aArabiyye*, 6. baskı, Mektebetü'l-Îlâhî, Kahire, 1999, s. 315.

bir dönem eşanlamlı olan lafız, bir başka dönem ise mütebayın/farklı anlamlı olabilmekte, dün mütebayın olan bugün müteradif/eşanlamlı olabilmektedir.⁷⁴

Hatta O'na göre lafızların tarihi değişim sürecini de ele alan ve onları tek tek eşanlamlı olup olmadıklarına göre taksime tabi tutan bir kamus hazırlanmalıdır.⁷⁵

Arapça'da eşanlamlılık üzerine çalışma yapan modern Arap dilcilerin, batılı dilcilerin yaklaşımından bir hayli etkilendiği anlaşılmaktadır. Modern Arap dilcileri lafız-anlam ilişkisine bakış tarzlarını her ne kadar batılı kaynaklardan etkilenmek suretiyle belirlemiş olduklarını dillendirmeseler de, batılı kaynaklardan tercüme edilen eserler yoluyla veya Arapça asli kaynaklara inerek tıpkı batılı dilciler gibi genel olarak iki tür eşanlamlılıktan söz etmektedirler:⁷⁶

1.3.1. Tam Eşanlamlılık & Mutlak Eş Anlamlılık (Perfect Synonymy/Complete Synonymy)

Batılı dilcilerden Cruse'a göre mükemmel eş anlamlı olan bir sözcük çifti aynı zamanda bütün durumlarda birbirinin yerine geçebilen çifttir. Böyle bir çift çok ender bulunur ve belki de hiç olmayabilir. Sinonim olarak sayılabilmesi için, iki sözlüksel parça önemli miktarda semantik örtüşme (semantic overlap) içermelidir ve sadece ikincil özellikleri (peripheral traits) bakımında farklılık göstermelidir.

Lyons'a göre mutlak eş anlamlılığın (absolute synonymy) ölçütü özdeşlik (identity)tir. Lyons mutlak sinonim (eş anlamlı) olarak nitelendirilebilmesi için ifadelerde aşağıda verilen durumların gerçekleşmesi gerektiğini belirtir:

1. Bütün anlamları aynı olmalı;
2. Bütün bağlamlarda eş anlamlı olmalı
3. Anlamların tüm boyutlarında semantik olarak eşit olmalı, (tasvirî veya tasvirî olmayan / descriptive or non-descriptive)

Dil bilimcilerin bir bölümü (Lyons, Cruse, Hurford, Saeed) bu tür sinoniminin var olduğunu fakat çok ender olarak görüldüğünü ifade etmişlerdir.

⁷⁴ Hâkim Mâlik Lu^aaybî ez-Ziyâdî, **et-Terâdüf fi'l-Luğa**, Dâru'l-Hurriyye, Bağdat, 1980, s. 306

⁷⁵ ez-Ziyâdî, **et-Terâdüf fi'l-Luğa**, s. 306.

⁷⁶ Ayrıntı için bkz. ez-Ziyâdî, **et-Terâdüf fi'l-Luğa**, ss. 259-269; Stephen Ullmann, **Words and Their Use**, thk. (ilaveleriyle birlikte **"Devru'l-Kelime fi'l-Luğa"** adı altında Arapçaya aktaran) Kemâl Muhammed Bîşr, Mektebetü's-Şeb'âb, Kahire, 1962, ss. 97-98; Yahûzâ Hamza Ebû Bekr, **et-Terâdüf fi'l-Şur'ânî'l-Kerîm**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) al-Madinah International University, Malezya, 2012, s. 43.

Cruse “iki sözlüksel birim, sadece ve sadece bütün bağlamsal ilişkileri özdeşse mutlak sinonim (özdeş anlamlara sahip) olabilir.” diyerek iki parçanın mutlak eş anlamlı olup olmadığının tam olarak ispatlanamayacağını belirtmiştir.

Bu konudaki ikinci görüş mutlak eş anlamlılığa sahip ifadeler bulunamayacağı yönündedir. Bu görüşü benimseyen dil bilimciler ne “tam sinoniminin (total synonymy)” ne de “tamamlanmış sinoniminin (complete synonymy)” olduğunu “gerçek sinonimlerin (real synonym)” bulunmadığını savunmaktadır.

Aksan, mutlak eş anlamlılık konusundaki görüşlerini “bir kavrama bir sözcük ilkesi benimsendikten sonra, birden fazla sözcüğün aynı kavramı yansıtması düşünülemez” şeklinde dile getirmektedir. Ona göre birbirine anlamca yakın olan sözcüklere “eş anlamlı” yerine “yakın anlamlı” sözcükler demek daha doğru olacaktır.⁷⁷

Bu tür eş anlamlılıkla deyim yerindeyse ıstılâhî anlamdaki gerçek eş anlamlılık kastedilir. İki veya daha fazla lafız, cümlelerin her bağlamında tam bir kullanım hürriyetiyle kullananlar tarafından bir birinin yerine kullanılması ve kullananların en ufak bir anlam farkı dahi hissetmedikleri tam bir anlam örtüşmesi olan lafızlardır.

1.3.2. Şibh-i Terâdüf/Yarı Eş Anlamlılık & Bilişsel Eş Anlamlılık (Near Synonymy & Cognitive Synonymy)

Çağdaş dil bilimciler tarafından bilişsel eş anlamlılık (cognitive synonymy) kavramı “iki dil bilimsel biçimin, cümlelerin gerçeklik derecesini değiştirmeden bütün bağlamlarda yer değiştirebilmesi” olarak ele alınmıştır.

Cruse, ise bu kavramı “sentaktik olarak aynı olan ve aynı çerçevedeki gerçek durumlar altında esit olacak iki parça arasında olan bir ilişki” olarak ele almıştır. Bu bağlamda bilişsel eş anlamlılığı, eş anlamlılar arasındaki lehçe, üslup (style), kayıt (register) ve çeşitli çağrışım (connotation) ve tarzlar (mode) açısından değişikliklerle tanımlanmıştır.

Bu düşünceden hareketle Lyons eş anlamlılığı (dolayısıyla bilişsel eş anlamlılığı) **“Birinin yerine ötekinin konması sonucu ortaya çıkan tümcelerinin anlamı aynı ise iki (ya da daha çok) öge eş anlamlıdır”** şeklinde tanımlar. Ayrıca, Quine’nin bilişsel eş anlamlılık için yapmış olduğu tanımlamaya karşı

⁷⁷ Şahru Pilten, **Türkçede Eş Anlamlılık**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, ss. 15-17.

çıkarak, “sözcüklerin bütün bağlamlarda eş anlamlı olmadıkça herhangi bir bağlamda eş anlamlı olmayacakları varsayımını” kabul etmez.⁷⁸

Bu eş anlamlılıkla daha çok şekli veya sûrî olan eşanlamlı kelimeler kastedilir. Şöyleki iki lafız o denli bir birine yakın anlamlı olur ki aralarındaki farkı ancak bir uzman anlayabilir. Aralarındaki çok ince farklar dilin uzmanı olmayanlar tarafından bilinemediği için bu kelimelere de eş anlamlı denmiştir. Yoksa ıstılahi anlamda bunlar yakın anlamlıdır.⁷⁹

Yarı eş anlamlılık, eş anlamlılık hakkında yazılan eserlerde eş anlamlı olarak kayda geçen kelimeler diye de tanımlayanlar olmuştur. Yarı eş anlamlı kelimeleri şuralarda aramak gerekir:

1. Manada bir tecanüs varsa ve lafızlar birbirinin yerlerine kullanılabiliyorsa,
2. Lafızlar ses gelişimi neticesinde ortaya çıkmışsa,
3. Lafızların arasındaki fark, neredeyse bilinemeyecek kadar yakınsa,
4. Lafızların ayırt edici sıfatlarının bütününde bir anlam birlikteliği varsa, bu vb. yerlerde “*yarı eş anlamlı*” kelimeler aranmalıdır.

Yarı eş anlamlı kelimelerin ortaya çıkmasına sebep olan durumları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. **Lehçe farklılıkları:** es-Süyuûfî eş anlamlı kelimeler ilişkin “aynı kabile lehçesinde eş anlamlı kelime yoktur. Kabileler farklı ise hiçbir akıllı kişi bu inkar edemez”⁸⁰ derken kastettiği yarı eş anlamlılıktır.
2. **Sıfat/itibar farklılıkları:** Lafızların arasındaki farkların unutulması zamanla bir birinin yerine kullanılmaları sonucu ortaya çıkan eş anlamlılık yarı eş anlamlılıktır. Aslan isimleri ve kılıç isimleri gibi.
3. **Dilsel dönüşüm:** Bazı kelimelerin teleffuzundaki değişim zamanla birden çok eş anlamlı kelimenin doğmasına yol açmıştır. Bu tür kelimeler de yarı eş anlamlıdır.
4. **Yabancı dillerden alıntı:** Farsça ve Rumca gibi dillerden Arap diline giren kelimeler nedeniyle oluşan eş anlamlılık, yarı eş anlamlı kelimelerin meydana gelmesine zemin hazırlar.⁸¹

⁷⁸ Pilten, *Türkçede Eş Anlamlılık*, s. 19.

⁷⁹ Bkz. H. Şidkî ve T. Seyfî, s. 59; Hamza, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, s. 43.

⁸⁰ es-Süyuûfî, *el-Müzhir*, I, s. 405.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. el-Bâbîdî 'Ahmed b. Muşafâ ed-Dimaşkî, *Mu'cemü Esmâi'l-Eşyâ' el-Müsemma "el-Leṭâifü fi'l-Luġa"*, thk. 'Ahmed 'Abduttevvâb 'Avad, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ts. ss. 23-26.

Bu durumda eş anlamlı kelime taraftarları ile yarı eş anlamlı kelime taraftarlarının argümanları aynı görünmektedir. Eş anlamlılık derken kastedilen daha çok “*yarı eş anlamlılıktır*”. Nitekim dillerde eş anlamlı kelime yoktur diyenlerin de kastı “*tam eş anlamlılıktır*”.

1.4. BATILI KAYNAKLARDA EŞ ANLAMLILIK

Fonetik ve Semantik biliminin gelişmesiyle öncelikli modern semantik biliminin ulaştığı yeni gerçekler ve bilgiler ışığında dil araştırmalarında büyük bir ilerleme katedilmiş durumdadır.⁸² Bunun bir sonucu olarak Arapça üzerine çalışma yapanlar da bu yeni durumdan etkilenmişlerdir. Bunlar eş anlamlılık derken çoğu zaman batılı araştırmacıların ortaya koyduğu eş anlamlılık kriterlerini esas almışlardır. Arapça üzerine çalışma yapan bu kişiler, gerek Kur’an-ı Kerim’i, gerekse Arap dilini bu bakış açısıyla incelemişlerdir.

Batılı kaynaklarda durum Araplardaki eş anlamlı kelimelere bakışta olduğu kadar karmaşık değildir. Hiç kuşkusuz batılı dilciler arasında da eş anlamlı kelimeleri reddedenler vardır. Eş anlamlılık kavramı batılı dilcilerin lügatında iki norm üzerine oturmaktadır. Bunlar;

1. Kelimeler arasında içerik/muhteva birliği
2. Cümle içinde kelimelerin birbirinin yerinde kullanılabilmeleri

Bu iki norma göre batılı dilciler dildeki eş anlamlı kelimeleri tam eş anlamlı ve yarı eş anlamlı olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre eş anlamlı olduğu varsayılan kelimelerde bu iki şartın mutlaka yerine gelmiş olması gerekir. “*Lafızlarda muhteva birliği olmalıdır ve lafızlar bir birinin yerini alabilmelidir*”. Bunun sonucu olarak eş anlamlı kelimeler, aynı mefhumu/anlamı yansıtmalı veya en azından anlamlar birbirine çok yakın olmalıdır.⁸³

Bazı batılı dil bilimciler ve eş anlamlı kelimelere ilişkin görüşlerini şöyle aktarmak istiyoruz:

F. H. George: “Arapçada tek bir manayı ifade eden iki kelime yoktur. Eğer varsa ikisinden biri olmaması gerekirdi” der.⁸⁴

⁸² ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luğa*, s. 65.

⁸³ Esmâ Zeyneb b. Sâsî, *İşkâliyyetü Tercemeti'l-Elfâzi'l-Mütekâribetü'l-Ma'nâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-Luğati'l-Firansiyye*, (Yayınlanmamış Master Tezi), el-'Âdâb ve'l-Luğât Fakültesi, Cezair, 2012/2013, ss. 12-13

⁸⁴ Abouelnasr, s. 20; H. Şidkî ve T. Seyfî, s. 60.

Lehrer: O'na göre iki lafız arasında anlam bakımından bir benzerlik varsa bile, bu Arapçada eş anlamlılığın var olduğunu göstermez.⁸⁵

Bloomfield: “Biz her eşanlamlı kelimenin diğerinden farklı sabit bir mana ifade ettiğini iddia ediyoruz. Fonetik olarak kelime farklı olduğu sürece manası da farklıdır. Dolayısıyla biz gerçek bir eşanlamlılığın var olduğunu düşünmüyoruz” der. Harris, Bloomfield’ın sözlerine açıklık getirirken “tek bir dilde eşanlamlılık yoktur. Ses farklılığı mana farklılığını da beraberinde getirir...” der.⁸⁶

Goodman: “Hakiki delaleti değişmeden birbirinin yerine geçebilen iki lafız yoktur. Eş anlamlı olduğu iddia edilen iki kelimenin, bazı bağlamlarda birbirinin yerine kullanılamaması ikisinde aynı anlamı taşımadığına dair en büyük delildir” der.⁸⁷

Lappin: “Biz eş anlamlı kelimelerin tespitinde şart olarak, eş anlamlı herhangi iki tabirin bütün bağlamlarda bir birinin yerine kullanılabilmesi şartını ararsak, hiç bir dilde eş anlamlı olabilen iki tabirin bulunmadığını çok kolay ispat edebiliriz” diyerek mana bakımından açıkça hiçbir kelime veya tabirin diğerinin yerini tutamayacağı iddiasındadır.

Stork: “Bütün kelimeler işari etkilere sahip olduğu gibi, atıfı/duygusal etkilere de sahiptir. Dolayısıyla eş anlamlı kelimeler bulman neredeyse imkânsızdır”⁸⁸ diyerek eş anlamlılıktan anlaşılmaması gerekenin tam eş anlamlılık olduğu izlenimini vermektedir.

Stephen Ullmann: O'na göre Arapçada eş anlamlılık tam olarak gerçekleşebilmektedir. **Yalnız eş anlamlı olabilen kelimeler çok azdır.** Eş anlamlı kelimelerin çoğu, manaca birbirine benzer kelimelerdir. Okununca aralarında fark ortaya çıkmaktadır. Kemâl Bişr Stephen Ullmann’ın “*Words and their Use*” adlı eserini “*Devru’l-Kelime fi’l-Luğa*” adıyla Arapçaya kazandırmıştır. O, özetle Stephen Ullmann’ın eşanlamlı kelimeler için aradığı şartları şöyle sıralamaktadır.⁸⁹

1. Eş anlamlı olduğu varsayılan kelimeler arasında tam bir anlam birliği olmalıdır. Buna yüzde yüzlük bir örtüşme de diyebiliriz.

⁸⁵ Abouelnasr, s. 20; H. Şidkî ve T. Seyfî, s. 60.

⁸⁶ H. Şidkî ve T. Seyfî, s. 60.

⁸⁷ H. Şidkî ve T. Seyfî, s. 60.

⁸⁸ Ahmed Muhtâr ‘Omar, *‘İlmü’d-Delâle*, 5. baskı, ‘Âlemü’l-Kütüb, ys, 1998, ss. 224-225; Zaki Abouelnasr, s. 20-21; H. Şidkî ve T. Seyfî, s. 60.

⁸⁹ Stephen Ullmann, *Words and their Use*, thk. (ilaveleriyle birlikte “*Devru’l-Kelime fi’l-Luğa*” adı altında Arapçaya aktaran) Kemâl Muhammed Bişr, Mektebetü’ş-Şebâb, Kahire, 1962, s. 110.

2. Aynı dil ortamında üretilmiş ve kullanılmış olması gerekir. Anlamları aynı olup da farklı lehçelerden olan kelimeler bu gruba (eş anlamlılık) sokulamaz.

3. Eş anlamlı oldukları iddia edilen bir kelime, ses değişimi geçirmemiş olması gerekir.

4. Eş anlamlı kelimelerin aynı dönemde veya belli bir zaman dilimi içerisinde eş anlamlı olarak kullanılması gerekir. Örneğin biri Abbasiler dönemine, diğeri Emeviler dönemine ait aynı anlama gelen iki kelime eş anlamlı olarak kullanılamaz.

Netice olarak Ullmann'a göre eşanlamlı kelimeler aslında tek bir mana taşır. Tam eş anlamlılık/terâdüf yoktur.⁹⁰

Görüldüğü üzere Arap dilcilerinin “*tam eş anlamlı*” kelime ile kastettikleri şey, batılı dilcilerin eşanlamlı kelime için koştuğu şartların bir bütünüdür. Yukarıdaki verilere göre eş anlamlılık ile daha çok yarı eş anlamlılık kastedildiği anlaşılmaktadır. Yoksa tam eş anlamlılık neredeyse hiçbir dünya dilinde yoktur.⁹¹

1.5. ARAP DİLİNDE EŞ ANLAMLILIĞI ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER

Tanımındaki kapalılık ve araştırmacıların konuya bakış açılarındaki farklılık nedeniyle, eş anlamlılık pek çok dilcinin ilgisini çekmiştir. Eş anlamlılığa bakış ve metod farklılıkları, eş anlamlılığı doğuran sebepleri de artırmış veya azaltmıştır. Dolayısıyla bu sebepler araştırmacılar tarafından üzerinde ittifak edilmiş sebepler değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sebeplerin bazıları şunlardır:

1.5.1. İlk Lüğavi Vaz^a

Bu, İbn Cinni'nin Arap dilinde iki lafzın eşitliğinden bahsederken zikrettiği bir sebeptir.

İbn Cinni;

“Eğer onun (arabın) kelimesinde kullanımda iki lafız eşitse her ikisi de birdir. Kabilelerden biri, bu mana için o iki lafızdan birini koyabilir. Çünkü Araplar şiirlerinin vezinleri ve sözlerinin etkisini genişletmek için ihtiyaç duyduklarında bunu yapabilirler. Aslında dili bu iki lafızdan biridir. Diğer dili(lafzı) diğer Arap kabilelerinden istifade ederek kullanmıştır. Bu şekilde hayli zaman geçmiştir. Bu da dilin kullanımı çoğalmıştır. Dilin uzun süre kullanımı dolayısıyla diğer dil(lehçe) de kendi diline katılmıştır.”⁹²der.

⁹⁰ Abouelnasr, s. 20.

⁹¹ H. Sıdkî, T. Seyfi, ss. 58-59.

⁹² İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, I, s. 372.

İbn Cinni, “Arap kabileleri bir mana için bir lafız koyar. Aslında kendi dili bu iki lafızdan biridir” derken modern dilciler tarafından öne sürülen şartlardan birine “ilk lugavi vaz⁹³” şartına da değinmiş olmaktadır. Modern dilcilere göre “bir kabilenin bir mana için iki lafız koydukları görülmüş değildir. Farklı kabileler bir mana için bir lafız koyarlar. Zamanla kabileler karışır ve bunun sonucunda farklı iki kelime aynı anlam için kullanılmaya başlar”. İlk luğavi vaz’ ile kastedilen bu olup, aynı kabilenin aynı anda bir mana için iki farklı lafız koyması değildir.⁹³

1.5.2. Arap Lehçelerinin Karışması

Bu sebep bir önceki sebebin devamı gibidir. Bu olguya hem klasik hem de modern dilciler değinmiştir. Dilde yakın anlamlılığı savunanlar bu sebebi eş anlamlılıkla ilişkilendirmeyi reddetmişlerdir. Onlara göre eşanlamlı kelime aynı lügat/dil içerisinde gerçekleşmelidir. es-Süyûtî “*el-Müzhir*” adlı eserinde İbn Dürusteveyh’ten naklen “bu bâbdan mütebayin (farklı) iki lügat/dilden başkası gelmez” diyerek bu sebebe karşı çıktığından bahsetmektedir.⁹⁴ Öte yandan İbn Cinni “تداخل اللهجات tedahülü lehecât” i müşterek lügate delil saymıştır. İbn Cinni “bir mana için lafızlar çoğaldıkça ordan burdan toplanarak bir araya gelen topluluklar için bu (çoğalan) lafızların (onların) dilleri olması pek tabidir”⁹⁵ der.

Eş anlamlılıkla ilgili çalışma yapan pek çok modern dilci, Arap kabilelerinin bir birlerine karışmalarını eş anlamlılığı doğuran sebepler arasında saymaktadırlar. Çünkü onlara göre “lafzın aynı dilsel çevreye ait olması” şartı ihlal edilmiş olmaktadır. Kabileler arasında aynı manaya delalet eden farklı lafızlar varsa, bu tür lafızlar eşanlamlı olarak kabul edilmezler. Zira ilk başta bu iki lafızdan birini kullanan bir kabile, eşanlamlı kabul edilen diğer lafzı ilk vaz’da başka bir anlam için vaz etmiştir veya hiç vaz’ etmemiştir.⁹⁶

1.5.3. Diğer Lügatlardan Alıntı yapmak

Bu alıntı ister -Keldaniceden olsun, isterse diğer kardeş Sâmi dillerinden olsun veya herhangi bir dilden Arapçaya gimiş olsun- fark etmez. Böyle bir kelime

⁹³ İbn Cinnî, *el-Ĥašâîs*, I, ss. 372-373.

⁹⁴ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, s. 385.

⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Ĥašâîs*, I, s. 374.

⁹⁶ el-Müneccid, ss. 79-80.

de eşanlamlı kabul edilemez. İhticâc asrından sonraki muarrab⁹⁷ ve müvelled lafızlar bu şart kapsamında değerlendirilmektedir.

Arapçanın diğer dillerden kelime alması meselesini Nureddin el-Müneccid *“et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Tatbîk”* adlı eserinde İbn Âşûr’dan alıntı yaparak açıklamıştır.⁹⁸ el-Müneccid, Keldanice lafızların Arapçaya nasıl girdiklerine ilişkin olarak Hz. İbrahim’in (as) karısı Hacer ve oğlu İsmail (as) ile beraber Cürhum yurduna geldiğini, Keldanice konuşan İbrahim (as) ve ailesinin Araplara komşu olmaları hasebiyle, birbinin lugatlarından aldıklarını ve sonuçta bölge halkının da Keldaniceden bazı kelimeler almış olabileceklerinden bahsettiğini aktarmaktadır.⁹⁹

Muarrab “المعرب” ise Arapçada çoktur. Bazı araştırmacılar Kur’ân’da yüz kusur muarrab kelime olduğundan söz etmektedir.¹⁰⁰ Diğer dillerden alıntı yapma eşanlamlı kelimelerin doğmasının en yaygın biçimidir. Dolayısıyla mu^aarrab veya müvelled bir lafız *“aynı dilsel çevreye ait olma”* şartı ihlal ettiğinden dolayı, bu tür kelimeleri eşanlamlı kabul etmezler.¹⁰¹

1.5.4. Dilsel Değişim/ Telaffuz Farklılığı

Bu da Arapçada eş anlamlı kelimelerin doğmasına yol açmıştır. Dildeki bu değişim kendi içinde ikiye ayrılır: 1. Fonetik değişim, 2. Semantik değişim

1. Fonetik değişim: bu gruba ʔalb, ibdâl, ta^acîm ve hażif girer. Şimdi de bunları sırasıyla açıklamaya çalışalım.

⁹⁷ **el-Mu^aarrab** “المعرب” Lafızların yabancı dilden Arapçaya aktarılmasıdır. Bir kelimenin muarrab sayılabilmesi için iki şartın gerçekleşmesi gerekir. Bunlar: 1. Yabancı dilden Arapçaya aktarılan kelimenin harf ve binasında Arapların ağız yapılarına göre bazı değişiklikler olması gerekir. 2. Lafzın Arap diline aktarılması istişhâd asrında olmuş olmalıdır. Sonraki aktarımlara “müvelled” veya “dahîl” denir. Geniş bilgi için bkz. el-Cevâlikî, **el-Mu^aarrab**, s. 14.

İstişhâd/İhticâc Asrı: “عصر الاستشهاد أو الاحتجاج”, “Dil bilgisi kurallarını, kelimelerin yapı ve anlamlarını, kanıtlamak üzere doğruluğu kesin olan misaller getirmek anlamında edebiyat terimi”. Arapların Arap olmayan unsurlara karışıp, dilin bozulma tehlikesi karşısında dili korumak amacıyla ortaya çıkmış bir olgudur. Hicrî 150’ye (milâdî 767) kadar devam eden bu süreden önceki şâirlerin şiirlerinden istişhâd edilir. Bazı kaynaklarda **ihticâc** ve **istidlâl** terimleri de kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İstişhâd” mad, **TDV İslam Ansiklopedisi**, cilt: 23, ss. 396-397, ayrıca bkz. Mehmet Reşit Özbalkçı, **Kur’ân ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü**, Çağlayan Matbaası, İzmir, 2006, ss.41-52.

⁹⁸ Mecelletü’l-Mecme^a’l-Luğati’l-^aArabiyye dergisinin VIII. Cildinin PDF’ne ulaşılammıştır. el-Müneccid söz konusu bilgiyi bu ciltte yazılan bir makaleye atıfla vermektedir.

⁹⁹ el-Müneccid, s. 80.

¹⁰⁰ ^aAbduttevvab, s. 321; Divlekçi, s. 155.

¹⁰¹ el-Müneccid, s. 80; H. Sıdkî, T. Seyfi, s. 63; Divlekçi, s. 155.

1. a. Kalb: “القلب” lafızdaki harflerin yer değiştirmesi şeklinde meydana gelir.

Örn. “جذب” ve “جذ” gibi,

1. b. İbdâl: “الإبدال” bu da kalb’e yakındır. Nitekim örnek olarak “صراط ، سراط ” kelimeleri verilmektedir.

1. c. Ta’cîm: “التعجيم” bu değişim aslında ibdâl’e katılabilir. Fakat bununla daha çok arap olmayanların boğaz harflerinde yapmış oldukları hatalar kastedilmektedir.

1. d. Hażif: “الحذف” bu da yine eşanlamlılık sebeplerinden sayılan bir olgudur. Yani kelimenin bir kısmının kırılması sonucu ortaya çıkar. Buna örnek olarak da “اسأل” yerine “سل” , “يا صحي” yerine “يا صاح” vb. örnekler verilebilir.

Modern dilcilere göre bunlar eşanlamlılık sebebi değildir. Onlara göre lafızların ses değişimi geçirmesi eşanlamlılık şartlarını ihlal etmektedir.¹⁰²

2. Semantik değişim: bu başlık altına sıfatın isme galip gelmesi, ta’imim, taşhîs, taşhîf, taşrîf, vehim ve şa’a girer.

2.a. Sıfatın isme galip gelmesi: Pek çok modern dilci eşanlamlı kabul edilen lafızların hakikatte sıfat olduklarını, kullanımda zamanla asli isimlere galip geldiklerini bunun da eş anlamlılığa sebebiyet verdiklerinden söz ederler. Bu tür değişime uğrayan lafızların da eş anlamlı sayılamayacağını öngörmektedirler. Zamanla sıfat müsemmanın ikinci bir adı olur ve ikisi eş anlamlı kelime olurlar. Bazıları sıfatın isme galip gelmesini sözün tınısının gözetilmesine bağlarken, bazıları nesir ve şiirdeki zorunluluğa bağlar. Bir diğer görüş de sıfatın isme galip gelmesini, kelimelerdeki anlam farkların göz ardı edilmesine¹⁰³ bağlamışlardır.

Bir şey (müsemma) bir adla adlandırılır. Fakat adlandırdığımız şeyin pek çok sıfatı ve yönleri olabilir. Sıfatlara ve yönlere delalet eden pek çok kelime bulmak mümkündür. Örn. ev; “بيت beyt, dâr دار , mesken مسكن, menzil منزل ” olarak adlandırılmıştır. Dikdörtgen şekli itibariyle dâr, konaklama yeri olduğundan menzil, sükûn ve huzur bulma yeri olduğu için mesken ve gecelendiği için de beyt denmektedir. Görüldüğü gibi aynı anlama delalet eden pek çok kelime vardır. Fakat

¹⁰² el-Müneccid, ss. 81-83.

¹⁰³ İbrahîm Enîs, **Delâletü'l-Elfâz**, ss. 212-213.

bunlar teknik anlamda eş anlamlı değildir. Hepsi aynı şeyin farklı vasıflarını öne çıkaran isimlerdir.¹⁰⁴

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu kelimeler modern dilcilerce eş anlamlı olarak kabul edilmemektedir. Zira bir şeyin sıfatıyla o şeyin zatına verilen isim aynı şeyler değildir.

2.b. Ta^amîm ve Tahşîş: “التعميم ، التخصيص” bu şarttan maksat lafızlar arasında umum-husus vasfının ya hiç bilinmemesi veya karıştırılması ve bunun sonucunda meydana gelen eşanlamlı kelimeler kastedilmektedir. Örn toprak anlamına gelen “تُراب” ve تُرى, نُدى lafızları arasındaki ilişki de böyle bir ilişkidir. Buna göre “تُرى” ancak toprak yaş ise kullanılır, toprak kuru ise o torağa “تُراب” denir.

2.c. Tashîf: “التصحيف” noktalı harflerin noktasız harflerle değiştirilmesidir. , لدغ , ثقب , ثقب , مخ , مزح , لدغ de olduğu gibi.

2.d. Tahrîf: “التحريف” Harekelerin yer değiştirmesi sonucu yapılan yanlış denir, الكره و الكره الضعف و الضعف العلاقة و العلاقة gibi

2.e. Vehim ve Haşa': “الوهم ، الخطأ” lafzın işitilmesinde bazı yanlış anlamalar olabilir. Bu da eş anlamlılık sebepleri arasında sayılmıştır.¹⁰⁵

1.5.5. Mecâzî Kullanım

Modern dilcilerin çoğunluğuna göre mecâz ve hakikat mutlaka ayrılmalı, mecâzi kullanım neticesinde ortaya çıkan lafızlar eşanlamlı sayılmamalıdır. Teşbih ve kinaye de bu başlık altına konulabilir.¹⁰⁶

1.5.6. İtbâ “الإتباع”

“el-Küllîyyât” sahibi “الإتباع”ı tanımlarken “ikincisi tek başına kullanılmayan “توكيد ve إشباع için birinci kelimenin vezninde gelen kelimedir” der ve ikiye ayırır.

¹⁰⁴ H. Şıdkî, T. Seyfî, s. 63

¹⁰⁵ es-Süyûtî, el-Müzhir, I, s. 384; Müneccid, s. 85

¹⁰⁶ el-Müneccid, s. 85; bkz. Divlekçi, s. 156; Ayrıca Bkz. Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili-El-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş (III)”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004, ss. 122-123.

a. ikinci kelime de tek başına anlam olan: “هَينَا مَرِينَا” de olduğu gibi,

b. ikinci kelimedede tek başına anlam olmayan: lafzen kelimayı süslemek, manen kelimayı güçlendirmek için birinciye eklenen kelimedir. ¹⁰⁷حسن و بسن عبس و بسر gibi

Ĥalîl es-Sekâkînî eşanlamlılık sebeplerini saymış ve olarak “حسن بسن خراب ياب”¹⁰⁸...vb. vermiştir. ¹⁰⁸عطشان نطشان جائى نائى

1.5.7. İştikâk ve İbare Farklılıkları

Bu tür eş anlamlılığa klasik dilciler de değinmişler ve denk lafızlar diye adlandırmışlardır. Denk lafızları “zatında bir sıfatlarında mübâyin/farklı” olan lafızlara denir” diyerek açıklamışlardır. Örnek olarak da Allah (cc) ve Hz. Peygambere (as) delalet eden sıfatlarından bolca örnekler vermişlerdir.¹⁰⁹

1.6. DİLDE EŞ ANLAMLI KELİME KULLANMANIN SONUÇLARI

Modern dilcilerden eş anlamlılığa olumlu yaklaşanlar, genelde klasik dilciler tarafından dile getirilen eş anlamlılığın bir dizi olumlu yönlerini saymışlardır. Bunların başında fesahate yaptığı katkıdan söz etmişlerdir. Meseleye olumsuz yaklaşanlar ise eş anlamlılığın olumsuz yönlerini öne çıkarmışlar, onlar da fesahate engel sebepler arasında eş anlamlılığı ilk sıraya koymuşlardır.¹¹⁰

1.6.1. Eş anlamlılığın Olumlu/Pozitif Sonuçları

Eş anlamlılığı savunanlara göre, başta şiir ve nesir yazarları olmak üzere dili kullanan herkesin meramını daha rahat bir şekilde anlatmasında eşanlamli kelimelerden yararlanılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu olumlu sonuçları arasında:

a. **Fesahat ve Belagat yollarını genişletmesi:** Araplar bedî’i sanatlarından secî’a, cinas başta olmak üzere ‘aruz vezinlerinin ikamesinde eş anlamlı kelimelerden çokça yararlanmışlardır. Onlar kelime seçiminde aruz vezinlerine uygun olan eş anlamlı kelimeleri kullanmışlardır.

¹⁰⁷ el-Kefevî, **el-Küliyyât**, s. 35.

¹⁰⁸ Ĥalîl es-Sekâkînî, “et-Terâdüf”, **Mecelletü Mecma’i’l-Luğati’l-‘Arabiyye**, Sayı: 8, 1955, s. 127.

¹⁰⁹ es-Süyûfî **el-Müzahir**, s. 405.

¹¹⁰ el-Müneccid, s. 89; H. Şidkî, T. Seyfi, s. 64.

Bir diğer fayda ise Araplar her zaman dile daha hafif gelen kelime kullanımına özen göstermişlerdir. Onlar hafif olan kelimeyi tercih edip dile ağır gelen kelimeyi kullanmamayı yeğlemişlerdir.¹¹¹

Arapça sanat dilidir. Araplar tekrar ve iadeden hoşlanmazlar. Eğer anlamı tekrar etme zorunda kalırlarsa, yerine eş anlamlısını koyarak tekrardan ve iadede bu yolla sakınırlar.¹¹²

- b. **Dilde genişlik sağlaması:** Eş anlamlılık, insanın içindekileri farklı yollarla dışarı vurmasına ve bunun için alternatifler geliştirmesine yardımcı olur. Bu, kuşkusuz konuşana tam bir tabir hürriyeti verir. Şöyle ki konuşan iki lafızdan birini hatırlayamadığında, R vb. ya hiç telaffuz edemediği ve ya zor teleffuz ettiği lafzın yerine eş anlamlısını kullanabilir. Eğer eşanlamlı kelimeler olmasaydı konuşan bunu yapamazdı.¹¹³

Bu, konuşan kişinin dilediği gibi konuşmasına, uygun lafzı seçebilmesine olanak sağlayan pratik bir durumdur. Nakledildiğine göre Vâsıl b. ^aA'â' R harfini teleffuz edemez, dolayısıyla konuşmasında R kullanmamaya özen gösterirmiş. Beşşâr adındaki Arap şairi kendisini hicv edince ona içinde hiç R geçmeyen kelimelerle karşılık vermiştir. Şayet eşanlamlı kelime kullanımı olmamış olsaydı bu şekilde cevap veremezdi.¹¹⁴

- c. **Te'kîd ve Mübalağa için:**¹¹⁵ Eş anlamlı kelimeler şairlere aynı anlama gelen farklı iki ismi te'kîd ve mubalağa için aynı yerde kullanma imkanı verir. Şairin sözünde olduğu gibi,

و هندا أتى من دونها التأي و البعدُ ألا حبذا هندٌ و أرضٌ بها هندٌ

“Hind ve Hind’in yurdu ne güzeldir. Hind’in yokluğunda ayrılık ve uzaklık(gurbet) geldi”.

¹¹¹ Muhammed el-Ĥâdr Huseyn, **Dirâsât fi'l-^aArabiyye ve Târîhihâ**, 3. baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk, 1960, ss. 146-147.

¹¹² Muhammed el-Ĥâdr Huseyn, **Dirâsât fi'l-^aArabiyye**, s. 144.

¹¹³ es-Süyûtî, **el-Müzhir**, s. 406.

¹¹⁴ Ebû ^aOsmân ^aAmr b. Bahr el-Câhîz, thk. ^aAbdusselâm Muhammed Hârun, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, 7. baskı, Mektebetü'l-Ĥancî, Kâhire, 1998, I, ss. 16-18; eş-Şâyi^a, s. 71.

¹¹⁵ Bedruddin Muhammed b. ^aAbdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fi ^aUlûmi'l-^aQur'ân**, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 3. baskı, Dâru't-Türâş, Kahire, ty, II, s. 472-473.

Buradaki “التَّائِي وَ الْبُعْدُ” “uzaklık” anlamına gelmekte iken, şair bu lafızları aynı beyit içinde te’kîd ve mübalağa için kullanmıştır.¹¹⁶

d. Teleffuz kolaylığı sağlaması: Eş anlamlılık, dilde daha hafif, daha fasih veya daha açık bir lafzın diğer lafızla değiştirilmesine yardımcı olur. Eş anlamlılığın sağladığı bir diğer kolaylık da, anlamı muhatap tarafından kavranamayan bir kelimenin anlaşılabilen başka bir lafızla değiştirilmesine olanak sağlamasıdır. Bu, mantıkçıların “*lafzî tanım*” diye açıkladıkları bir durumdur. Örn. “قمح (buğday), البُرّ (buğday), قَمْحٌ كَمْحٌ” (altın), ذهب (zeheb’dir” diyerek yapılan tanımlama bu gruba girer. Dikkat edilirse buradaki ilk lafız dinleyen açısından ya hiç bilinmemektedir veya zihninde tam olarak netleşmemektedir. Dolayısıyla anlamı daha iyi bilinen ikinci lafız birinci lafzın anlamı için kullanılır. Bu durumda ikinci lafız birinci lafzın mana olarak aynısı değil, yakın bir lafızla izah ve tefsir edilmesidir.¹¹⁷

e. Konuşmada sanat için: Eş anlamlılığın bir diğer faydası da konuşana dilde sanat yapma imkanı vermesidir. Araplar aynı kelimeyi tekrar etmekten hoşlanmazlar. İşte bu sebeple eş anlamlılık mananın tekrar edilmesi halinde, konuşanın aynı lafzı yeniden kullanmasından kaçınmasını sağlar.¹¹⁸

1.6.2. Eş anlamlılığın Olumsuz/Negatif Sonuçları

Daha çok eşanlamlılığa karşı çıkanların kullandığı karşı çıkma gerekçelerini ise şu şekilde sıralamak mümkündür.

a. Tercüme zorluğu: Eş anlamlılığa karşı çıkanlar, eşanlamlı kelimeleri tercüme etmek dilde zorluğa neden olacağını savunmuşlardır. Onlara göre mecaz, iştirak, tezâd ve terâdüf, mananın diğer lafızlara aktarılmasına sebebiyet vermektedir. İşte bu nakil, anlamın bir dilden diğer dile aktarılmasında, yani tercüme ve özetlenmesinde zorluğa neden olmaktadır.¹¹⁹

b. Fesahate ters düşmesi: Karşı çıkanların bir diğer argümanı ise, eş anlamlılığın dilde zarara, fesahatte maraza ve Arap dilinde sahte bir zenginliğe neden olduğu gerekçesiyle karşı çıkmalarıdır. Onlara göre eş anlamlı lafızlar tek bir anlam için konulan lafız kalabalığından başka bir şey değildir. Dolayısıyla eş anlamlı

¹¹⁶ aAbduttevvâb, s. 324.

¹¹⁷ eş-Şâyi^a, s. 72.

¹¹⁸ el-Müneccid, s. 91.

¹¹⁹ el-Müneccid, s. 89; H. Sıdkî, T. Seyfi, s. 67.

kelimeler karışıklık ve sıkıntıya sebebiyet vermektedirler. En önemlisi de dilin, dil fonksiyonunu yerine getirmesine de mani olmaktadır.¹²⁰

Sonuç olarak, tespit edebildiğimiz eş anlamlılığı savunanlar ile karşı çıkanların bakış açılarına burada yer vermeye çalıştık. **“Tam eşanlamlı”** kelime modern dilcilere göre neredeyse yok denecek kadar azdır. Dilcilerin büyük çoğunluğu **“yarı eşanlamlı”** kelimelerin varlığının dilde yadsınamaz bir hakikat olduğunu belirtmektedirler. Onlar eş anlamlılığın dilde olumsuz değil, bilakis olumlu sonuçları olduğunu, tercüme ve fesahate ayak bağı olan eş anlamlılığın ise dildeki **“tam eş anlamlılık”** olduğunu, söylemeleri dil gerçekleriyle örtüşmektedir.

Bizim de tercih ettiğimiz görüş budur. Aksi takdirde dilde hiç eş anlamlı kelime yoktur şeklinde bir yaklaşım akla mantığa terstir. Ters bir durumda her lafzın bir karşılığını bulma külfet ve zahmetine katlanmak zorunda kalınacaktır. Ama Kur’ân’ı Kerim’de eş anlamlılık için görüşümüz dildeki eşanlamlılıkla tam olarak örtüşmemektedir. Bu hususa yeri geldiğinde değineceğimiz için, burada bu kadarıyla yetiniyoruz.

¹²⁰ el-Müneccid, s. 89; H. Şidkî, T. Seyfî, s. 67.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN İLİMLERİNDE EŞANLAMLILIK

2.1. KUR'ÂN İLİMLERİNDE EŞANLAMLILIK

Tefsirlerde eşanlamlılık başlığı yerine, tefsir sahibi olmayan ama Kur'ân İlimleri alanında görüş serdetmiş kişilerin de görüşlerine yer vermek için “**Kur'ân İlimlerinde Eşanlamlılık**” anabaşlığını tercih ettik.

Kur'an ilimleriyle ilgilenen âlimlerin -eski yeni- çoğunluğu eşanlamlılık meselesine doğrudan veya dolaylı büyük katkı sağlamışlardır. Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde eşanlamlı kelimelerden yararlanılması nedeniyle, eşanlamlılık gerek Kur'ân İlimleri'yle, gerekse Tefsir'le ilgilenen araştırmacıların göz ardı edemeyecekleri son derece önemli bir konudur. Daha önce dilde eşanlamlılık konusu üzerinde dururken dilcilerin meseleye yaklaşımını ve tarafların görüşlerini izah etmeye çalışmıştık. Dilcilerin yaklaşımın aynısının müfessirlerce de benimsendiğini görmekteyiz. Yine Kur'an'da eşanlamlılık vardır diyenlerle, Kur'an'da eşanlamlılık yoktur diyenler ve dayandıkları delilleri ele almaya çalışacağız.

2.1.1. Kur'ân-ı Kerim'de Eş anlamlılığı Savunanlar Ve Görüşleri

Kur'an'da eşanlamlılığı savunanları Kur'an İlimleri ve müfessirler açısından ele almanın daha yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kur'an İlimleriyle ilgilenen âlimler eşanlamlılık konusuna da değinmişlerdir. Kur'ânın icâzı konusu ele alınırken, kimi âlimler eşanlamlılık meselesine Ulumu'l-Kur'ân'ın hemen başında yedi harf meselesinde, bazıları Kur'an'da tevkîd meselesini açıklarken değinmişlerdir. Bazen de müteşabih ilmi ele alınırken eşanlamlılık kavramı karşımıza çıkmaktadır.

2.1.1.1. Yedi Harf (Seb'atü Ahruf) Meselesi'nde Eşanlamlılık

Buhârî'nin Sahihi'nde geçen şu hadisin eşanlamlılığın doğrudan delili olacağını savunmuşlardır: عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : قال : سمعتُ هشامَ بنَ

حكيم بنِ حزامٍ يقرأُ سورةَ الفرقانِ ، في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستمعتُ لقراءه ، فإذا هو يقرأُ على حروفٍ كثيرة، لم يُقرئها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ، فكِدْتُ أَساورُهُ في الصلاة ، فتربصتُ حتى سَلِمَ ، فَلَبَّيْتُه بِرِدَائِهِ ، فَقُلْتُ :

مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتِكَ تَقْرَأُهَا ؟ قَالَ : أَقْرَأْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقُلْتُ : كَذَبْتَ ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَقْرَأْنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتُ ، فَاَنْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقَرِّئْنِيهَا ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «أَرْسَلُهُ ، اقْرَأْ يَا هِشَامُ» فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي كُنْتُ سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «هَكَذَا أَنْزَلْتُ» ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «اقْرَأْ يَا عُمَرُ» فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «هَكَذَا أَنْزَلْتُ ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ». أَخْرَجَهُ الْجَمَاعَةُ.

“Hz. Ömer’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: Rasulullah (s.a.v) hayatta iken Hişam b. Hâkim’in (namazda) Furkan Suresini okuduğunu işittim. Hişam bu sureyi, Hz. Peygamber’in bana okutmadığı bir şekilde okuyordu. Fakat selam verinceye kadar sabrettim. Selam verince yakasından tutup bu sureyi sana bu şekilde kim okuttu dedim.

Hişam: “Rasulullah (sav) okuttu” dedi. Yalan söylüyorsun, çünkü Peygamber bana bu sureyi senin okuduğundan başka bir şekilde okuttu, dedim. Ve yakasından tutarak Peygamberin huzuruna götürdüm. Şunun Furkan Suresini bana okuttuğunuzdan başka bir şekilde okuduğunu işittim, dedim. Peygamber bana Hişam’ın yakasını bırak buyurdu. Ona da ey Hişam oku diye emretti. O da kendisinden duyduğum şekilde okudu.

Bunun üzerine Peygamber, bu sure böyle indirildi dedi. Bundan sonra da bana ey Ömer oku diye emretti. Ben de onun vaktiyle bana okuttuğu gibi okudum. Bana da bu sure böyle indirildi. Bu Kur’an yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun, buyurdu”¹²¹

Bu hadise dayanarak yedi harften makdasın ne olduğu konusunda çeşitli görüşler zikredilmiştir. Bunun neticesinde Yedi harfle okuma ruhsatından maksadın ne olduğuna dair alimlerin farklı görüşleri ortaya çıkmıştır.¹²²

Zerkeşi (ö. 745/1344) *“el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-‘Kur’ân”* adlı eserinde “ hasılı yedi harf meselesinde Kur’ân’ın ihtilafı yedi vecihe dayanmaktadır”¹²³ diyerek “ سبعة seb’atü ahruf’u kârilere yedi farklı okuyuşu olarak anladığı izlenimi vermektedir.

el-Kâsimî (ö.1332/1914) ise “yediden maksat, bilinen yedi sayısı değildir. Bilakis kelimenin okunabilme vecihlerinin çokluğudur. Nasıl ki yetmiş, onlu sayılarda; yediyüz, yüzöl sayılarda çokluğa delalet ediyorsa yedi de birli sayılarda

¹²¹ Sahîhu’l-Buhârî, *Fadâ’ilü’l-‘Kur’ân*, 5, 2; Müslim, *Şalâtü’l-Müsâfirîn*, 270.

¹²² Hâlid ^aAbdurrahmân el-^aAk, *Uşûlü’t-Tefsîr ve Kavâ’iduh*, 2. baskı, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 271; İbnu’l-Cevzî, ^aAbdurrahmân Ebu’l-Ferac, *Funûnü’l-Efnân fî ‘Uyûni ‘Ulûmi’l-‘Kur’ân*, thk. Dîyâ’uddîn ^aİtr, 1. baskı, Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1998, ss. 214-219.

¹²³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, s. 334.

çokluğa delalet için kullanılır. İtkân'da da geçtiği gibi belirli bir sayı murad edilmiş değildir. Bazıları sayıyı yedi lugate hamletmişlerdir".¹²⁴

ez-Zerkeşi "ilim ehlinin çoğunluğuna göre yedi harften maksad eş anlamlılıktır" dedikten sonra "yedi vecihten maksad farklı lafızlarla üzerinde ittifak edilen yedi manadır" diyor ve "yedi vecih"in eş anlamlılık olduğuna şu kelimelere yer vererek işaret etmektedir. "أَقْبَلَ وَهَلَّمَ وَتَعَالَ وَعَجَلَ وَأَسْرَعَ وَأَنْظَرَ وَأَخَّرَ وَأَمْهَلَ وَنَحَوَ".

Zerkeşi bu örneklerden sonra İbnü'l-Berr'den de nakilde bulunur ve şöyle der:

"İbnü'l-Berr şöyle der. 'ilim ehlinin çoğunluğu bu görüştedir (yedi harften maksad eş anlamlılıktır). Bunlar (yedi vecih) farklı lugatlerdir diyenler kınanmıştır. Çünkü Araplar üst üste lugat tertip etmezler. Peygamberin de bir kimseye kendi lugati dışında bir şey öğretmesi de imkânsızdır" der. Daha sonra da "ehli fıkıh ve ehli hadisin çoğunluğuna göre hadislerde zikredilen yedi harfin manası işte budur. Süfyân b. Uyeyne, İbn Vehb, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, et-Tahâvî bu âlimlerdendir. İnsanların elindeki Osman Mushafında bu yedi harften bir harf vardır".¹²⁵

Zerkeşi yedi harfin manasına ilişkin görüşlerden birini şerh ederken söylediği şu sözüyle de bu görüşünü pekiştiriyor. "...dördüncüsü, manasında bir değişiklik olmadığı halde yazıdaki şeklinin değiştirilmesiyle kelimenin farklılaşmasıdır. { إِنَّ كَانَتْ } { كَالْعَيْنِ } { زُفْيَةً وَاحِدَةً } ayetini (زُفْيَةً وَاحِدَةً) şeklinde, { إِلَّا صِيْحَةً وَاحِدَةً } Bütün olay, bir çağrıdan ibâret)¹²⁶ ayetini (كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ) şeklinde sahih rivayetlerle sabitse okuyabilir. Fakat bu tür kıraatler âhâd haberle sabit olmuştur. Dolayısıyla mushafın hattına muhalif olduğundan bugün okunamazlar".¹²⁸

Tâhir b. Âşûr tefsirinde bu harflerin manasının şerhinde açıktan terâdüf/eş anlamlılık lafzı kullanmıştır.

"Bu harflerden murad aynı anlama gelen eş anlamlı kelimelerdir. Yani okuyanın manayı ihata edinceye kadar kendilerine kolaylık olsun diye aklına gelen lafızlardan muradif olanları okuyabilme muhayyerliği ile indirilmiştir. Bu cevap üzerine yediden murad yedi sayısının hakikatidir ki bu cumhurun görüşüdür. Dolayısıyla yedi muradif veya yedi lehçe ya da yedi lugatle ruhsatı

¹²⁴ Muhammed Cemâlüddîn el-Ğâsimî, thk. Muhammed Fu'âd ^aAbdulbâkî, 1. baskı, **Mehâsinü't-Te'vîl**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-^aArabiyye, ys. 1958, I, s. 287.

¹²⁵ ez-Zerkeşi, **el-Burhân**, I, s. 220.

¹²⁶ Yâsîn, 36/53.

¹²⁷ el-Ğârî^a, 101/5.

¹²⁸ ez-Zerkeşi, **el-Burhân**, I, s. 335; bkz. Maḥmūd Şukrî el-Âlûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, Dâru İhyâi't-Türâşi'l-^aArabî, Beyrut, ts, I, s. 20; Mekî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Ğaysî, **el-İbâne ^aan Me'ânî'l-Ğurâât**, thk. ^aAbdulfettâh İsmâ'îl Şelebî, Dâru Nehdatü Mîsr, Kahire, ts. ss. 53-54; Mennâ^a el-Ğattân, **Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Ğur'ân**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000, ss. 158-162; Ebû Şâme Şihâbüddîn ^aAbdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Mağdisî, **el-Murşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûm Tete^aallaḳ bi Kitâbi'l-^aAzîz**, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, 1. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-^aİlmiyye, Beyrut, 2003, ss. 95-96.

sınırlandırmaktadır. Zira bunun dışındakiler doğru olmazdı. Çünkü Kur’anda altı muradifi olan bir kelime gelmemiştir. Yine birkaç kelime hariç hakkında yedi lehçe bulunan hiçbir kelime kuranda geçmemektedir....”¹²⁹

Tahir b. Âşûr yedi harften maksadın eşanlamlı kelimeler olduğu görüşünü desteklemek için nakli delillere yer vermektedir.

“Bu harflerden maksad { كَالْعَيْنِ الْمَنْفُوشِ }¹³⁰ de olduğu gibidir. Lugatten bile olmuş olsalar eşanlamlı kelimelerdir. İbn Mes’ûd (كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ) diye okumuştur. Übeyy b. Ka’b { كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَ فِيهِ } Şimşek etrafı aydınlatınca o ışıktaki biraz yürürler)¹³¹ ayetini “سَعَوْا فِيهِ” diye okumuştur. İbn Mes’ûd { انْظُرُونَا نَقْتِسِسَ } (أمهلونا) “Bize bakın da sizin nurunuzdan yararlanalım” ayetini (إِنَّ شَجَرَةَ الزُّبُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ) şeklinde okumuştur. İbn Mes’ûd bir adama { إِنَّ شَجَرَةَ الزُّبُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ } Muhakkak ki zakkum ağacı, çok günahkâr olan kimsenin yemeğidir)¹³² ayetlerini okuturken adam “طَعَامُ الْيَتِيمِ” dedi. İbn Mes’ûd ona aynı kelimeyi tekrar ettirdi. Adam “طَعَامُ الْأَثِيمِ” diyemedi. Bunun üzerine İbn Mes’ûd ona “طَعَامُ الْفَاجِرِ” diyebilir misin? Dedi. Adam “evet” deyince o halde böyle oku dedi.”¹³³ rivayetini nakleder.

Görüldüğü gibi İbn Âşûr’un bu sözlerinden ve rivayeti nakletmesinden “سبعة

أحرف” *seb’atu ahruf*’u eşanlamlılık olarak algıladığını anlıyoruz.

İbn Cerir eî-Taberi (ö. 310/922) de uzun uzadıya yedi harfin manasından bahsetmiş, hatta kendi görüşünün doğruluğuna delil olarak bir dizi akli deliller ortaya koymuştur. Özetle ashab-ı kiram manada değil lafızda ihtilafa düşmüşlerdir. Hz. peygambere başvurmuşlar, O da farklı okumalarına müsaade etmiştir. Şayet mana farklı olsaydı peygamberin müsaade etmesi muhal olurdu. Zira Kur’ân’da

{ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا } “Hâlâ Kur’an’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”¹³⁴ buyurulmaktadır.

Allah’ın (cc) Kur’ân’da ihtilafı nefyetmesi, O’nun kitabı rasulünün diline ancak tüm mahlukâtda ittifak edilen bir hükümle indirdiğinin, harflerin değişmesiyle anlamı farklılaşan hükümlerle indirmediğinin en büyük delilidir.

Taberi akli delille yetinmeyip buna nakli delil de ilave etmek suretiyle yedi harften maksadın eşanlamlı kelimeler olduğunu iknaya çalışmaktadır.¹³⁵

¹²⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, s. 57.

¹³⁰ el-Ğârî’a, 101/5

¹³¹ el-Bakara, 2/20

¹³² ed-Duĥân, 44/43-44.

¹³³ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, s.57.

¹³⁴ en-Nisâ’, 4/82.

^aAbduh er-Râcihi “el-Lehecâti’l-^aArabiyye fi’l-Kırâ’âti’l-^aQur’âniyye” adlı eserinde şunları kaydetmektedir:

“ { فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ } Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir) ¹³⁶ ayetini İbn Ebî ^aAble (فَوَلَّ وَجْهَكَ تَلَقَاءَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) şeklinde okumuştur... Ebû ^aUbeyd “تلقاء” Kinâne lehçesinde “نَحْوُ” anlamına geldiğini söylüyor. Cumhur { إِنِّي أُرَانِي أُعْصِرُ } “Ben rüyamda şaraplık üzüm sıkığımı gördüm” ¹³⁷ diye okurken, İbn Mes’ûd (إِنِّي أُرَانِي أُعْصِرُ عَنِ) şeklinde okumuştur... Ebu ‘Ubeyd’e göre bu ^aOman lehçesidir. Cumhur { حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا } iki dağın arası eşit düzeye gelince, «Körtükleyin» dedi ¹³⁸ diye okurken, İbn Mes’ûd’un mushafında (حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ) şeklinde okumuştur. Ebû ‘Ubeyd “الصدفين” Benî Temîm lehçesinde “على الجبلين” anlamına geldiğini aktarıyor...” ¹³⁹

^aAbduh er-Râcihi yukarıda geçen rivayetleri Kıraat İlimleri bakımından doğrulamaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden yedi harf meselesi’nden maksadın murâdif/eş anlamlı lafızlar olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hiç kimsenin Kur’ân lafzını kendine göre bir diğer lafızla değiştirmesi caiz değildir. Yedi harf veya eş anlamlı kelimelerin tamamı Hz. peygamber (as) den sabit olmuştur. Peygamber (sav) Kur’ân’ın tamamını Cebrail’e (as) arz etmiştir. Her dileyenin Kur’ân lafzını dilediği eş anlamlı lafızla değiştirmesi halinde Kur’an’ın icâzı yok olur. ¹⁴⁰

İbn ^aAşıyye (ö. 546/1151) her dileyenin dilediği gibi Kur’ân okuyamayacağı gerçeğine dikkat çekmiş ve özetle:

“Allah, (cc) Nebi’si için yedi harfî mübah kılmiştir. Hz. Peygamber arzlarında içinde icaz ve güzel vasıf olacak bir vecihle Cebrail’e (as) arz etmiştir. Hz. Peygamberin { فَافْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ } Artık, Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun ¹⁴¹ sözündeki mübahlık sahabenin bu lugatlardan biri ile bir lafzı değiştirmek istediklerinde kendiliğinden değiştirmeleri şeklinde vaki olmamıştır. Eğer bu olmuş olsaydı, Kur’ânın icâzı yok olurdu. Böylece de Kur’ân değiştirilmeye (tebdîl) maruz kalırdı. Nihayetinde Kur’ân Allah katından inenden başkası olurdu. Bilakis mübahlık Hz. peygamber as için ümmetine kolaylık olması için yedi harfte vaki olmuştur. Bazan Hz. Cebrail

¹³⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmî’u’l-Beyân ^aan Te’vîli ‘Âyi’l-^aQur’ân, thk.

^aAbdullah b. ^aAbdulmuhsin et-Turkî, Dâru Heccr, yy. ty. I, 48 vd.

¹³⁶ el-Bağara, 2/144.

¹³⁷ Yûsuf, 12/36.

¹³⁸ el-Kehf, 18/96.

¹³⁹ ^aAbduh er-Râcihi, el-Lehecâtü’l-^aArabiyye fi’l-Kırâ’âti’l-^aQur’âniyye, Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmî’iyye, İskenderiyye, 1996, ss. 195-199.

¹⁴⁰ el-Müneccid, s. 114.

¹⁴¹ el-Müzemmil, 73/20.

nasıl arzettiye Übeyy b. Ka'b'e de o şekilde arzettiye, bazen da Hz Cebrail'e nasıl arzettiye yine o şekilde İbn Mes'ûd'a arzettiye... Dolayısıyla Enes b. Malik'in (إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَصْوَبُ قِيلاً) diye okuyunca kendisine “وَأَقْوَمُ” diye de okuyorsun denilince “أَقْوَمُ و أَصْوَبُ و أَهْيَأُ” birdir” sözünün anlamı bunlar Hz. peygamberden rivayet edilmiştir. Yoksa herhangi bir insana (dilediği) lafzı koyma hakkı olsaydı, Allah'ın (cc) { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ } Kur'an'ı şüphesiz biz indirdik. O'nu koruyacak olan da şüphesiz biziz” sözü batıl olurdu”¹⁴² demektedir.

Yedi harfin altısı neshedilmiş, bugün okuduğumuz kureyş lehçesiyle yazılan Hz. Osman Mushafı'ndan bir harf kalmıştır. İbn Atıyye:

“İnsanlar bu seçilen mushafı okumaya devam ettiler. Ömer b. Hattab'ın kıraatinde “فَامضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” vb kıraatler olduğu gibi kötülüğe giden yolu tıkamak ve kaynaşmayı sağlamak için bu mushafın dışında kalan yazılı olanları terk ettiler. Bunun dışında kalanlar Hz. Osman'ın (ra) yakılmasını emrettiği mushaflardır. Geride bırakılarda, Kur'an'ın manalarından hiçbir mana dışarıda kalmış değildir. Çünkü mana şeraitten bir cüzdür. Sadece, tespit edilen mushaftaki manaların lafızları terk edilmiştir”.¹⁴³

Son olarak konuyla ilgili bağımsız bir çalışma olan “**Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi**” adlı makalesinde Mehmet Çalışkan şunları kaydetmektedir.

“...Hz. Peygamber'in Yedi Harf'e dair ifadelerinden Kur'an'ın okunmasında ve anlaşılmasında kolaylık prensibine işaret edilmiş olduğunu görüyoruz. Ancak, aralamamız gereken husus, bu kolaylığın nerelere uzandığı ve sınırlarının neler olduğu meselesidir.

İslam'ın bidayetinde tedrici eğitimin en güzel örneklerinin sergilendiği gerçeğinden hareketle, anlam merkezli görüntü, Hz Peygamber başta olmak üzere, bu metodun unsurlarından biri olarak belirli aşamada devreye sokulmuş ve uygulanmıştır. Bu çerçevede baktığımızda “Hz. Peygamber'in yedi harfle ilgili hadislerinde, Kur'an'ın okunuşunda lafızdan ziyade mananın önemli olduğu vurgulanmak istenmiş, diğer bir deyişle nüzul döneminde Kur'an'ın anlam merkezli okunup aktarılmasına izin verilmiştir.”... “Kur'an'ın aslının yazıya geçirilmiş olmasından dolayı aslı orada sabit kalmak şartıyla, sadece okumada olmak üzere ve okuyucuyu alıştırma adına Hz. Peygamber'in duasıyla Kur'an olarak yazılan metin dışında ve ancak manaca benzerliği olan lafızlarla bir kısım okuyuşlara izin verildiğine dair görüş beyanıdır. Subhi Salih'in “okunan şeyin Kur'an olabilmesi için mütevatir bir yolla Hz. Peygamberden nakledilmiş olması gerekir” görüşüne katılmakla beraber “Yedi Harf” meselesinin ruhsat olduğu gerçeğinden hareketle bidayette müteradif kelimelerle okunmaya mücadele edilmiş olduğu da bir vakıdır”...¹⁴⁴

¹⁴² el-Hıcr, 15/9, bkz. İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, **el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, III, ss. 47-48.

¹⁴³ İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Vecîz**, I, s. 48.

¹⁴⁴ Mehmet Çalışkan, “Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufu's-Seb'a) Meselesi”, **Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, Ocak-Haziran, 2005, ss. 223-224.

Tefsirciler arasında “سبعة أحرف” *seb'atü ahruf* tan maksadın eşanlamlı kelimeler olduğu yönünde görüş beyan edilmiş olsa da bu konuda oluşmuş bir icma yoktur. Hatta seb'atü ahruf meselesinin tevilinde 35 görüşün olduğunu da sözlerimize eklememiz gerekmektedir.¹⁴⁵

2.1.1.2. Tevkîd Yönünden Eş anlamlılık

“تأكيد/توكيد” eş anlamlılık çeşitlerinden biri olarak görülmüştür.¹⁴⁶ Alimler tevkidi iki kısma ayırıyorlar. 1. Eş anlamlı lafızla tevkid, 2. Eş anlamlı lafzın atfı ile tevkid.

1. **Eş anlamlı lafızla tevkid:** Bu tür lafızlara ez-Zerkeşi tevkid-i şinâî adını vermektedir. Tevkîd-i Sınâî'yi de lafzî ve manevî diye iki kısma ayırmaktadır.

Lafzî te'kîd: Birinci lafzın manası aynı veya eş anlamlı bir başka lafızla güçlendirilmesidir. Eş anlamlıya örnek {فَجَاجًا سُيَالًا}¹⁴⁷, Ra'yı kesreli okuyan kıraate göre {صَيِّقًا حَرْجًا}¹⁴⁸, {وَعَزَائِبُ سُودٌ}¹⁴⁹ Lafzî te'kîd icma ile nekire isimde olur. Örnek olarak {قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا}¹⁵⁰ örneğini vermektedir.¹⁵¹

Tâhir b. 'Aşûr, te'kîd-i şinâî'yi okuyan ve dinleyenin kulağını yormaması için Kur'an'ın sanat üslubundan bir tür saymıştır.¹⁵²

2. **Eş anlamlı lafzın atfı ile tevkid:** Bunu da ez-Zerkeşi zikretmiştir. O, vav ile yapılan atfın güzel olduğunu vavdan niyabeten “و” ile atıf yapıldığını, el-Ferrâ'nın “ثم” ile atıf yapmaya cevaz verdiğini, el-Müberra'dın de bu tür atfı reddettiğinden söz eder.¹⁵³

¹⁴⁵ el-Müneccid, s. 115; Ayrıca bkz. Ömer Kara, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004, ss. 129-130.

¹⁴⁶ Bkz. Ömer Kara, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004, ss. 130-132.

¹⁴⁷ el-Enbiyâ', 21/31.

¹⁴⁸ el-En'âm, 6/125.

¹⁴⁹ el-Fâtır, 35/27.

¹⁵⁰ el-İnsân, 76/15-16

¹⁵¹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II, ss. 385-386

¹⁵² İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, s. 116.

¹⁵³ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II, s. 476.

ez-Zerkeşi “iki eşanlamlı veya yakın anlamlıdan birinin diğerine atfinadan, maksad te’kiddir” diye başlık attıktan sonra “bu ancak lafız farklı olduğunda gelir. Vav ile güzel olur. Cümle içerisinde olur” der sonra da { أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ } Bu azap sana lâyıktır, lâyık! Evet, lâyıktır sana, lâyık!”¹⁵⁴ örneğini verir. “Müfred kelimelerde çok olur” der ve örnek olarak { فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا } Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar, zaafa düşmediler, boyun eğmediler)¹⁵⁵, { فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا } ne bir haksızlığa uğramaktan korkar, ne de ödülünü eksik almaktan)¹⁵⁶, { لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَىٰ } Yakalanmaktan endişeniz olmasın, boğulmaktan da korkmayın)¹⁵⁷, { ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ } Sonra yüzünü ekşitti, kaşlarını çatı)¹⁵⁸, { إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي } Ben, dayanılmaz kahrımı ve üzüntümü yalnızca Allah'a şikâyet ediyorum)¹⁵⁹, { لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ } (Geride bir şey) Komaz, bırakmaz (her şeyi yakıp yok eder)¹⁶⁰, { أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحَ مَنْهَ } Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur)¹⁶¹, { لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا } Öyle ki, onda ne bir eğim görürsün, ne bir yükseklik)¹⁶², { أَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ } Yoksa onlar, gerçekten bizim sır tuttuklarını ve aralarındaki fısıldaşmalarını işitmediğimizi mi sanıyorlar?)¹⁶³, { إِنَّا أَعْطَيْنَا سَادَتَنَا } sizin her biriniz için bir yol ve gidişat belirledik)¹⁶⁴, { وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي } 'Biz önderlerimize ve büyüklerimize itaat ettik)¹⁶⁵, { فَلَوْبِهِمْ مَّرَضٌ } Hani, münafık olanlar ve kalplerinde hastalık bulunanlar...diyorlardı)¹⁶⁶,

¹⁵⁴ el-Ğıyâme, 75/35-36.

¹⁵⁵ Âli ‘İmrân, 3/146.

¹⁵⁶ Tâhâ, 20/112.

¹⁵⁷ Tâhâ, 20/77.

¹⁵⁸ el-Müddeşşir, 74/22.

¹⁵⁹ Yûsuf, 12/86.

¹⁶⁰ el-Müddeşşir, 74/28.

¹⁶¹ en-Nisâ, 4/171.

¹⁶² Tâhâ, 20/107.

¹⁶³ ez-Zuhruf, 43/80.

¹⁶⁴ el-Mâide, 5/48.

¹⁶⁵ el-'Ahzâb, 33/67.

¹⁶⁶ el-'Ahzâb, 33/12.

{ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ } artık burada ne usanır, ne de yoruluruz)¹⁶⁷....ayetlerini vermektedir.¹⁶⁸,¹⁶⁹

2.1.1.3. Kur'an'da Müteşâbih Yönünden Eş anlamlılık

ez-Zerkeşi müteşâbih ilmini “bir kıssanın farklı suretlerde ve farklı fasılalarda îrâd edilmesidir” diye tanımlamaktadır.¹⁷⁰ Müteşâbih çeşitlerine örnek verirken iki ayette bir kelimenin diğeriyle değiştirilmesini zikreder ve türe pek çok örnek verir.

“...yedincisi de bir kelimenin diğeri ile yer değiştirmesidir...

Bakara'da { قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا } Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz(yol)a uyarız!" derler)¹⁷¹, Lokmân'da ise { قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا } Hayır, biz babalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız (onların yolundan gideriz)" derler)¹⁷², Bakara'da { فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا } taştan hemen oniki göze fişkırmıştı)¹⁷³, A'râf'ta ise { فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا } taştan, oniki göze fişkırdı)¹⁷⁴, Bakara'da { فَأَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ } Fakat Şeytan, oradan ikisinin ayağını kaydırды)¹⁷⁵, A'râf'ta ise { فَوَسْوَسَ لَهُمَا } Şeytan, ... onlara vesvese verdi)¹⁷⁶, Âli 'İmrân'da { قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ } (Meryem), “Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?)¹⁷⁷, Meryem'de ise { قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ } Benim nasıl

¹⁶⁷ el-Fâtır, 35/35.

¹⁶⁸ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, s.112.

¹⁶⁹ Ez-Zerkeşi tarafından eşanlamlı olduğu ileri sürülen örnekler modern dilciler tarafından “*el-Muşahabe el-Luğaviyye*” veya “*Collocation/eşdizimlilik*” adı altında ele alınmış ve bu tür lafızların eşanlamlı olmadıkları kaydedilmiştir. “*el-Muşahabe el-Luğaviyye*” için bkz. Hamâde Muhammed ^aAbdulfettâh el-Huseynî, *el-Muşâhabe el-Luğaviyye ve eşeruhâ fî Tahdîdî'd-Delâle fi'l-Î-Kur'ânî'l-Kerîm*, (yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Ezher Üniversitesi, Kahire, 2007; “*Collocation/eşdizimlilik*” için bkz. Bayram Çetinkaya, “Eşdizimli Sözcükler”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Cilt: 4, sayı: 4, 2009, ss. 197-206.

¹⁷⁰ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, I, s. 112.

¹⁷¹ el-Bakara, 2/170.

¹⁷² Lokmân, 31/21.

¹⁷³ el-Bakara, 2/60.

¹⁷⁴ el-'A'râf, 7/160.

¹⁷⁵ el-Bakara, 2/36.

¹⁷⁶ el-'A'râf, 7/20.

¹⁷⁷ Âli 'İmrân, 3/47.

oğlum olur, dedi, bana bir insan dokunmadı...)¹⁷⁸, Nisâ'da { إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ } Bir iyiliği açıklasanız veya gizleseniz)¹⁷⁹, Ahzâb'da { إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ } Bir şeyi açığa vursanız da gizleseniz)¹⁸⁰....."¹⁸¹ şeklinde gelmiştir der.

ez-Zerkeşi, “اَرَادَ” lafzının“ bazen “اَرَادَ” anlamına geldiğini söyler. Örnek olarak da { كَذَلِكَ كَذَّبْنَا لِيُوسُفَ }, { اَكَاذُ أَخِيهَا }, bazen da { جَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ }¹⁸² ayetinde olduğu gibi “اَرَادَ” nin “اَرَادَ” anlamına gelebileceğini söyler.¹⁸³

Özetleyecek olursak, Kuran İlimlerinde eşanlamlılık olgusunu savunanlar eşanlamlılığı şu meselelere hasır ettikleri anlaşıyor.

a. **Yedi Harf Meselesi:** Yukarıda geçtiği gibi eşanlamlılığı savunan alimler bu yedi harften maksadın ne olduğunu akli ve nakli delillerle izaha çalışmışlar ve bu harflerin belli lafızlarla ve Hz. Peygamberin ruhsatıyla olduğunu, Hz. Osman zamanında Kur’ân’ın tek mushaf haline getirilip ömrün ortadan kalkmasıyla yedi harf ile okumanın neshedildiğini beyan etmişlerdir.

b. **Tevkid Meselesi:** Eş anlamlı lafızların manayı güçlendiren bir tür olduğunu kabul etmişlerdir. Bunun ya lafzın aynısının getirilmesi veya eşanlamlısının atfı ile mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

c. **Müteşâbih Meselesi:** Onlara göre benzer iki ayette kelimenin biri diğeriyle yer değiştirmişse, bu iki lafızdan her biri Kur’ân’daki müteşâbih türünden kabul edilmelidir.

Son olarak da Kur’ân’daki lafızların manalarının, eşanlamlı olduğu var sayılan kelimelerle açıklanması da bir tür eşanlamlılık olgusuna delalet etmektedir.

Ancak modern dilcilerin eş anlamlılık için koştukları şartları göz önüne alacak olursak bu lafızlar ya yakın anlamlıdır ya da tefsir kabilinden lafızlar olarak kabul edilmelidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi modern dilcilere göre eş anlamlı kelime kavramı dar olmalıdır. Eş anlamlı kabul edilen kelimeler tesâmuh veya tesâhül kabilinden eş anlamlı lafızlardır, yoksa gerçekte eş anlamlı değildir.

¹⁷⁸ Meryem, 19/20.

¹⁷⁹ en-Nisâ, 4/149.

¹⁸⁰ el-'Ahzâb, 33/54.

¹⁸¹ ez-Zerkeşi, **el-Burhân**, I, ss. 131-133.

¹⁸² ez-Zerkeşi, **el-Burhân**, IV, s. 139.

¹⁸³ ez-Zerkeşi, **el-Burhân**, IV, s. 139.

2.1.2. Kur'ân İlimlerinde Eş anlamlılık Olgusunu Reddedenler

Kur'ân İlimleriyle meşgul olan âlimlerin Kur'ân'da eş anlamlılık meselesine bakışları farklılık göstermektedir. Bazıları Arap dilinde eş anlamlılığı kabul ederken Kur'ân'ın fesahat ve akıcılığına aykırı olduğu gerekçesiyle Kur'ân'da eşanlamlı kelime varlığına karşı çıkmışlardır. Bazıları çok az da olsa eşanlamlı kelime olduğunu kabul etmişler, prensip olarak da eş anlamlılığa karşı net bir tavır da takınmamışlardır. Bazıları hem Arap dilinde hem de Kur'ân'da eşanlamlı kelime varlığını açıkça reddetmişler, bazıları da net bir görüş beyan etmekten çekinmişlerdir.

Birinci gruba göre, “dilde anlamları bir olduğu halde, lafızların bazıları diğer eş anlamlısı olan lafza göre daha güzeldir”. Bu grup, eş anlamlı kelimeleri reddetmeyip sadece “الحفة ħıffet veya العذوبة auzûbet” nedeniyle bazı lafızları diğerlerine tercih etmektedirler. Buradaki tercih nedeni mana olarak değil fesahat nedeniyledir. Bu konuyu es-Süyûṭî el-İtḵân adlı eserinde şu şekilde ele almaktadır.

“Bilesin ki bir mana, biri diğerinden daha güzel olan bir lafızla ifade edilebilir. Yine cümlelerin iki cüzünden biri diğerine göre daha fasih bir lafızla dile getirilebilir. Önce (konuşan) cümlelerin manaları (zihinde) hazır bulundurur. Sonra bu manalara uygun lafızlar getirir, en uygununu ve en fasihini seçer. Bunu (zihne) getirmek çoğunlukla beşer için müteazzırdır/zordur. Ancak Allah'ın ilminde hazır olduğundan Kur'ân sözlerin en güzeli ve en fasihidir”... “Allahü teâlâ'nın şu sözünde { وَجَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ }¹⁸⁴ yerine “ وَثَمَرُ الْجَنَّتَيْنِ ” demiş olsaydı. Bu tabir “الجنين ve الجنى” arasındaki cinas cihetinin yerini tutmazdı”¹⁸⁵

Dile ağır gelmesi nedeniyle lafzın diğerine tercih edilmesinin nedeni olarak es-Süyûṭî, “{ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ }” Bundan önce sen ne bir kitap okumuş, ne de eline kalem almıştın. Öyle olsaydı, âyetlerimizi çürütmek isteyenler elbette şüpheye düşerdi)¹⁸⁶ ayetindeki “تقرأ” lafzında (تقرأ şîkal) olduğunu, bu nedenle dile daha güzel gelen “تتلو” lafzının tercih edildiğini” söylemektedir.

¹⁸⁴ er-Rahmân, 55/54

¹⁸⁵ Ebu'l-Fadl Celalüddin aAbdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûṭî, **el-İtḵân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, thk. Merkezî'd-Dirâsâtî'l-Ḳurâniyye, Vizâratü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evḳâf ve'd-Da'vâ ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan, ts. s. 1903.

¹⁸⁶ el-Ankebût, 29/48.

İdğamdaki şikâle örnek olarak, (لَا شَيْءَ فِيهِ) teki idğam ve sikalden dolayı; { رَبِّ فِيهِ }¹⁸⁷, (لَا شَيْءَ فِيهِ) lafzından daha güzeldir...¹⁸⁸ demektir.

ez-Zerkeşi makam/yerin farklılığına göre kelamın farklı oluşunu Kur’ân’ın fesahatinin bir sonucu olarak görür. Her yere uygun bir lafız vardır ki şayet eş anlamlısı seçilse orada güzel durmayacağı kanaatindedir. Zira o bu meseleyi “*faşlûn fî ihtilâfi’l-mağâmât ve vad’i külli şey’in fî mavd’în yülâ’imüh*” başlığı altında ele almaktadır. Ona göre her lafzın kullanılacağı uygun bir makam/yer vardır. Lafzın eş anlamlısı ile değiştirilmesi doğru değildir. Şayet değiştirilecek olursa dildeki akıcılık kaybolur. ez-Zerkeşi örnek olarak “أَرْضُ ‘ard” lafzını ele alır ve Kur’ân’da sadece tekil olarak geldiği, “سَمَاءُ semâ” ile beraber geldiğinde ise “*semâ*” çoğul, “*ard*” tekil olarak geldiğinden bahseder. Ard lafzı eğer çoğul getirilmek istenmiş ise çoğulundan kaçınılarak { وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ } Allah, yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır)¹⁸⁹ şeklinde geldiğini belirtir.

Yine O, “الْبُقْعَةُ” kelimesinin Kur’ân’da { فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ }¹⁹⁰ olduğu gibi tekil olarak kullanıldığını, eğer çoğul yapılsa aynı kelimenin muzaf olarak kullanılmasının daha güzel olacağı söylemektedir... “الْلُبُّ lübb” kelimesinin çoğul olarak gelmesi tekil olarak gelmesinden daha tatlı olacağından bahseder. { وَذِكْرَى لَأُولِي }¹⁹¹, { لَذِكْرَى لَأُولِي الْأُنْبَابِ }¹⁹² ayetlerini örnek olarak gösterir...¹⁹³

İkinci grup ise Kur’ân’da eş anlamlılık vardır demekten kaçınan, furuk/yakın anlamlılığı savunanlardır ki bunlardan bazıları:

- a. ez-Zemaşşeri Kur’ân’daki eş anlamlı lafızları mana olarak dakik bir ayrıma tabi tutar. Bakara suresindeki { فَلَمَّا أَصَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ }¹⁹⁴ ayetin tefsiri sadedinde “النُّور nûr” ve “النَّار nâr” arasında ince bir ayrıma gitmiştir.

¹⁸⁷ el-Bakara, 2/2.

¹⁸⁸ es-Süyûtî, **el-İtkân**, s. 1903 vd.

¹⁸⁹ eṭ-Ṭalâḡ, 65/12.

¹⁹⁰ el-Ḳaşaś, 28/30.

¹⁹¹ Şâd, 38/43.

¹⁹² ez-Zümer, 39/21.

¹⁹³ ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, s. 118 vd.

¹⁹⁴ el-Bakara, 2/17.

“nâr zulmetin (karanlık) zıddıdır. (يور- ناز) dan türetilmiştir. Nûr da bundan türetilmiştir. (إضاء) ışık saçmak, (إنارة) nin aşırı halidir. Bunu doğrulayan Allahü tealanın şu sözüdür :

{ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا } “O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılandır,...”¹⁹⁵

“Allah ayetinde { لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ }¹⁹⁶ buyuruyor. Şayet نَصَب ve لُغُوب arasında fark nedir dersin ? نَصَب bitkinlik, bir işi yapana isabet eden yorgunluk ve meşakkattir. لُغُوب ise, نَصَب bitkinlik nedeniyle işi yapana ilişen bıkkınlık/yılgınlıktır derim. O halde نَصَب/bitkinlik meşakkat ve külfetin kendisi, لُغُوب/bıkkınlık/yılgınlık ise نَصَب nasabın bir sonucudur”.

ez-Zemaşşeri'nin hassas bir dilci oluşuna örneklik etmesi bakımından (اللَّهُ نَزَلَ)

197) أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعُرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ

“taḫṣa”irru” kelimesini tahlil edişi manidardır. “ deri çekilip büzüldüğünde (اقشعر) denir (قَشَع) kelimesinin harflerinden türetilmiştir- (قَشَع) kuru deri demektir- Ra dördüncü harf olarak ziyade manaya delalet etmesi için sonradan eklenmiştir ve fiil rubâ’î olmuştur. “korkudan derisi büzüztü/çekildi, tüyleri diken diken oldu” denir. Bu aşırı korku için darb-ı meseldir.”¹⁹⁸

Görüldüğü üzere ez-Zemaşşeri ince farklara değinmiş ve eş anlamlı kelimelerden maksadın yakın anlamlı kelimeler olduğunu belirtmiştir.

Üçüncü grup ise eş anlamlılığı tamamen reddedenlerdir. İlk olarak eşanlamlı kelime varlığına karşı çıkan klasik dönem dilcisinin, araştırmacıların tespitine göre İbnü'l-'A'râbî olduğu anlaşılmaktadır. er-Râgıb el-İsfahânî mesela; “*el-Müfredât*” adlı eserinin mukaddimesinde açıkça eş anlamlı olarak kabul edilen kelimelerin hakikatte aralarında gizemli farklar olan lafızlar olduğundan bahseder.

“ Allah ömür verirse eğer, bu kitaba, aynı anlama gelen eşanlamlı lafızlar ile lafızların arasındaki gizemli farkların hakikatinden haber veren bir kitap (daha) ilave ediyorum. Böylece her bir haber diğer eşanlamlı kardeşleri olmaksızın eşanlamlı lafızlardan bir lafza has olarak bilinecek. (kitap) bazen kalb'i, bazen fuâd'ı bazen de sadr'ı zikredecek. Yine Allah (cc) kısaltarın sonunda { إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ } bir diğer kıssa sonunda { لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } bir diğerinin sonunda { لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ }(zikretmektedir). Hakkı hak bilmeyip, batılı

¹⁹⁵ Yûnus, 10/5

¹⁹⁶ el-Fâṭır, 35/35

¹⁹⁷ ez-Zümer, 39/23

¹⁹⁸ Muştafâ es-Sâvî el-Cüveynî, Menhecü'z-Zemaşşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyânî İ'câzih, 2. baskı, Daru'l-Me'ârif bi Mısır, ys. ts. s. 166.

batıl bilmeyenlerin bir bab saydıkları (kelimelerin her birinin kendine has anlamları olduğu bilinecek...)''¹⁹⁹der.

el-İsfahânî'nin sözlerinden açıkça anlaşılan eş anlamlı olarak kabul edilen lafızların derin ve gizemli anlamları vardır ben bu "el-Müfredât" adlı eserimde bu farkları ortaya koyacağım demektedir.

Modern tefsir usulcülerinden eş anlamlılığı açıkça reddedenler de vardır. Hâlid ^aAbdurrahman el-^aAk "**Uşûlu't-Tefsîr ve Kavâ'iduh**" adlı eserinde "hiç şüphe olmayan bir gerçek de Kur'ân'da müterâdif/eşanamlı veya mütevârid/birbirinin yerine geçen hiçbir lafız olmadığı gerçeğidir. Hepsi kastedilen bir mana içindir. Bunu ancak Arap Filologları ve Arapçanın esrarına dair derin bilgisi onları anlayabilir".²⁰⁰

Açıktan red yolunu tutan bir diğer araştırmacı da ^aÂişe ^aAbdurrahmân Bintü's-Şâtî'dir. Ona göre değil Kur'ân'da, Arapçada bile eş anlamlı kelime yoktur. Eş anlamlı kelime için iki şart öne sürer. Eş anlamlı kabul edilen kelime farklı kabile lugat/dillerinden meydana gelmiş olmamalıdır. (*aynı kabileye ait dil olmalıdır*) Bir diğer şartı da lafız ses yakınlığı sonucu oluşmuş olmamalıdır. Bintü's-Şâtî' Arapçada açıkça eşanamlılığı reddettikten sonra;

"Kur'ân'da da durum böyledir. Hiçbir lafız yoktur ki başkası onun yerine geçebilsin. Bunu, kendilerine Kur'ân inen saf/katışıksız Araplar idrak etmişlerdir... Lafızlar farklı Arap kabilelerinden ise -bildiğim kadarıyla bunda bir ihtilaf yoktur- tek anlama gelen birden çok lafız var oluşu bizi meşgul etmiyor. Şayet lafız farklı arap kabilelerine dayanmıyorsa ve eşanamlı olduğu söylenen lafızların bir ses yakınlığı da yoksa işte bizi meşgul eden terâdüf/eşanamlılık budur''²⁰¹ der.

Bintü's-Şâtî' Kur'ân'da eş anlamlılığı reddettiği gibi, Arap dilindeki bina ve sigaların eş anlamlılığını da reddetmiştir. O bu konuda "Muhaqqık filologlar farklı harfler ve farklı köklerden gelen eş anlamlılığı reddetmekle kalmayıp, kökü ve harfleri bir farklı siga ve binalardaki lafızlarda da bile eş anlamlılığı reddetmişlerdir. İki farklı lügatta eş anlamlı ise müstesna. Hatta harekeleri farklı iki kelimenin manalarının bir olması da caiz değildir..." dedikten sonra istişhâd olarak Ebû Hilâl el-^aAskerî'nin mubâlağa sigaları hakkındaki görüşlerine yer vermektedir.²⁰²

¹⁹⁹ el-İsfahânî, **el-Müfredât**, ss. 10-11.

²⁰⁰ el-^aAk, **Uşûlu't-Tefsîr ve Kavâ'iduh**, s. 271.

²⁰¹ ^aÂişe ^aAbdurrahmân Bintü's-Şâtî', **el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Ḳur'ân ve Mesâ'ilü İbni'l-Ezrak**, 3. Baskı, Dâru'l-Me'arif, ys. ts. s. 210.

²⁰² Bintü's-Şâtî', **el-İ'câzü'l-Beyânî**, s. 232.

Bu genel bakıştan sonra Kur’ân ilimleriyle uğraşanların eş anlamlılığa bakışta üç farklı görüşe sahip oldukları anlaşılmaktadır.

1. Dilin aslında var olduğunu kabul edip, Kur’ân’ın fesahatine aykırı bulanlar,
2. Kur’ân’da eş anlamlılık yerine yakın anlamlılığı tercih edenler,
3. Arap dilinde olmadığı gibi Kur’ân’da da eş anlamlı kelime yok diyenler şeklinde sıralamak mümkündür.

Sonuç olarak Arapça ve Kur’ân’da eş anlamlı kelime vardır diyenler tesâmuh veya takrib yoluyla meseleye yaklaşmaktadırlar.²⁰³ Modern dilci ve müfessirler yaptıkları titiz çalışmalar sonucu **“teknik olarak”** eş anlamlı lafızdan ne anlaşılması gerektiğine dair öne sürdükleri şartları dört maddede toplamışlardır. Özetle bu maddeleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. **İki lafız arasında tam bir mana uyumu olmalıdır:** Buna göre iki lafız mana bakımından diğeriyle tam bir uyum/ahenk içinde olmalıdır. Bu şartı kabul etmekle beraber esnekleştirilenler de vardır.²⁰⁴ Esneklikle kastedilen, bu lafızların günümüzde aynı anlamda kullanılıyor olması yeterlidir diyenlerdir. Böylece pek çok modern dilcinin öne sürdüğü “ilk vaz^a ile beraber iki lafız da aynı anlam için konulmuş olmalıdır” şartını²⁰⁵ esnetmiş olmaktadır.
2. **İki lafızda aynı dilsel çevreye ait olmalıdır:** Bu şartla, eşanlamlı olduğu varsayılan lafızların aynı kabileye ait lafızlar olması gerekir. Farklı arap kabilelerinden alınan lafızlar eşanlamlı sayılmazlar.
3. **İki lafız arasında muayyen bir zaman diliminde anlam birliği olmalıdır:** Bu şartla kastedilen belirli bir zaman diliminde iki lafız arasında eşanlamlılık gerçekleşmiş olmalıdır. Aksi halde cahiliye devrinde kullanılan bir lafzın Abbasi döneminde farklı bir anlam kazanmasıyla oluşan mana birlikteliği kastedilmemektedir.
4. **İki lafız arasındaki eşanlamlılık, fonetik bir değişim sonucu olmamalıdır:** جمل ceşel ve جفل cefel (karınca) örneğinde olduğu gibi

²⁰³ eş-Şâyi^a, ss. 68-69.

²⁰⁴ İbrâhîm Enîs, **Delâletü'l-Elfâz**, s. 213.

²⁰⁵ Ramadân^a Abdu'ttevvâb, **Fuṣūl fi Fıkhî'l-^aArabiyye**, ss. 309-310.

ses değişimi sonucu meydana gelen eş anlamlılık teknik olarak eş anlamlılıkla ilgili değildir.²⁰⁶

Bu şartlardan sonra modern dilcilerin terim olarak ortaya koydukları eş anlamlılık *“iki veya daha fazla lafzın hakiki, asli ve müstakil olarak aynı dilsel çevrede tek bir itibarla aynı anlama delalet etmesidir”* diye tanımlanmaktadır.²⁰⁷

²⁰⁶ Ramadân ^aAbduttevvâb, **Fuşul fi Fıkhi'l-^aArabiyye**, ss. 316-321; İbrâhîm Enîs, **Delâletü'l-Elfâz**, s. 178-179. Krş. el-Müneccid, s. 35; eş-Şâyi^a, s. 30-31; Divlekçi, “Kur'ân'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu” s. 152.

²⁰⁷ Muḥammed Cum^a Muḥammed eş-Şâmî, “el-Furûku'd-Delâliyye beyne'l-Elfâzi'l-Müterâdife”, **Sebha Üniversitesi Beşeri Bilimler Dergisi**, Cilt: 11, Sayı: 1, 2012, ss. 17-24; el-Müneccid, s. 35; Esmâ Zeyneb b. Sâsî, **İşkâliyyetü Terceme**, ss. 21-22; Divlekçi, “Kur'ân'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu” s. 153.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN-I KERİM'DE EŞ ANLAMLILIK OLGUSU

3.1. KURAN-I KERİM'DE EŞ ANLAMLILIK

Önceki bölümde eş anlamlılık gerçeğini açıklamaya çalıştık. Arap dilinde özellikle de Arap şiirinde eş anlamlılığı inkar etmek hakikati görmemezlikten gelmek demek olur ki bu kanaatimizce doğru değildir. Öte yandan eş anlamlı olarak kayıtlara geçmiş her kelimeyi aynen kabul etmek de doğru olmasa gerektir. Biz klasik dönemde eş anlamlı kabul edilen kelimeleri modern dönemdeki itirazları da göz önünde bulundurarak yeniden bir tasnife tabi tutmanın daha bilimsel bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.²⁰⁸ Bize göre ret ve kabul taraftarlarının öne sürdükleri şartları ortak bir noktada buluşturmak için iki görüşü cem eden yeni bir anlayış geliştirilmelidir.

Bu bölümde Kur'ân-ı Kerîm'i eş anlamlılık açısından ele almaya çalışacağız. Ancak yaptığımız bu tez çalışmasında klasik dönem eş anlamlılıktan bahseden eserlerde hangi kelimelerin eş anlamlı olduğuna dair bir sınıflandırma yapılmamış olduğunu gördük. Dahası eş anlamlılık meselesini bir bütün olarak ele alan bir kitap veya risaleye rastlayamadık. Tüm ulaşabildiğimiz eskilerin kitaplarında zikredilen ve oradan alıntı şeklinde tekrarlanan birkaç örnek oldu. ez-Zerkeşi'nin de öncekilerden nakille verdiği birkaç örnekle yetinmek zorunda kaldık. “السبيل , الشح , البخل , الخوف الخشية “²⁰⁹ التمام الكمال , جاء أتى , الطريق

Klasik dönem alim ve dilcilerinin pek çoğu kendinden önceki alimin görüşünü ya aynen ya da ufak farklarla aktarmışlardır. Bu da hiç kuşkusuz daha fazla örnek bulmamıza engel olmuştur. Her ne kadar er-Râğıb el-İsfahânî Kur'ân'da eş anlamlı kelimeleri ele alan bir eser yazacağından bahsedip, “ Allah ömür verirse eğer, bu kitaba, bir anlama gelen eş anlamlı lafızlar ve aralarındaki gizemli farkların tahkikinden haber veren bir kitap ilave ediyorum. Böylece her bir haber diğer eş anlamlı kardeşleri olmaksızın eş anlamlı lafızlardan bir lafza has olarak

²⁰⁸ Stephen Ullmann, **Words and their Use**, thk. (ilaveleriyle birlikte “Devru'l-Kelime fi'l-Luğa” adı altında Arapçaya aktaran) Kemâl Muhammed Bîşr, Mektebetü's-Şebâb, Kahire, 1962, s. 111.

²⁰⁹ ez-Zerkeşi, **el-Burhân** IV, s. 78 vd.

bilinecek...”²¹⁰ demiş olsa da kitabı yazmaya ya ömrü vefâ etmemiş veya böyle bir kitap yazmışsa bile kitap bize ulaşmamıştır.

Biraz önce belirttiğimiz gibi klasik dönem alimleri eşanlamlı olduğu varsayılan kelimelerin sayısını net olarak tespit edebilmiş değillerdir.

Bizim ulaşabildiğimiz Kur’ân-ı Kerîm’de eş anlamlı kelimeleri ele alan iki çalışma var. Bunlardan ilki Nureddîn el-Müneccid tarafından hazırlanan **“et-Terâdüf fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Taṭbîk”** adlı çalışmadır. Diğer çalışma da yine aynı adla Yahûzâ Ḥamza Ebû Bekr tarafından yapılan **“et-Terâdüf fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm”** adlı çalışmadır. Bunun dışındaki çalışmalar, furûk/yakın anlamlılıkla ilgilidir. Konumuzla doğrudan ilgisi nedeniyle kuşkusuz bu eserlerden de yararlandık.

Şurası bir gerçek ki bizim tahlil edeceğimiz kelimeler daha çok yakın anlamlı kelimeler olacaktır. Şayet tam eş anlamlı lafız varsa bu da belirtilecektir. Bu kelimeleri bir araya getirip gruplandırdıktan sonra lafızları eş anlamlı olup olmadıklarına dair birinci bölümde belirlemiş olduğumuz eş anlamlılık kriterleri açısından bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

Klasik dönem dil alimlerin bile üzerinde ittifak edilemeyen eş anlamlı kelimeleri bir araya getirmek son derece zordur. Kaldı ki biz yabancılar için kelimelerin tespitindeki zorluk bir kat daha artmaktadır. Bu bakımdan Nureddîn el-Müneccid tarafından yapılan **“et-Terâdüf fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Taṭbîk”** adlı Kur’ân’da geçen eş anlamlı lafızları anlamlarına göre alfabetik olarak kategorize ettiği ve bir bütün olarak tablo halinde ortaya koyduğu eş anlamlı kelimeler tablosunu aynen alacağız. Türkçe yapılan çalışmalarda toplu olarak eş anlamlı kelimeleri alfabetik sıraya koyan bir çalışma olmadığından biz de bizden sonraki araştırmacılara kolaylık olması bakımından bu alfabetik eş anlamlı kelimeler listesini el-Müneccid’den nakille verdik.

Ele alacağımız lafızları eş anlamlılık açısından değerlendirmeye tabi tutarken yukarıda sıkça bahsettiğimiz modern dönem eş anlamlılık şartlarını göz önünde bulundurarak, lafızları delalet ettikleri anlam açısından değerlendirip sonunda **“eş anlamlıdır”, “yarı eş anlamlıdır”, “yakın anlamlıdır” veya “eşanlamlı değil farklı lafızlardır”** şeklinde bir yargıya varmaya çalıştık.

²¹⁰ el-İsfahânî, **el-Müfredât**, ss. 10-11.

Kelimelerin eş anlamlı olup olmadıklarının dair yaptığımız dilsel tahlillerde daha çok kelimelerin farklarından bahseden İbn Fâris'in *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*'sı ile er-Râğıb el-İşfahânî'nin *el-Müfradât fî Ğarîbi'l-Kur'ân* adlı eserlerden yararlandık. Zira *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*'da lafzın Arap dili açısından hangi asıldan türediğini tespit eden bir eserdir. *el-Müfradât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*'da ise Kur'ân lafızlarının asıllarına ilişkin tahliller ile lafzın hakikat mi mecaz mı olduğuna dair izahlar olduğundan bu iki eseri temel kabul ettik. Bunun dışında Ebû Hilâl el-^aAskerî'nin *el-Furûk el-Luğaviyye*'si bizim için başvuru kaynağı olarak en önemli eserlerden biri oldu. Yine kelimelerin farklarına değinen Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin *el-Küliyyât* adlı eserinden de yararlandık.

Son olarak kelimeler arasındaki farklara değinen pek çok tefsir, lüğât kitabı ve kâmûstan da yararlandık.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi eş anlamlılık kriterlerine burada bir kez daha değinmek yerinde olacaktır. Bu kriterlerden önce eş anlamlılık tanımını bir kez daha hatırlamak gerekir. Bizim bu çalışmamızda *eş anlamlı lafız* derken kastettiğimiz **“İki veya daha fazla lafzın delaleti hakiki, asli ve müstakil olmak üzere aynı dilsel çevrede, bir tek itibarla (lafızların) aynı anlama delalet etmesidir”** şeklinde yapılan eşanlamlılık tanımıdır. Bu tanım konuyla ilgili müstakil bir çalışma yapan Nûreddîn el-Müneccid'in eşanlamlılık tanımıdır.²¹¹ Bu tanıma göre bir kelimeye eşanlamlı diyebilmek için aşağıdaki şartların gerçekleşmesi gerekmektedir. Daha önce de sıraladığımız bu şartlar şunlardır:

- 1- Anlam Birliği:** Bu şartla lafızlar arsında arasında en ufak bir fark bile ortaya çıkması durumunda o kelime için eşanlamlı kelimedir demek imkansız hale gelmektedir.
- 2- Dilsel Çevre Birliği:** bu şart ile kastedilen kelimelerin aynı kabileye ait olması zorunluluğudur. Bu şart özelinde eşanlamlılık “bir kabileye mensup bir kişinin dilediği zaman iki veya daha fazla kelimeyi birbirlerinin yerine kullanmasıdır ki bunun sonucunda kullanılan üslup ve söz dışında en ufak bir fark hissetmemesidir”
- 3- Çağ Birliği:** Bu şartla kastedilen lafzın kullanımın aynı çağa ait olmasıdır. Örn. cahiliye devrinde kullanılan bir lafzın müvelled devirde farklı bir

²¹¹ el-Müneccid, s. 34.

anlam kazanarak cahiliyede kullanılan kelimeyle aynı anlama gelebilir. Bu şartla bu kastedilmemektedir.

- 4- Lafızlarda Ses Değişimi Olmamalı:** Bazı kelimeler zaman içinde ses değişimine uğrayıp iki farklı manaya gelebilirler. Örn: “جمل” ve جمل lafızları “karınca” anlamına gelmektedir. Lafız zamanla ses değişimine uğrayarak iki farklı lafız gibi addedilir olmuştur. Halbu ki bunlar aynı kelimelerin zamanla ses değişimine uğraması sonucu ortaya çıkan farklı şivelerdir.²¹²

Biz bu tezimizde Kur’ân-ı Kerîm’de eşanlamlı olduğu düşünülen kelimelerin gerçekte eşanlamlı kelime olup olmadıklarının tespitinde yukarıdaki kriterlere uygunluğunu esas alacağız. Dolayısıyla eşanlamlılıkla yukarıdaki tanım ve bu tanımın sonucu ortaya çıkan şarlara uygun kelimeleri kastediyoruz.

Kur’ân-ı Kerîm’de eşanlamlı olabileceğini düşündüğümüz kelimeleri önce “zât”, sonra “sıfat” şeklinde bir ayırıma tabi tuttuk. Sonra da insana ait fiilleri belli anlam gupları oluşturmak suretiyle derlemeye çalıştık. Bu tasnifimizde hiç kuşkusuz yanlış da olabiliriz. Konuyla ilgili daha farklı tasnifler de yapılabilir. Bizden önceki yapılan Arapça çalışmalardan da istifade etmek suretiyle eşanlamlı olduğu varsayılan kelimelerin bir bölümünü yukarıda zikri geçen kriterler çerçevesinde bu bölümde ele almaya çalışacağız.

3.2. KUR’ÂN-I KERÎM’DE GEÇEN VE EŞ ANLAMLI KABUL EDİLEN KELİMELERİN ALFABETİK OLARAK GRUPLANDIRILMASI

Kur’ân-ı Kerîm’de eş anlamlı kelimeler deyince aklımıza daha çok Kur’ân kelimelerinin Arapça karşılıkları gelmektedir. Bu kelimeler Kur’ân’da geçen kelimeleri hakikatte ne denli karşılamaktadır. İşte bu çalışmamızda eş anlamlılık meselesini arap şiiri, âyetler, hatta hadislerden de yararlanmak suretiyle açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Kur’ân-ı Kerîm’de eş anlamlı kelimelerin tespitine yönelik daha çok yazılmış müstakil eserlerden yararlandık. Eş anlamlı olduğu düşünülen bazı kelimelerin aralarındaki farkları bulmak için lugat kitapları başta olmak üzere, Arap şiiri, tefsirler, Ulûmu’l-Kur’ân alanında yazılan eserlerden istifade

²¹² eş-Şâyi^a, ss. 30-31; el-Müneccid, s. 35; Abouelnasr, s. 20.

edeceğiz. *Aşağıda Nureddîn el-Müneccid tarafından hazırlanan ve Kur'ân'da geçen eş anlamlı kelimeler listesi verilmiştir.*²¹³

²¹³ Aşağıdaki tablo Nureddîn el-Müneccid tarafından hazırlanmıştır. Bkz., Muhammed Nureddîn el-Müneccid, **et-Terâdüf fi'l-Ğur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyyeti ve't-Taḥbîk**, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, Beyrut, 1997, ss. 229-251.

3.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Geçen ve Eşanlamlı olduğu düşünülen Kelimeler

- أ
- أبق kaçmak
- فَرَّ
- ناص
- هرب
- إبل deve
- بعير
- أب baba/ata
- والد
- أتى gelmek
- جاء
- حضر
- أقبل
- آتى vermek
- أعطى
- آثر tercih etmek, seçmek
- اختار
- اصطفى
- فضّل
- إثم günah/suç
- جرم
- حنث
- حوب
- خطيئة
- ذنب
- معصية
- عنت
- وزر
- أجر karşılık/ücret
- ثواب
- جزاء
- حساب
- دين
- أجل süre/müddet/zaman
- أمد
- عمر
- أخذ almak
- سفع
- أخر geciktirmek
- نساء

- أَدَّى ulaştırmak
- أَبْلَغ
- أَوْصَلَ
- آذَن açıklamak/bildirmek
- أَعْلَم
- أَرَبَّ ihtiyaç
- حَاجَةٌ
- أَسَف kızmak
- غَضَب
- أَسَى üzölmek/incinmek
- اِبْتَأَسَ
- بَث
- خَزَن
- كَرَب
- اِبْرَصَ bey'at/söz/ahit
- بَيْعَةٌ
- عَقْد
- عَهْد
- مِيثَاق
- اِفْتَرَا iftira/yalan
- بَهْتَان
- خَرَصَ
- اِخْتَلَقَ
- شَطَط
- ظَاهِر الْقَوْل²¹⁴
- فَاحِشَةٌ
- اِفْتَرَاء
- كَذَب
- اَفْلَ (gözden)kaybolma/yok olma
- عَزَبَ
- غَاب
- اَلَتْ (değeri)azalmak/eksilmek
- بَخَسَ
- خَسِرَ
- نَقَصَ
- هَضَمَ
- وَتَرَ
- اِلَّ yakınlık

²¹⁴ el-Müneccid, mürekkep kelimelere yer vererek eş anlamlı kelime kriterlerine ters düşmüştür.

- قرابة
- ألم acı/elem/keder
- وَصَبْ
- آتى yemin etmek
- ائتلى
- حلف
- أقسم
- يمين
- أمد umut/ümit/tamah
- أمل
- رجاء
- طمع
- إمر kötü
- عجب
- أمّ anne
- والدّة
- أمة önder/imam
- إمام
- أمة yıllar/seneler
- سنون
- أمة din(yanlış itikad)
- ضلال(yolunu)kaybetmek/unutm
- a
- نسيان (hakkı) unutma
- أمام ön
- وراء
- إمام önder/lider/kitap
- رقيم
- مسطور
- سِفَر
- قِطْ
- كتاب
- لوح
- آنس görmek/bakmak
- أبصر
- رأى

- نظر
- أنف burun
- خُطُوم
- أنام insanoğlu/soy/sop
- بشر
- برية
- جِلَّة
- خلق
- ناس
- آنية sıcak/kızgın
- حامية
- غسيلن
- آنية kap/kacak/tas
- سقاية
- صحاف
- صُواع
- آناء anlar/zamanlar
- ساعات
- إنا kızdırmak/dağlamak
- صَهر
- نضح
- أهل soy/boy
- آل
- ذرية
- آب (geri) dönmek
- حار
- رجع
- ارتد
- عاد
- فاء
- انقلب
- نکص
- أوب tesbih etmek/yönelmek
- سَبَّح
- أوب boyun eğmek
- أطاع
- أول açıklamak/yormak

- فسّر
- ضراء
- قوَى
- آية ayet/iz/alamet
- بسمّة
- علامة
- ب
- بحر deniz
- يَمّ
- بئر kuyu
- جبّ
- رسّ
- بَخَع boyun eğdirmek/rezil etmek
- عبّد
- قتل
- بئس yoksul/fakir
- مسكين
- معتر
- عائل
- فقير
- قانع
- مُملِق
- بخیل cimri/pinti/hasis
- شحيح
- شديد
- ضنين
- بادر yönelmek/hedeflemek
- أسرع

- قصد
- أهطع
- أوفض
- باری
- جاعل
- خالق
- ذاری
- صانع
- فاطر
- بدن beden/cisim
- جسد
- جسم
- البدو ortaya çıkmak/görünmek
- الظهور
- الإعلان
- بذر saçıp/savurmak
- أسرف
- لا أبرح devam ediyorum..
- لا أزال
- برد soğuk
- حسیان
- برد uyku
- نوم
- برزخ örtü/perde
- حجاب
- حاجز
- بستر
- غطاء
- بركة bereket/artış
- زیادة
- برهان delil
- بیان
- حجة
- دلیل
- سلطان
- بزغ (güneş vb) doğmak

- طلع uzak
- قاصي قاصي
- ناء ناء
- بسطة genişlik
- سعة
- باطل
- فاسد
- بطانة sırdaş
- وليجة
- karın/karın boşluğu
- جوف
- eşek
- حمار
- مبعوث borçlu
- مدين
- بعث göndermek
- أرسل
- بعد helak/yok oluş
- بوار
- تبار
- تدمير
- هلاك
- rab/sahib/malik
- رب
- koca
- زوج
- buğz/kin/hınç
- شنان
- قلى
- كره
- مقت
- kin/haset
- حسد
- istemek/dilemek

- | | |
|-----------------------------|------------------------------------|
| • أراد | • ابن oğul |
| • شاء | • ولد |
| • أصاب | • الجهل taşlamak/kovmak |
| • يلقى bırakmak/terk etmek | • الرجم |
| • يترك | • الطرد |
| • يُفِرُّ | • قَاتِلُهُمُ اللَّهُ 215 |
| • يدع | • الكَبْت |
| • يذر | • اللعن |
| • إبليس iblis/şeytan | • بيوت ev/yurt |
| • جبت | • ديار |
| • شيطان | • مساكن |
| • ابتلاء sinama/test/deneme | • صَرَح |
| • اختبار | • أَكْنَان |
| • غرام | • باع satın almak/satmak |
| • تمحيص | • اشترى |
| • umut kesmek | • تَبَيَّن netleşmek/ortaya çıkmak |
| • خاب | • يئس |
| • قَنَطَ | • أَيْقَنَ |
| • يَكْسُ | |

• ت

• kayıp/hüsran/bozgun تباب

• خُسْرَان

• izlemek/takip etmek تبع

• أَتَبِعْ

• اتَّبِعْ

• قَصَّ

• قَفَا

• لَحِقَ

• toprak تراب

• ثَرَى

• okumak تلا

• قَرَأَ

• tam olmak تَمَّ

• كَمُلَ

• yönelmek تُبِنَا

• أَتَبِنَا

• هُدِنَا

• kez/defa تَارَةً

• مَرَّةً

• ث

• أَثْبَتَ

hapsetmek/çevirmek/kuşatma

• حَبَسَ

• أَحْصَرَ

• سَجَنَ

• عَكَفَ

• عَضَلَ

• kınama تَثْرِيبَ

• لَوَّمَ

• yılan ثَعْبَانِ

• جَانٌّ

• حَيَّة

• parlak/aydın ثاقِبَ

• دُرِيٌّ

- مُضِيٌّ değer/paha
- قِيَمَةٌ
- تُقِفُ karşılaşmak/buluşmak
- أَلْفَى
- لَقِيَ
- وَجَدَ
- ثَبَتَ sabit olmak
- خَفِيتَ
- تَبَات grup/hizip/zümre/tayfa
- ثَلَّةٌ
- حَزَبٌ
- رَهْطٌ
- زُمْرَةٌ
- شِرْذِمَةٌ
- طَائِفَةٌ
- عُصْبَةٌ
- فِتْنَةٌ
- فَرِيقٌ
- فَوْجٌ
- نَفَرٌ
- مَوَالِي
- ثَمَنٌ değer/paha
- قِيَمَةٌ
- ثِيَابٌ elbise/giysi
- لِبَاسٌ
- ثَوًى kalmak/durmak
- لَبِثَ
- مَكَثَ
- مَثْوًى karargah/merkez üssü
- مُسْتَقَرٌّ
- مُسْتَوْدَعٌ
- ج
- دَاğ جبل dağ
- صَدَفٌ
- طَوْدٌ
- طَوْرٌ
- جَبِين alın/cephe/ön taraf

- جهة
- الجحد inkar
- الإنكار
- اتعش/cehennem/yanın
- الحریق
- السعیر
- النار
- کابر kabir
- قبر
- جدد yollar
- حُبْك
- ریع
- سبیل
- صراط
- طریق
- فجّ
- نَجْد
- دıvar/çit
- سور
- tartışma/münakaşa
- حجاج
- وراء
- kesmek/parçalamak
- قطع
- (maddi-manevi) hastalık
- الحرج
- الحسیبان
- الرجم
- الزعم
- الظن
- المرض
- المریرة
- جاریة gemi
- سفینة
- فُلْک
- ماخرة

• تجسس araştırma/casusluk yapma

• تحسس

• جمع toplama/biriktirme/yığmak

• ركم

• سجر

• أقت

• اجتماع toplanmak

• لقاء

• جميعاً toptan

• لفيماً

• جمٌ çok/bol/aşırı

• غدق

• كثير

• بُد

• جانب taraf/yan

• حَدَبٌ

• جُناح kabahat

• يدٌ

• جَنَحَ meyletmek/yönelmek

• جَنَفَ

• ركن

• زاع

• صغى

• عال

• ماد

• مال

• مُتجانف isteyen/teammüden
yapan

• متعمد

• جَنَّة cennet

• طوبى

• جَنَّة cinnet/bunama

• مُعَرَّ

- سفاهة
- سوء
- جنّ cin/şeytan
- شياطين
- جاهل cahil/akılsız
- سفيه
- جاب yontmak/oymak
- نحت
- حیات atlar
- خير
- خيل
- عادات
- جور zulüm/cevr-u cefâ
- رهق
- ضيز
- ظلم
- هضم
- جوع açlık/kıtlık
- مَحْمَصَة
- مَسْعَبَة
- إملاق
- جيد boyun/gerdan
- رقبة
- عنق
- ح
- حُبُّ
- وُدّ
- حُبور
- سرور
- فرح
- مرح
- حبل bağ/ip/sebep
- سبب
- حَتّ

- حَرْصٌ teşvik etmek
- حَضٌّ
- حِجَّةٌ yıl/sene
- حَوْلٌ
- سَنَةٌ
- عامٌ
- حَجَرٌ taş
- صَفْوَانٌ
- حِجْرٌ kalp/akıl/öz/çekirdek
- حُلْمٌ
- عَقْلٌ
- فُؤَادٌ
- قَلْبٌ
- لُبٌّ
- نُهْيٌ
- حِجْرٌ yasaklı/kısıtlı
- حَرَامٌ
- حَرْجٌ zorluk/sıkıntı çekmek
- حَرَصَ
- ضَاقَ
- حَرِدَ yönelmek
- قَصَدَ
- حِرْصٌ umut/beklenti
- رَجَاءٌ
- طَمَعٌ
- حَرَقٌ yanık(izi)
- فَتَنٌ azap
- لَوْحٌ dağlamak
- حَزَكٌ tahrik etmek/kışkırtmak
- نَغَضٌ harekete geçirmek
- حَرَامٌ haram
- سُحْتٌ
- حَسِرٌ bezmek/yılmak

- قطع
- حصب çakıl/kıymık/kırıntı
- حطب
- حُصُون kaleler
- صياصي
- حق doğruluk
- صدق
- حُقب evre/zaman/dönem
- دهر
- حُکم hüküm vermek/açmak
- فتح
- فرق
- فصل
- قضی
- حلم rüya/hayal
- رؤیا
- حلم ağır başlılık
- سكينه
- وقار
- حلیم
- سيد
- صابر
- حمأ pişmiş toprak/balçık/tuğla
- سجیل
- صلصال
- طین
- حمد övme
- شکر
- حمیم arkadaş/dost/sırdaş
- خِذْنُ
- خليل
- صاحب
- صديق
- قرین
- ولي

- حند yakıp kavurmak
- شوى pişirmek
- حيلة hile/düzen/tuzak
- مكر
- تحية selam
- سلام
- حياة yaşam
- عيش
- خ
- أخت boyun eğmek/eğilmek
- خشع
- خضع
- نزل
- هبط
- أخبر haber vermek/bildirmek
- أعلم
- أنبأ
- خبال pislik
- رهق zulüm
- غي sapıklık
- ختم mühürlemek
- رقم
- طبع
- خدع hile yapmak/aldatmak
- غر
- مكر
- خرج nesil/soy-sop
- نسل
- مخرج çıkış
- سبيل
- فرقان
- خسئ rezil-rüsvey olmak
- خزي
- خاسئ alçak/rezil/düşük
- ذليل
- مستكين

- صاغر
- مُهان
- خسر zayi etmek/yitirmek
- سفه
- ضيّع
- خاشعة korkan/ürperen/ürken
- مقشعرة
- خشية korku/ürperti
- خوف
- رجاء
- رهبة
- فزع
- وجف
- وجل
- خصاصة açlık/yokluk/kıtlık
- عيلة
- فقر
- إملاق
- أخطأ yanlış yapmak
- مال
- أخفى gizlemek
- أسر
- كتم
- أكنّ
- خالد devamlı/sürekli/hep
- دائم
- سرمد
- مستمر
- واسب
- خلط karıştırmak
- شوب
- لئس
- مرح
- منرح
- خلاق pay/nasip
- ذنوب
- كفل
- نصيب
- خلال bulut
- سحاب

- ظلة
- عارض
- معصرات
- غمامة
- مزن
- خلت geçmek/mazi olmak
- مضت
- خمد söndürmek
- أطفأ
- خمر içki/şarap
- عنب
- خير mal/varlık
- مال
- د
- تدبّر düşünmek
- تفكر
- أدبر kararmak
- عسعس
- دحر kovmak
- طرد
- دخل (yola) girmek
- سلك
- دساها bozmak
- أفسدها
- دَعَّ def etmek/püskürtmek
- دفع
- ردّ
- يدعون istemek
- يشتهون
- يتمنّون
- دعاء çağrı
- نداء
- دعاء istek
- سؤال
- طلب

- دلوك
- زوال
- دانِ yakın
- قريب
- دهر zaman/an/çağ
- زمان
- عصر
- وقت
- دهق dolmak
- سجر
- ملأ
- دين yol/yordam
- شريعة
- ملة
- دين borç
- قرض
- ذ
- ذهب altın
- زُحرف
- ذهبوا gitmek
- انفَصَوْا
- مضَوْا
- ر
- رَأْفَة acıma/merhamet
- رحمة
- رُؤْيَة bilmek/anlamak
- علم
- رِيَاء iki yüzlülük
- نفاق
- رِبَانِيُون din adamları/bilginler
- علماء
- رِبِيّ kişi/adam
- رجل
- امرؤ
- ربح kazanç/gelir/pay

- غنيمَة
- فَيء
- كسب
- ارتقب
- انتظر
- ربا artmak/çoğalmak
- زاد
- غالا
- رجفة deprem/sarsıntı
- زلزلة
- رجز ceza/azap
- عذاب
- عقاب
- رجز put/heykel
- صنم
- طاغوت
- تمثال
- وثن
- الرحمن acıyan
- الرحيم
- ردّ geri çevirmek
- رجّع
- تردى yok olmak
- زهق
- مات
- هلك
- رزق yağmur/bereket
- غيث
- مطر
- وددق
- الرسول elçi/haberci
- النبي
- يرسل göndermek
- يزجي
- يفتح
- أرشد (yola)iletmek/çıkarmak
- هدى

- رضا teslim olmak
- تسليم
- تفويض
- رفت pislik yapmak (zina vb)
- أفضى
- رفع yüksekmek
- رقيّ
- صعد
- عرج
- علا
- ركب heva/heves
- أفندة
- ركن köşeye çekilmek
- رهط
- روح ruh/can/nefis
- نفس
- أراد istemek
- كاد
- ز
- زبر kitaplar
- كتب
- نسخ
- مزجاة azıcık/basit
- قليلة
- يسيرة
- زرع ekin/dikin
- شجر
- نبات
- نجم
- يرفون koşarak gitmek
- يسعون
- يهرعون
- زنا zina yapmak
- سفاح
- أزواج eşler/kadınlar
- نساء

- فراق
- سَرَاء bolluk/refah
- نَعْمَاء
- سطح yaymak/gerginleştirmek
- طحا
- سفح dökme
- سكب
- صبّ
- سافر gitmek/sefere çıkmak
- رحل
- ظعن
- سفر okumak
- قرأ
- سكر kapatmak
- غلق
- أوصد
- سلطان sultan/otorite/kral
- ملك
- سِلْهَات sılhat/selamet
- صحة
- سَلْم barış/sulh
- الصلح
- السموات gökler
- الطرائق
- سهو unutmak
- نسيان
- غفلة
- غمرة
- ضلال
- سوءة avret yeri
- عورة
- سياحة oruç tutmak
- صيام
- صوم
- سَوَم yaymak/otlatmak
- رعي

- gitmek يسير
- يمشي
- ش
- sol/sol taraf مشأمة
- شمال
- şekil/suret الشبه
- الشكل
- dağıtmak/püskürtmek شرد
- نكل
- yol/yordam/yöntem شرعة
- منهاج
- gövde شطء
- ساق
- ..e doğru شطر
- تلقاء
- yarmak شق
- فلق
- yarılmak انشقت
- فرجت
- انفطرت
- كشطت
- مارت
- ayrılık شقاق
- ضلال
- غواية
- فتنه
- iğrenmek اشمأز
- نفر
- gözetici شاهد
- مهيمن
- şahitlik yapmak شهد
- قال
- heva/heves شهوة
- هوى
- ص

- صدّ engellemek
- منع
- صدف yüz çevirmek
- أعرض
- صدقة yardım/hibe/hediye
- عطية
- نَحْلَة
- هبة
- هدية
- الصاعقة öldüren gök gürültüsü
- الموتة
- أصفاد bukağı/zincir/pıranga
- أغلال
- صنع yapmak
- فعل
- عمل
- صُرُفٌ paramparça et! Ez!!!
- قطعهنّ
- صار olmak
- ظلّ
- ض
- الضدّ zıt/tezat/nakz
- النقيض
- الضدّ zıt/mühalif/düşman
- العدو
- ضَعَف zayıf/ince
- وهن
- ضِعَف katı,kat
- كِفْل
- ضياء ziya/ışık
- نور
- ط
- طغى haddi aşmak
- عتا

• أطلع ortaya çıkarmak

• أظهر

• الظل gölge

• الفيء

• طمست yok

• olmak/sönme/kararma

• انكدت

• أظلم karartmak/örtmek

• أغطش

• ع

• استطاعة kapasite/takat/güç/kuvvet

• طاقة

• قِبَل

• قدرة

• قوة

• مِرَّة

• عشر rastlamak/muttali olmak

• اطلع

• العثو bozgunculuk yapmak

• الفساد

• أطوار çeşit-çeşit/türlü

• ألوان

• أعجاز gövde/kütük

• أجذاع

• طُول nimet/fazl-u ihsan

• فضل

• معجز (yılları)geride bırakan

• سابق

• طائره işi/eylemi

• عمله

• عدل adelet

• قسط

• وسط

• ظ

• العرش

- الكرسي
- عرض mal/meta
- متاع
- أقرّ ikrar/itiraf etmek
- أقرّ
- العزم kararlılık
- القوة
- عزم planlamak/tasarlamak
- همّ
- عصا değnek/baston/asa
- منسأة
- عاقر kısır
- عقيم
- عرف bilmek/anlamak
- علم
- فهم
- عين göze/pınar
- ينبوع
- إعياء yorgunluk/bıkkınlık/bezginli
- لغوب
- نصب
- غ
- غبرة toz-toprak/kara
- فترة
- غضب gazap/kin/öfke
- غيظ
- غلمان çocuklar
- فتيان
- ولدان
- غمز kaş göz işareti yapmak
- لمرز jest-mimik yapmak
- همز nanik yapmak
- غم gam/keder/dert
- همّ

- refah içinde olmak يغني
- يتمتع
- su çekilmek/azalmak غار
- غاض
- نقص
- هضم
- ف
- anahtar مفاتيح
- مقاليد
- döşek/yatak فراش
- مهاد
- فرض
- كتب
- نحل
- (hemen)yüz yüze gelmek فورهم
- وجههم
- akın edin/koşun!! أفيضوا
- انفروا
- ق
- güç-kuvvet sahibi مقتدر
- مُقيت
- ölçü/tartı قسطاس
- میزان
- bakır قَطْر
- نُحاس
- (başını)kaldırmak أقمح
- أقمح
- نکس
- söz قول
- کلام
- نطق
- ك
- kase/kupa/kadeh كأس
- کوب
- (kendini) tutmak, كَفَّ

- أمسك
- كوكب yıldız
- نجم
- ل
- ملجأ sığınak/barınak
- ملتحذ
- مناص
- مؤئل
- وزر
- لعب oyun/eğlence
- لهو
- هزل
- لمس dokunmak
- مسّ
- وسوس
- نقض bozmak
- نكث
- نام uyumak
- هجع
- ي
- ميمنة sağ/sağ taraf
- يمين
- 216

²¹⁶ Bu tablo Nureddîn el-Müneccid tarafınan hazırlanmıştır.
Bkz. Muhammed Nureddîn el-Müneccid, **et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm beyne'n-Naẓariyyeti ve't-Taṭbîk**, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, Beyrut, 1997, ss. 229-251.

3.3. KUR'AN-I KERİM'DE GEÇEN VE EŞANLAMLI KABUL EDİLEN KELİMELERİN TAHLİLİ

3.3.1. “أَسْمَاءُ الذَّوَاتِ” Zâta Delâlet Eden İsimler

3.3.1.1. İnsan İsimleri

a. “النَّاسُ ve الْإِنْسُ”:

İki kelime de Kur'ân'da çokça geçmektedir. Çoğunlukla “النَّاسُ” kelimesinin insanlara görünür olması bakımından²¹⁷ Tevehhuş/yabanilik karşıtı olan “الْإِنْسُ” den türediği düşünülür. Hâlbuki bu kelime “hareket/kıpırtı” bildiren “يَتَوَسَّسُ , نَاسٌ” nün mastarı olan “النَّوَسُ” ten gelmektedir.²¹⁸

Kur'ân'daki mana farklarını lugavî iştikak farkına bağlayabiliriz. “الْإِنْسُ” lafzı Kur'ân'da neredeyse geçtiği yerlerin tamamında cin lafzıyla beraber kullanılmıştır.

{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ} “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytânlarını düşman yaptık”.²¹⁹

{يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ} “Ey cin ve insan topluluğu, içinizden... elçiler gelmedi mi?”.²²⁰

Ayetlerin sayılarını çoğaltmak mümkündür. Cin ile İns'ın beraber gelmesinden anladığımız “الْإِنْسُ” lafzıyla kastedilen “الْإِنْسَانُ” İnâs/görünür, işitilir değildir. Dolayısıyla Allah (cc) Cinleri burada zıddı olan İnsanoğlu ile beraber zikretmiştir. Çünkü Cinler görünmez olduklarından bu adla adlandırılmışlardır.²²¹

Buradan anladığımız Kur'ân-ı Kerîm cinler ve insanlar topluluğuna hitap ettiğinde “الْإِنْسُ” lafzı kullanılmaktadır. “النَّاسُ” lafzının bu gibi yerlerde kullanıldığına pek şahit olamamaktayız.

²¹⁷ el-Enbârî Ebû Bekr Muhammed b. el-Ğâsim, **ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs**, thk. Hâtim Şâlih ed-Đâmin, 2. baskı, Dâru's-Şu'ûni's-Şeğâfiyyeti'l-Âmme, Bağdat, 1987, Cilt: II, s. 333.

²¹⁸ İbn Fâris, **Meğâyis**, II, n-v-s mad. s. 532; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Ârab**, IV, n-v-s mad. s. 276.

Not: Bu gruplandırma bizim tarafımızdan yapılmıştır. Kuşkusuz daha farklı gruplandırma da yapılabilir

²¹⁹ el-En'âm, 6/112.

²²⁰ el-En'âm, 6/130.

²²¹ bkz. el-Enbârî, **ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs**, Cilt: II, s. 333; el-İsfahânî, **el-Müfradât**, “ins” mad. s. 38.

Bizim aradığımız eşanlamlılık kriterlerine göre bir kelimenin eşanlamlı olabilmesi için “aynı itibarla iki lafzın bir tek müsemma’ya aynı anda verilmiş olması” gerekir. Burada “الناس ile الإنسان” kelimeleri arasında itibar farkı vardır. “الإنس” **“görünür olması”** itibarıyla cinn kelimesinin zıt anlamlısı olarak verilmiş bir isimdir. Öte yandan “الناس” kelimesi “hareket etmesi/kıpırdaması” anlamı göz önüne alınarak verilmiş apayrı yeni bir isimdir. Buradan hareketle bu iki kelime arasında bir eşanlamlılık yoktur diyebiliriz.²²²

b. “الإنسان و البشر”

“الإنسان” insan kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları kelimenin İbn ‘Abbâs rivayetine dayandırarak “النسيان” en-Nisyân’dan alındığını öne sürmüşler ve “insan Allah’a verdiği sözü unuttuğu için bu adla adlandırılmıştır”²²³ derler. Bazılarına göre ise birbirine ihtiyaç duyduğundan ünsiyetten türediğini söylemektedirler.²²⁴

“البشر” beşer ise “البشرة” deri/ten kelimesinden alınmıştır. Çünkü öne çıkan dış görünüşü olduğundan bu isimle isimlendirilmiştir.²²⁵ Bu isimlendirmede dışa/açığa çıkma göz önüne alınmıştır. Nitekim Araplar yerden bir şey bittiğinde “أبشرت الأرض” derler, sabahın ilk saatlerine aydınlık olduğundan dolayı “نباشيرُ الصبح” derler.²²⁶

Beşer, eril-dişil, tekil-ikil hatta çoğul hepsi için kullanılır.²²⁷ “الإنسان İnsan” lafzı, eğer unutma cihetine vurgu yapılarak insanoğluna verilmiş ise, onun mutlaka bir şeyleri bilmiş olması gerekir ki unutma eylemi gerçekleşmiş olsun. Aksi takdirde hiç bilmeyen birine unuttu denmesi abestir. Allah (cc) abesten münezzehtir. Zira Kur’ân insanı muhatap almakta, okumasını ve öğrenmesini emretmektedir.

²²² Bintü’ş-Şâti’, **el-İ‘câzü’l-Beyânî**, s. 233; ayrıca bkz. ed-Dûrî, **Değâ’iku’l-Furûkı’l-Luğaviyye**, s. 92

²²³ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, IV, n-s-y mad. s. 219.

²²⁴ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, e-n-s mad. s. 38; Bintü’ş-Şâti’, **el-İ‘câzü’l-Beyânî**, s. 233.

²²⁵ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, b-ş-r mad. s. 58.

²²⁶ Ebu’l-Ferac Cemâleddîn ^aAbdurrahmân b. ^aAlî b. Muhammed el-Cevzî el-Ğuraşî el-Bağdâdî, **Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr**, thk. Şu‘ayb el-Arna’ût, ^aAbdulğâdir el-Arna’ût, el-Mektebu’l-İslâmî, ys. ts. I, s. 391

²²⁷ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, IV, b-ş-r mad. s. 140.

{ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ } Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir”.²²⁸ Bir diğer ayette insana sorumluluk verildiği, göklerin ve dağların bu sorumluluğu üslenmeye yanaşmadığı vurgulanıyor. { إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا } وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا } Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu (emaneti) yüklenmekten kaçındılar, sorumluluğundan korktular. Pek zalim ve cahil olan insan onu yükledi ”.²²⁹ Tüm bu vb. ayetler bize insanoğlunun önce öğrenip sonradan unuttuğunu gösteriyor. Çünkü insanın mahiyetini bilmediği şeylerden sorumlu tutulması mümkün değildir. Allah (cc) insanın sorumluluğu üslendiğinden bahsettiğine göre bu kelimenin nisyan kökünden türemiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Kur’ân’da beşer lafzının geçtiği yerlerde ise insanın yaratılışına vurgu yapılmaktadır. Mesela { وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا } “O, sudan bir insan yarattı...”²³⁰, { إِذْ قَالَ } “Hani, Rabbin meleklere şöyle demişti: “Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım”²³¹ ayetleri vb.lerinde insanın aslına işaret edilmekte olup buralarda hep beşer lafzı kullanılmıştır. Burada insanın bilmesi değil de yaratılışı söz konusu olduğundan seçilen lafızlar son derece manidardır.

Sonuç olarak, insan, unutma ciheti öne çıkartılarak insanoğluna verilmiş bir isimken, beşer ise dış görünüş itibariyle insana verilmiş bir isimdir. Dilde birbirlerinin yerine kullanılmalarında bir beis yoksa da Kur’ân-ı Kerîm’in lafızları yerli yerinde kullanmasını da göz önüne alarak diyebiliriz ki bu lafızlar eşanlamlı değil yakın anlamlı lafızlardır. Çünkü iki lafız arasında *itibar* farkı vardı. Bizim eşanlamlılık şartlarımızdan biri de “aynı itibarla bir müsemmaya aynı anlama gelen kelimenin ta baştan verilmiş olmasıdır”. Bu şarta ters düştüğünden bu lafızlar için “eşanlamlı kelimelerdir” diyemeyiz.²³²

²²⁸ el-^aAlağ, 96/3-4-5., bkz. er-Rahmân, 55/2-4.

²²⁹ el-'Ahzâb, 33/72.

²³⁰ el-Furqân, 25/54.

²³¹ Şâd, 38/71.

²³² bkz. ed-Dûrî, *Değâ'ıku'l-Furûkı'l-Luğaviyye*, ss. 94-99.

c. “ والد , أب ”

İbn Fâris'e göre e-b-v terbiye ve besleme/büyütmeye delalet eder. Birini besleyip doyurduğun zaman “أَبُوْتُ الشَّيْءِ” dersin. Bundan dolayı Arapçada baba, “أب” olarak adlandırılmıştır... el-Ĥalîl b. Ahmed el-Ferâhîdî “babanın çocuğunu besleyip büyütmesi gibi “فَلَانُ يَأْبُو الْيَتِيمَ” falan yetime kol kanat geriyor” yani besliyor denir”²³³ diyor. er-Râğîb el-İsfahânî'ye göre “الأب” ve “الوالد” aynı anlama gelmektedir. O'na göre bir şeyin var olması, ıslah edilmesi ve ortaya çıkmasına sebep olan her şey “أب” olarak adlandırılır.²³⁴ Henrikos Lamines el-Yesû'î “*Ferâ'idu'l-Luğa fi'l-Furûk*” adlı eserinde “الأب ile الوالد” arasında fark olduğundan bahisle şöyle diyor “الوالد” Vâlid sadece vasıtasız olarak dünyaya gelmene vesile olana verilen isimdir. “أب” ise uzak dede için bile kullanılabilir”²³⁵ demektedir.

Kur'an'a baktığımızda “أب” kelimesinin hem gerçek “*baba*” hem de “*ata/dede*” anlamında kullanılmış olduğunu görmekteyiz. { إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي } Hani Yusuf babasına: «Babacığım, gerçekten ben (rüyamda) onbir yıldız, güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ettiktelirken gördüm» demişti”²³⁶ ayetindeki “أب *baba*”, hakiki anlamında kullanılmıştır. Zira Yusuf (as) Yakup'un (as) oğludur. “Dede” anlamında kullanılışına örnek olarak { مَلَأَ آبَاكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ } Atanız/babanız İbrahim'in dininde (de böyleydi). O (Kur'an'da) size “*Müslümanlar*” adını verdi”²³⁷. Hz. İbrahim'in (as) müslümanların babası olması düşünülemez. Dolayısıyla burada geçen baba “*ata*” anlamındadır. Babanın ata anlamına geldiğine dair bir diğer delil de { اللَّهُ } “Allah ki, sizin de Rabbiniz, önceki atalarınızın da Rabbidir.”²³⁸

²³³ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, e-b-v mad. ss. 30-31; ayrıca bkz. Muhammed Bâsim Mîqâtî, Muhammed Zuhri Ma'sarânî ve Abdullâh Ahmed el-Dandâşî, *el-Ĥutûf min Luğati'l-Ĥur'ân, (Mu'cemu elfâz ve terâkibe luğaviyye mine'l-Ĥur'âni'l-Kerîm)*, 1. baskı, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 2007 s. 1197.

²³⁴ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, e-b-v mad. s. 16; el-Kefevî, *el-Külliyât*, e-b-v mad. s. 25.

²³⁵ Henrikos Lamines el-Yesû'î, *Ferâ'idu'l-Luğa fi'l-Furûk*, Katolik Matbaası, Beyrut, 1889, I, ss 9-10

²³⁶ Yûsuf, 12/4.

²³⁷ el-Ĥacc, 22/78.

²³⁸ es-Sâffât, 37/126.

“Sizin ve önceki babalarınızın” kaydı ile gelmesi buradaki babanın “*ata*” anlamında olduğuna delildir.²³⁹

İbn Fâris “v-l-d kurala uygun bir asıldır. Soy-sopa işaret eder. Bir şeyin bir şeyden tevellüd etmesi ondan hâsıl olmasıdır” der.²⁴⁰ Bunun anlamı şudur. “والد” doğrudan baba demektir. İnsanın dünyaya gelmesine vesile olan kişidir. Bu anlamı pekiştiren bir durum da “والد” lafzının Kur’ân’da hiç dede anlamında kullanılmamış olmasıdır. Ya tekil veya ana-baba ebeveyn anlamında ikil/tesniye olarak gelmiştir. {وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} ana-babaya... güzel sözler söyleyeceksiniz... diye söz almıştık”.²⁴¹

Sonuç olarak “الأب” ve “والد” kelimeleri her ne kadar birbirlerinin yerlerine kullanılsalar da Kur’ân’a göre aralarında ciddi farklar vardır. “الأب” kelimesinin daha çok akıl, irşat ve tedbir gerektiren durumlar için kullanıldığı ayetlerden anlaşılmaktadır.²⁴² Örneğin;

{وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ} Babalarının kendilerine emrettiği yerden (Mısır'a) girdiklerinde...,²⁴³

{فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي} “Babam bana izin verinceye...kadar buradan asla ayrılmayacağım.”²⁴⁴

{قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا} “Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!” derler”.²⁴⁵

“والد” kelimesi ise sadece öz baba anlamında kullanılmıştır. Örneğin;

{وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} “anne babaya...güzel sözler söyleyeceksiniz... diye söz almıştık.”²⁴⁶

{أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْالِدَيْكَ}“bana şükret, anne babana teşekkür et...”²⁴⁷

²³⁹ el-Ĥâlidî, *İ‘câzü’l-Kur’âni’l-Beyânî*, s. 208.

²⁴⁰ İbn Fâris, *Meġâyis*, II, v-l-d mad. s. 646.

²⁴¹ el-Baġara, 2/83.

²⁴² Ĥâlidî, *İ‘câzü’l-Kur’âni’l-Beyânî*, s. 209.

²⁴³ Yûsuf, 12/68.

²⁴⁴ Yûsuf, 12/80.

²⁴⁵ el-Baġara, 2/170.

²⁴⁶ el-Baġara, 2/83.

²⁴⁷ Loġmân, 31/14

{وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا} “Ana-babasına çok iyi davranırdı; o, isyankâr bir zorba değildi.”²⁴⁸

{رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ} “Rabbim! Beni, ana babamı...bağışla!”²⁴⁹

Bu vb. örneklerin tamamında “والد” kişinin dünyaya gelmesine vesile olan kendi ana-babası kastedilmektedir. Böyle bir kullanım “الأب” kelimesinin tesniyesi için söz konusu değildir.

Son olarak, “الأب” lafzı doyurma/terbiye etme gibi zor işleri üslenen gerçek “*baba ve dede/ata*” anlamında kullanılmışken, “والد” lafzı ise doğrudan “*baba*” anlamında kullanılmıştır. Hiç dede anlamında kullanılmamıştır. Bu verilerden anlaşılan aralarında bir fark olduğu gerçeğidir.²⁵⁰ Bize göre aralarında “*umum-husus*” ilişkisi vardır. Dahası itibar farkı vardır. Bundan dolayı bu iki kelime tam eşanlamlı değil de yarı eş anlamlı olarak kabul edilebilir.

3.3.1.2. İnsanın Yaradılışı

3.3.1.2.1. Yaradılışın Kökeni İle İlgili İsimler.

“النفطة والمنى”

“النفطة *nutfe*” dilde “*safi/katıksız az su*” demektir.²⁵¹ Erkeğin suyuna da mecazen nutfe denir.²⁵² “المنى *meni*” ise takdîr anlamına gelmektedir. Allah (cc) tarafından meniyle canlılar takdîr ettiğinden dolayı bu isim verilmiştir.²⁵³

Buna göre, önce meni meydana gelir. {أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيِّ يَمُنَى} “Kendisi dökülen meniden bir nutfe (sperm) değil miydi?”²⁵⁴ “*Nutfe*” meninin sıfatı denilebilir. {ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ} sonra onu bir nutfe (sperm) olarak sağlam bir karar yerine

²⁴⁸ Meryem, 19/14

²⁴⁹ Nûh, 71/28.

²⁵⁰ el-Ĥâlidî, *İcâzü'l-Kur'âni'l-Beyânî*, ss. 208-211.

²⁵¹ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, n-ṭ-f mad. s. 498.

²⁵² İbn Fâris, *Meḳâyis*, n-ṭ-f mad. II, s. 565; *el-Ḳuṭûf min Luḡati'l-Ḳur'ân*, n-ṭ-f mad. s. 1049-1049.

²⁵³ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, m-n-y mad. s. 478; ayrıca bkz. ed-Dûrî, *Deḳâ'iku'l-Furûḳi'l-Luḡaviyye*, s. 104.

²⁵⁴ el-Ḳıyâme, 75/37.

koyduk”,²⁵⁵ yani kadının rahmine yerleştikten sonra {إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ} Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık”²⁵⁶

Burada “أمشاج” *karışım halindeki nutfe*” kaydı bize hem erkek hem de kadından oluşan bir evreden haber vermektedir. Dolayısıyla “أمشاج” kelimesi kadından gelen suyla meninin sıfatının değiştiğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak “*meni*” sadece takdir anlamına gelmekte, yaratılış safhasına geçilmeden önceki durumu ifade için kullanılmaktadır. Buna karşın “*nutfe*” meni rahimde karar kıldıktan sonra yaratılış evrelerine delalet eden bir kelimedir. Bu durumda “nutfe” döllenmiş yumurta (zigot) diyebiliriz.²⁵⁷ Dolayısıyla bütünleşik bir eylem olan insanın yaratılış safhalarının farklı etaplarını ifade eden farklı kelimelerdir.

3.3.1.2.2. İnsandaki Bazı Organların İsimleri.

a. “الْقَوَاد ، القلب ، الصدر”

f-e-d lafzı Arap dilinde humma ve aşırı sıcaklığa delalet etmektedir. “فَاذْتُ” eti közledim/pişirdim” ve “هَذَا فَيْدٌ” bu közlenmiş/pişirilmiş” sözü buradan gelmektedir. “القَوَاد” *fu’âd* yanıp tutuşmasından, çok sıcak olmasından dolayı verilmiş bir isimdir kanaatindeyiz.²⁵⁸ Dolayısıyla fuâd için manevi kalb anlamında “*gönül*” denilebilir.

“القلب” *Kalb*” ise bir şeyin en özü en değerli kısmıdır. Bundan dolayı insandaki organ da kalb diye isimlendirilmiştir.²⁵⁹ el-İsfahânî ise bu isimin kalbe, çokça değişmesinden ve halden hale geçmesinden dolayı verildiği kanaatindeyiz.²⁶⁰ Ama aralarındaki farkı el-'Aşme’î şöyle açıklamıştır. İnsanın göğüs boşluğunda iki organ vardır. Bunlar kalb ve fuâddır. “القلب” kalbde bir zar bulunur. Bu zar kalbin içindeki “القَوَاد” fuâd’ı örter.²⁶¹ Tersini söyleyenler de olmuştur.²⁶²

²⁵⁵ el-Mü’minûn, 23/13.

²⁵⁶ el-İnsân, 76/2.

²⁵⁷ ed-Dûrî, *Değâ’iku’l-Furûkı’l-Luğaviyye*, s. 105.

²⁵⁸ İbn Fâris, *Mekâyis*, f-e-d mad. II, s. 338.

²⁵⁹ İbn Fâris, *Mekâyis*, k-l-b mad. II, s. 366.

²⁶⁰ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, k-l-b mad. s. 411.

²⁶¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Sirrî, *Kitâbu Halkı’l-İnsân*, thk. Velîd b. Ahmed el-Huseyn, 1. baskı, al-Bukhary Islamic Center, Manchester, 2004, s.84.

“صدر *sadr*” ise boyundan başlayıp, gerdanlık yerini de içine alan, iki ön kafes kemiği ile son bulan organdır.²⁶³ Sonra her şeyin önde gelen kısmı da istiare olarak *sadr* diye isimlendirilmiştir.²⁶⁴ el-Ğurğubî’ye göre alimlerin çoğunluğunun kanaati kalb aklın mahalli, fuâd kalbin mahalli, *sadr* ise fuâd’ın mahallidir.²⁶⁵ Yani O’na göre *en içte kalb, onun dışında fuâd, en dışta da sadr vardır.*

Kur’ân’da bu lafızlar hakikat değil daha çok mecaz olarak geçmektedir. Çünkü bu uzuvlar hissiyat alanları olduğundan idrak manası ağır basan mecazlar için kullanılmıştır.²⁶⁶

Nitekim insan organlarının en hassası olduğu için “الفؤاد *fuâd*” Kur’ân’da tüm beden için de kullanılmıştır. {فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ} “Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir”²⁶⁷ ayetinde organ isimi olan “أَفْتِدَةً” kelimesi zikredilmiştir. Kastedilen ise bu organı taşıyan insandır. Burada “*zikru’l-cüz’ irâdetü’l-küll*” vardır.²⁶⁸

Özetlersek bu lafızlar yakın anlamlı bile değildir. “صدر *sadr*” göğüs, “الفؤاد *fuâd*” gönül diye tercüme edilirse kelimeler eş anlamlı değil, mütebâyin farklı anlamlı kelimeler olurlar. Kalb kelimesi de zaten Türkçemize girmiştir. Bu bakımdan bu kelimeler hakkında eşanlamlı dememiz mümkün değildir.

{وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْتِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”²⁶⁹ {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إِنَّ { السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur”²⁷⁰ ayetlerinde geçtiği gibi Kur’ân bu lafızları anlama ve idrak etme yeri olan göğüs

²⁶² Cemâleddîn Ebu’l-Fadl İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, thk. Heyet, Daru’l-Me‘ârif, Kahire, ts. XLII, k-l-b mad. s. 3714; el-İşfahânî, **el-Müfradât**, k-l-b mad. s. 411.

²⁶³ İbnü’s-Sirrî, **Kitâbu Halkı’l-İnsân**, s. 81.

²⁶⁴ el-İşfahânî, **el-Müfradât**, ş-d-r mad. s. 279.

²⁶⁵ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ğurğubî el-Ensârî, **el-Câmi‘u li Ahkâmi’l-Ğur’ân**, 2. baskı, Matbaatü Dâri’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, Kahire, 1935, I, s. 189.

²⁶⁶ ed-Dûrî, **Değâ’iku’l-Furûkı’l-Luğaviyye**, s. 106.

²⁶⁷ İbrâhîm, 14/37.

²⁶⁸ Nusrettin Bolelli, **Arap Edebiyatı Belâgat Beyân-Me‘ânî-Bedî‘ İlimleri**, 6. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 148.

²⁶⁹ en-Nahl, 16/78.

²⁷⁰ el-İsrâ’, 17/36.

bölgesinde bulunmaları hasebiyle akletme, düşünme, ibret alma gibi anlamlarda birbirlerinin yerlerine mecazen kullanmıştır.

b. “البطن ، الجوف”

Kur’ân’da “الجوف” cevî, genellikle kalb ile beraber kullanılmıştır. { مَا جَعَلَ اللَّهُ }²⁷¹ “Allâh, bir adamın (göğüs) boşluğunda iki kalb yaratmadı”.²⁷¹ Cevî, asıl olarak boşluk demektir.²⁷²

“البطن *batn*” ise bildiğimiz organ adıdır.²⁷³ “البطن” batn, “ظهر” zahr’ın zıddıdır. Elbisenin astarı için “باطن الثوب” derler. Yani “ظهر” bir şeyin dış yüzü, bunun tersi ise “باطن” iç yüzü demektir.²⁷⁴ Buna göre diğer tüm kullanımların mecaz olduğu anlaşılmaktadır. “البطن” Kur’ân’da hakiki anlamında kullanılmıştır. { وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةٌ فِي بُطُونِ }²⁷⁵ “siz annelerinizin karınlarında ceninler iken (bile), ...sizi en iyi bilendir”.²⁷⁵ Mesela { وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ }²⁷⁶ “Günahın açığını da bırakın, gizlisini de terk edin”²⁷⁶ ayetinde olduğu gibi burada hakiki anlamında değil, gizli yapılan günah anlamında kullanılmıştır.

Sonuç olarak “الجوف” insanın göğüs kafesindeki boşluk anlamına gelirken, “البطن”, karın anlamına gelir. Bu bilgiler ışığında iki kelime hakkında “eş anlamlı değildir” diyebiliriz. Ancak bunlar Kur’ân’da mecazen farklı anlamlarda kullanılmışlardır. Mecaz kullanımı, bizim eş anlamlılık için koyduğumuz şartlara ters düşmektedir.²⁷⁷

c. “العنق ، الجيد”

“العنق” boyun demektir.²⁷⁸ İbn fâris de “a-n-ğ bir şeyin hem enine, hem boyuna uzunluğuna delalet eder, boyun da buradan gelmektedir”²⁷⁹ der

²⁷¹ el-'Ahzâb, 33/4.

²⁷² Kitâbu'l-'Ayn, thk. ^aAbdulhamîd el-Hindâvî, I, s. 273.

²⁷³ el-İsfahânî, el-Müfradât, b-ğ-n mad. s. 61-62.

²⁷⁴ Kitâbu'l-'Ayn, thk. ^aAbdulhamîd el-Hindâvî, I, s. 146.

²⁷⁵ en-Necm, 53/32.

²⁷⁶ el-En'âm, 6/120.

²⁷⁷ ed-Dûrî, Dekâ'ıku'l-Furûkı'l-Luğaviyye, ss. 112-114.

²⁷⁸ es-İsfahânî, el-Müfradât, ^aa-n-ğ mad. ss. 61-62.

İbn Fâris “الجيد” cîd kelimesini “العُنُق” lafzıyla açıklamıştır.²⁸⁰ Bu durumda bu iki kelime İbn Fâris’e göre eş anlamlıdır. Halbu ki bu kelimeler arasında bir fark olması gerekirdi. Kur’ân’da Ebû Leheb ve karısından bahsedilirken { وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ } “Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu hâlde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir)”²⁸¹ ayetinde “جيد” cîd kelimesi kullanılmıştır. Boynu güzel olan kadına “الجيداء” dendiği,²⁸² bundan dolayı Ebû Leheb’in güzelliği ile meşhur karısından bahsederken Kur’ân seçtiği lafızla sanki bu vasfına bir îmâda bulunmuştur. Dahası “جيد” kelimesinin doğrudan boyun değil de “boynun gerdan takılan ön kısmı ve gerdan tarafından başladığı yer” olduğu anlaşılmaktadır.²⁸³

Bu durumda bu iki lafız her ne kadar boyun anlamına gelseler de aslında “العُنُق” doğrudan boyun anlamına gelirken, “الجيد” ise uzun ve güzel olması itibarıyla boyuna verilen bir niteleme sıfatı olduğu akla gelmektedir. Bundan dolayı bu iki kelimenin eş anlamlı olduklarını düşünmüyoruz. Bunlar yarı eş anlamlı olabilirler.

d. “جسم، جسد، بدن”

“بدن”, İbn Fâris b-d-n tek bir asıldır. Anlamı “bir şeyin uçları hariç kısmı, ana gövdesidir”²⁸⁴ diyor. Ebû Hilâl el-^aAskerî de buna yakın bir anlam veriyor. Ona göre “البدن” insan cesedinde üstte kalan kısımdır.²⁸⁵

el-Cevherî’ye göre “بدن” cesed kelimesinin eşanlamlısıdır.²⁸⁶ er-Râğıb’a göre “بدن” cüssedeki kemiğe itibarla verilen bir isimken, “جسد” renk itibarıyla verilmiş isimlerdir.²⁸⁷ “Cüssedeki kemik” meselesine Ebû Hilâl el-^aAskerî şöyle bir gerekçe getirmiştir. “Beden cesedin en üstü ve en kalın yeri olduğundan

²⁷⁹ İbn Fâris, **Meğâyis**, II, ^aa-n-k mad. s. 184.

²⁸⁰ İbn Fâris, **Meğâyis**, I, c-y-d mad. s. 255.

²⁸¹ el-Mesed/Tebbet, 111/4.

²⁸² İbn Manzûr, Lisânu’l-^aArab, IX, c-y-d mad. s. 737.

²⁸³ **el-Ğuṭûf min Luğati’l-Ğur’ân**, c-y-d mad. s. 1330.

²⁸⁴ İbn Fâris, **Meğâyis**, I, b-d-n mad. s. 111.

²⁸⁵ el-^aAskerî, **el-Furûḡ el-Luğaviyye**, s. 160; **el-Ğuṭûf min Luğati’l-Ğur’ân**, b-d-n mad. ss. 1274-1275; ed-Dürî, **Değâ’iḡu’l-Furûḡu’l-Luğaviyye**, s. 117.

²⁸⁶ İsmâ’il b.Hammâd el-Cevherî, **eş-Şihâh Tâcu’l-Luğa ve Şihâhı’l-^aArabiyye**, thk. Ahmed ^aAbdulğafûr ^aAttâr, 3. baskı, Dâru’l-^aİlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1984, b-d-n mad. V, s. 2077.

²⁸⁷ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, b-d-n mad. s. 50.

yağlanan/şişmanlayan kişiye “قد بدّن” şışmanladı”, “هو بدین” şışman”, besili kurbanlık deveye “البدن” denir sonra besili olsun zayıf olsun kurbanlık her deveye “البدنة” denir”.²⁸⁸ Ebu’l-Beķâ el-Kefevî “البدن” kelimesi için “devasa olmak, iri/cüsseli olmak” manasını tercih etmektedir.²⁸⁹

Bu tanımlardan sonra “بدن”, insan cesedinden baş ve uç kısımların haricinde kalan ana gövde olduğu kanaatindeyiz. Lafız Kur’ân’da sadece bir kez geçmiştir. { فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ لَتَكُونَنَّ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً } “Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız...”²⁹⁰ ayeti celilesinin tefsirine ilişkin Ebû Hayyân iki farklı görüş serdetmiştir. “Bedenini yani benzersiz inci işlemeli veya altın işlemeli yahut altın zincirli demir zırhını kurtaracağız demektir... Bir diğerk anlamı da elbisesiz ve silahsız çıplak olarak seni (dışarı) atacağız. En iyi hakaret ancak böyle olur.”²⁹¹ El-Kurtubî noktasız “نُنَجِّيكَ” okuyanlar olduğunu kaydediyor. Bu kıraate göre mana ‘seni sahile çıkaracağız’ olur.²⁹²

Bu bilgiler ışığında söyleyecek olursak, dışarı atılan ya Firavun’un kendisi ya da zırhıdır. Ebû Hayyân ikinci görüşü yani “**çıplak olarak atılmış olma ihtimalini**” tercih etmiştir.²⁹³ Şayet bu tevil doğruysa, bizim kanaatimize göre, dışarıya atılan Firavun’un tüm bedenidir. Burada “zikru’l-cüz’ irâdetü’l-küll” kabilinden bir adlandırma söz konusudur. Parça yani üst kısım söylenmiş fakat tüm beden kastedilmiştir. Ancak ayetteki bedenden maksat zırh olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü et-Taberî “bedeni olmadan atılabilmesi mümkün müdür” diye bir soru sorup yine soruyu kendisi cevaplıyor. “Evet mümkündü. Sağ olarak kurtulabilirdi”²⁹⁴ diyor.

Zırhın beden olarak adlandırılmasının gerekçesini er-Râğıb’ın da izahından hareketle şöyle yorumlamak mümkündür. Tıpkı gömleğin kola giyilen kısmına kol, karın kısmına karın/göbek, sırtı denkk gelen kısmına da gömleğin sırtı denmesinde

²⁸⁸ el-Askerî, **el-Furûķ el-Luğaviyye**, s.160.

²⁸⁹ el-Kefevî, **el-Külliyât**, b-d-n mad. s. 246.

²⁹⁰ Yûnus, 10/92.

²⁹¹ Ebû Hayyân Muhammed b.Yûsuf el-Endelusî, **el-Bahru’l-Muhîķ**, thk. ^aÂdil Ahmed ^aAbdulmevcûd, ^aAli Muhammed Mu^aavvağ, 1. baskı, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, V, s. 188.

²⁹² el-ķurķubî, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-ķur’ân**, XI, s. 48.

²⁹³ Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhîķ**, V, s. 188.

²⁹⁴ et-ķaberî, **Tefsîru’ķ-ķaberî**, II, s. 283.

olduğu gibi zırh da bedenın üst kısmına giyildiğinden, zırh giyilen yerin adı (vücudun üst kısmı) zırha verilmiş ve beden denmiştir.²⁹⁵

Beden kelimesine zırh manası vermemiz, Firavun'un bedeninin deniz tarafından atılmasında gerçek bir mucizenin bulunmasındandır. Zira zırh demir vb. madeni maddelerden yapılmıştır. Bu sebeple ilk akla gelen çabuk batmasıdır. Firavun'un cesedinin kurtulması kuşkusuz başlı başına bir mucizedir. Ondan daha büyük mucize ise Firavun'un üzerinde batmasına neden olacak olan demir bir zırh varken denizden dışarı atılmış olmasıdır. İşte gerçek mucize özkütlesi ağır olan maddelerin batması gerekirken batmamış olmasıdır.²⁹⁶ Böylece ayetin anlamı "Biz de bugün (seni)bedeninle/zırhınla, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız" olur. Dolayısıyla bedenden maksat vücudun üst kısmıdır.

"جسد", İbn Fâris'e göre c-s-d üçlü kökü bir şeyin bir araya gelmesi ve çoğalması anlamını taşır.²⁹⁷ er-Râğıb ise "الجسد" cesedin cisim olduğunu, ancak cisimden daha özel bulunduğunu belirtir.²⁹⁸ ve istişhad olarak el-Ĥalîl'in görüşüne ve iki ayete yer vermektedir O insan dışındaki şeyler için cesed kelimesi kullanılamayacağını, cesedin rengi olduğunu, cismin rengi olmayan su ve hava gibi şeyler için kullanıldığını belirtir.

İstişhâd ettiği ayetlerin ilki { وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ } Biz onları (peygamberleri), yemek yemez birer (cansız) ceset olarak yaratmadık. Onlar (bu dünyada) ebedî de değildir"²⁹⁹ ayeti,

İkincisi ise { فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ } Bu adam, onlar için, böğürebilen bir buzağı heykeli icat etti"³⁰⁰ ayetidir. el-İsfahânî el-Halîl'den nakille kendi görüşünün doğruluğuna istişhâd etmektedir.³⁰¹

er-Râğıb'ın cesedin cisimden daha özel olduğu şeklindeki izahında birkaç yönden tutarsızlık vardır.

²⁹⁵ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, b-d-n mad. s. 50.

²⁹⁶ Muhammed 'Abduh, Reşîd Ridâ, **Tefsîru'l-Menâr**, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947, XI, s. 477.

²⁹⁷ İbn Fâris, **Mekâyis**, I, c-s-d mad. s. 234.

²⁹⁸ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, c-s-m mad. s. 100.

²⁹⁹ el-Enbiyâ', 21/8.

³⁰⁰ Tâhâ, 20/88.

³⁰¹ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, c-s-m mad. s. 100.

a.Râğıb cesedle cisim arasındaki umum-husus ilişkisini açıklamadığı gibi, buna dair bir istişhad da getirmiş değildir.

b.Cesed “*insan dışındaki şeyler için kullanılmaz*” deyip, sonra da el-Ĥalîl’den nakille {عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارٌ} ayetiyle istişhâdda bulunması. O’nun lehine değil, aleyhine bir delildir. Çünkü buzağı insan değildir.

c.Cisim rengi olmayanlarda kullanılmaz görüşü tutarlı değildir. Zira renksiz cisimler de vardır.

Ebû Hilâl el-^aAskerî ise lafızlar arasındaki farkları ortaya koyduğu “el-Furûk el-Luğaviyye” adını taşıyan eserinde cesedle cismin eş anlamlı olduğunu belirtir.³⁰² O’na göre cesed yoğunluk/kesafet manasına geldiği gibi kan anlamında da gelir. Cesed canlıya özgüdür. İnsanın cesedi, merkebin cesedi denirken odunun cesedi denmez.³⁰³ Bu durumda el-Ĥalîl ile Ebû Hilâl el-^aAskerî’nin söylediklerinde bir çelişki ortaya çıkmaktadır. el-Ĥalîl cesedi insana has kılarken, Ebû Hilâl onun tüm canlılar için de söylenebileceğini ifade eder.

Ebu’l-Beğâ cesed rene itibarla kullanılır dedikten sonra Râğıb’ın söylediklerini aktarmakla yetinmiştir.³⁰⁴

Cesed lafzı Kur’ân’da dört defa kullanılmıştır. Bunlar:

1. {وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ خُلَيْهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارٌ} “(Tûr’a giden) Musa’nın arkasından kavmi, zinet takımlarından, böğürebilen bir buzağı heykelini (tanrı) edindiler”³⁰⁵
2. {فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارٌ} “Böylece (Sâmirî) onlar için böğürmesi olan bir buzağı heykeli ortaya çıkardı”³⁰⁶

Ebû Hayyân bu ayetin tefsirinde “جَسَدًا” kelimesinin manası katı bir cüsse/cesettir. Başsız bir bedendir diyenler olmuştur. İbnu’l-Enbârî cesed denilmesi içinde ruh olmadığına delalettir...”³⁰⁷ der.

İbnü’l-Enbârî’nin yorumu cesed ruh omadığı zaman verilen bir isimdir. Ayetteki buzağı zinet eşyasından yapılmış buzağı suretinde yapılmış boyutları olan

³⁰² el-^aAskerî, *el-Furûk el-Luğaviyye*, ss. 159-160.

³⁰³ el-^aAskerî, *el-Furûk el-Luğaviyye*, ss.159-160; *el-Ḳuṭûf min Luğati’l-Ḳur’ân*, c-s-d mad. ss. 1319-1320.

³⁰⁴ el-Kefevî, *el-Külliyât*, c-s-d mad. s. 246, 344.

³⁰⁵ el-A^arâf, 7/148

³⁰⁶ Ṭâhâ, 20/88

³⁰⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, IV, s. 390.

ama ruhu olmayan bir şeydi. İnsan yapımı bir şeyin nasıl ruhu olabilirdi. Cansız bir buzağı heykeli olduğundan ayette cesed lafzı kullanılmış olması “الجسد” lafzının anlamının heykel olduğu izlenimi vermektedir.

3. { وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ } Biz onları (peygamberleri), yemek yemez birer (cansız) ceset olarak yaratmadık. Onlar (bu dünyada) ebedî de değildir”³⁰⁸ ayetinin tefsirinde Ebû Hayyân “الcesed”³⁰⁹’in beslenmeyen/yemeyen cansız varlıklar için kullanıldığından bahsetmektedir.”³⁰⁹ Burada yine İbnü’l-Enbârî’nin “cesed ruhu olmayan şeylere denir” görüşünü güçlendiren bir ima vardır.
4. { وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ } “Andolsun, biz Süleyman’ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi”³¹⁰ ayetindeki “جسد”’in teviline ilişkin Ebû Hayyân Hz. Süleyman’ın (as) sınandığı olayı anlatıyor ve atılan cesedin yarım doğan çocuk olduğunu kaydediyor. Bir başka görüşe göre Hz. Süleyman (as) baygınlık gibi çok şiddetli bir hastalık geçirir. Neticesinde tahtında sanki ruhsuz bir ceset olur.³¹¹

Bu durumda, birinci halde çocuk cansızdır. İkinci halde Hz. Süleyman (as) cansız gibidir. Çocuk cansız, Süleyman da (as) cansıza benzer bir halde baygındır. Hz. Süleyman’ın (as) cesede benzetilmesi ya ruhunu teslim ettiğini veya teslim etmek üzere olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak Kur’ân’da geçen “جسد” kelimesinden anladığımız cesed ve ruh’un bir arada olmamasıdır. O halde cesed ya cansız/câmid bir varlıktır veya ruhunu teslim etmiş insandır. Kurumuş kana cesed denmesi³¹² bu kabil bir benzetmeden dolayı olsa gerektir. Çünkü kan damardan ayrılınca hayatîyetini kaybedip donmakta, katı hale gelmektedir. Dolayısıyla kana da cesed denmesi bu mantıkla doğrudur.

³⁰⁸ el-Enbiyâ, 21/8.

³⁰⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, IV, s. 390.

³¹⁰ Şâd, 38/34.

³¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, VII, s. 381.

³¹² Ebû ‘Alî İsmâ‘îl b. El-Ğâsim el-Ğâlî el-Bağdâdî, *el-Bârî fi’l-Luġa*, thk. Hâşim et-Ṭa‘â‘ân, 1. baskı, Mektebetü’n-Nehda & Dâru’l-Hadâratî’l-‘Arabiyye, Beyrut, 1975, s. 714.

“جسم”, İbn Fâris’e göre c-s-m bir şeyin bir araya gelmesine delalet eder. Bu bilgiden anlaşılan “*cisim ile cesed*” eş anlamlı kelimelerdir.

Ancak er-Râğıb, Ebû Hilâl ve Ebu’l-Bekâ’ya göre “جسم *cisim*” uzunluğu eni ve derinliği olan şeydir. Cesed ve beden de uzunluk, en ve derinlik olarak vasıflanabilir. Bu itibarla cisim’in diğer iki lafza bir ayrıcalığı olmadığı anlaşıyor.

Bize göre “جسد” ile “جسم”i birbirinden ayıran ruh/canlılıktır.³¹³ Kur’ân’ın iki lafzı kullanımından bu incelik anlaşılmaktadır. “جسد *cesed*”in yukarıda cansız varlıklar veya ruhunu teslim etmiş insan için kullanıldığını görmüştük. “جسم *cisim*” Kur’ân’da iki yerde ruh ve hayat bir arada olduğu halde gelmiştir.

1. { وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ } “ilimde ve bedende ona üstünlük verdi.”³¹⁴ Bu ayetten sonra gelen ayetlerde Tâlût, Câlût ve ordusuyla savaşmak için kendi ordusuna komuta ettiğinden bahsedilmektedir. { بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ } “*ilim ve bedende sağlamlık*” güçlü kuvvetli olmayı gerektirir. Sağlam, güçlü kuvvetli kişinin komutan olması daha münasip düşer. Ayatten açıkça anlaşılan Tâlût hayattadır. Öldüğüne dair en ufak bir emare de yoktur.
2. { وَإِذَا رَأَوْهُمْ تَبَٰرَكْتَ أَجْسَادُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ } “Onları gördüğün zaman cisimleri hoşuna gider. (Çünkü gösterişli adamlardır,) Konuşsalar sözlerini dinlersin.”³¹⁵ ayetinde cisimlerden hoşlanılacağından bahsedilmektedir. Cisimlerden eğer ruhsuz/cansız bir halde ise nasıl hoşlanılacaktır. Sonra ayet konuştuklarını söylüyor. Konuşmak canlılık alametidir. Ayetin sonlarında Allah (cc) peygamberini onlardan sakındırıyor. Malum diriden sakınılır ölüden değil. Surenin sonlarına doğru bu cisimlerin büyüklük taslama, infaktan men etme vb. özelliklerinden bahsediliyor. Tüm bunlar canlılık alametidir. Dahası *cisim kelimesinin ruh/canlılık olan şeyler için kullanıldığına delalettir.*

³¹³ el-Ğuţûf min Luğati’l-Kur’ân, “cism” s. 1320.

³¹⁴ el-Bakara, 2/247.

³¹⁵ el-Münâfıkûn, 63/4.

Özetle “جسم، جسد، بدن” lafızları her ne kadar eş anlamlı olarak biliniyor olsalar da Kur’ânda farklı anlamlarda kullanılmıştır. “بدن *beden*” baş ve uç kısımlar/azalar hariç vücudun üst tarafına veya omuzdan kuyruk sokumuna kadar olan kısmı çepeçevre saran kısa zırha verilen addır. “جسد *cesed*”, “جنة *cüšše*” kelimesinin eş anlamlısı olup ruh/canı olmayan şeyler için kullanılır. Böylece hayat ve canlılık olan “جسم *cisim*”den ayrılmaktadır. Bu kelimeler arasında gördüğümüz gibi farklar vardır. Dolayısıyla bu kelimelerin eş anlamlı olduklarına dair genel kanı, Kur’ânî kullanım açısından bizce doğru değildir. Bu kelimeler için yakın anlamlı kelimelerdir denilebilir.

3.3.2. Hayvan Türleri

a. “الحوت ، النون”

“الحوت”, büyük balık/balina anlamına gelir.³¹⁶ İbn Fâris’e göre h-v-t sıkıntı ve kıpırtı anlamına gelir. Büyük balığa “الحوت” denmesi de sabit olmayışından daima hareket etmesindendir.³¹⁷ Ama genel olarak tüm balık türleri için kullanılır. Zira ayette {فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَن أَذْكُرَهُ} “...balığı unuttum. Onu söylememi, bana ancak şeytân unutturdu”³¹⁸ buyrulmaktadır.

Balık için kullanılan bir diğer kelime de “النون” kelimesidir. Kur’ân’da Hz. Yûnus’dan (as) söz edilirken bir kez “صاحب الحوت” bir kez de “ذا النون” kelimesi geçmiştir. {وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ} “...balık sâhibi (Yûnus) gibi olma. Hani o, sıkıntıdan yutkunarak (Allah’a) seslenmişti.”³¹⁹ {وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ} ³¹⁹ “Zünnûn’u da (Yunus’u da zikret). O öfkeli bir halde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti”.³²⁰ Görülgüğü gibi aynı kişiden bahsedilirken farklı lafızlar kullanılmış, dahası farklı kelimelere izafe olunmuşlardır.

³¹⁶ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, h-v-t mad. s. 141.

³¹⁷ İbn Fâris, *Mekâyis*, I, h-v-t mad. s. 323; *el-Kuṣūf min Luġati’l-Kur’ân*, “hût” mad. s. 1351.

³¹⁸ el-Kehf, 18/63.

³¹⁹ el-Ğalem, 68/48.

³²⁰ el-Enbiyâ, 21/87.

Bu durumda “الحوت” hût büyük balık anlamına gelse bile, küçük balık için de kullanılmıştır. Aralarında umum husus ilişkisi vardır. Zira “النون”/nûn sadece Yûnus (as) için kullanılmıştır. Bu durumda “الحوت” daha genel “النون” ise özel anlamda kullanılmıştır.

Eş anlamlı kelimelerin tespitinde “*lafızların arasında umum-husus ilişkisi olmaması gerekir*” demiştik. Bu iki lafız her ne kadar Arap dilinde eşanlamlı olsalar da Kur’ân açısından eşanlamlılıktan söz edemeyiz. Bunlar yarı eşanlamlı veya yakın anlamlı kelimelerdir.

b. “الحية ، الثعبان ، الجان”

Bu üç lafız Mûsâ (as) Firavun kıssasının geçtiği farklı ayetlerde geçmiştir. İlk karşılaşma esnasında “حية” lafzı “سعي” lafzı ile birlikte gelmiştir.

{ قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى ، فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى } Allah: “Yere at onu, ey Musa!” dedi.

Onu hemen yere attı. Bir de ne görsün, hızla sürünen bir yılan değil mi?³²¹ İlk bakışta yılanın hareket etmesi, Kur’ân tarafından canlılık özelliğine vurgu yapılarak en geniş anlamı içeren lafızla, “الحية *hayye*” kelimesiyle karşılanmıştır.³²² Buradaki “الحية” lafzı kıpırdaması, canlılık/hayat sahibi olması göz önünde bulundurularak seçilmiş bir lafız olabilir.³²³

Sonra bu canlının eylemini Kur’ân’da şöyle dile getirilmiştir. { وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا } Asâni at! Musa (Mûsâ değneğini atar-atmaz) onu yılan gibi deprenir görünce, dönüp arkasına bile bakmadan kaçtı”.³²⁴

Bu ayette kullanılan lafız ve fiil yukarıda olduğu gibi farklıdır. “جان” lafzı “هتزاز” fiili ile beraber gelmiştir. Çünkü ilk etapta hareket eden canlı insanların ilgisini çekmiş, dikkatli bakınca hızlı hareket eden bir yılan olduğunun farkına varmış olabilirler. Bu duruma daha uygun olan “جان” lafzıyla dikkat çekilmiştir. Zira

³²¹ Tâhâ, 20/19-20.

³²² el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân, h-y-y mad. s. 1351; Kitâbu'l-'Ayn, thk. ^aAbdulhamîd el-Hindâvî, I, s. 380.

³²³ el-İşfahânî, el-Müfradât, h-y-y mad. s. 144-146; İbn Fâris, Meğâyis, I, h-y-y mad. s. 328.

³²⁴ en-Neml, 27/10; el-Ğasas, 28/31.

seçilmesinde hiç kuşkusuz cinlerin hızlı ve seri hareket etmeleri etkili olmuştur diyebiliriz.³²⁵

Son aşamada yılan anlamında seçilen lafzın ve ona bağlı olarak sıfatın farklı oluşu hayli manidardır. Zira son aşamada Mûsâ'nın (as) amacı, Firavun ve sistemini halkın önünde küçük düşürmektir. Büyük olasılıkla olayın büyüklüğüne uygun düşecek şekilde “الثعبان” lafzı seçilmiştir.

{ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ... فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ } (Firavun)

dedi ki: Eğer bir mucize getirdiyse ve gerçekten doğru söylüyorsa onu göster bakalım. Bunun üzerine Musa asasını yere attı. O hemen apaçık bir ejderha oluvermiş!³²⁶

Firavun ve sihirbazları asalarını atıp halkı dehşete düşürmüşler neticede büyük bir sihir yapmışlardır. Bu sihrin karşısında Hz. Mûsâ (as) sihirbazların yalancı ve aynı zamanda sahtekâr olduklarını gösterircesine asasını yere atınca asa hemen büyük bir yılan oluvermiştir.

Burada “*sıfatın isme galip gelmesi*” akla gelmektedir. Çünkü bu lafızlardan sadece birisi yılan anlamındadır. Büyük bir olasılıkla yılanla ait sıfatlar “*yılan*” adının yerini almıştır. “حَيَّة” canlılığa, “جَانَّ” hıza delalet eden isimlerdir. Yılan ait bu sıfatlar isim gibi algılanıp, onun yerine kullanılmış olabilir. Son olarak “الثعبان” ise yılanın boyutundaki büyüklük göz önüne alınarak verilmiş seçilmiş lafızlardır. Halkın kullanımında bu kelimeler eş anlamlı olsalar bile Kur’ân’ın kullanımında ince ayrımlar vardır diyebiliriz.

³²⁵ İbn Fâris, **Meğâyis**, I, c-n-n mad. s. 215-216; bkz. el-İsfahânî, **el-Müfradât**, c-n-n mad. s. 105-106; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd el-Begavî, **Tefsîru’l-Begavî Me’âlimü’t-Tenzîl**, thk. Muhammed ^aAbdullâh en-Nemr ve diğerleri, Dâru Tıybe, Riyâd, 1408 h, VI, s. 146; Tâhir b. ^aÂşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, XIX, s. 228; Ebû Hâyyân, **el-Bahru’l-Muhîr**, VII, s. 55.

³²⁶ el-A^arâf, 7/106-107; eş-Şu^aarâ’, 26/32.

3.3.3. Kap-Kacak ve Alet Türleri

a. “الكأس ، الكوب”

“الكأس ke's” şarap dolu kadeh anlamına gelir.³²⁷ “الكوب kûb” kulpu olmayan bardak demektir.³²⁸ Kur’ân’da “الكأس” kelimesi hep tekil gelmiştir. “الكوب” ise hep çoğul “أكواب” olarak kullanılmıştır. Bundan “الكأس” kelimesinden maksadın şarap olduğunu anlayabiliriz. Nitekim şair şiirinde ölümü herkesin tadacağı şaraba benzetirken şarap yerine “الكأس” ke's” kelimesini kullanmıştır.

و من لم يمت عِبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا الموت كأس وإن المرء ذائقها

Gençken (ansızın) ölmese bile yaşlılıktan ölür. Ölüm bir kadeh (şarap)tir ki herkes onu mutlaka tadacaktır. ³²⁹

Kur’ân “الكأس” ve “أكواب” kelimelerini bir ayette beraber kullanmıştır. { بِأَكْوَابٍ } “Akıp giden şarap kaynağından doldurulmuş testiler, ibrikler ve kadehlerle.”³³⁰ Ayetinin tefsirine ilişkin müfessirler “الكأس” kelimesini şarap olarak tefsir ederlerken, ³³¹ aynı zamanda bir dilci olan İbn Âşûr “أكواب” kelimesini kulpu ve ağzı olmayan bardak, “الكأس” kelimesini de ince uzun ağzı dar kadeh olarak tefsir etmektedir.³³²

Şiirde geçen ve bazı müfessirlerce şarap olarak tefsir edilen “الكأس” aslında içine şarap konan kadehtir. Ama burada edebi sanatlardan mecâzî mürsel ³³³ vardır.

³²⁷ Kitâbu'l-^aAyn, thk. ^aAbdulhamîd el-Hindâvî, IV, s. 3; el-İsfahânî, el-Müfradât, k-e-s mad. s. 422; el-^Quṭūf min Luḡati'l-^Qur'ân, k-e-s mad. s. 1588.

³²⁸ İbn Fâris, Meḳâyis, II, k-v-b mad. s. 428; el-İsfahânî, el-Müfradât, k-v-b mad. s. 444; el-^Quṭūf min Luḡati'l-^Qur'ân, k-v-b mad. s. 1243.

³²⁹ el-^Qurṭubî, el-Câmi' li 'Ahkâmi'l-^Qur'ân, V, s. 447

³³⁰ el-Vâkı'a, 58/18.

³³¹ el-Begâvî, Tefsîru'l-Begâvî, VIII, s. 10; eṭ-Ṭaberi, Tefsîru't-Ṭaberi, XXII, s. 291.

³³² Ṭâhir b. ^aÂşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, XXVII, s. 293.

³³³ Mecâz-ı Mürsel, “المجاز المرسل”: Alakası müşâbehetin dışında bir şey olan ve esas manası dışında kullanılan kelimedir. Hakiki mananın kastedilmesine engel olan lafzî veya hâlî bir karine bulunur. Mecaz-ı mürsele “mecaz-ı müfred” de denir. Mecaz-ı mürseli meydana getiren “alâkaların (ilgilerin) sayısı” çoktur. Hakiki manaya engel olan ilgiler/alâkalar şunlardır; 1. Sebebiyyet “السببية”, 2. Müsebbebiyyet “المسببية”, 3. Cüz'îyyet “الجزئية”, 4. Külliyyet “الكلية”, 5. Geçmişî göz önünde bulundurmamak “اعتبار ما يكون”, 6. Geleceği göz önünde bulundurmamak “اعتبار ما كان”, 7. Maḥalliyyet “المحلية”, 8. Hâlliyyet “الحالية”, 9. 'Âliyyet “الآلية”. Ancak burada maḥalliyyet vardır. Mekân yönünden bir şeyi kuşatan yeri zikredip onun içindekini kastetmektir. Buna “zıkr-i maḥall irâde-i hâlî” de denir. Zira burada kullanılan lafız “الكأس”tir. Kastedilen şey, kâse (mahall) değil, içindeki şarap yani hâldir.

Mahal zikredilerek hâl kastedilmiştir. Asıl itibariyle ikisi de içki içmeye yarayan aletler olup, birisi dolu veya boş fark etmez “*içki kabı*”³³⁴, diğeri de içilen “*dolu kadeh*” anlamına geldiği kanaatindeyiz.

Nitekim başka ayetlerde, örn. { يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ } onlar için altın tepsiler ve kadehler/testiler dolaştırılır”³³⁵ ayetinde dolaştırılan şey kadeh değil, içine içki doldurulan kap olduğu anlaşılmaktadır. Aynı durum, { وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِّنْ فِصَّةٍ وَأَكْوَابٍ } çevrelerinde gümüşten billur kaplar, testiler/kupalar dolaştırılır”³³⁶ ayeti için de geçerlidir. Bu kelimenin anlamının “testi vb, bir şey” olduğunu bir diğer ayetten anlıyoruz. { فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مُّوَضَّعَةٌ } Orada yükseklerde kurulmuş, tahtlar, önlerine konmuş testiler/kupalar ... da vardır”³³⁷ ayetinden anlıyoruz ki orada şarap kabı konulmuş içmek isteyenlerin emrine amade bir halde beklemektedir. Cennet ehli de ondan dilediği gibi içmektedirler. { إِنَّ الْأَنْزَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا } İyiler ise, katkısı kâfur olan içecekler dolu bir kadehten içerler”,³³⁸ { وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا }³³⁹ Onlara orada, karışımı zencefil olan kadehten içirilir.”³³⁹ Kanaatimizce bu ayetler, cennet şarabı sunumu esnasında kullanılacak olan kaba, yani kadehe işaret etmektedirler.

Son olarak da ayette { وَكَأْسًا دِهَاقًا } Dolu kadeh(ler) vardır”³⁴⁰ ayetinde “*كأس*” kelimesi (دِهَاقًا) dolu kelimesiyle sıfatlanmıştır. Şarap olsaydı dolu sıfatı ile sıfatlanmazdı. Çünkü dolu olan kaptır şarap değil. Dolayısıyla bu kelimeler “şarap içme” merhalelerinde kullanılan aletlere verilen farklı isimlerdir. Bu bakımdan kelimeler eş anlamlı değildir.

Detaylı bilgi için bkz. Nusrettin Bolelli, **Arap Edebiyatı Belâgat Beyân-Me’ânî-Bedî’ İlimleri**, 6. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 144-158.

³³⁴ el-*Ḳuṭûf min Luġati’l-Ḳur’ân*, k-v-b mad. s.1243, ayrıca bkz. el-*Ḳuṭûf min Luġati’l-Ḳur’ân*, k-e-s mad. s. 1588.

³³⁵ ez-Zuhurf, 43/71.

³³⁶ el-İnsân, 76/15.

³³⁷ el-Ğâşiye, 88/13-14.

³³⁸ el-İnsân, 76/5.

³³⁹ el-İnsân, 76/17.

³⁴⁰ en-Nebe’, 78/34.

b. “الأريكة ، السرير”

“الأريكة” lafzı, İbn Fâris’e göre e-r-k iki asla döner. Birisi ağaçtır. Diğer bir şeyi ikame etmek, dikmek, ayağa kaldırmaktır. Bundan dolayı kişinin evinde yaptığı yatak “الأريكة” olarak isimlendirilmiştir.³⁴¹ Tül veya benzer bir şey yaparak yükselttiğinden veya erâk ağacından yapıldığından erîke denmiştir.³⁴²

Kur’ân’da “الأريكة *erîke*” lafzı yaslanma yeri ve bakma yeri anlamında iki farklı farklı manada kullanılmıştır. Yaslanmak için yatak ve döşek bir arada olması gerekir. Bakmak için de yüksek bir platform olması gerekir.

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَذْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ { } مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا { } Onlar; altından ırmaklar akan Adn cennetleri onlarıdır, orda altın bileziklerle süslenirler, hafif ipekten ve ağır işlenmiş atlastan yeşil elbiseler giyerler ve tahtlar üzerinde kurulup dayanırlar. (Bu,) Ne güzel sevap ve ne güzel destek”.³⁴³ Bu vb. ayetlerde erîke yaslanma/dayanma/kurulma anlamına gelen “الانكاء” fiili ile beraber kullanılmıştır.

Hâlbuki Mutaaffîfîn Sûresi’nde iki kez { عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ } “Koltuklar/tahtlar üzerinde (etrafı) seyrederekler”³⁴⁴ şeklinde geçmektedir. Ama her iki durumda da “الأريكة” üzerinde bulunurlar. Bu iki farklı eylemi -yaslanma ve bakma- şöyle cem etme imkanı olabilir. Yaslandığı halde etrafı seyre dalmış olabilirler.

“السرير” kelimesine gelecek olursak; ayette { مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ } özenle dizilmiş şilteler/minderler/döşekler üzerinde yaslanıp dayanmışlardır”.³⁴⁵ Bu serîrler karyola üzerinde olması durumunda müminler koltuk/tahtlar üzerindeki döşeklere oturuyor olabilirler³⁴⁶ veya karyola vb. bir şeyin üzerinde değil de sadece serîrlerin (döşek/şilte/minder) üzerinde oturuyor da olabilirler.

³⁴¹ İbn Fâris, *Mekâyis*, I, e-r-k mad. s. 49; *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur'ân*, s. 1217.

³⁴² *el-İşfahânî, el-Müfradât*, s. 25.

³⁴³ *el-Kehf*, 18/31; bkz. *Yâsîn*, 36/56; *İnsan*, 76/13.

³⁴⁴ *el-Mutaaffîfîn*, 83/23,35.

³⁴⁵ *eṭ-Ṭûr*, 52/10.

³⁴⁶ *İmâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il İbn Keşîr, Tefsîru'l-Ğur'âni'l-Âzîm*, thk. Muştafâ es-Seyyid Muhammed ve diğerleri, 1. baskı, Müessesetü Ğurṭuba & Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâş, kahire, 2000, XIII, s. 231.

Bu durumda “الأريكة” üzerinde şilte olsun olmasın karyola veya yatak anlamına gelir. Buna karşın “السريـر” ise şilte/minder/döşek anlamına gelir. Zira ayette { عَلَى سُرِّ { مؤصـونـة } “Özenle mücevherlerden işlenmiş' minder/şilteler üzerindedirler” işlemeden bahsedilmektedir. Karyola süslenebilir ama sanki burada işleme yapılan şilte minder olması kuvvetle muhtemeldir.³⁴⁷

Bir diğـer ayette mesele sanki biraz daha aydınlığa kavuşmaktadır. { وَنَزَعْنَا مَا فِي { صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرِّ مُتَقَابِلِينَ “Onların göğüslerindeki kini çıkarıp atmışsınız; (hepsi) kardeşler olarak divanlar/minderler üzerinde karşı karşıya oturur (sohbet eder)ler”³⁴⁸ müminlerin cennetteki hallerinden bahisle karşılıklı oturacakları birbirine sırt çevirmeyecekleri vurgulanmaktadır.³⁴⁹ Yüzyüze bakar vaziyette oturacaklarına göre “الأريكة” erîke” içinde olmamaları gerekir. Çünkü erîke de tül vb şeylerle üstü örtülü olduğundan,³⁵⁰ sanki “السريـر” kelimesinin şilte/minder vb. bir anlama gelmesi gerekir.

Sonuç olarak “الأريكة” -içinde şilte/bulunsun veya bulunmasın- karyola, ranza taht vb şeylerin adıdır. Buna mukabil “السريـر” erîke üzerine atılan veya müstakil olarak kullanılan işlemeli şilte/minder vb. adıdır. Dolayısıyla bunlar eş anlamlı değıl, mütebâyin farklı kelimelerdir.

d. “الفلـك ، السفينة”

“الفلـك fülk”, gemi, tekili çoğıulu aynıdır.³⁵¹ İbn Fâris f-l-k üçlü kökünü bir şeyin dönüp dolaşması, deverân etmesi anlamında ele alır. Gemiye de denizde deverân ettiğinden bu adın verildiğini³⁵² söyler.

Kur'an'da “الفلـك” kelimesi çokça geçmektedir. Mesela, { وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ { يَا أَيُّهَا النَّاسُ { وَمَا يَنْفَعُ النَّاسَ

315 el-Ğurğubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Türkî, XIX, ss. 522-523; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Ğur'âni'l-‘Azîm*, XIII, s. 231.

³⁴⁸ el-Hicr, 15/47, ayrıca bkz. eş-Şâffât, 37/44.

³⁴⁹ eğ-Ğaberî, *Tefsîru'ğ-Ğaberî*, XIV, s. 80.

³⁵⁰ el-İşfahânî, *el-Müfradât*, s. 25.

³⁵¹ el-İşfahânî, *el-Müfradât*, s. 387; *el-Ğurğuf min Luğati'l-Ğur'ân*, s. 1562.

³⁵² İbn Fâris, *Meğâyîs*, II, f-l-k mad. s. 331; el-Ğurğubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Ğur'ân*, II, s. 494

gemilerde...elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır”,³⁵³ { هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ } “Sizi karada ve denizde seyahat ettiren de O’dur. Öyle ki, siz gemilere binmişken, o gemiler de hoş bir rüzgârla akıp gider.”³⁵⁴ Bu vb. ayetlerde gemilerin denizde gitmelerinden bahsedilmekte, bunun Allah’ın bir nimeti olduğu vurgulanmaktadır.

Ancak { وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ } “Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün”³⁵⁵ ayetinde gemilerin denizi yarmasından bahsedilmektedir. Müfessirler, suyu ancak büyük gemilerin yaracağını, dolayısıyla “الفلک” ile kastedilen şeyin büyük gemilerin olduğunu söylemektedirler.³⁵⁶ Nitekim başka ayetlerde yine yüklü gemilerden bahsedilmekte ve seçilen lafızlar bu anlamı güçlendirmektedir. Örneğin, { فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ } “Derken biz onu ve beraberindekileri dolu geminin içinde (taşıyıp) kurtardık”,³⁵⁷ yine { وَأَيُّهُ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ } “Onların soylarını dolu gemilerde taşımamız da kendileri için bir mucize/ayettir”,³⁵⁸ { وَجَعَلْ لَكُمْ } “O bindiğiniz gemileri ve hayvanları sizin hizmetinize verdi.”³⁵⁹ ayetleri bize “الفلک” kelimesinin “*ağır tonajlı büyük gemiler*” anlamında kullanılmış olabileceği izlenimini vermektedir. Zira insanlar ve hayvanlar gemi taşımacılığında birer yükür. Yük taşımacılığı da malum olduğu üzere büyük gemilerle yapılır.

“السفينة” sefine ise daha küçük gemidir. Kayık vb. şeylere isim olarak verildiğini düşünüyoruz. Mûsâ (as) ve Hızır (as) kıssasında { فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ } “Bunun üzerine kalkıp gittiler. Nihayet bir gemiye rastlayıp ona bindiler ve o zat (Hızır) gemiyi deldi”³⁶⁰ devamında birkaç ayet sonra Hızır’ın deldiği geminin yoksullara ait olduğu belirtilmektedir. { أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ } “O gemi,

³⁵³ el-Bakara, 2/164.

³⁵⁴ Yûnus, 10/22.

³⁵⁵ en-Nahl, 16/14; el-Fâtır, 35/12.

³⁵⁶ İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Î-Kur’ânî-l-‘Azîm*, XI, s. 312; Muhammed Fahreddîn b. ‘Omar er-Râzî, *Mefâûhu’l-‘Gayb*, 1. baskı, Dâru’l-Fikr, ys. 1981, XXVI, s. 13.

³⁵⁷ eş-Şu‘arâ, 26/119.

³⁵⁸ Yâsîn, 36/41.

³⁵⁹ ez-Zuhruf, 43/12.

³⁶⁰ el-Kehf, 18/71.

denizde hayatını kazanan yoksullara aitti”.³⁶¹ Yoksulların sahip olabileceği gemi muhtemelen küçük bir gemi olması gerekir. Böylece bu gerçek Kur’ân’ın seçtiği lafızlarda da kendini göstermektedir. Bu lafızlar farklıdır. En iyimser yaklaşımla bu lafızlar eş anlamlı değil yakın anlamlı lafızlardır.

3.3.4. Kitap, Yazılı Belge, vb. Anlama Gelen İsimler

“إمام، رقيم، مسطور، سفر، قط، كتاب، لوح”

er-Râğıb “إمام *imâm*”ı, kitap, söz ve eylemlerine uyulan insan veya her şeydir olarak anlamlandırıyor. O insan anlamına geldiğinin misali olarak { يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ } Kıyamet günü bütün insanları önderleriyle çağıracağız...³⁶² ayetini, Kitap vb. anlamında { وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ } Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz’da) bir bir kaydetmişizdir”³⁶³ “İmâm-ı Mübîn’de levh-i mahfuza işaret vardır”³⁶⁴ ayetini verir.

er-Râğıb’ın “إمام” lafzını kitap olarak anlaması, lafzın asıl manası itibariyle değil, istiare kabilindendir. Dahası “إمام” Hımyer veya Kureyş dilinde kitap anlamına gelmektedir.³⁶⁵

Modern dilciler tarafından öne sürülen üç şarttan biri tahakkuk ettiğinde eşanlamlılıktan söz edilemeyeceğine dair genel kabul bu kelime hakkında eşanlamlıdır yargısına varmamıza mani olmaktadır. Bunlar;

a. İtibar farklılıkları, b. Luğat farklılıkları, c. lafzın hakiki anlamda kullanılmaması (istiare ve mecaz gibi) gerekçelerdir ki “الإمام” lafzı kitaptan istiare olarak kullanılmıştır. En önemlisi de Hımyer Lugatında “الإمام” lafzı kitap anlamına gelmektedir. “الإمام” lafzının kitabın eş anlamlısı değil de mütebâyin lafızlar arasında sayılması gerekir. Ayrıca itibar farkı meydana geldiğinden modern dilcilerin koydukları eş anlamlılık kriterleri ile çelişmektedir.

³⁶¹ el-Kehf, 18/79.

³⁶² el-İsrâ’, 17/71.

³⁶³ Yâsin, 36/12.

³⁶⁴ el-İsfahânî, el-Müfradât, “el-İmâm” ss. 33-34; bkz. el-Ğuṭûf min Luğati’l-Ğur’ân, s. 1249.

³⁶⁵ Kitâbu’l-Luğât fi’l-Ğurân, s. 33.

“رقم”, İbn Fâris’e göre r-k-m hat yazı vb. anlamlara delalet eden bir asıldır, “الرقم” kelimesini hat/yazı, “الرقم” kelimesini kitap olarak anlamıştır. el-Ĥalîl b. Ahmed’e göre “الرقم” kitabı noktalamaktır. {كِتَابٌ مَرْقُومٌ} noktalamak suretiyle harfleri iyice belli olan kitaptır.³⁶⁶

el-Ĥalîl ve İbn Fâris’in değerlendirmelerinden anladığımız “الرقم” kitap değil noktalanmış kitap demektir. Dolayısıyla bu lafzın kitabın eş anlamlısı olmadığını bir başka delilden anlıyoruz. { أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا } “(Resûlüm)! Yoksa sen, bizim âyetlerimizden Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm'in (Kitap ehli) durumlarını şaşırtıcı mı buldun?”³⁶⁷ ayetinde geçen “الرقم” kelimesinin Rumca “köpek” anlamına geldiği bilgisi vardır.³⁶⁸ Böylece bu kelimenin Kitap kelimesinin eş anlamlısı olmadığı anlaşılmaktadır.

“مسطور”, İbn Fâris s-t-r kitap, ağaç vb. üst üste dizilen şeylerin, saf saf dizilmesi, istif edilmesine delalet eden bir asıldır” der.³⁶⁹ Râğıb el-İsfahânî’ye göre, “سطر” kitabın dizisidir. “سَطَرَ فَلَانٌ كَذَا” *satur satur yazdı* demektir. Allah (cc) { كَانَ ذَلِكَ فِي } “Bu; Kitâb’da (Levh-i Mahfûz’da) yazılmıştır” yani sabitlenmiş, korunmuştur^{370 371},

“سطر” gerek İbn Fâris, gerekse er-Râğıb’a göre kitabın eş anlamlısı değil, kitap denilen şeyi oluşturan satırlar, cüzlerdir. Dahası her ne kadar “*saturdan oluşan şey*” kitap anlamına gelse de doğrudan kitap demek değildir. Çünkü itibar farklılığı eş anlamlı kelimelerin tespitinde son derece önemlidir. Kitap, yazıyı öne alan bir itibarla, “مسطور” ise sıralama/dizme/istif etmeyi öne alan bir itibarla verilen isimlerdir. Sıra sıra dizilmiş ağaçlara nasıl ki kitap demiyorsak, belli bilgileri geliş güzel, rastgele içeren şeye kitap denilse de “مسطور” denilemez. Dolayısıyla eş anlamlı kelimelerin “aynı itibarla aynı mana için konulmuş olmaları” zorunluluğu vardır.

³⁶⁶ İbn Fâris, **Mekâyis**, I, r-k-m mad. s. 480; el-İsfahânî, **el-Müfradât**, r-k-m mad. s. 207; **el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân**, r-k-m mad. s. 397.

³⁶⁷ el-Kehf, 18/9.

³⁶⁸ **Kitâbu'l-Luğât fi'l-Ğur'ân**, s. 35.

³⁶⁹ İbn Fâris, **Mekâyis**, I, s-t-r mad. s. 556.

³⁷⁰ el-İsrâ, 17/58.

³⁷¹ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, s-t-r mad. ss. 237-238; **el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân**, s-t-r mad. s. 462-463.

Bu kelimenin kitap kelimesinin eş anlamlısı olmadığına dair bir diğer delil de “مسطور” sadece Hımyer dilinde kitap anlamına gelmektedir. Farklı kabile dilleri aynı anlama delalet etseler de eş anlamlı sayılamayacakları modern dilcilerin en önemli savıdır.

السَّفَرُ, “İbn Fâris “s-f-r inkişâf ve açıklığa delalet eden tek bir köktür... “سَفَرٌ”, sefr, yazı, sefere, yazarlar demektir. Çünkü yazılı şey açıklanmaya muhtaç olduğundan bu isimle isimlendirilmiştir”³⁷² der. er-Râğıb, s-f-r maddesini örtüyü kaldırmak, evdeki toz toprağı temizlemek/süpürmek olarak açıklamıştır. ³⁷³ “سَفَرَتِ الْمَرْأَةُ” kadın açıldı(yüzünün örtüsünü açtı)³⁷⁴

Görüldüğü üzere s-f-r açmak, aydınlatmak anlamına gelmektedir. Bu kelimenin kitâb kelimesiyle eş anlamlı olmasına mani hal, aralarında itibar farklılığı bulunmasıdır. Şöyleki “*el-kitâb*”, yazılmış olması nazar-ı itibare alınarak adlandırılmış, “السَّفَرُ *sefr*” ise yazılan şeyin okuyucuya açıklanması itibariyle adlandırılmıştır. Bu kelimelerin eş anlamlı olmadıklarına dair bir diğer durum da, “السَّفَرُ” kelimesinin Kenâne dilinde kitap anlamına gelmesidir.³⁷⁵ { مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ } “Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir” ³⁷⁶ ayetindeki “السَّفَرُ” kelimesi farklı kabile dilinden (Kenâne lehçesi)) olup eş anlamlılık şartlarından en önemlisi olan iki kelimenin aynı lugata ait olması şartını ihlal etmiştir. Bundan dolayı eş anlamlı kelimelerden sayılmamaları gerekir.

قَطٌّ, İbn Fâris’e göre k-ṭ-(ṭ) bir şeyi enlemesine çabucak kesmeye delalet eden kurala uygun bir asıl/köktür. “قَطٌّ” ödül beratı/şilt anlamına da gelir. Bu da üzeri yazılı olan şeyin kesilip parçalanması cihetiyle olsa gerektir. Ayette { وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا } “Müşrikler (alay ederek) şöyle dediler: “Ey Rabbimiz! Hesap gününden önce payımızı hemen ver” ³⁷⁷ dediklerinden bahsedilmektedir. Bu

³⁷² İbn Fâris, *Meḳâyis*, I, s-f-r mad. s. 560.

³⁷³ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, s-f-r mad. s.239.

³⁷⁴ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s-f-r mad. s. 511; *el-Ḳuṭûf min Luġati'l-Ḳur'ân*, s-f-r mad. ss. 468-469.

³⁷⁵ *Kitâbu'l-Luġât fi'l-Ḳurân*, s. 49.

³⁷⁶ el-Cum'a, 62/5.

³⁷⁷ Şâd, 38/16.

taleplerini “sanki onlar kendilerine ödül olarak verilecek olan kitaplarını ahiretten önce *hemen* istiyorlardı”³⁷⁸ anlamında yorumlamak mümkündür.

er-Rağıb el-İsfahânî { وَقَالُوا رَبَّنَا عَجَلْ لَنَا قِطْنًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ } ayetindeki “قِطْ kıtt” kelimesini sahife, yazılan yazı ve üzerine yazı yazılan şey olarak yorumluyor. “قِطْ” ayrılmış nasib/pay demektir. Sanki pay “ayrılmış” olduğundan bu isim verilmiştir.³⁷⁹

Ancak bu yorumlar kanaatimizce “قِطْ” kelimesinin kitab’ın eşanlamlısı olduğu savını açıklamak için yeterli değildir. Belki mana itibariyle “قِطْ” sahife/kitap anlamına gelse de itibar farklılığı nedeniyle eş anlamlı sayılamazlar. Zira “كتاب” yazılı olması, “قِطْ” kesilmiş/pay edilmiş olması hasebiyle bu adlarla adlandırılmışlardır. Bu kelimelerin eş anlamlı olmadıklarına dair bir diğer delil bu kelimenin Nebatîye dilinde kitap anlamına gelmesidir.³⁸⁰ Dolayısıyla eş anlamlı değil, olsa olsa yakın anlamlı olabilirler.

“كتاب”, İbn Fâris k-t-b üçlü kökünü bir şeyi diğerine cem edip katmak olarak anlamıştır. “كتاب *kitâb*” ve *kitâbe*’nin adlandırılmasında bu anlamın göz ardı edilmemesi gerektiğini kanaatindedir.³⁸¹ er-Râğıb el-İsfahânî de buna yakın bir anlam verir ve “ dilde ‘الكتب’ deriyi deriye dikerek eklemek/yamamak, örfte ise yazarak harfleri birbirine katmaktır”³⁸² diye açıklar.

Bu açıklamalardan kanaatimizce anlaşılan şudur. “كتاب” kelimesi ve eş anlamlı olduğu düşünülen diğer kelimeler itibar farkları nedeniyle eş anlamlı değildirler. Kitab lafzı, kelimedeki harflerin birbirine katılması suretiyle kelimeleri, kelimelerin bir araya gelmesiyle cümleleri ve en nihayetinde cümlelerden oluşan bütünün kitabı oluşturması nazar-ı itibare alınarak yapılan bir adlandırma olabilir.

“لُحْ”, İbn Fâris l-v-h lafzını kurala uygun bir asıl/kök olarak görür. parıltı anlamını çağrıştırdığını söyler. “لُحْ Kürek kemiği”ne bu ismin verilmesini fiilin

³⁷⁸ İbn Fâris, *Mekâyis*, I, k-t-(t) mad. s. 364.

³⁷⁹ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, k-t-t mad. s.408.

³⁸⁰ *Kitâbu'l-Luğât fi'l-Kurân*, s. 42.

³⁸¹ İbn Fâris, *Mekâyis*, II, k-t-b mad. s. 434.

³⁸² el-İsfahânî, *el-Müfradât*, k-t-b mad. s. 425; *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Kur'ân*, s. 1591, s. 887.

anlamına bağlar ve “öne çıkıp görünen her enli kemiğe “لوح” denir”³⁸³ diye açıklarken, er-Râğıb üzerine yazı yazılan her şeyin “لوح” diye adlandırılabilceğini kanaatindedir.³⁸⁴

Bu iki yorumu şöyle uzlaştırmak mümkündür. Enli kemik veya tahta, bakanın hemen dikkatini çekmesi itibariyle “لوح” diye isimlendirilmiş olabilir. Bu yaklaşıma göre “لوح” kitab değil, üzerine yazı yazılan alettir. Ayeti kerime bu iki lafzı aynı anda beraber zikretmiştir. {وَكُنَّا لَهُ فِي الْأَلْوَحِ} “Musa için levhalarda yazdık”³⁸⁵ ayetinden anlaşılan, “لوح” yazı değil, yazı yazılan yer/şeydir. “كتاب” örfen kağıt, kemik ve tahta üzerinde harflerin toplanmasıdır. Şayet bunlar yazısız olurlarsa onlara örfen kitap denmez.

Hulasa, “إمام، رقيم، مسطور، سفر، قط، كتاب، لوح” kelimeleri aslında aynı şeyin farklı vecheleri göz önüne alınarak verilmiş isimlerdir. Zira itibar farklılıkları aynı anlama geldiği düşünülen *“lafızlar için eş anlamlıdır”* hükmünü vermemize engeldir. Bir diğer durum da bu lafızlar farklı Arap kabilelerine ait lehçeler ve diller olmasıdır.³⁸⁶

3.3.5. Elbise Giysi vb. İsimleri

“لباس، ثياب”

“ثياب”, İbn Fâris İbn Fâris’e göre “š-v-b tek bir kökten kurala uygun bir kıyastır. O da geri dönmek, avdet etmek, Rücû’ etmek anlamındadır.... Giyilen elbiseye “الثوب” denmesi de bundandır. Çünkü elbise defalarca giyilir. Her defasında tekrar kendisine dönülür”.³⁸⁷ Bu nedenle elbiseye bu kökten türetilen bir isim verilmiştir.

er-Râğıb “الثوب”, dokuma veya örme önce takdir edilip sonra o hale geldiği için bu adla adlandırıldığı kanaatindedir.³⁸⁸

³⁸³ İbn Fâris, **Meḳâyis**, II, l-v-h mad. s. 464.

³⁸⁴ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, l-v-h mad. s. 459; bkz. **el-Ḳuṭûf min Luḡati'l-Ḳur'ân**, l-v-h mad. ss. 955-956.

³⁸⁵ el-Aʿrâf, 7/145.

³⁸⁶ Bkz. el-Müneccid, s. 180.

³⁸⁷ İbn Fâris, **Meḳâyis**, I, š-v-b mad. s. 201-202.

³⁸⁸ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, s. 89; ayrıca bkz. **el-Ḳuṭûf min Luḡati'l-Ḳur'ân**, s-v-b mad. ss. 120-121.

Lafız Kur’ân’da farklı yerlerde geçmiştir. Lafzın anlamı üzerinde yoğunlaşmak için bunlardan beşini seçiyoruz.

1. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الدِّينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمُ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ { الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ } Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz bulûğ çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler. Bu üç vakit sizin soyunup dökündüğünüz vakitlerdir. Bu vakitlerin dışında (izinsiz girme konusunda) ne size, ne onlara bir günah vardır. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. Allah, âyetlerini size işte böylece açıklar. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.³⁸⁹

Ebû Hayyân ayetin tefsiri hakkında “ *sabah namazından önce*” çünkü yataktan kalkma ve uyku elbiselerinin çıkarılıp gündüz kıyafetlerinin giyildiği vakittir. Uyuyan açılmış olabilir. “ *öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit*” Öğlenin o vaktinde hava sıcaklığı iyice artığından kaylûle/öğle uykusu için elbiselerin çıkarıldığı vakittir.... “ *yatsı namazından sonra*” gündelik kıyafetlerin çıkarılıp uyku kıyafetinin giyildiği vakittir”³⁹⁰ diyor. Ebû Hayyân’ın yaptığı tefsiri ve ibn Fâris’in verdiği anlamı göz önüne alarak şöyle bir sonuca varmak mümkündür. “*tiab*” günde üç vakit kendisine müracat edildiğinden bu adla adlandırılmıştır. Ayrıca Ebû Hayyân’ın sözünden elbisenin gece ve gündüz elbisesi olarak ikiye ayrıldığını anlıyoruz.

2. { وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ }

Artık evlenme ümidi beslemeyen, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların zinetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur³⁹¹

³⁸⁹ en-Nûr, 24/58.

³⁹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîṭ*, VI, s. 433.

³⁹¹ en-Nûr, 24/60.

Ebû Hayyân ayeti tefsir ederken “Allah (cc) kadınlara erkeklerden sakınmalarını emrederken....yaşlı ve kendinden fitne umulmayan kadınları istisna etmiştir. Elbiseleri de cilbab ve ridâdır...”³⁹²

Ayetin tefsirinden fitneden emin olunduğunda elbiseleri çıkarılabileceği, çıkartılan elbisenin de fitneden koruyan dış elbise olduğu anlaşılır.

Ayetteki “**koymak/bırakmak**” fiili, çıkartılması kolay bir elbise olması gerektiği husunda bir fikir vermektedir. Bunun da dış elbise olduğu kanaatindeyiz

3. Allah (cc) cennet ehlini vassfederken {عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ} “(Cennet ehlinin) Üstlerinde yeşil ipekten ince ve kalın giysiler var”³⁹³ diye tarif etmektedir.

Ayeti düşündüğümüzde iki mesele karşımıza çıkıyor.

a. Elbise görünür olmalıdır. Buna “عَالِيَهُمْ” lafzı delalet etmektedir.

b. Elbiseler birbirinden farklı olmalıdır. Nitekim bunlar kalın ve ince ipekten yapılmış olan elbiselerdir. Dolayısıyla ince olan ipek elbise vücudu sarmaya daha elverişlidir.

4. Allah (cc) cehennem ehlini tasvir ederken {فَالَّذِينَ كَفَرُوا فُتِنُوا لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ}

“O’nu inkar edenlere, ateşten elbiseler kesilmiştir”³⁹⁴ ayetinde “ثِيَابٌ” kelimesini kullanmıştır.

Biraz önce bu kelimenin kadının fitneye sebep olacak yerlerini örten bir elbise olması gerektiğini söylemiştik. Kadının tüm bedeni fitneye sebep olacağından bu elbisenin tüm bedeni örtmesi gerekir. Bu ayetten de anlaşılan, biçilen elbisenin tüm bedeni kaplamış olması gerekir. Çünkü ayette zikri geçen elbise azaptır. Azabın beden bir kısmına değip diğer taraflara değmemesi düşünülemez. Dolayısıyla Allah (cc) ayette “ثِيَابٌ” lafzını seçmiştir. Böylece azap daha şiddetli olsun daha da ibrete şayan olsun diye azabın inanmayan kafirin tüm bedenini kaplaması lazım gelir.

5. Allah (cc) yine inanmayanları tasvir ederken, {أَلَا حِينَ يَسْتَغْشَوْنَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا

يُسِرُّونَ وَمَا يُغْلِبُونَ} Yine iyi bilin ki onlar, örtülerine büründükleri zaman dahi

³⁹² Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhîṭ**, VI, s. 434.

³⁹³ el-İnsân, 76/21.

³⁹⁴ el-Hacc, 22/19.

(Allâh onların) içlerinde gizlediklerini ve açığa vurduklarını bilir”³⁹⁵ buyurmaktadır. “الغشاوة” örtü demektir. Elbiselerini örtü edindiklerine göre bu elbisenin vücudun dışının tümünü sarıp sarmalayan ve kaplayan bir elbise olması lazımdır.

Son bir ayırım da “ثِيَاب” kelimesinin Kur’ân’da hiç tekil gelmeyip hep çoğul gelmiş olmasıdır. Çünkü dışa giyilen elbiseler çeşit-çeşit ve birbirinden farklıdır. Bu da bize bu elbisenin dış elbise olması gerektiği hakkında bir fikir vermektedir.³⁹⁶

“لباس”, İbn Fâris’e göre l-b-s kurala uygun bir asıldır. Karışma ve birbiri içine girmeye (iç içe geçkili olma) delalet eder. لبست الثوب ألبسه de bu manadan dolayıdır.³⁹⁷ er-Râğıb el-İsfahânî de “insanın kötü yerlerini örten her şey libas kılınmıştır. Kocanın karısına libas kılınması, onu kötü çirkin teâtî (alış-veriş) de bulunmasına mani olması bakımındandır”³⁹⁸ der.

Lafız Kur’ân’da farklı yerlerde geçmekle beraber biz sadece iki yere değinmekle yetineceğiz.

1. يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ { يَذْكُرُونَ } “Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah’ın rahmetinin alametlerindendir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik)”³⁹⁹.
2. يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ { وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ } “Ey Âdemoğulları!

Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, şeytan sizi de saptırmayın. Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz, şeytanları, iman etmeyenlerin dostları kıldık”⁴⁰⁰

³⁹⁵ Hûd, 11/5.

³⁹⁶ el-Müneccid, s. 218-220.

³⁹⁷ İbn Fâris, *Mekâyis*, II, l-b-s mad. s. 469.

³⁹⁸ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, s. 450; *el-Kuṣṣat min Luğati'l-Kur’ân*, l-b-s mad. ss. 927-928.

³⁹⁹ el-A'râf, 7/26.

⁴⁰⁰ el-A'râf, 7/27.

Ayette geçen { لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاءَاتِهِمَا } *avret yerlerinizi örtecek giysi*” cümlesini düşünürsek “لباس” kelimesi bize kelimenin anlamı ve delaleti hakkında bir fikir vermektedir. Dahası bu anlamı güçlendiren iki delilimiz daha var. Bunlar:

- a. Peşinden gelen ayette { يَتَرَعُ عَنْهُمَا لِبَاسُهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاءَاتِهِمَا } *Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak...*” cümlesi bize “لباس” libasın çıkarılmasıyla avret yerlerinin açıkta kaldığını açıkça vurgulamaktadır. Halbu ki “شِيَابٌ” fitneye sebep olmaktaydı. “لباس” *libâs*” çıkartıldığında ise avret yeri açıkta kalmaktadır.
- b. Kur’ân’ın “لباس” ile “يَتَرَعُ” fiilini kullanması “شِيَابٌ” ile “يَضَعْنَ” fiilini kullanması ciddi bir farka delalet etmektedir. Elbiseleri koymak günde üç defa tekrar edilen bir işlem için seçilmiş bir fiildir. Buna mukabil “يَتَرَعُ” fiili ise zorluk ve meşakkate delalet etmektedir. Hele İbn Fârisin işaret ettiği gibi “*karışıklı ve iç içe geçme manası*”, Râğıb’ın çirkin yerleri örten her şeydir manasını da göz önüne alarak diyebiliriz ki libas “لباس” galiz avret yerlerini örtmeye yarayan bir giysidir.
3. { إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ { وَلَوْ لَوْا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ } “Şüphesiz Allah, iman edip salih ameller işleyenleri içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacak, orada altından bileziklerle, incilerle süsleneceklerdir. Oradaki giysileri ise ipektir”⁴⁰¹

Ayetini biraz önce “لباس *libas*” kelimesine verdiğimiz “içe giyilen elbise” anlamını göz önünde bulundurarak düşünürsek, cennet ehlinin ne büyük nimetlere nail olacaklarını da anlamış oluruz. Dünyada iken erkeklere dış elbise olarak giymeleri yasaklanan ipek cennette avret mahallerini örttükleri giysi olarak kendilerine nimet olarak verilecektir. Daha önceki ayetlerde geçtiği üzere dış elbiseleri “إِسْتَبْرَقٌ ve سُنْدُسٌ” olacağına göre, bu elbise içe giyilen bir elbisedir.

Özetle şiyâb ile libâs arasında farklar vardır. Bu farkları Nureddîn el-Müneccid şöyle sıralamaktadır.⁴⁰²

⁴⁰¹ el-Ĥacc, 22/23.

⁴⁰² el-Müneccid, s. 222.

1. Şiyâb insan bedenindeki fitneye mahal verecek yerleri örten bir elbise iken; libas ise fitraten örtülmesi gereken yerleri örten elbisedir.
2. Kadın özellikle tüm bedeni fitneye sebebiyet verdiği için şiyâbın tüm bedeni örtmesi gerekir. Libâs vücudun bir bölümü örter, şiyâb libâs dahil tüm bedeni örter.
3. Şiyâb dış kıyafet olduğundan gözler önüne serilir ve cismin en üstünde bulunur. Libâs iç kıyafet olduğundan siyabla örtülmüştür. Bedenle doğrudan temas halindedir. Bedenle bir bütün gibidir.
4. Şiyâbı giyip çıkarmak kolaydır. Nitekim bu kolaylığa delalet etmesi bakımından Kur’ân “وضع” fiilini tercih etmiştir. Libâs ise iç elbisedir, çıkarması zordur. Kur’ân bu zorluğa dikkat çekmesine “نزع” fiilini tercih etmiştir.
5. Dış elbisenin çıkarılıp giyilmesi kolay olduğundan Kur’ânda üç vakit tekrar edildiğinden bahsetmektedir. Aynı şey libâs için geçerli değildir.
6. Kur’ân’da siyab hep çoğul gelmiştir. Bu durum dış elbisenin farklılığına ve çokluğuna delalet etmesi bakımından da uygundur. Libas ise hep tekil gelmiştir. O da içe giyilen şeyler genel olarak bilinmediğinden tek bir şey gibi kabul edilmiş olması bakımından uygundur.
7. Son olarak da ibare farklılığı yönünden farklıdırlar. Siyab “geri dönmek” anlamından alınmıştır. Libâs ise karışık olmak “iç içe geçmiş olmak/grift olmak” anlamına gelen bir fiilden türemiştir.

Bu iki kelimenin arasında bir fark bulmak için yaptığımız tüm detaylı tahlillerden sonra biz diyoruz ki “bu iki kelime yarı eş anlamlıdır”. el-Müneccid tarafından yapılan bazı analizlere katılmakla beraber, mutlak anlamda bir fark ortaya koymaya çalışmanın da bir külfet olacağı kanaatindeyiz. Onun bu iki lafzı (furûk) yakın anlamlı olarak lanse etmesine katılmıyoruz.

Teknik anlamda burada yarı eş anlamlılık vardır. Şayet bu iki lafız farklı (mütebayin) veya yakın anlamlı (furuk) iseler bile şu anda söyleyeceğimiz şey yarı eş anlamlı olduklarıdır. Zira fark var demek daha fazla şerhe ve daha fazla delile ihtiyaç duyar. Başka ikna edici delil bulamadığımıza göre bu lafızlar için “lafız farklı ise anlam da farklıdır” kuralını işleterek teknik olarak eş anlamlıdır diyemiyoruz. Ama aralarındaki farkı daha net izah da edemiyoruz.

3.3.6. Gök Cisimleri ve bulutlar

a. “النجم ، الكوكب”

“النجم”, n-c-m bir şeyin ortaya çıkması, zuhûr etmesi, doğması anlamına gelir.⁴⁰³ Gövdesi olmayan bitki (çimen, ot vb) ve yıldız anlamı da vardır.⁴⁰⁴

“الكوكب” İbn Fâris “k-b-b maddesi toplama ve toplanmaya delalet eden kurala uygun bir kıyastır. Hiç şâzı yoktur. “الكبكة” at sürüsü” dedikten sonra “الكوكب” de bu kıyastandır... ergenlik çağına yaklaşan çucuğa yaratılış evreleri kendinde toplandığından “كوكب” derler. Işık hüzmesine “الكوكب” denmesi ise teşbih olarak kendinde ışık yoğunlaşması/toplanmasındandır”⁴⁰⁵ diyor. el-İşfahânî gözle görünen yıldızlara “كوكب” dendiğini söyler ve istişhâd olarak, { فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا } Gece karanlığı çökünce, (İbrahim) bir yıldız gördü”⁴⁰⁶ ayetini getirmektedir.⁴⁰⁷

Bu bilgiler ışığında “الكوكب” kendisi ışık saçan gök cisimidir. Çünkü gözle görülür. Gözle görülen şeyin ışık saçması lazım gelir. Zira { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ } “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız...”⁴⁰⁸ Ayette yıldızın parladığından, ışık yaydığından bahsediliyor. Burada dikkat edilirse *necm* kelimesi değil de, “كوكب” kelimesi kullanılmıştır. Dolayısıyla parlayan cismin, ışığı kendinden olan bir cisim olması gerekir.

Necm de ay gibi ışığını başkasından alarak parlak olabilir diye akla bir soru gelebilir. { وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ } Kayan yıldız yemin olsun”⁴⁰⁹ “هَوَىٰ” kelimesinin tefsiri hakkında müfessirler “*düştüğü, kaybolduğu zaman*” diye yorumlamışlardır.⁴¹⁰ Demek ki yıldız düşerken ışık saçmaktadır. Varlığı da tam o anda orta çıkmaktadır. Bu ince manaya delalet etmesi bakımından “*ortaya çıkmak*” anlamına gelen n-c-m

⁴⁰³ el-İşfahânî, *el-Müfradât*, s. 475; İbn Fâris, *Meğâyis*, II, n-c-m mad. s. 544.

⁴⁰⁴ *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur'ân*, s. 1650.

⁴⁰⁵ İbn Fâris, *Meğâyis*, II, k-b-b mad. s. 417-418.

⁴⁰⁶ el-En'âm, 6/76.

⁴⁰⁷ el-İşfahânî, *el-Müfradât*, k-b-b mad. s. 422

⁴⁰⁸ en-Nûr, 24/35.

⁴⁰⁹ en-Necm, 53/1.

⁴¹⁰ el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, VII, s. 399.

kökünden mastar isim olan “النَّجْمُ” kelimesi seçilmiştir denilebilir. Bu yoruma göre “النَّجْمُ” ışığı olmayan gök cismi, gezegen vb anlamına gelir.

Nitekim Kur’ân “الطَّارِقُ *Târik*”ı delip geçen yıldız olarak tanımlıyor.

{ وَمَا أَذْرَاكَ مَا الطَّارِقُ ، النَّجْمُ النَّاقِبُ } Târikın ne olduğunu sen ne bileceksin? O (parıltısı ile karanlıkları) delip geçen yıldızdır”.⁴¹¹ Burada yıldız necm ile ifade edilmiş, aynı zamanda delip-geçme özelliği vurgulanmıştır. Karanlığı delmesi ani parlaması olduğuna göre, yıldızlar sabit bir güneşin (yıldızın) yörüngesine girdiklerinde sürtünme hızıyla ateş topuna dönüşür ve yanarlar. Bu yanma yeryüzünden yıldız kayması olarak tanımlanan tabiat olayını medana getirir. Dolayısıyla necm sönmüş yıldız, gezegen, gök cismi anlamına gelir. “الكوكب” ise başta Güneş olmak üzere ışık kaynağı olan yıldızları ifade eder diyebiliriz.⁴¹² Bu kelimeler farklı(müyebâyin) kelimelerdir. Teknik olarak “الكوكب”, yıldız, “النَّجْمُ” gezegen, gök cismi diyebiliriz. En iyimser ifadeyle aralarındaki umum-husus ilişkisini göz önüne alarak “النَّجْمُ” genel, “الكوكب” daha özel anlamlıdır denilebilir.

b. “الغمام ، السحاب”

“الغمام *gamâm*” ince beyaz buluttur. “الغمام” diye adlandırılması, gökyüzünü örtmesinden dolayıdır.⁴¹³ Yağmur taşımayan buluttur. Dolayısıyla Kur’ân İsrail oğullarını yakıcı güneşten koruyan bulut için “غمام” kelimesini kullanmıştır. { وَظَلَّلْنَا } عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى Bulutu üstünüze gölge yaptık. Size, kudret helvası ile bıldırcın (eti) indirdik”⁴¹⁴

Azabın gökten gelmesi esnasında göklerin bulutlarla kapalı olacağı ifade edilirken, “غمام” lafzı kullanılmıştır. { هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ } Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının)...gelmesini mi

⁴¹¹ eṭ-Ṭârik, 86/2-3.

⁴¹² Bkz. Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, *Mâ delle ‘aleyhi’l-Ḳur’ân mimma ya’dudü’l-Hey’ete’l-Cedidete’l-Ḳavîmete’l-Burhân*, thk. Muhammed Zühayr eş-Şâviş, 2. baskı, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut & Dimaşk, 1997, s. 126-128.

⁴¹³ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, ğ-m-m mad. s. 367; İbn Fâris, *Meḳâyis*, II, ğ-m-m mad. s. 295; *el-Ḳuṭûf min Luġati’l-Ḳur’ân*, s. 1543.

⁴¹⁴ el-Baḳara, 2/57.

bekliyorlar?”⁴¹⁵ Diğer bir ayet { وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا } O gün gök, beyaz bulutlar gibi parçalanacak ve melekler durmadan indirilecektir.”⁴¹⁶

“السحاب” kelimesi ise çekmek anlamındaki “السحب” masdarından türetilmiştir.

Ya rüzgârların kendisini çekip toplamasından veya kendisinin suyu toplamasından dolayı bu ad verilmiştir.⁴¹⁷ Ayetlerde yağmur bulutlarından bahsedilirken kullanılan kelime hep “السحاب” olmuştur. Mesela { حَتَّىٰ إِذَا أَفَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ } Nihâyet onlar, ağır ağır (yağmur) bulutları(nı) yüklenince, onu ölü bir beldeye yollarız; onunla su indiririz...”⁴¹⁸, { هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ } O size şimşegi korku ve umut olarak gösteren, (yağmur yüklü) ağırlaşmış bulutları (inşa edip) ortaya çıkarandır.”⁴¹⁹, { أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ } Görmedin mi Allâh bulutları sürer, sonra onları birbirine geçirir, sonra onları birbiri üstüne yığar (sıkıştırır), arasından yağmurun çıktığını görürsün”⁴²⁰ ayetleri yağmur bulutlarından bahsetmekte, kullanılan kelime ise “السحاب” tır.

Sonuç olarak, “الغمام” kelimesini, yağmur getirmeyen beyaz bulut, “السحاب” kelimesini ise, yağmuru çeken (siyah) bulut olarak anlamak mümkündür. Böylece bu iki kelime eş anlamlı değil, aralarında farktan dolayı “yarı eş anlam”lıdır.

c. “المطر ، الغيث”

“الغيث gayş”, İbn Fâris ğ-y-ş maddesini gökten inen canlılık/hayat olarak ⁴²¹ tanımlar. Çünkü kendisiyle yer canlanır.⁴²² Bir başka tanıma göre vaktinde yağan yağmura verilen addır.⁴²³ Zira yağmur, sanki sıkıntı ve meşakketten sonra gelen bir yardıma benzetilerek bu ad verilmiştir.⁴²⁴ Yağmur rahmet ve bereket getirir. Bolluk ancak yağmur sayesinde olur. Sanki yağmur bereketiyle insanların yardımına koşar.

⁴¹⁵ el-Bakara, 2/210.

⁴¹⁶ el-Furkân, 25/25.

⁴¹⁷ el-İşfahânî, **el-Müfradât**, s-h-b mad. s. 231; İbn Fâris, **Meğâyis**, I, s-h-b mad. s. 591.

⁴¹⁸ el-A'râf, 7/57.

⁴¹⁹ er-Ra'd, 13/12.

⁴²⁰ en-Nûr, 24/43.

⁴²¹ İbn Fâris, **Meğâyis**, II, ğ-y-ş mad. s. 307.

⁴²² **Kitâbu'l-Ayn**, thk. ^aAbdulhamid el-Hindâvî, “gayş” mad. III, s. 296.

⁴²³ el-Kefevî, **el-Küliyyât**, s. 672.

⁴²⁴ Muhammed Murteâ el-Huseynî ez-Zebîdî, thk. Muştâfâ Hicâzî, **Tacu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru't-Türâş, Kuveyt, 1998, V, ğ-y-ş mad. ss. 305-307.

Nitekim yağmurdan sonra çıkan ot/çimen bile Arapça'da “الغيث” diye adlandırılmıştır.⁴²⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de “الغيث” sadece yağmur olarak kullanılmıştır. “المطر” kelimesinde olduğu gibi ⁴²⁶ yağmur dışında başka bir anlamda kullanılmamıştır. { إِنَّ } اللَّهُ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا }⁴²⁷ Kiyamet saatinin bilgisi, şüphesiz Allah'ın katındadır. Yağmuru yağdırır; rahimlerde olanı bilir”,⁴²⁸ { وَيَسْأَلُ رَحْمَتَهُ } O, (insanlar) umutlarını kestikten sonra, yağmuru indiren, rahmetini her tarafa yayandır”,⁴²⁹ { واعلموا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ } غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ Bilin ki dünyâ hayâtı bir oyun, eğlence, süs, kendi aranızda övünme mal ve evlâd çoğaltma yarışıdır. Tıpkı bir yağmura benzer ki; (yağmurun)bitirdiği (mahsul) ot, ekenin hoşuna gider”,⁴²⁹ ayetleri bize yağmurun Allah katından bir rahmete, bolluk-berekete sebep olduğunu beyan etmektedir.

Buna karşın “مطر” kelimesi, yararlı veya zararlı vaktinde veya vakitsiz yağsın, “dökülen/yağan su” anlamına gelir.⁴³⁰ { وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَىٰ مِّنْ مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا } Yağmurdan zahmet çekerseniz, ya da hasta olursanız, silâhlarınızı bırakmanızda size bir beis yoktur”⁴³¹ ayeti dışında “مطر” kelimesi Allah’ın gazabı bela musibet ile beraber gelmiştir. Mesela { وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ } Onların üstüne bir azap yağmuru yağdırdık.” Bak, suçluların akıbeti nasıl oldu” . { فَلَمَّا } جاء أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابَةً مِّنْ سَجِيلٍ مُّنْصُودٍ üstüne getirdik ve başlarına ateşte pişmiş taşları peş peşe yağdırdık.”⁴³² Bu, vb. ayetlerde azap ile beraber kullanılmıştır.

⁴²⁵ el-*Ḳuṭûf min Luġati'l-Ḳur'ân*, s. 770; İbn Manzûr, *Lisânu'l-^aArab*, XXXVI, ğ-y-ş mad. s. 3323.

⁴²⁶ ^aAbdul'azîz ^aİzzeddîn es-Seyravân, *el-Mu^acemu'l-Cami^a li Ġarîbi Müfradâti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 1. baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyin, Beyrut, 1986, m-ṭ-r mad. s. 388.

⁴²⁷ Loḳmân, 31/34.

⁴²⁸ eş-Şûrâ, 42/28.

⁴²⁹ el-Hadîd, 57/20.

⁴³⁰ Mahmûd Şukrî el-Âlûsî el-Baġdâdî, *Rûhu'l-Me^aânî fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Âzîm ve's-Seb'^ai'l-Meşânî*, Dâru İhyâi't-Türâşi'l-^aArabî, Beyrût, ty. XXV, s. 39.

⁴³¹ en-Nisâ', 4/102.

⁴³² Hûd, 11/82; el-Enfâl, 8/32; el-Hicr, 15/74.

Bazıları azap anlamının Rubâî mezîd fiille ifade edildiği, Sülâsî Mücerred fiilin hayır yani yağmur anlamına geldiği kaydetmektedirler.⁴³³

Her iki halde de “مطر” azap anlamı olan bir kelimedir. Buna karşın “غيث” kelimesi rahmet ve bereket getiren yağmur anlamına gelir diyebiliriz. İki kelime arasında “*umum-husus*” ilişkisi vardır. “مطر” daha genel anlamı olan hayır-şer her tür yağmuru içine alan bir kelimedir. “غيث” sadece hayır anlamında vaktinde yağan yağmur anlamına gelir diyebiliriz.

Sonuç olarak yarı eş anlamlılık kavramını burada da ifade etmek durumundayız. Bu iki kelime tam eş anlamlı değildir. Çünkü tam eş anlamlı lafız neredeyse dillerde yoktur.⁴³⁴

3.3.7. Mesafe (Uzaklık) İsimleri

“نَاءٍ ، قاصٍ ، بعيدٍ”

“بعيد”, İbn Fâris “البعد خلاف القرب” uzaklık yakınlığın zıddıdır, Araplar “البعد” helâktir derler. { كَمَا بَعْدَتْ ثُمُودُ } Sanki hiç yurt tutmamışlardı orada. Bakıp görün ki, Medyen de tıpkı Semûd gibi, dönüşü olmayan bir gidişle gitti”⁴³⁵ ayetindeki “بَعْدَتْ” hakkında “Semûd helak oldu” diye yorumlamışlardır. Bunun kıyası birdir” der.⁴³⁶ İbn Fâris’in “البعد” lafzını zıddıyla tanımladığını ve detaya girmediği görüyoruz.

er-Râğıb’a göre uzaklık ve yakınlık için belli bir sınır yoktur. O “ uzaklık ve yakınlık bir mekânın diğer mekana olan itibarına göredir”,⁴³⁷ dedikten sonra { بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ } Hayır! Ahirete inanmayanlar azaptadırlar ve derin bir sapıklık içindedirler”⁴³⁸ ayetindeki “البعيد” için “geriye hidayete dönülmesi çok zor olan bir dalalet/sapıklıktır ki, çetrefilli yollara girip de neredeyse tekrar geri dönmesi ümit edilmeyecek kadar uzak yere gidene benzetilmiştir”⁴³⁹ demektedir.

⁴³³ el-İşfahânî, *el-Müfradât*, m-ı-r mad. s. 472; *eş-Şihâh*, II, s. 818.

⁴³⁴ Bkz. ss. 20-22.

⁴³⁵ Hûd, 11/95.

⁴³⁶ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, b-â-d mad. s. 140.

⁴³⁷ el-İşfahânî, *el-Müfradât*, b-â-d mad. s. 63; bkz. *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur'ân*, b-â-d mad. ss. 76-77.

⁴³⁸ Sebe', 34/8.

⁴³⁹ el-İşfahânî, *el-Müfradât*, b-â-d mad. s. 63.

Ebû Hayyân { اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مَّعْرُضُونَ }⁴⁴⁰ ayetinin tefsiri sadedinde “Allah hesabı yakın kıldı. Çünkü her gelecek -bekleme süresi ne kadar uzun olursa olsun- yakındır (كُلُّ آتٍ قَرِيبٌ). Uzak olan ise inkırâz etmiş/tamamen kökü kazınmış olandır”⁴⁴¹ der. Onun da “البعيد” için geri “*dönmesinden umut kesilen kimse veya şey*” manası verdiği açıktır.

Kur’ân-ı Kerîm’i incelediğimizde er-Râğıb el-İsfahânî ve Ebû Hayyân’ın “البعيد” lafzına yaklaşımlarının doğru olduğu anlaşıyor.

Nureddin el-Müneccid, “Kur’ân’da “البعيد” ile ifade edilen uzaklıkların tamamını “*tasavvur edilebilen en son nokta*” anlamında ele alıyor. Bu lafızların aralarındaki farkları bulmak için özetle şu izahlara yer veriyor:⁴⁴²

1. Kur’ân’da pek çok yerde “بُعْدًا” kelimesi helak anlamında kullanılmıştır.

{ أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِثْتُ نَمُودُ } Evet, Semûd halkı uzaklaşıp/defolup gittiği gibi Medyen halkı da uzaklaştı/defoldu gitti!⁴⁴³ ayetindeki uzaklaşma/defolup gitme, geri dönme ihtimali olmayan bir durumdur. Bu da uzaklık mesafesinin en sonudur. Yani helak olarak dönme ihtimalleri olmayan en son yere gitmişlerdir.

2. { لَوْ كَانَ عَرَصًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعِثْتُ عَلَيْهِمُ الشَّقَّةَ } Yakın bir dünyâ menfaati ve orta bir yolculuk olsaydı (savaşa katılmayan o münafıklar), elbette sana tâbi olurlardı. Fakat güç aşılacak mesafe/meşakkatli yol, kendilerine uzak geldi⁴⁴⁴ ayetinde zikri geçen “البعيد” ‘uzak yolculuk’ ve ‘hedefledikleri gaye’⁴⁴⁵ olarak tefsir edilmiştir. Böylece ayetin anlamı ‘gidilecek mesafe onların imanları ve maksatlarının çok çok uzağında kaldı’ denilebilir. Çünkü onlar münafıklardı ve Hz. Peygambere tabi olmaları imkansız hükmündeydi.

3. { فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ } Onlar ise, “Ey Rabbimiz! Yolculuğumuzun konakları arasını uzaklaştır” dediler ve

⁴⁴⁰ el-Enbiyâ, 21/1.

⁴⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, VI, s. 274.

⁴⁴² el-Müneccid, ss. 208-210.

⁴⁴³ Hûd, 11/95.

⁴⁴⁴ et-Tevbe, 9/42.

⁴⁴⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, V, s. 47.

kendilerine zulmettiler. Biz de onları ibret kıssalarına çevirdik ve kendilerini darmadağın ettik...”⁴⁴⁶ ayetinin tefsirinden Ebû Hayyân “bir rivayete göre onlardan söz/efsane dışında hiçbir şey kalmadı. Şayet onlardan bir taife kalmış olsaydı efsane olmazlardı. Bunun nedeni, onların nimete garkolmaları ve afiyetten bıkip usanmaları sonra da dualarının kabul edilmesi nedeniyle böyle olmuştur. Sonuçta mesafeler açılarak helak onlara hak olmuştur”⁴⁴⁷ der.

Aynı durum şu ayeti kerimeler için de söz konusudur.

وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِصْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ {

} Kim Rahmân'ı zikretmekten gafil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytanı ona musallat ederiz”... “Sonunda bize geldiğinde, arkadaşına, “Keşke benimle senin aranda doğu ile batı arası kadar uzaklık olsaydı! Ne kötü arkadaşmışsın!” der.⁴⁴⁸ Ayette kafirin kendisi ile arkadaşı arasında **“doğu ile batı arasındaki bir mesafe kadar uzaklık”** olmasını temenni edeceğinden söz edilmektedir. Bu o anki Allah (cc) huzundaki temennidir. Bu durumu dile getiren tabir de muktaza-i hale uygun omalıdır. İnsan aklına gelebilecek ve tasavvur edebilecek en uzak mesafe olması lazım gelir ki o anda kafir, temennisini “بعد” lafzıyla dillendirmektedir. Böylece lafız ulaşılması imkansız olan bir mesafeye delalet etmektedir diyebiliriz.

4. Bir diğer ayette { إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

} Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz.

Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür”⁴⁴⁹ ayet müşriklerin bağışlanmayacağını uzak bir sapıklığa bağlamıştır. Bu ayetten şirk sapıklığının bağışlanmaya o kadar uzak olduğunu anlıyoruz ki sanki bir kez şirke düşen artı geri dönülmez bir noktaya gelmiş olur ki bu durumda

⁴⁴⁶ Sebe', 34/19.

⁴⁴⁷ Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîṭ**, VII, s. 262-263.

⁴⁴⁸ ez-Zuhruf, 43/36-38.

⁴⁴⁹ en-Nisâ', 4/116

müşriklerin o şirk batağından tekrar kurtulmaları neredeyse imkansız olduğu vurgulanmaktadır.

5. { أَنْدَا مِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ } Biz ölüp de toprak olduktan sonra mı dirileceğiz? Bu, aklın alamayacağı kadar uzak bir (dönüş) ihtimal!”⁴⁵⁰ ayeti kafirlerin öldükten sonra dirilmeye olan inançlarını vasfetmesi bakımından oldukça manidardır. Zira zihinlerindeki bu tekrar diriltirme ihtimali o kadar uzaktır ki neredeyse imkansızla eşdeğerdir. Ayette bu gerçeğe işaret vardır.

Bu ayetlerden anladığımız kadarıyla “بَعْدُ” ifadesi “imkansızlıkla eşdeğer görülen uzaklıklar” için kullanılmaktadır. Bu, asla kapanmayacak kadar uzak olan veya kapanması zihnen imkansız olan çok uzak mesafeleri ifade etmek için kullanılır.

Nureddin el-Müneccid’in “بَعْدُ” lafzı için yaptığı yorumlar son derece yerindedir. Biz de bu lafzın “*geriye dönüşü olmayacak kadar çok uzak mesafe*” anlamına geldiği kannatindeyiz.

“قاصٍ”, İbn Fâris’e göre k-ş-(v&y) “بَعْدُ” uzaklık ve “إِبْعَادُ” uzaklaştırmaya delalet eden kurala uygun bir asıldır.⁴⁵¹ Bu bilgidan anladığımız İbn Fâris bu iki lafzı eş anlamlı kabul etmektedir.

er-Râğıb el-İsfahânî de benzer bir tanım yaparak “القَصَى” uzaklık, “القَصِيُّ” uzak, “اقصتُ عنه” uzaklaştım “اقصيتُ” uzaklaştırdım⁴⁵² demektedir. O da bu iki lafzı eş anlamlı görür.

“القَصَى” uzaklıkta bir aşama olup, hiçbir zaman “بَعْدُ” aşamasına ulaşmayan bir durumu ifade etmek için kullanıldığı kanısındayız. Biz “القاصي *uzaklaşana*” yetişebiliriz. “القاصي” de bize gelebilir. Yani “القَصَى” lafzında erişilebilirlik vardır. Kur’ânî kullanım bizi bu manaya götürmektedir. Örn.

1. Allah (cc) Bedirde iki ordunun yerini { إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى } O gün siz, vâdinin yakın kenarında idiniz, onlar da uzak kenarında idiler”⁴⁵³

⁴⁵⁰ Kâf, 50/3.

⁴⁵¹ İbn Fâris, *Meşkâys*, II, k-ş-(v/y) mad. s. 403.

⁴⁵² el-İsfahânî, *el-Müfradât*, k-ş-y mad. s. 406; *el-Ğurûf min Luğati'l-Kur'ân*, k-ş-(v)-y mad. s. 858.

şeklinde tanımlamıştır. Kâfirlerin konumunu { الْعُدُوَّةُ الْقُصْوَى } **uzak kenar/taaraf**’ olarak vasıflandırılmaktadır. Buna rağmen bu iki ordu karşılaşmış ve savaşmışlardır. Dahası bu iki kuvvet birbirlerini görmekteydiler. Peşinden gelen ayette { وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَیُّتِ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ } “Allah, olacak bir işi yerine getirmek için (savaş alanında) karşılaştığınız zaman onları sizin gözlerinizde az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu...”⁴⁵⁴ açıkça birbirlerini gördükleri zikredilmektedir. O zaman bu uzaklığın göz mesafesi bir uzaklık olması gerekir.

2. Hz. Meryem kıssası da bu manayı teyid ediyor. Ayette { فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَئَتْ بِهِ مَكَانًا } Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi”⁴⁵⁵ dedikten sonra 27. ayette { فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ } Nihayet onu (kucağında) taşıyarak kavmine getirdi...”⁴⁵⁶ denilmektedir. Ayetten anlaşılan bu mesafenin çok da uzak olmadığıdır. Hz Meryem kadın olduğu için erkekler kadar uzak mesafeler katetmesi düşünülemez. Dahası mesafenin yeni doğum yapmış, güçten düşmüş bir kadının çocuğunu getirebileceği bir mesafe olması lazım gelir. Bu aklî çıkarımlar bize { مَكَانًا } **uzak yer**”in çok uzak olmayan ama gözden ırak bir yer oluşunu düşündürmektedir. Ayetin manası “Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla (gözlerden) ırak/uzak bir yere çekildi” şeklinde verilirse “قَصِيًّا” lafzındaki inceliği vurgulamak bakımından daha yerinde olacaktır kanaatindeyiz.

3. Aynı durum { وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ } Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi. "Ey Mûsâ, dedi, ileri gelenler seni öldürmek için aralarında konuşuyorlar. Sen çık

⁴⁵³ el-Enfâl, 8/42

⁴⁵⁴ el-Enfâl, 8/44

⁴⁵⁵ Meryem, 19/22.

⁴⁵⁶ Meryem, 19/27.

(git), ben sana öğüt verenlerdenim” ⁴⁵⁷ ayeti için de geçerlidir. Ancak bu ayette bir mulahazaya dikkat çekmek gerekir.

Adamın koşarak geldiği yer “قاصي *uzak*” değil de “أقصى *en uzak*” olarak nitelenmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in (الْقَصَى ile ifade edilen uzaklığı), “قاصي” uzak, “أقصى” en uzak/daha uzak şeklinde kategorize ettiğini görüyoruz. “المسجد الأقصى” aynı şekilde böyle bir derecelendirme neticesinde verilen bir isimdir kanaatindeyiz. “الْبُعْد” de böyle bir uzaklık kategorisi göremiyoruz. Kur’ân’da “البعيد” lafzı geçmekteyken “الأبعد” lafzı geçmemiştir. Bu bize “الْبُعْد” lafzının ölüm ve yok olmak gibi aralarında üstünlük kıyaslaması yapılamacak durumlar için kullanıldığını göstermektedir. Böylece bu iki lafızdan “الْقَصَى” ile ifade edilen uzaklığın, kendi arasında en yakından daha uzağa doğru bir sıralamaya tabi tutulmasına imkan tanırken, aynı durum “الْبُعْد” lafzı için söz konusu değildir. Bu durumda “الْبُعْد” lafzında en uzak, akla hayale gelebilecek en uzak mesafe/yer manası vardır.

4. { سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى } Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed’i) bir gece Mescid-i Haram’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa’ya götüren Allah’ın şanı yücedir” ⁴⁵⁸ ayetinde Allah (cc) el-Mescid’i vasıflandırırken “الأبعد” lafzıyla değil de “الأقصى” en uzak olarak vasıflandırmıştır. Daha önce değindiğimiz gibi “الْبُعْد” için böyle bir şey söz konusu değildir. Dahası “الْقَصَى” ile ifade edilen uzaklığa gidilebildiğini de belirtmiştik. Nitekim Hz. Peygamber Mescid-i Aksa’ya gidip, geri gelmiştir. Peygamberin (as) bu mesafeyi katetmesi gerçek bir mucizedir. İşte bu lafzın seçilmesinde sanki bu mucizenin bu boyutuna da bir işaret vardır diyebiliriz.

Bu bilgilerden sonra diyebiliriz ki bu iki lafız teknik anlamda eş anlamlı değildir. Bir birlerinin yerine kullanılmaları arap dili açısından bir sorun teşkil

⁴⁵⁷ el-Ğaşâs, 28/20.

⁴⁵⁸ el-İsrâ’, 17/1.

etmese de gerçekte aralarında fark vardır. Bize göre bu lafızlar yarı eş anlamlı lafızlardır.

“نَاءٍ”, İbn Fâris’e göre “النَّاءِ” ise uzaklık, “الْمَتَّاءِ” uzak yer ⁴⁵⁹ anlamına gelir.

Arap dilcilerin pek çoğu gibi er-Râğıb da “النَّاءِ” ve “الْبُعْدُ” lafızlarına aynı anlamı vermiştir. ⁴⁶⁰ Onlara göre bu iki kelime eş anlamlıdır. Bu durumda aralarında bir fark var mı diye lafzın Kur’ân’daki geçtiği yerlere bakmak gerekir.

{ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ } Onlar hem ondan insanları uzaklaştırırlar, hem kendileri uzaklaşırlar” ⁴⁶¹ ayetini tefsiri için Ebû Hayyân “onlar kendilerini Hz. Peygamberden (as) uzaklaştılar, başkalarının Hz. Peygambere (as) ittibâ’ etmelerine de engel oldular. Böylece hem kendileri saptı, hem de başkalarını saptırdılar” ⁴⁶² diyerek anlamı cem etme yoluna gitmiştir.

Bu izahtan yola çıkarak el-Müneccid, şunları kaydetmektedir. Anlaşılan başkalarının peygambere ittibâ^a etmelerine engel olmak için uzakta olmamaları gerekir. Bilakis tabi olmak isteyenlere yakın olmaları gerekir. Yoksa peygambere ittiba edenlere nasıl engel olacaklardır? Bu uzaklığın çok da uzak olmaması gerekir ki peygambere engel olabilsinler.

Yukarıdaki veriler ışığında ve aynı zamanda “lafız farklı ise mana da farklıdır” kaidesi gereğince, biz de el-Müneccid’in “الْبُعْدُ” kelimesi kendisinden umut kesilip, geri dönüş ihtimali olmayan kimse” için kullanılır görüşüne katılmaktayız. Zira Kur’ân bağlamı bu anlamı doğrulamaktadır. Ancak Onun “قَصِيٍّ” ile ifade edilen uzaklık, “her ne kadar farklı aşamaları olsa da “النَّاءِ” ile ifade edilen uzaklıktan daha daha uzağa delalet eder” ⁴⁶³ şeklindeki yaklaşımına katılamıyoruz. Kanaatimizce bu bir zorlamadır ve furûk/yakın anlamlılık taraftarı araştırmacıların fark bulma çabasıdır.

Biz de “الْبُعْدُ” lafzının geri dönülemez, akla hayale gelmeyecek kadar uzak mesafeler için kullanıldığı kanaatindeyiz. O halde “الْبُعْدُ”, diğer iki lafza göre *yakın*

⁴⁵⁹ İbn Fâris, **Mekâyis**, II, n-e-y mad s. 535.

⁴⁶⁰ el-İsfahânî, **el-Müfredât**, n-e-y mad. s. 482; İbn Manzûr, **Lisânu’l-^aArab**, n-e-y mad. XIV, s. 7; **el-Ğuṭûf min Luğati’l-Ğur’ân**, n-e-y mad. s. 1011.

⁴⁶¹ En’âm, 6/26.

⁴⁶² Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhîṭ**, IV, s. 104.

⁴⁶³ el-Müneccid, ss. 212-213.

anlamlıdır. Ama ikisinin kendi aralarında ne tür bir uzaklığa delalet ettiği hususu bizce kapalı kalmıştır. Bu durumda aralarındaki fark “*görece*” farkıdır. Bunun dışında bir fark yoktur. Dolayısıyla bu iki lafız “*قَصِي*” ve “*النَّاي*” *yarı eş anlamlı*” olabilirler diyoruz.

3.3.8. Yol İsimleri

“*الشرعة ، المنهاج*”

Ayeti kerimede { لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ } Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol-yöntem kıldık. Eğer Allah dileyseydi, sizi bir tek ümmet kıları; ancak (bu,) size verdikleriyle sizi denemesi içindir”⁴⁶⁴ “*شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا*” kelimeleri aynı anda beraber geçmektedir.

İbn Fâris, “*الشرعة*”i “*ş-r-a* tek bir asıldır. Bu da bir şeye ulaşılırken kendisine açılan yoldur, Şeriat, suyun kaynağıdır. Din, anlamına gelen şir’at, bu asıldan türetilmiştir”⁴⁶⁵ diye tanımlar. er-Râğıb ise, “*الشرع*” apaçık düz yoldur. “*شَرَعَ ، شَرَعٌ ، شَرِيعَةٌ*” istiare yoluyla Allah’ın yolu için kullanılmıştır”⁴⁶⁶ Asıl “*شريعة*” suya giden yoldur. Bundan dolayı dinde Allah’ın kulları için şeriat kıldığı namaz, oruç, hac, nikah gibi şeyler “*شريعة*” olarak adlandırılmıştır.⁴⁶⁷ Dolayısıyla Allah’ın emir ve yasaklarının bir bütünü olan hükümlere “*الشرعية*” adı luğavi manasından dolayı verilmiş olabilir.⁴⁶⁸

“*النهج*” ise açık-seçik, belli yol demektir.⁴⁶⁹ { لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ } Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol-yöntem kıldık”⁴⁷⁰ ayetinin tefsiri sadedinde et-Taberî, “*المنهاج*” görünen apaçık yol demektir. Sonra açık olan her şey için kullanılmıştır. Bu durumda ayetin anlamı “sizden her bir

⁴⁶⁴ el-Mâide, 5/48.

⁴⁶⁵ İbn Fâris, *Mekâyis*, ş-r-a mad. I, s. 648.

⁴⁶⁶ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, ş-r-a mad. s. 261; *el-Ḳuṭûf min Luğati'l-Ḳur'ân*, ş-r-a mad. s. 519.

⁴⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XXVI, ş-r-a mad. s. 2238.

⁴⁶⁸ Hamâde Muhammed ^aAbdulfettâh el-Huseynî, *el-Muṣâhabe el-Luğaviyye ve eṣ-ṣeruhâ fi Tahdîdî'd-Delâle fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, (yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Ezher Üniversitesi, Kahire, 2007, ss. 535-337.

⁴⁶⁹ *el-Ḳuṭûf min Luğati'l-Ḳur'ân*, s. 1638.

⁴⁷⁰ el-Mâide, 5/48.

kavim için hakka götüren bir yol (tarîk) ve içinde çaba harcadıkları bir yol (sebîl) kıldık”⁴⁷¹ şeklinde olur” demektedir.

Atıf kuralarına göre bu iki kelime arasında fark olması gerekirdi. Gerek el-İsfahânî, gerekse et-Taberî’in izahlarından yola çıkarak, “النَّهَج”in lugat manasını asıl olarak diyebiliriz ki, “المنهاج” açık ve net olmak anlamından itikad ve ibadette Allah’ın (cc) değişmez dinini, yani bütün peygamberlerin çağırmış olduğu tevhid inancı ve beraberindeki değişmez esasları; “الشرعة” ise, bu değişmez esaslara giden yolları, yani peygamberlerle beraber değişen hükümleri, şeriatleri ifade eder diyebiliriz. Zira her Nebiye ayrı bir şeriat verilmiştir. Buna mukabil peygamberler aynı ortak esaslara çağırmışlardır. Bu da “المنهاج” açık/net, değişmez esaslardır.⁴⁷²

Akla mukadder şöyle bir soru gelebilir. Mademki değişmez esaslar için “المنهاج”, değişen esaslar için “الشرعة” kelimelerini tercih ettiniz! Peki içinde “شرع” geçen şu ayeti kerimeyi nasıl anlamak gerekir. { شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا { “O size, dinden Nûh’a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya tavsiye ettiğimizi şer’at (hukuk düzeni) yaptı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin”⁴⁷³

1. Kanaatimizce, { أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ } Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” emrini isimleri geçen her bir peygambere ayrı ayrı şeriat olarak vaz’ ettik “(شرع)” şeklinde yorumlarsak bu işkaliye çözülür.
2. Biz ismi geçen peygamberlere dinin değişmez esaslarıyla beraber başka şer’î hükümlerde vaz’ “(شرع)” ettik. Bu değişmez hükümlerden ikisi de { أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ } Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” emridir.
3. Bu ilahi emir tüm dinlerin temelidir. Bütün peygamlere ayrı ayrı vaz’ “(شرع)” edilmesi bakımından “الشرعة”, değişmez olması, başka bir ifadeyle içeriğinin aynı kalması bakımından “المنهاج”dır. Her peygambere ayrı ayrı

⁴⁷¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli ‘Âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, X, s. 384.

⁴⁷² el-Huseynî, *el-Musâhabe el-Luğaviyye*, ss. 536-337; eş-Şâyi’a, *el-Furûk el-Luğaviyye*, s. 248.

⁴⁷³ eş-Şûrâ, 42/13.

vaz’ “(شرع)” edilmesi bakımından “الشرعة” gibi telakki edilerek “شَرَع” lafzı kullanılmıştır diye yorumlamak mümkündür.

3.3.1.3. İnsan Fiilleri

3.3.1.3.1. Kaçmaya Delalet Eden Fiiller

“هَرَبَ , نَاصَ , فَرَّ , أَبَقَ”

İbn Fâris “أَبَقَ” için “تَأَبَّقَ الرجل Adam gizlendi” ... Bir adama sende şöyle şöyle meziyetler var dendiğinde cevaben “ما أَتَأَبَّقُ الله gizlemiyorum / inkâr etmiyorum” dendiğini nakleder.⁴⁷⁴ er-Râğıb el-İsfahânî ise köle kaçtığında “أَبَقَ العبدُ”, bir kimse, kölenin kaçışına benzer bir şekilde ortadan kaybolduğunda ise “تَأَبَّقَ الرجل” dendiğinden bahseder.⁴⁷⁵ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî ise şunları kaydeder: “الإباق” “özellikle kölenin efendisinden kaçmasıdır. Sadece herhangi bir korku ve iş zorluğu olmaksızın kendiliğinden kaçan köle için kullanılır... Sefer mesafesi şart koşulmaksızın bir memlekettten diğerine kaçıktır”.⁴⁷⁶

“أَبَقَ” lafzı Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir kez geçmiştir. { إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ }⁴⁷⁷ ayetlerinin tefsirine ilişkin Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745 h) şöyle der. “Yunus’a (as) bir öfke hasıl oldu ve kavminden kaçarak gemiye bindi. Bu kaçış “الإباق” olarak nitelendirilmiştir. Zira O Allah’tan (cc) izinsiz olarak kaçan ve O’nun (mülkünden) çıkan bir kul/köledir.”⁴⁷⁸

Bu bilgileri şöyle yorumlamak mümkündür. “الإباق” efendisinden izin almadan, herhangi bir korku veya iş zorluğu olmadan gizlice o memleketi terk eden köledir. Zira ayette Hz. Yûnûs’un (as) Allah’ın (cc) kul/kölesi olduğuna telmih yoluyla işaret vardır. Ebû Hayyân buna tefsirinde değinmiştir.

Öyleyse “أَبَقَ *kaçak köle*” için *üç şart* gerçekleşmelidir. Bu şartlar:

⁴⁷⁴ İbn Fâris, **Mekâyis**, e-b-k mad. I, s. 28.

⁴⁷⁵ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, e-b-k mad. s. 17.

⁴⁷⁶ el-Kefevî, **el-Külliyât**, ss. 32-33; bkz. **el-Ğuţûf min Luğati’l-Ğur’ân**, e-b-k mad. s. 1

⁴⁷⁷ es-Sâffât, 37/139-140.

⁴⁷⁸ Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhîţ**, VII, s. 359.

1. Efendisinin “*izni olmadan*” memleketi terk etmesi: Bu Yunus (as) için söz konusu değildir. Çünkü ayet O’nun öfkeli bir şekilde beldeyi terk ettiğinden bahseder. { وَذَا التُّونِ إِذْ ذَّهَبَ مُغَاصِبًا } Zünnûn’u da hatırla. Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti⁴⁷⁹
2. Kaçma “*iş zorluğu*” nedeniyle meydana gelmiş olmamalıdır: Bu da Yunus (as) için söz konusu değildir. Zira o kavmine davette inanmayacaklarına dair bir yeise kapılmış değildir. Sadece acele etmiş ve onların inanmaması O’nu öfkelenmiştir.
3. Kaçak kölenin “*memleketi terk etmesi*” gerekir: Yunus (as) için gemiye binmek o beldeyi terk etmek suretiyle gerçekleşmiştir.⁴⁸⁰

O halde Hz. Yunus (as) Allah’ ın (cc) izni olmadan gizlice o beldeyi terk etmiş değildir. Bu bilgiler ışığında kelimenin terk manasından çok, İbn Fâris’in de belirttiği gibi “*inkâr/nankörlük; gizlemek/gizlenmek*” manasına geldiğine delildir diyebiliriz. “*والله ما أتأبى* Vallahi gizleyecek/inkâr edecek değilim”⁴⁸¹

“*فَرَّ*”, İbn Fâris “*الفرار* **firâr**” inkişâf /ortaya çıkma, kendini gösterme anlamına geldiğini, Araplar tebessüm edip dişleri görününce “*فَرَّ عَنْ أَسْنَانِهِ*” “dişleri göründü/dişi ortaya çıktı” dediklerini aktarır.⁴⁸² Şavaştan kaçmak anlamına da gelir. Kur’ân, kullanımda “*الفرار* **firâr**”ı hep korku ile beraber kullanmıştır. Bu durumda “*الفرار*” ile ifade edilen “*kaçış*” ın gerçekleşmesi için *üç aşama* gerekir.

- a. bir şeyin görünmesi/açığa çıkması,
- b. açığa çıkan şeyden korkulması,
- c. sonunda da o şeyden kaçılması, şeklinde peşpeşe meydana gelen bir reaksiyondur.

Buna delil olması bakımından Kur’ân’da { كَانَهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَفِرَّةٌ فَفَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ } Onlar sanki arslardan (korkup) kaçan yaban eşekleridirler”⁴⁸³ Bu ayete göre önce aslanlar

⁴⁷⁹ el-Enbiyâ, 21/87.

⁴⁸⁰ eş-Şâyi^a, el-Furûk el-Luğaviyye, ss. 281-282.

⁴⁸¹ İbn Fâris, Meḳâyis, e-b-k mad. I, s. 28.

⁴⁸² İbn Fâris, Meḳâyis, f-r-r mad. II, s. 324; el-İşfahânî, el-Müfradât f-r-r mad. s. 376; el-Ḳuṭûf min Luḡati’l-Ḳur’ân, ss. 787-788.

⁴⁸³ el-Müddeşşir, 74/50-51.

yaban eşeklerine görünür. Sonra eşekler korkar, en nihayetinde güvenli bir yere kaçarlar.

Hız.Musa'ın (as) { فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ } "Sizden korktuğum için de hemen aranızdan kaçtım" demesi bu manayı güçlendiriyor. Kur'ân'daki kullanım korkudan kaynaklanan bir kaçma olduğuna delalet etmektedir. Çünkü Musa (as) kaçması kıptinin ölümünün açığa çıkmasının bir sonucudur.⁴⁸⁴

"الفرار" ve "الإباق" ile ilgili şu sonuca varmak mümkündür. *Firâr* görünme, korkma ve kaçma anlamlarına şamil iken, *ibâk* ise gizleme ve cesaret/cür'et anlamlarını ihata eder. Bu farklardan anladığımız bu kelimelerin eş anlamlı olmadıklarıdır. Nitekim "الفرار" ı ürkemek, "الإباق"ı da gizlenmek anlamında alırsak, aralarındaki ilişki mütebâyin olur. Bundan dolayı bizce bu iki lafız en iyimser yaklaşımla yakın anlamlıdır.

"نَاصٍ", İbn Fâris'e göre n-v-ş üçlü kökü, "gel-git/tereddüde" delalet eden kurala uygun bir köktür.⁴⁸⁵ İbn Manzûr n-v-ş maddesini hazır olmak, hareket etmek, gitmek, kurtulmak ve kaçmak diyerek tefsir etmiştir.⁴⁸⁶ "النوص" el-Ferrâ (ö. 207/822) ve el-Cevherî'ye (ö. 398/1007) göre gecikmek/geri kalmak anlamına gelir. en-Nehhâs'e (ö. 338 h) göre ileri gitmek öne/geçmek anlamlarına gelir.⁴⁸⁷

"مناص" olarak Kur'ân-ı Kerîm'de bir kez geçmiştir. { فَتَنَادُوا وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ } Onlardan önceki nesillerden nicelerini helak ettik. Feryat ettiler ama kurtuluş/kaçış vakti geçmişti.⁴⁸⁸ Kelbî (ö.?) bu ayeti açıklarken "Araplar savaşır ve kaçmak zorunda kalırlarsa birbirlerine "مناص" Kaçın! Diye bağırırlardı. İşte onlara (kafirlerle) da azap gelince kaçın derler ama Allah (cc) { وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ } Zaman kaçış/kurtuluş zamanı değil! der.⁴⁸⁹ eṭ-Ṭaberî'nin, İbn 'Abbâs rivayeti ışığında "مناص" kelimesi, kaçma, sıvışma, tüyme anlamlarına gelir.⁴⁹⁰ Bu ayetteki anlamı gel-git yapma, öne çıkma ile geride kalma arasındaki bir türlü kara verememe tereddüttür.

⁴⁸⁴ eş-Şâyi' el-Furûk el-Luğaviyye, ss. 283-284.

⁴⁸⁵ İbn Fâris, *Mekâyis*, n-v-ş mad. II, s. 532.

⁴⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, n-v-ş mad. XIV, ss. 325-326; *el-Kuṭûf min Luğati'l-Kur'ân*, s. 1085.

⁴⁸⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîṭ*, VII, ss. 365-366.

⁴⁸⁸ Şâd, 38/3.

⁴⁸⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîṭ*, VII, ss. 368.

⁴⁹⁰ eṭ-Ṭaberî, *Tefsîru't-Ṭaberî*, XX, s. 13.

Dahası es-Süyûṭî “مناص” kelimesini Kıptîce’de “الفرار” kelimesinin eş anlamlısı olarak görür.⁴⁹¹ Şayet bu doğru ise “النوص” ve “الفرار” kelimeleri farklı lugatlar olması bakımından eş anlamlı olarak kabul edilemez. Zira bizim şartlarımızdan birisi lafzın aynı dilsel çevreye ait olması, farklı kabile ve milletlere ait bir lugat/dil olmaması gerekliliğidir. Buradaki fark lafzın biri Arapça diğeri Kıptîce olmasıdır.

“هَرَبَ”, İbn Fâris h-r-b üçlü kökünü kaçmak olarak anlar.⁴⁹² “الهَرَبَ” lafzı Kur’ân’da cinlerin lisanıyla sadece bir kez geçmiştir. { وَأَنَا ظَنَنَّا أَنَّ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ } { نُعْجِزَهُ هَرَبًا } “Muhakkak ki biz Allah’ı yeryüzünde âciz bırakamayacağımızı, kaçarak da onu âciz bırakamayacağımızı anladık.”⁴⁹³ Cinlerin bu lafzı kullanmaları gerçekten manidardır. Çünkü onların en büyük silahı gizlilik. Bu silahları açık-gizli her ne varsa bilen Allah (cc) katında hiç bir işe yaramayacaktır.

“الفرار” “*ürküp kaçmak*” “الهَرَبَ” “*gizli görünmeden kaçmak*” manasına geldiği kanaatindeyiz. Zira cinler için açıktan kaçma diye bir şey olamaz. Bu bakımdan ayette kullanılan “الهَرَبَ” lafzı, sanki saklansalar da Allah’tan (cc) kurtulamayacaklarına işaret etmektedir.

Sonuç olarak “النوص” ve “الهَرَبَ” yarı eş anlamlı kelimelerdir. Aralarında incelikler varsa da bizim bilğimiz bunlarla sınırlıdır.⁴⁹⁴

3.3.1.3.2. Gelmek Anlamına Gelen Fiiller

“جاء, أتى”

İbn Fâris “الإتيان”i açıklarken “gelmek” anlamına gelen “المجئ” lafzını kullanmıştır. Aralarında bir fark olabileceğine değinmemiştir.⁴⁹⁵ İbn Manzûr “الإتيان” i “المجئ” olarak açıklamıştır.⁴⁹⁶ Onlara göre bu lafızlar eş anlamlıdır sonucunu çıkarabiliriz. Ancak er-Râğıb’a göre bu iki lafız arasında fark vardır. O “الإتيان” i

⁴⁹¹ Celâleddîn Ebu'l-Fadl ʿAbdurrahman b. Kemâleddin Ebi Bekr b. Muḥammed es-Süyûṭî, **el-Mütevakkilî**, Thk. ve İngilizceye tercüme William Y. Bell, Yale University, 1924, s. 28.

⁴⁹² İbn Fâris, **Meḳâyîs**, II, h-r-b mad s. 606.

⁴⁹³ el-Cinn, 72/12.

⁴⁹⁴ eş-Şâyiʿ, **el-Furûḳ el-Luḡaviyye**, s. 281.

⁴⁹⁵ İbn Fâris, **Meḳâyîs**, I, e-t-v mad. s. 33.

⁴⁹⁶ İbn Manzûr, **Lisânü'l-ʿArab**, I, s. 64.

“kolay gelmek” anlamında ele almıştır... “الإتيان” hayır-şer âyân ve ârâzlarda kullanılır. “المجئ” in “الإتيان” dan daha genel olduğunu söyler. Amaç nazar-ı itibare alındığında amaçlanan şey hasıl olmamış bile olsa “الإتيان” kullanılır. Amaç hasıl olmuşsa o zaman “المجئ” lafzı kullanılır. Gelme eylemi bizzât kendisi veya emirle olmuşsa (gelen kendi değil emri ise bile) yine “المجئ” kullanılır⁴⁹⁷.

Bize göre er-Râğıb el-İsfahânî’ nin yukardaki açıklaması biraz zorlama bir yorumdur. Zira Kur’ân’da “وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ” “Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği ve o gün cehennem getirildiği zaman...”⁴⁹⁸ ayeti bu bilgiye ters düşmektedir. Çünkü ne cehennem kurulmuştur ne de Rabbinin (buyruğu) gelmiştir. Öyleyse “المجئ” *lafzı gelmişse netice hasıl olmuştur* genellemesi buraya uygun düşmemektedir.

“المجئ” için yapılan bir diğer yorum, lafzın “*zorluk ve meşakkate*” delalet ettiği yönündedir. Delil olarak da Kur’ân’da “أَتَى” lafzının mazi, muzâri ve emir formlarının tamamı gelmiştir. Ama “جاء” lafzı sadece mazi formunda gelmiştir. Bundan dolayı aralarında kolaylık zorluk yönünden bir fark olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Kur’ân’dan delil olarak getirdikleri ayetlere örnek olarak:

{ وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ } Ölüm baygınlığı, gerçek olarak gelip çattı mı buydu işte denir, senin kaçıp durduğun”,⁴⁹⁹ { فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ { Çocuğunu kucağına alıp kavmine gelince ey Meryem dediler, gerçekte de pek büyük bir iş işledin” (çok fena bir şey yaptın),⁵⁰⁰ { وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ { Yine de ki: Hak geldi, bâtıl yok oldu. Şüphesiz ki bâtıl yok olmaya mahkûmdur”⁵⁰¹ ayetleri sayılabilir.⁵⁰²

⁴⁹⁷ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, e-t-y mad s. 18; Kefevî, **el-Küllîyyât**, e-t-y mad. s. 24; **el-Ğuṭûf min Luğati'l-Kur'ân**, ss. 2-3.

⁴⁹⁸ el-Fecr, 89/23.

⁴⁹⁹ Kâf, 50/19.

⁵⁰⁰ Meryem, 19/27.

⁵⁰¹ el-İsrâ', 17/81.

⁵⁰² Bkz. ed-Dûrî, **Dekâ'iku'l-Furûkı'l-Luğaviyye**, ss. 229-231.

el-İsfahânî aralarında bir fark olduğundan bahsetmekte, ama farkın ne olduğunu net olarak ortaya koymamaktadır. Aralarında bir fark varsa bile bu fark, en fazla “المجبي” lafzında *zorluk*, “الإتيان” lafzında *kolaylık* anlamı vardır denebilir. Bunun dışında bu iki lafız bizce “*eş anlamlı*” lafızlardır. Bunun dışındaki yorumlar teknik anlamda “lafız farklı ise anlam da farklıdır” ön kabulünün bir sonucudur. Furuk, yakın anlamlılık taraftarlarının zorlamasıdır.

3.3.1.3.3. Vermek Anlamına Gelen Fiiller

“آتى أعطى”

Bu lafızlar İbn Fâris ve el-İsfahânî’ye göre eşanlamlıdır.⁵⁰³ Ancak Ebu’l-Beka bu lafızlar arasında bir fark olduğundan bahseder. O “الإيتاء” lafzının “الإعطاء” dan farkı olarak-, “الإيتاء” de mutavaat yoktur. Buna karşın “الإعطاء” da mutavaat vardır” der. Bu yorumdan hareketle “الإيتاء” nin “الإعطاء” dan anlamca daha güçlü olduğunu izaha çalışmıştır.⁵⁰⁴

el-Müneccid’in tespit ettiği iki lafız arasındaki farkları özetle şu şekilde sıralamamız mümkündür.⁵⁰⁵

a. “الإعطاء” kendi rızasıyla ve gönül hoşnutluğu ile vermektir. Bunun delili { تُؤْتِ

أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ } Biz sana Kevser'i (bol ni'met, ilim ve büyük şeref) verdik.⁵⁰⁶,

{ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى } (Mûsâ): "Rabbimiz, her şeye yaratılışını (varlığını ve biçimini) verip sonra onu doğru yola ileten (yaratılış gâyesine uygun yola yönelten)dir dedi.⁵⁰⁷

{ جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا } Rabbinden bir karşılık, yeterli bir bağış olarak⁵⁰⁸

Bu ayetlerde Allah (cc) kullarından bir karşılık beklemeksizin katından fazla ilahi olarak kullarına bu nimetleri vermiştir.

“الإيتاء” lafzı ise “الإعطاء” dan daha geniştir. Zira “gönül hoşnutluğu ile verme”

manasının yanında “zoraki verme” anlamını da içermektedir. Ör:

⁵⁰³ İbn Fâris, *Meḳâyis*, I, e-t-v mad. s. 34; el-İsfahânî, *el-Müfradât*, e-t-y mad s. 18.

⁵⁰⁴ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 212; *el-Ḳuṭûf min Luḡati'l-Ḳur'ân*, a-t-v mad. ss. 698-699.

⁵⁰⁵ el-Müneccid, ss. 146-151.

⁵⁰⁶ el-Kevşer, 108/1.

⁵⁰⁷ Ṭâhâ, 20/50.

⁵⁰⁸ en-Nebe', 78/36.

{ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ } Süleyman ona şöyle dedi: “Siz beni mal ile desteklemek (ve böylece etkilemek) mi istiyorsunuz? Oysa Allah’ın bana verdiği, size verdiğinden daha hayırlıdır.⁵⁰⁹ { وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ } ...bana Kendi katından bir rahmet vermiştir ...”⁵¹⁰

{ فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ } Allah da onlara hem dünya nimetini, hem de ahiretin güzel mükâfatını verdi. Allah, güzel davrananları sever.⁵¹¹ Bu ayeti celilelerde *nıza* manası gayet açıktır. Zorlama ve ikrâh anlamına gelen misallere örnek:

{ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُؤُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ } İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik; Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba, peygamberlere iman edenlerin, -mala olan sevgilerine rağmen- onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızııştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah’a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir”⁵¹²

Bu ayeti celilede kişinin karşılıksız bir şey vermesinden değil, verdiğinden daha fazlasını alma ümidiyle “*mala olan sevgilerine rağmen*” vermektedir. Burada veren Allah’tan bir beklenti içinde olan kuldur

Bir diğer ayette { وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ } kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın.⁵¹³

Malum verilirken bile geri alınması düşünülen bir mal, tam olarak da gönül hoşnutluğu ile verilmiş diyemeyiz.

Ama “الإعطاء” lafzı böyle değildir.

⁵⁰⁹ en-Neml, 27/36.

⁵¹⁰ Hûd, 11/28

⁵¹¹ Âli ‘İmrân, 3/148.

⁵¹² el-Bakara, 2/177.

⁵¹³ en-Nisâ’, 4/19

b. “الإعطاء”da gönül hoşnutluğuna, verenin kendi rızasına delalet etmesine bir diğer delil de bu fiilden hiç emir siğasının gelmemiş olmasıdır. Ör:

{ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ } İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme”⁵¹⁴ dedik. Görüldüğü gibi verme işi gönül rızası gerektirdiğinden “فَامْنُنْ” lafzı gelmiştir.

{ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ } İçlerinden sadakalar konusunda sana dil uzatanlar da var. Kendilerine ondan bir pay verilirse, hoşnut olurlar; eğer kendilerine ondan bir pay verilmezse, hemen kızarlar.”⁵¹⁵

Ancak “الإيتاء” de durum böyle değildir. Kur’ân’da pek çok ayette emir siğasıyla da gelmiştir. Ör:

{ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ } namazı kılın zekatı verin...”⁵¹⁶ vb. pek çok ayette emir siğası kullanılmıştır.

“الإيتاء” ise hem gönül hoşnutluğu hem de zoraki vermeleri kapsar demiştik.

Kendi isteğiyle vermeye örnek:

{ قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا } Mûsâ beraberindeki gence, “Öğle yemeğimizi getir (ver), bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük” dedi.⁵¹⁷

Musa (as) ın hizmetçisinin yemeği zoraki vermesi söz konusu olmaz. Seferden dönmüşler ve ikisi de yorgun düşmüşlerdi. Bu esnada kendisine yemeği getir demesi hizmetçi açısından biz zorluk değil beraber yiyecekleri için gönül rızası ve hoşnutluk ifade eder.

Zoraki getirmeye delalet eden örnek { وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ } ...Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin...”⁵¹⁸

Bazı kimseler hakları vermeye yanaşmamışlardır. Nitekim Arap yarım adasında Hz. peygamberin (sav) vefatından sonra Hz. Ebû Bekir (ra) zamanında zekat vermeyenlere karşı riddet harbi meydana gelmiştir.

⁵¹⁴ Şâd, 38/39.

⁵¹⁵ et-Tevbe, 9/58.

⁵¹⁶ el-Bakara, 2/43.

⁵¹⁷ el-Kehf, 18/62.

⁵¹⁸ el-En’âm, 6/141.

Hulasa, “الإعطاء” ile ifade edilen sadece *gönül rızası* ile olurken, “الإيتاء” veren razı olsun veya olmasın ikisi için de kullanılmıştır. Dahası “الإيتاء”de emir sigası da gelmiş olması göze çarpan bir diğer farktır. Kısaca “الإعطاء” daha özel bir vermeyi ifade ederken, “الإيتاء” daha geniş kapsamlıdır.

- c. “الإعطاء” daha dar kapsamlı olduğundan sadece hayırda olur. Örneğin şu ayeti kerimelerde bu manaya vurgu vardır: { إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ } Şüphesiz biz sana Kevser’i verdik.”⁵¹⁹ { وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى } Şüphesiz, Rabbin sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın”⁵²⁰ { عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ } Bu, onlara ardı kesilmez bir lütuf olarak verilmiştir.”⁵²¹ { كَلَّا نُمَدِّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ }⁵²² Rabbinin lütfundan her birine; onlara da, bunlara da veririz. Rabbinin lütfu (hiç kimseye) yasaklanmış değildir.”⁵²² Bu ayet sayılarını artırmak da mümkündür. Görüldüğü gibi ayetlerdeki “الإعطاء”nın hayırda kullanılan bir lafız olduğu açıktır.

Öte yandan “الإيتاء” hem hayır hem de şer için kullanılmıştır. Örneğin { رَبَّنَا آتِهِمْ } Öte yandan “الإيتاء” hem hayır hem de şer için kullanılmıştır. Örneğin { رَبَّنَا آتِهِمْ } “Ey Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lânete uğrat”⁵²³ ayetinde sırf şer, { فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ } “Kime kitabı sağından verilirse”⁵²⁴ ve { وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ } “Fakat kime kitabı arkasından verilirse”⁵²⁵ ayetleri “الإيتاء”nın hem hayır hem de şer anlamında kullanıldığına delildir.

- d. “الإعطاء”da gönüllülük asıl olduğundan fitne ve imtihan için geçen yerlerde kullanılmamıştır. “الإيتاء” ise bela, musibet ve imtihana delalet eden

⁵¹⁹ el-Kevşer, 108/1.

⁵²⁰ ed-Duḥâ, 93/5.

⁵²¹ Hûd, 11/108.

⁵²² el-İsrâ, 17/20.

⁵²³ el-Ahzâb, 33/68.

⁵²⁴ el-İnşikâk, 84/7.

⁵²⁵ el-İnşikâk, 84/10.

yerlerde de kullanılmıştır. Örneğin; { لَيَسْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ } bu, verdikleri ile sizi denemek içindir”,⁵²⁶

{ وَآتَيْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ } Onlara, içinde açık bir sınav bulunan âyetler verdik”⁵²⁷ ayetlerinde “الإيتاء”, sınanma, bela ve musibet anlamlarına gelebilecek yerlerde olumsuz bir anlamda kullanılmıştır. Buna mukabil sınanma imtihan ile ilgisi olmayan yerlerde de kullanılmıştır. Örneğin; { وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ } mehirlerini de güzelce verin”⁵²⁸ emri dünyalık bir mesele olan nikahla ilgilidir. Bu örneklerden anlaşılan bu iki kelime arasında *umum-husus* ilişkisi vardır.

Sonuç olarak “ أعطى ile آتى ” arasındaki farklara değinmeye çalıştık. Daha başka farklar varsa da biz bu kadarından haberdar olabildik. Ama teknik anlamda eş anlamlıdır dememize mani olan durum lafzıların farklı olmalarıdır. Bir de bu iki kelime arasında *umum-husus* ilişkisi vardır. Mana bakımından bu kelimeler eş anlamlıdır.

3.3.1.3.4.Tercih Etmek/Seçmek Anlamına Gelen Fiiller

”آثر, اختار , اصطفى, فضل“

”آثر“, İbn Fâris “e-ş-r maddesinin üç farklı kökü vardır. Bir şeyi öne almak, bir şeyi hatırlamak ve bir şeyin arta kalan kalıntısı/izidir”⁵²⁹ derken, er-Rağıb ise, “الإيتار”ın faziletten istiare olarak kullanıldığını kaydetmiştir.⁵³⁰

Kur’ân-ı Kerim’de “الإيتار *tercih etmek*”; “üstün olanın üstün olmayana tercihi” ve aksi durum için, “üstün olmayanın üstün olana tercihi” için kullanıldığına şahit olmaktayız.

1. Tercihe layık olanın tercihe layık olmayana tercih edilmesine örnek: { تَاللّٰهِ لَقَدْ

{ أَتَرَكَ اللَّهَ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ } Allah’a andolsun, gerçekten Allah seni bize üstün

⁵²⁶ el-Mâide, 5/48.

⁵²⁷ ed-Duhân, 44/33.

⁵²⁸ en-Nisâ’, 4/25

⁵²⁹ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, e-ş-r mad. s. 35.

⁵³⁰ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, e-ş-r mad. s. 19; *el-Kuṭûf min Luğati’l-Kur’ân*, e-ş-r mad. s. 4-5.

kıldı. Gerçekten biz suç işlemiştik.”⁵³¹ Bu ayette Yusuf (as) kardeşlerine üstün kılındığı belirtilmektedir. Malum, Hz. Yusuf kardeşlerinden üstün idi.

2. Tercihe layık olmayanın tercihe layık olana tercih edilmesine örnek: { وَأَتَرِ الْحَيَاةَ } ...dünya hayatını tercih ederse...”⁵³² ve { بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا } Fakat sizler dünya hayatını tercih ediyorsunuz”⁵³³ ayetlerinde üstün olmayan dünya, âhirete tercih edilmiştir. Ayetlerden çıkarabileceğimiz sonuç “الإيتار” mutlak anlamda “*tercih etmek, öne almak*” anlamlarına gelir diyebiliriz.

“فَضْلٌ”, Ziyade fazlalık anlamında gelmektedir.⁵³⁴ Öyleyse fazlalığı olan şeyin tercih edilmesi anlamına gelir. Üstün olanda fazlalık vardır. Üstün olmayanın tercih edilmesi anlamında bu fiil kullanılmaz. “فَضَّلْتُ” dendiği zaman “ben فضلة fazlayı tercih ettim” demektir. Kur’ân’da bu incelik vurgulanmaktadır. { وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى } “Allah mücâhidleri oturanlardan (savaşa gitmeyenler) çok daha büyük bir ecirle üstün kılmıştır”⁵³⁵ ayeti açıkça mücahitlerin üstün kılınmalarının sebebinin cihat etmeleri olduğunu vurgulamıştır. Zira şavaştan geri kalmak ile savaşmak aynı şeyler değildir. Birinde fazlalık vardır. O fazlalık şavaşa katılmalarıdır.

Bu gerçeğe işaret eden başka ayetlerde vardır. Örneğin { وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ } اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي { Allah, rızık konusunda kiminizi kiminizden üstün kıldı”⁵³⁶, { أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ } size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın”,⁵³⁷ { تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ } İşte o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık”⁵³⁸.

Bu vb. ayetlerde üstün kılınma nedeni üstün kılınan/tercih edilende var olan bir fazlalıktan dolayıdır. Anlayabildiğimiz kadarıyla aynı durum “الإيتار” da yoktur.

⁵³¹ Yûsuf, 12/91.

⁵³² en-Nâzi’ât, 79/38.

⁵³³ el-A’lâ, 87/16.

⁵³⁴ İbn Fâris, *Mekâyis*, I, f-d-l mad. s. 357; *el-Ğuţûf min Luğati’l-Ğur’ân*, ss. 805.

⁵³⁵ en-Nisâ’, 4/95.

⁵³⁶ en-Nahl, 16/71.

⁵³⁷ el-Bakara, 2/47.

⁵³⁸ el-Bakara, 2/253.

Şayet bir farktan söz etmek gerekirse ancak bu fark söylenebilir. Yoksa eş anlamlı kelimelerdir.

“الاختيار”, İbn Fâris “h-y-r”nın aslı atıf ve meyildir. Hayır şerrin zıddıdır. Çünkü hayra herkes meyleder⁵³⁹ diyor. Râğıb’a göre “الاختيار” hayırlı olanı istemek ve yapmak, kişinin hayır gördüğünü almasıdır.⁵⁴⁰ Dolayısıyla “الاختيار” seçmek anlamına gelmiş olsa da **“hayırlı olanı seçmek tercih etmek”** demektir. Manasının anlaşılmasında fazla söze gerek yoktur.

Bu durumda yukardaki “فضل” ile aralarında bir çelişki meydana gelmiş oldu. Biri hayrı tercih etmek, diğeri fazlî/fazileti tercih etmek anlamına gelir diyebiliriz. “Lafız farklı ise mana da farklıdır” varsayımından başka bir fark bulabilmiş değiliz.

“اصطفى”, Her türlü şaibeden kurtulmak anlamına gelen bir kökten türemiştir.⁵⁴¹ Râğıb’a göre “الاختيار” da olduğu gibi, aynı durum “الاصطفاء” bir şeyin saf/arı olanını seçmek⁵⁴² de vardır.

Sonuç olarak bu dört fiil her ne kadar da **“seçmek, tercih etmek”** anlamlarına gelse de bizim edindiğimiz intibaya göre “الإيتار” **“öne almak”** anlamına gelen genel (âm) bir lafızdır. Üstün olanı tercih etmek anlamına kullanıldığı gibi, zayıf olanı üstün olana karşı tercih etme anlamında da kullanılmıştır. “التفضيل” ise **“hayırdaki bir fazlalık nedeniyle tercih etmek”** anlamında daha özel bir lafızdır. Ancak gerçek anlamda kendinde üstün bir vasfı olduğunda kullanılır. Bu iki lafız arasında **“umum-husus”** ilişkisi vardır denilebilir.

“الاختيار” bir şeyin hayır vasfı dikkate alınarak seçmek, “التفضيل” ise fazilet fasfı öne alınarak seçme yapma “الاصطفاء” ise bir şeyin saf /paklığı dikkate alınarak kullanılmış olan fiildir. Burada sığata vurdu vardır. Bir şeyin sıfatı o şeyin aslı değildir. Eş anlamlı kelime kriterlerinden biri de “eş anlamlı kelimelerin sıfattan alınmış olmaması gerekir” şartıdır. Dolayısıyla bu üç lafız için yarı eş anlamlı diyebiliriz.

⁵³⁹ İbn Fâris, I, h-y-r mad. ss. 385-386.

⁵⁴⁰ el-İşfahânî, el-Müfradât, h-y-r mad. s. 168; İbn Fâris, Meğâyis, I, h-y-r mad. s. 357; el-Ğuğûf min Luğati'l-Ğur'ân, h-y-r mad. ss. 305.

⁵⁴¹ İbn Fâris, Meğâyis, II, ş-f-v mad. s. 11.

⁵⁴² el-İşfahânî, el-Müfradât, ş-f-v mad. s. 286; İbn Fâris, Meğâyis, I, f-d-l mad. s. 357; el-Ğuğûf min Luğati'l-Ğur'ân, ş-f-v mad. ss. 578-579.

Sonuç olarak, tesâmüh yoluyla bu lafızlar bir birlerinin yerlerine kullanılıyor olsa da gerçekte aralarında ince farklar vardır. Bu ince farklar bu lafızlar için yarı eş anlamlı dememize mani değildir. Zira bizim yarı eş anlamlılık için aradığımız şart dili konuşanın değil, uzman olanın farkları anlamasıdır. Bu da zaten yarı eş anlamlıdır dememiz için kâfidir.⁵⁴³

3.3.1.3.5. Azalma, Eksilme vb. Anlama Gelen Fiiller

”وتر , هضم , نقص , بخس , ألت،“

“ألت”, İbn Fâris e-l-t noksanlığa delalet tek bir kelimedir. Kur’ân-ı Kerim’de { لَا يَلْتَكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا } “amellerinizden bir şey eksiltmez⁵⁴⁴, er-Râğıb ise kendine ait hakkı sarf etmek, eksiltmektir⁵⁴⁵ diyor.

{ وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ } Bununla beraber onların amellerinden hiçbir şey eksiltmeyiz⁵⁴⁶ ayetindeki “أَلْتَنَاهُمْ” Hımyer luğatında “eksilmek azaltmak” anlamlarına gelmektedir.⁵⁴⁷

Malum olduğu üzere bizim eş anlamlılık şartlarımızdan biri lafızların ikisi de aynı kabile diline ait olmaları şartıdır. Buradaki “ألت” e-l-t fiili Hımyer lugatında “نقص” anlamına gelmektedir. Bunlar aynı anlama gelseler bile eş anlamlılık şartlarını taşımadığından teknik olarak eş anlamlı değildir.

“بَخَسَ”, İbn Fâris’e göre b-h-s tek bir asıldır. O da noksanlıktır.⁵⁴⁸ Râğıb ise “بَخَسَ” bir şeyin zoraki eksilmesi olduğunu söylüyor.⁵⁴⁹ Kelime Kureyş lehçesinde eksiltmek, azaltmak anlamına gelir⁵⁵⁰. Bu durumda “بَخَسَ” Kureyş lehçesinde, “ألت” ise Hımyer lehçesinde “eksiltmek, azaltmak” anlamına gelen eş anlamlı fiillerdir.

⁵⁴³ Nureddin el-Müneccid’e göre bu fiiller yakın anlamlıdır. Bkz. **et-Terâdüf fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm beyne’n-Naẓariyyeti ve’t-Ṭatbîk**, ss. 157-160

⁵⁴⁴ el-Hucurât, 49/14; ayrıca bkz. İbn Fâris, **Meḳâyîs**, I, e-l-t mad. s. 71.

⁵⁴⁵ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, l-y-t mad. s. 470; İbn Fâris, **Meḳâyîs**, I, l-y-t mad. s. 357; **el-Ḳuṭûf min Luğati’l-Ḳur’ân**, e-l-t mad. s. 24.

⁵⁴⁶ eṭ-Ṭûr, 52/21.

⁵⁴⁷ İsmâ’îl b. ‘Abbâs’tan Rivayeti) **Kitâbu’l-Luğât fi’l-Ḳur’ân**, thk. Şalâhaddin el-Müneccid, 1. baskı, Maṭ’ba’a’tü’r-Risâle, Kâhire, ts, s. 47.

⁵⁴⁸ İbn Fâris, **Meḳâyîs**, I, b-h-s mad. s.109.

⁵⁴⁹ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, b-h-s mad. s. 48.

⁵⁵⁰ **Kitâbu’l-Luğât fi’l-Ḳur’ân**, s. 51.

Ancak eş anlamlı kelimenin aynı kabile dillerine ait kelimeler olması gerektiğinden teknik olarak bu kelimeleri eş anlamlı sayamayız.

“هضم”, İbn Fâris’e göre “h-đ-m kırmak, “*baskı yapmak ve iç içe geçmek*” anlamına” gelen kurala uygun bir köktür”.⁵⁵¹ er-Rağıb el-İsfahânî “الهضم”nin istiare yoluyla zulüm için kullanıldığından bahseder. { فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا } o, ne zulümden, ne de hakkının çiğnenmesinden korkar.”⁵⁵² Ancak kelime Hüzeyl kabilesi lugatında eksiltmek ve azaltmak anlamına⁵⁵³ geldiğinden eş anlamlı sayılmaması gerektiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla Kur’an’daki çeşitli kabile lugatlarının varlığı aynı anlama gelen kelimelerin kullanımına yol açmış olsa da teknik anlamda eş anlamlılıktan söz edemeyiz. Zira bizim şartımız aynı kabile lugatında aynı anlama gelen kelimedir ki ancak böylesi durumda eş anlamlılıktan bahsedilebilir.

“وتر” için İbn Manzûr, { وَلَنْ يَتْرُكُمْ أَعْمَالَكُمْ } Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir”⁵⁵⁴ ayeti celilesi için, “*çok malı sanki teke indirdiğin için وترته*” *dersin*⁵⁵⁵ diyor. Öte yandan lafız Hımyer lugatında eksiltmek azaltmak anlamına gelmektedir.⁵⁵⁶

Sonuç olarak “وتر، هضم، نقص، بخس، ألت،” kelimeleri “*eksiltmek ve azaltmak*” anlamına gelmektedir. Ancak bu kelimeler farklı Arap kabilelerine ait dillerdir. Bu zaten başlı başına eş anlamlılık şartlarından birini ihlal eden bir durumdur.

Bu gruba girebileceğini düşündüğümüz bir diğer kelime de “خسر”dır. İbn Fâris bu kelimeyi açıklarken “h-s-r eksiklik ve nâkısılığa delalet eden bir tek köktür. Teraziyi eksik tarttığında “خسرت الميزان و أخسرتُهُ” dersin” diyor.⁵⁵⁷ Râğıb el-İsfahânî ise “الخسران ve الخسر”⁵⁵⁸ sermayenin azalması/eksilmesi olarak görür.

⁵⁵¹ İbn Fâris, *Meğâyis*, II, h-đ-m mad. s. 609.

⁵⁵² el-İsfahânî, *el-Müfradât*, h-đ-m mad. s.521; ayrıca bkz. *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur'ân*, h-đ-m mad. ss. 1101-1102.

⁵⁵³ *Kitâbu'l-Luğât fi'l-Ğurân*, s. 37.

⁵⁵⁴ Muhammed, 47/35.

⁵⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XV, s. 205; ayrıca bkz. *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur'ân*, c-z-y mad. ss. 1122-1123.

⁵⁵⁶ *Kitâbu'l-Luğât fi'l-Ğurân*, s. 45.

⁵⁵⁷ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, h-s-r mad. s. 359.

⁵⁵⁸ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, h-s-r mad. ss. 153-154.

Bizim kanaatimiz lafzın hakiki “*sermayenin azalması/eksilmesi*”, bunun dışındaki anlamlar istiare olarak kullanımından kaynaklanmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de bu lafzın istiareye delalet eden çok kullanımı olmuştur. Örneğin:

{ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا } Allah’ı bırakıp şeytanı dost edinen kimse; şüphesiz açıktan açığa kayba/ ziyana uğramıştır”⁵⁵⁹ ayeti celilesinin tefsirinde Ebû Hayyân şunları söylemektedir. “Kim şeytanın hissesini Allah’ın hissesine tercih eder de, şeytanı kendisine veli/dost edinirse Allâh (cc) ona bu dost edinmeden dolayı apaçık bir kayıp yaşatacaktır.”⁵⁶⁰

Bu tür istiarelerde bir garabet yoktur. Zira Kur’ân-ı Kerim Kureyşe onların en iyi bildiği, anladığı dil olan ticaret dilinden hitap etmektedir. Benzer bir durum;

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجِيبُكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ }

{ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ }

“Ey inananlar! Sizi can yakıcı bir azabdan kurtaracak, kazançlı bir yolu size göstereyim mi? Allah’a ve Peygamberine inanırsınız; Allah yolunda canlarınızla, mallarınızla cihat edersiniz; bilerseniz, bu sizin için en iyi yoldur”⁵⁶¹ ayeti kerimelerinde Allah (cc) dikkat çekmek için imanı ticaret olarak tasvir etmiştir. Bir başka ayette dalaleti hidayetle değiştirmeyi kazancı olmayan ticarete benzetmiştir.

{ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ } “İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır”.⁵⁶² Hidayet-dalalet değişimini Allah (cc) ticari bir lafız olan satın alma/şirâ’ ile dile getirmiştir. Yine Allah (cc) Kur’ân okumayı, namaz kılmayı ve Allah yolunda infâk etmeyi bir tür kârlı ticaret olarak tanımlamaktadır.

{ إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ } Şüphesiz, Allah’ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden, gizlice ve açıktan Allah yolunda harcayanlar, asla zarar etmeyecek bir ticaret umabilirler”.⁵⁶³

⁵⁵⁹ en-Nisâ’, 4/119.

⁵⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, III, s. 370.

⁵⁶¹ eş-Şaff, 61/10-11.

⁵⁶² el-Bakara, 2/16.

⁵⁶³ el-Fâṭır, 35/29.

Görüldüğü üzere ayetlerde “الخُسْران ve الخُسْر” kelimesinin anlamına ilişkin “*ticari kayıp/zarar*” anlamı öne çıkmaktadır. Ayrıca “خسر” Kıys ʿÎlân lehçesinde “*zayi etmek/yitirmek*” anlamına gelmektedir.

نقص “ألت، بخس، نقص، هضم، وتر” fiilleri farklı kabile dillerinde ortak anlam olarak “*eksiltmek/azaltmak*” anlamına gelir.

“نقص” fiiline gelirsek; İbn Fâris bu fiili ancak zıddı ile açıklamıştır. Nakş, ziyade’nin tersidir.⁵⁶⁴ er-Râğıb “نقص”ı “*paydaki kayıp*” olarak açıklamaktadır.⁵⁶⁵ Ona göre “نقص” ve “خسر” eş anlamlı kelimelerdir. Ancak “خسر” sermayedeki kayıp, “نقص” ise pay ve hissedeki kayıptır’ diyebiliriz.

Aralarındaki farka gelince, “ألت، بخس، نقص، هضم، وتر” farklı kabile dilleridir. Hepsi eksiltmek, azaltmak anlamında eş anlamlıdır. Ancak modern dilcilerin eş anlamlılık şartları için öne sürdükleri aynı kabile diline ait olma şartı ihlal edildiğinden bu kelimeler için yarı eş anlamlıdır diyebiliriz. “نقص” ve “خسر” için şunlar söylenebilir. Bunlar da kendi aralarında anlam olarak hayli yakındırlar. Ama diğer grubun diğer kelimeleriyle olan ilişkisi açısından, mübâyin/farklı lafızlardır. Bu lafızların tamamının yakın anlamlı olduğuna katılmıyoruz.⁵⁶⁶

3.3.1.3.6. Yemin Etmek, Ahitleşmek vb. Anlamına Gelen Kelimeler

“آلى، اتلى، حلف، أقسم، يمين”

“آلى، اتلى” için İbn Fâris, el-Ferrâ’dan alıntı yaparak Arapların bir adam yemin ettiğinde “أتلى الرجل إذا حلف” dediklerini aktarıyor.⁵⁶⁷ Bu bilgiye göre el-Ferrâ bu iki lafzı eş anlamlı kabul etmektedir. er-Râğıb’a göre “الإيلاء و الإلّية” üzerine yemin edilen şeyde kusurlu davranmayı gerektiren bir yemindir. “الإيلاء” şeriatta kadınla cimâyâ mani olan bir yemin sayılmıştır”.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ İbn Fâris, **Mekâyis**, II, n-ç-s mad. s. 579.

⁵⁶⁵ el-İşfahânî, **el-Müfradât**, n-ç-s mad. s. 505.

⁵⁶⁶ el-Müneccid, 166-169.

⁵⁶⁷ İbn Fâris, **Mekâyis**, I, e-l-v-(y) mad. s. 69.

⁵⁶⁸ el-İşfahânî, **el-Müfradât**, e-l-y mad. s. 302.

Kur’ân’da bu lafız iki kez geçmiştir. Birinci ayet { وَلَا يَأْتِلْ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ } İçinizden varlık ve servet sahibi kimseler yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere (kendi mallarından bir şey) vermeyeceklerine (dair) yemin etmesinler.”⁵⁶⁹ Ayeti celilenin nüzul sebebine ilişkin olarak Hz. Ebû Bekir (ra) İfk Hadisesi’nden sonra teyze oğlu Mistah’a bir daha yardım etmeyeceğine dair yemin etmesidi. İşte ayet bu yemin üzerine inmiştir.⁵⁷⁰

İkinci ayet { لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } “Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer (bu müddet içinde) kadınlarına dönerlerse, şüphesiz Allah çokça bağışlayan ve esirgeyendir”⁵⁷¹ ayetidir. “الإيلاء” bu ayeti kerimede (cimâdan) imtinâ’ etmeye yemin etmektir.⁵⁷²

“حلف”, İbn Fâris “h-l-f üçlü kökünü mülâzemet/bağlılık olarak görür. İnsan üzerinde yemin edilen şeyde sebat etme lüzumu hissettiğinden “حلف” ile yemin eder”⁵⁷³ diyor.

^aÂişe ^aAbdurrahmân Bintu’s-Şâti’ Kur’ân’da “حلف” geçen yerleri yerleri belirledikten sonra şu tespitte bulunuyor. Nerede yemin bozulmuşsa orada “حلف” kullanılmıştır. Dolayısıyla bu lafız yemini bozmak, yalan söylemek ve yeminini tutmama durumlarında kullanılmaktadır. Örneğin;

{ وَسَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ } Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık” diye Allah’a yemin edeceklerdir. Onlar kendilerini helâke sürüklüyorlar. Allah, biliyor ki onlar kesinlikle yalancılardır”⁵⁷⁴.

{ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ } Bir şey söylemediklerine dair Allah’a yemin ediyorlar. Hâlbuki o küfür sözünü söylediler”⁵⁷⁵

⁵⁶⁹ en-Nûr, 24/22.

⁵⁷⁰ Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhîṭ**, VI, s. 404.

⁵⁷¹ el-Bakara, 2/226.

⁵⁷² Ebû Hayyân, **el-Bahru’l-Muhîṭ**, II, s. 191.

⁵⁷³ İbn Fâris, **Meḳâyis**, I, h-l-f mad. s. 314; bkz. **el-Ḳuṭûf min Luḡati’l-Ḳur’ân**, h-l-f mad. ss. 224-225.

⁵⁷⁴ et-Tevbe, 9/42.

⁵⁷⁵ et-Tevbe, 9/74.

{ وَلِيُخْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ } Bunlar, “Bizim iyilikten başka hiçbir kasdımız yok” diye de mutlaka yemin ederler. Ama Allah şâhitlik eder ki bunlar mutlaka yalancıdır.”⁵⁷⁶

{ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ } Onlar bile bile yalan yere yemin ederler”⁵⁷⁷

{ ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ } İşte bu, yeminlerinizi bozduğunuz zaman onların (yeminlerinizin) kefaretidir”⁵⁷⁸

.....⁵⁷⁹

Böylece “حلف”nin “*yalan yere yemin*” etmek veya “yeminini *bozmak niyetiyle yemin etmek*” gibi özel bir durumu ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sadece yalan kastedildiğinde “حلف” kullanılmış olması bu yaklaşımı doğrulamaktadır. Sanki hâlif (yemin eden) “*yemini tutmama kastını/niyetini*” yemin ile gizlenmiştir.⁵⁸⁰

“اقسم”

“اقسم” lafzı حلف lafzından daha belîğdir.⁵⁸¹ Bintu’ş-Şâti’nin okumalarına göre “اقسم” Kur’ân-ı Kerim’de “*sâdık yeminler*” için kullanılmış olup, azamet sıfatıyla sıfatlanarak gelmiştir.

{ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ } “Gerçekten bilseniz bu, büyük bir yemindir”⁵⁸²

{ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهِادَتِنَا أَحَقُّ مِنْ شَهِادَتَيْهِمَا } “(mirâsçılardan, ölüye yakınlıklarından ve durumu daha iyi bildiklerinden dolayı şâhidliğe) daha lâayık olan iki kişi, onların yerine geçer. Allah'a (şöyle) yemin ederler: "Mutlaka bizim şâhidliğimiz, onların şâhidliğinden daha doğrudur..."⁵⁸³ Yalan yere yemin etmenin uygun olmadığı makamda yemin ettiklerinden dolayı yeminlerinde sâdıktırlar. Burada “اقسم” lafzı kullanılmıştır.

⁵⁷⁶ et-Tevbe, 9/107.

⁵⁷⁷ el-Mücâdele, 58/14.

⁵⁷⁸ el-Mâide, 5/89.

⁵⁷⁹ Bintu’ş-Şâti', el-İ'câzü'l-Beyânî, ss. 221-223.

⁵⁸⁰ eş-Şâyi'a, el-Furûk el-Luğaviyye, s. 238.

⁵⁸¹ el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân, ı-s-m mad. ss. 825.

⁵⁸² el-Vâkı'a, 56/76.

⁵⁸³ el-Mâide, 5/107.

{ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ } Kıyamet koptuğu gün suçlular sadece çok kısa bir müddet kalmış olduklarına yemin ederler”⁵⁸⁴ ayeti yine sadık yemine örneklik teşkil eder. Onlar hakikatte sadece dünyada bir an kaldıklarına inanmaktadırlar. Suçlular/mücrimler yalan yere değil bizzat hakikate yemin ediyorlar diye yorumlanabilir.

{ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا } Kendilerine bir mucize gösterilirse, mutlaka ona inanacaklarına dair bütün güçleriyle Allah'a yemin ettiler”.⁵⁸⁵ Kâfirlerin beklediği mucize Kur’ân-ı Kerim dışında başka bir şey olduğundan yemin ederken “*üzerine yemin ettikleri şeyde*” sâdıktırlar.⁵⁸⁶

Aralarındaki mana yakınlığına rağmen bu kelimeler birbirinden farklıdır. Kısem’de yemin eden kimsenin, yemin ederken, yemin edilen şeyin doğruluğu hakkındaki inancı kesindir.⁵⁸⁷ Bu durumda yemin eden kendince doğru olduğuna inandığı şeye yemin eder. Ancak gerçekte üzerine yemin ettiği şey yanlış da olabilir.

“اليمين”

“اليمين” kelimesi için İbn Fâris “*halif* حليف”, yemin diye adlandırılmıştır. Çünkü yemin edenler sağ eliyle arkadaşının sağ elini sıkar”⁵⁸⁸ derken, er-Râğıb da benzer şeyler nakletmektedir. “Yemin, ahitleşen kişinin yaptıklarına nazaran sağ elden istiareddir.”⁵⁸⁹ Sağ el ve sağ taraftan bereket, saadet umulduğundan “يَمُنُ” fiili türetilmiştir.⁵⁹⁰

O zaman اليمين yeminin manasına delaleti asıl değil istiareddir. Daha önce eş anlamlılık şartları sayılırken kelimenin manaya delaletinin asıl olması gerektiğini belirtmiştik. İstiare, mecaz gibi belaği sebeplerle kullanılan kelimelerin eş anlamlı sayılmamaları gerektiğinden söz etmiştik. Öyleyse yemin sağ elden kinayedir, kullanıldığı anlama delaleti hakikat değil istiareddir.

⁵⁸⁴ er-Rûm, 30/55.

⁵⁸⁵ el-En’âm, 6/109.

⁵⁸⁶ Bintü’ş-Şâti’, el-İ’câzü’l-Beyânî, ss. 223-224.

⁵⁸⁷ eş-Şâyi’a, el-Furûk el-Luğaviyye, s. 242.

⁵⁸⁸ İbn Fâris, Meğâyis, II, y-m-n mad. s. 654.

⁵⁸⁹ el-İşfahânî, el-Müfradât, y-m-n mad. s. 554.

⁵⁹⁰ el-Kuṭûf min Luğati’l-Kur’ân, y-m-n mad. s. 1193.

Bir diğerk mesele de yemin lafzının başka bir lafza ihtiyaç duymasıdır. Mesela “قسم” (”قسم”) denilirken “يمن يميناً” denilmez. Bu da bize yemin kelimesine (”قسم”) ve “حلف”) anlamlarının sonradan eklendiğini göstermektedir.

Sonuç olarak “الحلف” *yalan yere yemin etmek*, “القسم” ise *sadık/doğru olduğuna inanılan şeye yapılan yemin* anlamlarına gelmektedir. İki fiil de yemin etmek anlamına gelir. Bu açıdan eş anlamlıdırlar. Ancak Kur’ân’daki geçtikleri yerlere bakarak, aralarında bir fark olduğu anlaşılıyor. Bu fark nedeniyle yarı eş anlamlıdırlar denebilir.

“الْيَمِينِ, الْإِيْمَةُ” / “الْأَيْمَةُ” kelimelerinin her ne kadar eşanlamlı gibi gözükseler de farklı lafzılar olduğu anlaşılmaktadır. “الْإِيْمَةُ / الْأَيْمَةُ” bir şeyde kusurlu davranmak manasını içerir. “الْيَمِينِ” ise haddi zatında yemin olmayıp “القسم” ve “الحلف” eylemi sonucu sağ elin sıkılması hadisesidir. Yani yalan veya doğru, (مقسم veya حالف) sözünü, yemini pekiştirmek için sağ ellerini sıkmalarından ibarettir. Bu açıdan aralarındaki ilişki mübâenet/farklılıktır.

3.3.1.3.7. Görmek, Bakmak vb. Anlama Gelen Fiiller

”آنس، أبصر، رأى، نظر“

”آنس”, İbn Fâris “e-n-s üçlü kökü, bir şeyin görülmesi ve ıssızlığın tersi olan her şey” olarak tanımlar.⁵⁹¹ Râğıb el-İsfahânî {فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا} ⁵⁹² ayetini “أبصرتهم أنساً” ⁵⁹³ diye açıklamıştır. “آنس” onlarda olgunlaşma görürseniz”⁵⁹⁴

Hiz. Mûsâ’nın (as) ağzından aktarılan “إِنِّي آنَسْتُ نَارًا” ben bir ateş gördüm”⁵⁹⁴ ayeti kerimesinde geçen “آنس” kelimesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Hayyân görüşlerden bazılarını naklederken şunları söylüyor. “إِنِّي آنَسْتُ” demek “*hissettim*” anlamındadır. Ateş uzaktan ancak görülerek hissedildiğinden dolayı bazıları “آنَسْتُ” lafzını gördüm diyerek tefsir etmişlerdir. Ancak “الْإِيْناس” lafzı

⁵⁹¹ İbn Fâris, **Mekâyis**, I, e-n-s mad. s. 78.

⁵⁹² en-Nisâ’, 4/6.

⁵⁹³ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, “ins” mad. s. 38.

⁵⁹⁴ Tâhâ, 20/10.

⁵⁹⁵ ”dersin“ ”آنسْتُ من فلان خيراً“ (hayrı görmediğin halde) ”الرؤية“ görmekten daha geneldir. diyor.

”الإيناس“ samimi olunan, ünsiyet duyulan şeyi hissetmektir. Bu his görme duyusuyla olabileceği gibi başka şeylerle de olabilir.⁵⁹⁶

Ortaya çıkmayan şey görülemez. Ünsiyet duyulan şey ise bazen görülebilir. Gözle görme/muayene bakma ile başlayan idrak ve görme ile sonuçlanan birkaç aşamadan oluşur. Görme ile sonuçlanan son durumu ifade etmek için ”آنس“ kullanılır. Yani görülen şeye karşı insanın içinin ısınması, ünsiyet duyulmasıdır.⁵⁹⁷ Mesela bir kişi bir yırtıcı görse ondan bahsederken, ”آنسْتُ سُبْعاً“ demez. Çünkü yırtıcı ünsiyet duyulan, bir şey değil, korkulan bir hayvandır.

Özetle ”آنس“de ”رأى ve أبصر“ de olmayan özel bir durum vardır. Zira bu iki fiil (رأى ve أبصر), insanın karşısına çıkan şeyler için kullanılır. ”الإيناس“de insanın kalbi meyli ve itminanı şarttır. İster bu meyil gözle görme sonucu oluşsun isterse hissiyat ile oluşmuş olsun fark etmez. Ama mutlaka gönlün o görülen ve hissedilen şeye akmış olması lazımdır ki bu fiil kullanılabilin.⁵⁹⁸

”أبصر“, İbn Fâris ”b-ş-r farklı iki köktür. Birincisi bir şeyi bilmek... diğeri bir şeyin vuzuha kavuşması/ortaya çıkmasıdır. Bir şeyi görüp künhüne vakıf olduğunda ”بَصُرْتُ بالشيء“ denir, o şeyi (sadece) gördüysen o zaman ”أَبَصُرْتُهُ“ denir”⁵⁹⁹ diye bir izah getirmiştir. er-Râğıb el-İsfahânî ”البصر“ lafzını, hem bakma organı, hem de organdaki görme gücü/ potansiyeli olarak ele almıştır.⁶⁰⁰ Ebu'l-Bekâ ise ”gözün idrak etmesidir. Ancak mecazen görüş gücü (ileri görüşlülük) için de kullanılabilir”⁶⁰¹ demektedir.

el-Müneccid bu bilgileri şu şekilde cem etme yoluna gitmiştir. ”الإبصار“ eşyanın sûretini aktaran görme gücü/potansiyelidir, hemen peşinden akıl eşyayı idrak eder. İşte bu (الرؤية) görmedir. Görme olayı gerçekleştikten sonra görülen şeye ait

⁵⁹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîf*, VI, ss. 215-216.

⁵⁹⁶ el-Askerî, *el-Furûk el-Luğaviyye*, s. 77; Bintü's-Şâti', *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 217; bkz. *el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân*, e-n-s mad. s. 32-33.

⁵⁹⁷ Bintü's-Şâti', *el-İ'câzü'l-Beyânî*, s. 218.

⁵⁹⁸ el-Ğâlidi, *İ'câzü'l-Ğur'ânî'l-Beyânî* s. 208-208

⁵⁹⁹ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, b-ş-r mad. s. 133.

⁶⁰⁰ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, b-ş-r mad. s. 59; bkz. *el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân*, b-ş-r mad. s. 69-70.

⁶⁰¹ el-Kefevî, *el-Külliyât*, b-s-r mad. s. 247.

bilgi/kanaat oluşur. O halde görme farklı etapları olan bir olgudur. Önce “الإبصار” bakma ile başlar. Sonra “الرؤية” görme gerçekleşir. Daha sonra idrak edilir. En sonunda eşya hakkında bir fikir/bilgi sahibi olunur.⁶⁰²

“رَأَى”, İbn Fâris’e göre r-e-y bakmak, göz veya basiret ile görmeye delalet eden bir köktür. “الرأي” insanın bir şey hakkındaki görüşüdür.⁶⁰³ O “الرؤية ve الإبصار”i eş anlamlı olarak kabul eder. Nureddin Münecid’in aktardığına göre, “الإبصار bakmak” aslında görebilme potansiyelini harekete geçirmektir. Bu potansiyel sayesinde beyinde zihni bir tahlil yapılır ve eşyanın aslı idrak edilir. Bu idrake “الرؤية” yani görüş denir. Nitekim er-Rağıb el-İsfahânî “الرؤية”, görülen şeyi idrak etmektir” diyerek bu aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır.⁶⁰⁴

Bu bilgiler ışığında bu iki kelime “الرؤية ve الإبصار” eş anlamlı değildir. Görme ile sonuçlanan bir eylemin farklı etaplarıdır.

“نظر”, dilcilerin “نظر” hakkında söylediklerini Ebu’l-Bekâ’nın tanımında aramak gerekir. O’na göre “النظر” görmek için görülecek şeye bakışı yoğunlaştırmak/dikkat kesilmektir. “الرؤية” (görme) genelde bakmanın neticesinde hâsıl olduğundan, “النظر” lafzı ile sebebin zikri ile müsebbeb kastedilerek “الرؤية hakiki görme” yerine de kullanılmaktadır.⁶⁰⁵

Bu tanımla zaten Ebu’l-Bekâ aralarındaki farkları açıklamıştır. Belagat nedeniyle bir kelimenin başka bir anlamda kullanılması eş anlamlılık şartlarının ihlali anlamına geleceğinden bu lafız değerlendirme dışı kalmaktadır.

“النظر” kelimesinin başka delaletleri de vardır. er-Rağıb bu anlam farkına dikkat çekmiştir. { قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } “Göklerde ve yerde neler var, bakın”,⁶⁰⁶ ayetini “*düşünün/tefekkür edin*” diye açıklamıştır.⁶⁰⁷

⁶⁰² el-Münecid, s.183.

⁶⁰³ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, r-e-y mad. s. 504.

⁶⁰⁴ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, r-e-y mad. s. 189; *el-Ğuṭṭ min Luğati’l-Ğur’ân*, r-e-y mad. ss. 355-357.

⁶⁰⁵ el-Kefevî, *el-Külliyât*, n-z-r mad. s. 904; İbn Fâris, *Meğâyis*, II, n-z-r mad. s. 567; İsfahânî, *el-Müfradât*, n-z-r mad. s. 499; el-Askerî, *el-Furûğ el-Luğaviyye*, s. 77; *el-Ğuṭṭ min Luğati’l-Ğur’ân*, n-z-r mad. s. 1051.

⁶⁰⁶ Yûnus, 10/101.

قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ { Ebû Hayyân

{تَرَانِي}... “Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!” dedi. (Rabbi): “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!...”⁶⁰⁸ ayeti celilesinin tefsirine ilişkin şu yorumları yapmaktadır. “Beni seni görebilen kıl” anlamında “أَرِنِي” dedi. Musa (as) talebi bakmak değil görmektir. Çünkü bakmak da idrak yoktur. Cevaben Musa’ya (as) “لَنْ تَرَانِي” “Sen beni asla göremezsin (idrak edemezsin)” dendi. “لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ *bana bakamazsın*” denmedi”⁶⁰⁹.

Bizim ulaşabildiğimiz sonuç *الإبصار*, *الرؤية* ve *النظر* eş anlamlı olduğu düşünülen ancak farklı mütebâyin kelimelerdir. “الإبصار” bakmak veya dokunmakla meydana gelen bir “*bilme ve kavrama*” durumudur. “الإبصار” ise gözdeki *görebilme potansiyelidir* ki bu potansiyeli harekete geçirmek sayesinde görme meydana gelir. Bir diğer ifadeyle *görme öncesi* durumudur. “النظر” görmek için görülecek şeye *bakışı yoğunlaştırmak/pür dikkat kesilmektir*.

Bu durumda bu lafızları bir sıralamaya tabi tutarsak şu şekilde sıralamak mümkündür. Önce *bakma* *النظر*, sonra *görme potansiyelini harekete geçirme* *الإبصار*, daha sonra *görme* *الرؤية*, en sonunda da *künhüne vakıf olma* hali الإدراك hâsıl olur. En sonunda *الإبصار* farkında olma, hissetme, ünsiyet duyma durumu meydana gelir. Kanaatimizce bu kelimeler bütünleşik bir eylemin farklı etaplarını ifade eden yakın anlamlı kelimelerdir. Dilde mecazen birbirlerinin yerlerine kullanılmaları caizdir. Ama Kur’ân’da anlam farklarına dikkat etmek gerekir.⁶¹⁰

3.3.1.3.8. İzlemek/Takip Etmek Anlamına Gelen Fiiller

“لِحَقِّ، قَفَا، قَصَّ، تَبَعَ”

⁶⁰⁷ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, n-ž-r mad, s. 499.

⁶⁰⁸ el-Aʿrâf, 7/143.

⁶⁰⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, IV, ss. 381-382.

⁶¹⁰ Bkz. el-Müneccid, s.183.

“تبع”, İbn Fâris t-b-a üçlü fiilini istisnası olmayan, takip etmek, peşine düşmek anlamlarında ele alır.⁶¹¹ er-Râğıb da hemen hemen aynı manayı vermiş ve “تبعه واتباعه” izini sürmek⁶¹² diye tanımlamıştır. Bu durumda “تبع ve قفا” fiilleri İbn Fâris ve Râğıb’a göre eş anlamlı fiillerdir.

Nureddîn el-Müneccid aralarındaki farklar için özetle şunları kaydediyor.⁶¹³ Kur’ân-ı Kerim’de geçtikleri yerleri göz önüne alırsak kanaatimizce bu iki kelime arasında farklar olduğu anlaşılabacaktır. “تبع” arazlar ve manevi şeyler için takip etme anlamında kullanılır. Takip edilen şeyi *yavaş-yavaş izlemek* anlamlarına geldiği görülecektir.

{ فَمَنْ تَبِعْ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ } Eğer benden size bir hidayet gelir de her kim hidayetime tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur”⁶¹⁴

{ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ } Sizin dininize uyandan başkasına inanmayın”⁶¹⁵ ayetlerdeki “تبع” dan maksat “*hemen tabi oldular*” anlamında değildir. Uyanlar olsa da pek çoğu tereddüt etmişlerdir. Hâlid b. Velid gibi İslamiyete karşı kılıç çekenler bile olmuştur. Bu manayı güçlendiren başka bir örnek { لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ } “Andolsun, onlardan sana kim uyarsa sizin, hepinizi cehenneme doldururum”⁶¹⁶ ayetinde tabi olunan şeyin açıkça şeytan olduğu beyan ediliyor. Şeytana uyma eylemi ise bir anlık bir şey değil, gecikme ve terâhîden sonra meydana gelir.

{ وَاتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً } Bu dünyâ hayâtında biz onların ardına bir la'net taktık”⁶¹⁷ ayetinden lanetli olma halinin devamlı olduğunu, dünya hayatındayken lanetin onları bırakmayacağını anlıyoruz.

Kur’ân, tâbi olmanın hemen ortaya çıkan bir eylem olmadığını, zamanla meydana geldiğini beyan ediyor. Dolayısıyla “تبع belli bir zamandan, (terâhî) sonra peşinden gitmek, izini sürmek/uyamak” anlamına gelir diyebiliriz.

⁶¹¹ İbn Fâris, **Mekâyis**, I, t-b-a mad. s. 186.

⁶¹² el-İsfahânî, **el-Müfradât**, t-b-a mad. s. 79; **el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur’ân**, t-b-a mad. ss. 100-101.

⁶¹³ el-Müneccid, ss. 213-218.

⁶¹⁴ el-Bakara, 2/38.

⁶¹⁵ Âli ‘İmrân, 3/73.

⁶¹⁶ el-A‘râf, 7/18.

⁶¹⁷ el-Ğaşâs, 28/42.

“قصّ”, İbn Fâris “k-s-(s) bir şeyin izini sürmeye delalet eden kurala uygun bir asıldır. “اقتصصتُ الأثر” izini sürdüm” de bu asıldandır”⁶¹⁸ diyor. Diğer dilcilerin çoğunluğu da aynı anlamı tercih etmişlerdir.⁶¹⁹

“قصّ الأثر” izini sürmek” Kur’ân’da iki yerde geçer. Bunlardan ilki, Mûsâ (as) ve gencin hikayesinde, {فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا} “Hemen izlerinin üzerine geri döndüler”,⁶²⁰ diğeri de Mûsâ’nın annesi Mûsâ’nın kızkardeşine {وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ} “Annesi Musa’nın ablasına: Onun izini takip et, dedi. O da, onlar farkına varmadan uzaktan kardeşini gözetledi”⁶²¹ ayetinde geçmektedir.

Bu iki ayeti düşündüğümüz zaman “تبع” ile “قصّ” arasınca üç bakımdan fark olduğu anlaşılmaktadır.

1. Daha önce bahsettiğimiz üzere “تبع” hem araz, hem manada (manevi şeyler) kullanılır. “قصّ” da takip eden ve takip edilen ikisi (mağsûs) duyu organları ile bilinen şeylerdir. İki ayette geçen “القاصّ” yani takip eden peşine düşen beşerdir. “المقصوص” takip edilen ise ayak izleridir. İkisi de arazdandır. Bunun sonucu olarak, maddi şeyler “قصّ” ile ifade edilmektedir.
2. “المتبوع” ile ifade edilen takip edilen şeyin yeri manevi veya maddi olsun bir şekilde bilinmekdedir. “المقصوص” ile ifade edilen takip edilen şeyin yeri belli değildir. Dolayısıyla idrâk edilemez.
3. “التابع” ın gayesi hak veya batıl olsun metbû’a bağlanma ve yolundan gitmedir. “القاصّ”ın gayesi mağsûs’u araştırmaktır. Çünkü “المقصوص” ona göre mechuldür ki araştırmaya devam etmektedir.

⁶¹⁸ İbn Fâris, **Mekâyis**, II, k-s-(s) mad. s. 363.

⁶¹⁹ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, k-s-s mad. s. 405; İbn Manzûr, **Lisanü'l-^aArab**, k-s-(s) mad. XI, s.191; **el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur'ân**, k-s-s mad. ss. 855-856.

⁶²⁰ el-Kehf, 18/64.

⁶²¹ el-Ğaşâs, 28/11.

Bunlar, bu iki kelimenin farklı olduklarını ortaya koyan Kurân üzerine düşünerek elde edilebilen bulgulardır. Şayet bu farklar doğru ise bu iki kelime yarı eş anlamlıdır.

“فقا”, İbn Fâris “ğ-f-(v&y) bir şeyin diğerini izlemesi/takip etmesi anlamına gelen kurala uygun bir asıldır. Birini takip ettiğinde “فَقَوْتُ أثره” dersin, bir kişiyi diğerinin peşine takip ettirdiğinde “فَقَيْتُ فلانا بفلان” dersin”⁶²² diyor. Bu durumda pek çok dilcinin de verdiği manaya göre “فقا أثره” ile “تبع أثره” aynı şeyi ifade eden eş anlamlı fiillerdir.⁶²³

Lafız Kur’ân’da iki farklı formda gelmiştir. {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} “Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme”⁶²⁴, {ثُمَّ فَقَيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ} Sonra bunların izinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa’yı da arkalarından gönderdik, ona İncil’i verdik...”⁶²⁵

Bu lafızlar arasındaki farklara bakmak gerekirse el-Müneccid’e göre bunların arasındaki farkları şöyle sıralamak mümkündür:

1. “القَفْوُ” ile ifade edilen tâkip etme eylemi bazan iki şahıs arasında olur. {ثُمَّ فَقَيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا} Sonra onların izinden peş peşe peygamberlerimizi gönderdik”⁶²⁶ Bazan da biri manevi biri maddi iki şey arasında olabilir. {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} Bilmediğin şeyin peşine takılma⁶²⁷ ayetinde olduğu gibi “القَفْوُ”, “التَّبْعُ” ile aynı anlamdadır. “قَصَّ” sadece şahıslar arasındaki takip anlamına geldiğinden “قَصَّ” ile bu iki lafız farklıdır.
2. “القَافِي” ile ifade edilen takip eden ile “المَقْفُوءُ” takip edilen arasında zamansal bir boyut vardır. “القَاصَّ” ile “المَقْصُوءُ” arasında mekânsal bir boyut vardır.

⁶²² İbn Fâris, **Mekâyis**, II, ğ-f-(y) mad. s. 412.

⁶²³ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, ğ-f-(v) mad. s.410; **Lisânu'l-^aArab**, ğ-f-(v) mad. XI, s. 190; **el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur’ân**, ğ-f-v mad. ss. 864-865.

⁶²⁴ el-İsrâ’, 17/36.

⁶²⁵ el-Hadîd, 57/27.

⁶²⁶ el-Hadîd, 57/27.

⁶²⁷ el-İsrâ’, 17/36.

Ancak “التابع” ile “المتبوع” arasındaki takip geneldir ki hem zamansal hem de mekânsal olmaya elverişli bir boyut vardır.

3. “القافي” ile “المَقْفُوع” arasında zamansal bir boyut olduğundan “القافي” takip eden burada “المَقْفُوع” takip edilen ulaşmak gibi bir amaç gütmmez. Amacı tam bir uyumla takip etmektir. Bunu şu ayet doğrulamaktadır. { وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ } O peygamberlerin izleri üzere Meryem oğlu İsa’yı, önündeki Tevrat’ı doğrulayıcı olarak gönderdik”⁶²⁸ ayeti tam bir uyumla takip etmeye delalet eder. “القاص” amacı sadece “المقصود” a ulaşmak ve ondan haber almaktır. “التابع” ise amacı “المتبوع” ya bağlanmaktır.
4. Lafız ve zamansal boyutu düşündüğümüzde “القَفُوع” arkadan takip etmekle olur. “القَص” dan amaç ise gözetleme ve haber vermedir. Bu durumda “القاص” takip edenin “المقصود” takip edilenin arkasında olması zorunluluğu yoktur. { وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ } Mûsâ'nın) kızkardeşine "Onun izini takip et," dedi. O da onlar farkına varmadan onu uzaktan gözetledi”⁶²⁹ ayetinde “*arkasından tarafından takip et*” dememiştir. Sadece “*yakından takip et*” demiştir. “التابع”in “المتبوع”u takip etmesi mecâzidir. Çünkü “التابع” daha çok manevi şeylerde kullanılır. Manevi şeylerde yön söz konusu değildir.

Sonuç olarak bu lafızlar için el-Müneccid’in yukarıda izahına çalıştığımız farklar bulma çabası zorlamadır. Bu lafızlar eş anlamlıdır. Aralarındaki farkı tam olarak bilemediğimizden sadece yarı eş anlamlıdır diyebiliriz. Bunun dışındaki yorumlar sadece lafız farklı ise anlam da farklıdır varsayımından ibarettir.⁶³⁰

“لحق”, İbn Fâris “l-h-k üçlü filini yetiştirmek ve yetiştirmek olarak görür.”⁶³¹

Yetiştirmek/erişmek anlamı pek çok Arap dildisinin tercih ettiği manadır.⁶³²

⁶²⁸ el-Mâide, 5/46.

⁶²⁹ el-Şaâs, 28/11.

⁶³⁰ Bkz. el-Müneccid, s. 216.

⁶³¹ İbn Fâris, *Meğâyis*, II, l-h-k mad. s. 472.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ { } “الحق” lafzı Kur’ân’da değişik yerlerde geçmektedir. { } الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ İman eden ve nesilleri de iman konusunda kendilerinin yoluna uyanlar var ya, biz onların nesillerini kendilerine kattık”⁶³³ ayetinde, Hz. Yusuf’un (as) ağzından { } تَوَفَّيْ مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ Benim canımı müslüman olarak al ve beni iyilere kat”⁶³⁴ ayetinde ve Hz. İbrâhîm’in (as) ağzından { } رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ } Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat”⁶³⁵ ayetinde vb. diğer ayetlerde geçtiği yerleri göz önüne alarak şu sonuçlara ulaşmak mümkündür.

1. “القَصَّ ve اللُّحُوق” sadece zât/kişiler için kullanılmaları noktasından ittifak halindedir. Buna mukabil “القَفُو” ve “التَّبُوع” daha geneldir. Hem zât hem de mana için kullanılır.
2. “اللاحق” tan amaç ulaşmak ve erişmektir. Bu bakımdan diğer üç fiilden farklıdır. Daha önce değinmiştik “التَّبُوع” un amacı bağlanma, “القَصَّ”ın amacı haber vermek “القَفُو” un amacı tam bir uyum/ahenk.
3. “اللاحق” tan amaç ulaşmak/yetişmek olduğuna göre bunun mutlaka hızlı ve çabuk olması gerekir. Aksi takdirde “الملحوق” yetişilen/ulaşılana yetişilemez/erişilemezdi. Nitekim bu hız/sür’at anlamını İbn Manzûr’da buluyoruz. “ناقة ملحاق” hız ve süratte geçilemeyen devedir.⁶³⁶

Özetle Nureddîn el-Müneccid “bu lafızlar oldukça yakın anlamlıdır. Ancak aralarında çok ince farklılıklar vardır. Tam bir dilsel analiz yapıldığında bu farklar ortaya çıkacaktır”⁶³⁷ diyor. bu durumda bu lafızlar için “*yarı eş anlamlıdır*” dememize mani bir hal yoktur.

⁶³² el-İşfahânî, **el-Müfradât**, l-h-ğ mad. s. 452; el-Kefevî, **el-Küllîyyât**, l-h-ğ mad. s. 174; İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, l-h-ğ mad. XII, s. 251; **el-Ğuṣṣ min Luğati’l-Ğur’ân**, l-h-ğ mad. ss. 932-933.

⁶³³ eṭ-Ṭûr, 52/21.

⁶³⁴ Yusuf, 12/101.

⁶³⁵ eṣ-Şu’arâ, 26/83.

⁶³⁶ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, l-h-ğ mad. XII, s. 251.

⁶³⁷ el-Müneccid, ss. 213-218.

oturmadır. Bu incelik “جلوس” kelimesinde yoktur.⁶⁴⁴ Zira “*cülûs*” daha kısa süreli oturma için kullanılır.⁶⁴⁵ Mesela Kur’ân hayızdan kesilmiş evlenme umudu olmayan kadınlar için “الْقَوَاعِدُ” kelimesini kullanmaktadır. { وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ } Evlenme ümidi kalmamış yaşlı kadınlar...⁶⁴⁶ ayetindeki “الْقَوَاعِدُ” genellikle evden dışarı çıkamayan kadınlardır. Buna karşın padişah/kralların yakın arkadaşlarına “جلس الملك” denir. Zira celis’e düşen kralın huzurunda edeben mümkün mertebe çok az kalmasıdır.⁶⁴⁷ Bu fark seçilen lafızla ortaya konulmuştur diyebiliriz.

{ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ } Şüphesiz Allah’a karşı gelmekten sakınanlar cennetlerde, ırmak başlarındadırlar. Muktedir bir hükümdarın katında, doğruluk meclisindedirler”⁶⁴⁸ ayette “مَقْعَدٍ صِدْقٍ” geçmektedir. Cennette müminlere verilecek nimetler devamlı olduğundan seçilen lafız da manidardır. Kur’ân’ın uslubundan “قعد” de uzun süreli oturma anlamı olduğunu çıkarmak mümkündür.⁶⁴⁹

Sonuç olarak bu iki lafız eş anlamlı değil, yakın anlamlıdır diyebiliriz. Biz bu gün iki lafzın anlamı için oturmak kelimesini tercih ediyoruz. Ama şöyle bir izah da yapılabilir. Ayaktaki kişiye otur veya çök diyoruz. Yatar vaziyetteki birinin oturur vaziyete gelmesine *otur*, ayaktakinin oturmasına *çök/çömel* demek gibi bir ayrıma gidersek bu farka değinmiş oluruz.

3.3.1.3.10. Korkmaya Delalet Eden Fiiller

“خاف، خشي”

Kur’ân-ı Kerîm iki lafız bir ayette beraber kullanmıştır. { لَا تَخَافْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى } “(Firavun’un sana) yetişme(sin)den korkma, (boğulmaktan) endişe etme....”⁶⁵⁰ Burada atıf yapılmış olması, ma’tûf ve ma’tuf aleyh’in delalet bakımından farklı

⁶⁴⁴ el-Îlâidî, *İcâzu’l-Kur’âni’l-Beyânî* s. 201-202.

⁶⁴⁵ Fadl Hasen ^aAbbâs, Senâ Fadl ^aAbbâs, *İcâzu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, ys. ts. s. 180.

⁶⁴⁶ en-Nûr, 24/60.

⁶⁴⁷ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s.728.

⁶⁴⁸ el-Şâmer, 54/54-55.

⁶⁴⁹ Fadl ^aAbbâs, *İcâzu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 180.

⁶⁵⁰ Tâhâ, 20/77.

şeyler olduğuna işarettir. İki lafzın atıf yoluyla bir arada kullanılmaları mana cihetiyle farklı olduklarını göstermektedir.⁶⁵¹

Dilciler, h-v-f maddesini bilerek veya bilmeyerek “kötü bir durumun vuku bulmasından korkmak ürkmek”,⁶⁵² olarak tanımlıyorlar.

“الخشية” hâşyet, “الخوف”tan daha üst mertebededir. Bu kelime Arapların kuru ağaç için “شجرة خشية” demelerinden alınmıştır. Çünkü ağaç tamamen kaybedilmiş, ölü hale gelmiştir. “الخوف” ise Arapların hasta deveye “ناقة خوفاء” demelerinden dolayıdır. Çünkü deve kaybedilmiş değil, hastadır. Hastalık da bir noksanlıktır. Korkan (“خاشي”), korkulan şeyin (“مخشي”) azametini yakînen bilmesi neticesinde hasıl olan durum, “الخشية” hâşyet’tir.⁶⁵³

Allah (cc) “خشية” hâşyeti alimlere has kılmıştır. { إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ } Kulları içinden ancak alimler/bilginler, Allah’tan (gereğince) korkar”⁶⁵⁴ ayeti dolaylı olarak, korkulan şeyin korkan tarafından bilinmesi neticesinde meydana gelebilecek olan bir korkudan bahsetmektedir. Çünkü kulları arasında Allah’ı (cc) en iyi alimler bilir. Yine { رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ } Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. İşte bu mükâfat Rablerin(e derin saygı duyanlara)den korkanlara mahsustur⁶⁵⁵ { مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ } Görmediği halde Rahman'a karşı (içi titreyerek) korku duyan ve “*içtenlikle Allah'a yönelmiş*” bir kalb ile gelen içindir⁶⁵⁶ ayetleri bize “خاشي” korkan kimsenin özelliklerinden bahsediyor.

1. Gıyaben Allah’a iman eder,

2. Rabbinin huzuruna selîm, içtenlikle Allah’a yönelmiş bir kalp ile gelir.

Sanki eşyanın hakikatine ilişkin bir aklî önsezi anlamı vardır ki bu sayede “الخاشي” korkan, “المخشي” korkulandan peşinen sakınır. Bu vasıflar alimlerde bulunduğundan ancak onlar hakkıyla Allah’tan korkarlar/sakınırlar diyebiliriz.⁶⁵⁷

⁶⁵¹ el-Huseynî, el-Muşâhabe el-Luğaviyye, s. 527.

⁶⁵² İbn Fâris, Mekâyis, I, h-v-f mad. s. 385; el-İsfahânî, el-Müfradât, h-v-f mad. s. 166; el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân, h-v-f mad. s. 301; Bintü's-Şâti', el-İcâzü'l-Beyânî, s. 226.

⁶⁵³ el-Kefevî, el-Külliyât, ss. 428-429; Zerkeşî, el-Burhân fi Ulûmi'l-Ğur'ân, IV, s. 78; el-İsfahânî, el-Müfradât, h-ş-y mad, s. 154; Fadl Abbâs, İcâzü'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 175.

⁶⁵⁴ el-Fâtır, 35/28.

⁶⁵⁵ el-Beyyine, 98/8.

⁶⁵⁶ Kâf, 50/33.

⁶⁵⁷ el-Huseynî, el-Muşâhabe el-Luğaviyye, s. 529.

Bu izahlar ışığında “*korkan* الحاشي”, korkulanın varlığın azametinden dolayı, “الخائف ile ifade edilen *korkan*” ise kendi korkaklığından dolayı korkar.⁶⁵⁸ Özetle bu iki kelime eş anlamlı değilse bile “çok yakın anlamlıdır” diyebiliriz.

3.3.3. Doğmak vb. Anlama Gelen Tabiat Fiilleri

“طلع، بزغ”

İbn Fâris’e göre “b-z-ğ üçlü kökü bir şeyin ortaya, çıkışı doğuşu anlamına gelir. Güneş doğduğunda “بزغت الشمس”, devenin dışı çıktığında “بزغ ناب البعير” denir.⁶⁵⁹ “طلع” hakkında t-l-a üçlü kökü bir şeyin ortaya çıkması ve bariz olması anlamına gelen”⁶⁶⁰ fillerdir. Bu bilgiler ışığında ona göre bu iki kelime eş anlamlıdır. { فَلَمَّا رَأَى } “فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَارِغًا” Ay’ı doğarken görünce...”⁶⁶¹ ayetindeki “بَارِغًا” kelimesinin anlamına ilişkin er-Râğıb “بَارِغ” doğan, ışığı yayılan, (demektir) dışın çıkmasına “بُزُوع” denmesinde teşbih vardır”⁶⁶² der. O da bu iki kelime hakkında eş anlamlıdır kanısına varmış gözüküyor. el-Ĥalîl ise “güneşin doğuşu alameti belirlediğinde “بزغت الشمس”⁶⁶³ dendiğini aktarmaktadır. Bu bilgilerden anladığımız “البزوغ”, doğuşun hemen öncesi veya doğuşun ilk anlarıdır. Ebû Hilâl bu anlamı açıkça söylüyor. “البزوغ”, “طلع”/doğuş’un ilk anlarıdır. Bunun için Allah (cc) { فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِغَةً } Güneşi doğarken görünce...”⁶⁶⁴ Yani güneş daha yeni doğmaya başlamıştı ki İbrâhîm (as) güneşi tefekkür etmeye başladı ve ilah olmadığını anladı. Bu anlamından dolayı derideki yarık/çizik için de “التزيع” denir. Çünkü çizik gizlidir. Sanki yarık olmadan önceki hali göz önüne alınarak çizik belirlediği için bu ad verilmiştir.⁶⁶⁵

Ebu Hayyân bu ayetlerin tefsirinde Ebû Hilâl’in yorumuna benzer bir yorumla şunları zikrediyor. Özetle “İbrahim (as) yıldızı gözetlemeye başlayınca

⁶⁵⁸ Fadl Abbâs, *İcâzu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 175.

⁶⁵⁹ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, b-z-ğ mad. s.128; bkz. *el-Ğuṭûf min Luğati’l-Ğur’ân*, b-z-ğ mad. ss. 62-63.

⁶⁶⁰ İbn Fâris, *Meğâyis*, II, t-l-a mad. s. 76; *el-Ğuṭûf min Luğati’l-Ğur’ân*, t-l-a mad. ss. 628-629.

⁶⁶¹ el-En’âm, 6/77.

⁶⁶² el-İşfahânî, *el-Müfradât*, b-z-ğ mad. s. 56.

⁶⁶³ el-Ğâlî el-Bağdâdî, *el-Bârî fi’l-Luğa*, s. 364.

⁶⁶⁴ el-En’âm, 6/78.

⁶⁶⁵ el-Askerî, *el-Furûğ el-Luğaviyye*, s. 308.

yıldız belirdi. Yoksa ayetteki “*bir yıldız gördü*” ibaresi yıldız hakkında gelmemiştir. Çünkü yıldız gecenin kararmasıyla ortaya çıkar. Yıldız değil ışığını görmüştür. Çünkü İbrahim (as) en parlak cismi arıyordu. Cisim çıkmadan parlaklığı ortaya çıkar.⁶⁶⁶ İşte bu parlaklık “البروع” olarak adlandırılmışken, bizzat yıldızın tamamının (kendisinin) ortaya çıkması “طلع” olarak adlandırılmıştır. Ebu Hayyân burada niçin “البروع” lafzının seçildiğini de açıklamış oldu. Çünkü İbrahim (as) en parlak cismi gözetliyordu. Gözetleme ise işin ta başından itibaren başlar ve sonuçlanıncaya kadar devam eder.

Güneş belli bir yüksekliğe çıkınca “طلع” denir. Sanki güneş yüksekten yeryüzünü gözetlemektedir. Buna dair delilimiz “طلع fiili” yükseklik ve gözetleme anlamı olan “على” harf-i ceri ile geçişli olur. İbn Atıyye { وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ } ayeti hakkında “lafız; “سبحان الله و بحمده” tesbihini ‘sabah namazından sonra iki rekâtlık kuşluk namazı arasında söyle!’ anlamını da içerir”⁶⁶⁷ diye yorumlamıştır. İbn Atıyye’nin bu tevilinde güneşin doğuşunun kuşluk vaktine kadar devam ettiğine bir işaret vardır. Buna göre ilk ışıkların ortaya çıkmasına “بروع”, tam olarak doğması da “طلع” denir.⁶⁶⁸

Sonuç olarak bu lafızlar farklı değil, gerçekten çok çok yakın anlamlı kelimelerdir. Teknik olarak “*yarı eş anlamlı kelimelerdir*” deme durumundayız. Burada Nureddin el-Müneccide katılamıyoruz. Zira O bu lafızları yakın anlamlı kategorisine koymaktadır.

3.3.4. “أسماء الصفات” Sıfat İsimleri

3.3.4.1. Zorluk, Çetinlik vb. Delalet Eden Sıfatlar

“بئس و رابية , شديد, عصب, وويل”

⁶⁶⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, IV, s. 161.

⁶⁶⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, VI, s. 268.

⁶⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. el-Müneccid, ss. 199-202.

“بئس”, İbn Fâris’e göre b-e-s şiddet/zorluk, sıkıntı ve vb.anlama gelen tek bir köktür.⁶⁶⁹ Rağıb da benzer şeyler nakleder ve anlamı güçlendirmek için istişhâd olarak { فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ } Artık ne zaman ki (onlar) kendilerine yapılan nasihatleri unuttular, (biz de) kötülükten yasaklayanları kurtardık; zulmedenleri de isyân etmekte olduklarından dolayı şiddetli bir azâb ile yakaladık!” ayetini getirir.⁶⁷⁰

Bu lafız Kur’ân’da sadece bir kez geçmiştir. { فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ } Ne zaman ki onlar, kendilerine hatırlatılanı unuttular, biz de kötülükten menedenleri kurtardık; zulmedenleri de, yoldan çıkmaları yüzünden çetin bir azâb ile yakaladık”⁶⁷¹ ayetini dilci ve müfessirler genellikle acı veren çok şiddetli azap diye açıklamışlardır.⁶⁷² Ancak bu kelime Ğassân lehçesinde “*çok zor/çetin*” anlamına gelmektedir.⁶⁷³ Farklı lehçelerde eş anlamlılık aranmaz kuralı burdada geçerlidir. Dolayısıyla bu kelimeyi eş anlamlı kelimeler arasında zikretmek doğru olmaz.

“رأية”, İbn Fâris “r-b-y ve r-b-e tek bir köke delalet eder. Bu da çoğalma, büyüme ve yükselme anlamına gelir”⁶⁷⁴ der. Çünkü { فَعَصَا رَسُولُ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَأِيَةً } Böylece Rablerinin peygamberlerine karşı geldiler, O da onları pek şiddetli bir şekilde yakalayiverdi”⁶⁷⁵ ayeti kerimesindeki “رأية” kelimesi şiddet anlamına gelmektedir. Ancak kelimenin Hımyer lugatında “şiddetli” anlamına geldiğine dair bilgi vardır.⁶⁷⁶ çoğalma, büyüme anlamları cem edersek şöyle bir sonuca varmamız mümkün olabilir. “أَخَذَةً رَأِيَةً”, normale göre, fazla, ilave, ek bir cezalandırmadır.⁶⁷⁷ Cezalandırma genellikle şiddetli olur. Ancak bu seferki ceza diğerlerine göre daha şiddetlidir. O zaman “رَأِيَةً” kelimesi “شديدة” şiddetli kelimesinin eş anlamlısı değildir. Çünkü “رَأِيَةً” kelimesinde “شديدة” kelimesinde olmayan artı bir fazlalık (daha şiddetli

⁶⁶⁹ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, b-e-s mad. s. 170.

⁶⁷⁰ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, b-e-s mad, s.75; *el-Ğuţûf min Luğati'l-Kur'ân*, b-e-s mad. s. 40.

⁶⁷¹ el-A'râf, 7/165.

⁶⁷² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîf*, IV, s. 410.

⁶⁷³ *Kitâbu'l-Luğât fi'l-Kur'ân*, I. baskı, s. 28.

⁶⁷⁴ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, r-b-y ve r-b-e mad. s. 509; el-İsfahânî, *el-Müfradât*, r-b-v mad, s. 193.

⁶⁷⁵ el-Hâkka, 69/10.

⁶⁷⁶ *Kitâbu'l-Luğât fi'l-Kur'ân*, s. 50.

⁶⁷⁷ *el-Ğuţûf min Luğati'l-Kur'ân*, r-b-v mad. s. 361.

olma) durumu vardır. Dahası bu kelime Hımyer lugatında şiddetli kelimesinin eş anlamlısıdır. Eş anlamlı kelimenin aynı kabile dilinden olması gerektiği şartını ihlal ettiğinden bu kelimenin “شديدة” kelimesinin eş anlamlısı olduğunu söyleyemeyiz.

“شديد”, İbn Fâris’e göre ş-d-(d) güç-kuvvete delalet eden tek bir köktür.⁶⁷⁸

Râğıb’a göre “الشدة sıkı düğüm” demektir. “الشفة *sağlamlık*” hem akit, hem beden, hem de nefsi melekeler için kullanılır.⁶⁷⁹

Lafız Kur’ân-ı Kerim’de bir şeydeki güç-kuvvete delalet eden anlamda çok kez kullanılmıştır. { اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ } ...bilin ki Allah, azabı çetin olandır”⁶⁸⁰ bir diğer ayet { وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ } Şiddetli azaptan dolayı vay kâfirlerin hâline”.⁶⁸¹ Bu vb. ayetlerde asıl mana “*güç-kuvvet*”tir. Böylece bu lafız ile diğerleri arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymamız mümkündür. “بئس” Ğassân lugatında şiddetli demek, “راية” Hımyer lugatında şiddetli/çetin demektir. Böylece bu lafızların eş anlamlılık şartlarına uymadığını anlaşılmaktadır.

“عصيب”, İbn Fâris ^aa-ş-b bir şeyi dikdörtgen veya dairesel şekilde diğer şeye bağlamaktır. Hepsi tek bir asla döner. Bu asıl da “العصب” kelimesidir. İyice sarıp sarmalamak, dürmek anlamına gelir. “اليوم العصيب” çetin/zor gün demektir. Dolaşık, karışık, kompleks olduğundan koyun, keçi vb. bağırsaklarına, “عصيب” ismi verilmiştir.⁶⁸² er-Râğıb buna yakın anlamda fakat farklı bir boyutuna dikkat çekerek, “المعصوب” kırıla bağlı demektir”⁶⁸³ der. Ona göre “العصب” sadece bağlamak değil, sıkıca bağlamak, sağlam/sıkı/sert yapmak anlamındadır.⁶⁸⁴

Bu lafız Kur’ân-ı Kerim’de sadece bir kez geçmiştir. { وَصَاقَ بِهِمْ ذُرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ } (Lût’un) içi daraldı/çok sıkıldı, 'Bu çetin bir gündür' dedi”.⁶⁸⁵ Nitekim Ebû Hayyân da “عصيب”i ‘şiddetli/çetin, iç içe geçkili, kompleks’ olarak tefsir etmiştir.⁶⁸⁶

⁶⁷⁸ İbn Fâris, *Mekâyis*, I, ş-d-(d) mad. s. 609.

⁶⁷⁹ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, ş-d-(d) mad, s. 259; *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur’ân*, ss. 515-516.

⁶⁸⁰ el-Enfâl, 8/25.

⁶⁸¹ İbrâhîm, 14/2.

⁶⁸² İbn Fâris, *Mekâyis*, I, ^aa-ş-b mad. s. 275.

⁶⁸³ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, ^aa-ş-b mad, s. 339.

⁶⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, IX, s. 230; *el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur’ân*, ^aa-ş-b mad. ss. 690-691.

⁶⁸⁵ Hûd, 11/77.

İbn Fâris başa sarılan/dolanan sarık vb. şeylere “العصابة” dendiğinden de bahsetmektedir.⁶⁸⁷ O zaman bu kelimenin manasının sadece bağlama olmadığı, sıkıca bağlama, dolama anlamına geldiği açıktır. Bu durumda “العصب” lafzı “الشد” lafzının eş anlamlısı değil, aralarında anlam farklılığı vardır. Yani mütebâyin lafızlardır.

Ayrıca “العصب” lafzı Curhüm lehçesinde “الشدید” anlamına geldiğini⁶⁸⁸ söylüyor. Bu durumda bu iki lafız eş anlamlıdır. Ancak eş anlamlı kelimenin aynı kabile dilinde kullanılıyor olması gerektiğinden burada bu iki lafız arasında bir eş anlamlılıktan söz edemeyiz. Zira bu lafızlar farklı kabile dillerine aittirler.

“ویل”, İbn Fâris v-b-l bir şeydeki şiddet ve bir araya gelmeye delalet eden kurala uygun bir kök olduğunu söyler. “الوایل ve الويل” sağanak yağış, “الويل ” ise şiddetli/sağlam vuruş demektir.⁶⁸⁹ er-Râğıb “الوایل ve الويل” kelimelerini damlaları ağır yağmur diye açıklar.⁶⁹⁰

Lafız Kur’ân’da sadece bir kez geçmektedir. {فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا} “Ama Firavun o peygambere karşı gelmiş, biz de onu ağır ve çetin bir şekilde cezalandırmış/muaheze etmiştik”⁶⁹¹

İbn Fâris ve er-Râğıb el-İsfahânî’nin “ویل” lafzını “شدید” lafzının eş anlamlısı saydıkları anlaşılıyor. Ancak iki lafız arasında şöyle bir fark vardır. “شدید” güç-kuvvetten dolayı çetinlik/zorluk iken, “ویل” ise ağırlıktan dolayı çetinlik/zorluk anlamına gelir. Bir şey güçlü-kuvvetli olduğu halde ağır olmayabilir. Buna mukabil bir başka şey ağır olduğu halde güçlü-kuvvetli olmayabilir. Bu iki halin bir şeyde toplanması yani hem ağır hem de güçlü-kuvvetli olması da mümkündür denilebilir. Ancak mutlak olarak bu iki vasfın bir arada bulunması gerekmez.

Bu iki lafız arasında farklar bulunduğu dair bir başka durum da bu lafzın Hımyer lugatında “شدید” anlamına geldiği meselesidir.⁶⁹² Böylece eş anlamlılıkta

⁶⁸⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, V, s. 238.

⁶⁸⁷ İbn Fâris, *Meḳâyis*, I, ^aa-ş-b mad. s. 275.

⁶⁸⁸ *Kitâbu’l-Luġât fi’l-Ḳur’ân*, s. 31.

⁶⁸⁹ İbn Fâris, *Meḳâyis*, II, v-b-l mad. s. 619.

⁶⁹⁰ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, v-b-l mad. s. 526; bkz. *el-Ḳuṭûf min Luġati’l-Ḳur’ân*, v-b-l mad. s. 1121.

⁶⁹¹ el-Müzemmil, 73/16.

bulunması gereken şartları taşımadığından kanaatimizce bu lafzın konumuz dışında kalması gerekir.

Sonuç olarak “رابة, شديد, عصب, وييل” “teknik anlamda” eşanlamı kelimeler değildir. Farklı delaletli vardır. “شديد” güç-kuvvete, “رابة” artı bir şiddete, “عصب” sıkıca sarıp-sarmalamaya, “وييل” ise ağırlığa delalet eder. Bu lafızların birbirlerinin yerine kullanılmaları farklı kabileler tarafından birden farklı vaz’ edilmeleri neticesinde meydana gelen eş anlamlı kelimeler olmuş olabilir. “بئيس” Ğassân kabilesinde, “عصب” Curhüm kabilesinde, “وييل” de Hımyer kabilesinde “شديد” anlamına gelmektedir. Bir başka izah da bu kelimeler aynı kabileler tarafından mecazen birbirinin yerine kullanıldıkları yorumu da akla yatkındır. Her iki yaklaşıma göre bu kelimeler eş anlamlılık şartlarına haiz olmadıklarından eş anlamlıdır diyemeyiz. Bunlar hakkında en uygun ifade yakın anlamlı kelimeler olduğudur.⁶⁹³

3.3.4.2. Cimrilik/Pintiliğe Delalet Eden Sıfatlar

“ضنين ، شحيح، بخيل”

“بخيل”, Râğıb el-İsfahânî “البخل”ü hak etmediğin şeyi elde tutmaktır diye anlar. “البخل” ise kendisinde “بخل”/cimrilik çok olan kişidir. { الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ } “cimrilik ederler ve insanlara da cimriliği emrederler”⁶⁹⁴ ayeti kerimesinde cimriliğin cimride bulunmakla kalmayıp, başkalarına da telkin edilen bir davranış olduğunu anlıyoruz. En çok yerilen davranış da başkasının cimri olması için gösterilen çabadır.⁶⁹⁵ Ebu’l-Bekâ’ya göre “بخل” men etmek/yasaklamak demektir.

Ebû Hilâl el-^aAskerî’ye göre “بخل” hey’etlerde olur. Ödünç alınan şeylerde olmaz. Mesela “ilmiyle cimri” denmez. Çünkü ilim başkasına öğretmekle sahibinden ayrılmaz. Kişi bir hakkı men ettiğinde ona “بخيل” denir. Allah haklarını vermeyene

⁶⁹² Kitâbu’l-Luğât fi’l-Kurân, s. 51.

⁶⁹³ el-Müneccid, ss. 184-192.

⁶⁹⁴ en-Nisâ’, 4/37.

⁶⁹⁵ el-İsfahânî, el-Müfradât, b-â-l mad. s. 48; bkz. el-Kuṭûb min Luğati’l-Kur’ân, b-â-l mad. ss. 47-48.

“بخيل” denmez. Haklar bu itibarla harcandığında sahibine geri dönmeyen hey’etlerdir.⁶⁹⁶

Özetle “البحل” lafzı, malı yanında tutmak, hak edeni maldan men etmektir. Kur’ân’da lafız bu anlamda kullanılmıştır.

وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ { } وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ Allah’ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır! O kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”⁶⁹⁷ ayetin tefsirine ilişkin Ebû Hayyân şunları naklediyor. “ Süddî ve bir gurup müfessire göre ayet malda cimrilik edip Allah yolunda infak etmeyenler hakkında inmiştir. Bir diğer görüşe göre farz olan zekatı vermeye mani olanlar hakkında inmiştir. Bu görüş İbn Mes’ûd ve Ebû Hureyre’ye aittir. Çoluk-çocuk ve yakın akrabaya infaktan men edenler hakkında inmiştir diyenler de vardır. Bu ayetin bir önceki ayetle münasebeti Allah (cc) insanları cihat yolunda “can vermeye teşvik” ettikten sonra bu ayette cihat yolunda mallar vermeye teşvik etmiş ve cimrilik edene çok şiddetli azap ile tehdit etmiştir.⁶⁹⁸

Ebû Hayyân’ın da belirttiği gibi bir önceki ayetlerle münasebeti göz önüne alındığında ayette geçen “بخل” kelimesinin anlamının, malın hak edene gitmesine mani olmak olduğu anlaşılır. Nitekim ayetin son kısmı bu anlamı güçlendirmektedir. Zira cimrilikten hemen sonra zikredilmiş olan, { وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } Göklerin ve yerin mirası Allah’ındır” cümlesi, ayeti “malda cimrilik yapmaya tahsis ettiği” şeklinde anlamamızı gerektirir.

“بخل”, yani cimriliğin malda olduğuna işaret eden başka ayeti kerimler de vardır. Misal olarak;

وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالُكُمْ . إِنْ يَسْأَلُكُمْوهَا فَيُخْفِكُمْ تَبْخُلُوا وَيُخْرِجْ أَصْغَانَكُمْ . { }

⁶⁹⁶ el-^aAskerî, *el-Furûk el-Luğaviyye*, s. 176.

⁶⁹⁷ Âli ‘İmrân, 3/180.

⁶⁹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîṭ*, III, s. 133.

{الفُقَرَاء}...O sizden mallarınızı (tamamen sarf etmenizi) istemez. Eğer onları sizden isteyip de sizi zorlasaydı, cimrilik ederdiniz, O da kinlerinizi ortaya çıkarırdı. İşte sizler Allah yolunda harcamaya dâvet ediliyorsunuz. İçinizden bazıları cimrilik ediyor. Her kim cimri davranırsa, ancak kendine cimrilik eder. Müstağnî (hiçbir şeye ihtiyacı olmayan), Allah'tır; muhtaç olan ise sizlersiniz..."⁶⁹⁹ ayetlerinde cimriliğin mala özgü bir şey olduğuna dair işaretler vardır.

Râğıb lafzın bu özelliğine vurgu yapmıştır.⁷⁰⁰ Öyleyse cimrilik/“بخل”, azalıp çoğalan kişiye özgü bir durumdur. Hatta emredilen, yasaklanan bir haldir. Nitekim { الَّذِينَ يَبْخُلُونَ } “Bunlar cimrilik eden, insanlara da cimriliği emreden...”⁷⁰¹ buyurulmaktadır. Burada insan doğasında olmayan, arızı bir duruma işaret edilmektedir.⁷⁰²

Ebû Hilâl “الشح” lafzının “بخل”le göre daha genel olduğuna dikkat çıkart
 çekmiştir. Dahası “بُخل” malın hak edene ulaşmasına engel olmak, “الشح” ise hırs ve
 tamahla hayrın hak edene ulaşmasına engel olmak anlamına geldiğinden söz
 etmektedir.⁷⁰⁵ Bu anlamı şu ayeti celile pekiştirmektedir. { أَشْحَةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ {
 يَظْرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ
 يُؤْمِنُوا فَأَخْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا } (Geldikleri zaman da) Size karşı cimriler
 olarak (gelirler). Ama korkulu bir durum olunca onların, üstüne ölüm baygınlığı

⁷⁰⁵ el-^aAskerî, el-Furûk el-Lugaviyye, s. 176.

çökmüş insan gibi, gözleri dönerek sana baktıklarını görürsün. Korku gid(ip de sıra ganimetleri paylaşmağa gel)ince mala tamah/düşkünlük göstererek sizi sivri dillerle incitirler. Onlar, (içtenlikle) inanmamışlar, bu yüzden Allâh onların işlerini boşa çıkarmıştır. Bu, Allah'a göre kolaydır".⁷⁰⁶

el-İsfahânî'nin işaret ettiğine göre “الشح” ile insan tabiatı arasında bir ülfet vardır. “Genellikle “الشح” hırs/tamah ile beraberdir”.⁷⁰⁷ Ebu'l-Bekâ lafzın bu yönüne dikkat çekerek “الشح” “*engellelen nefsi/psikolojik bir durum*” olarak anlamıştır. el-Müneccid'in tespitlerine göre özetle bu iki lafız arsında iki bakımdan fark vardır.⁷⁰⁸

- a. “بخل” devamlı bir hal olmayıp değişebilen bir durumdur. Emredilebilen ve yasaklanabilen bir durumdur. “الشح” daha farklıdır, kişiyi bırakmayan devamlı bir haldir. Çoğalma-azalma vb. durumlar söz konusu değildir. Bu artma ve eksilme için Kur'ân'dan iştişâd edecek olursak, “الشح” sadece isim olarak gelirken “بخل”ise hem isim hem fiil olarak gelmiştir. İsim stabil/sabit olmaya delalet eder. Buna mukabil fiil teceddüd/daimi bir yenilenmeye delalet eder. Bir diğer durum da Kur'ân “الشح” lafzını nefse izafe etmiştir. { وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } ...Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir”.⁷⁰⁹ Bu ayet “الشح”un nefiste odaklanan ve ondan ayrılmayan zor olan bir hal olduğuna en iyi delildir.⁷¹⁰

- b. “الشح”un insan tabiatındaki bir mizaç/huy olduğunu öğrendikten sonra { وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } ayetindeki “*nefsin cimriliğinden kurtulmak*” olarak tanımlanan durumdan kurtulmanın insanın kendi çalışmasıyla elde edilecek bir özellik olmadığı, ancak Allah (cc) inayeti ve muvaffakiyetiyle mümkün olabilen bir özellik olduğunu anlaşılmalıdır. Çünkü ayette “وَمَنْ يُوقِ” değil, “وَمَنْ يُوقِ” mechul fiil kullanılmıştır. Bundan

⁷⁰⁶ el-Ahzâb, 33/19.

⁷⁰⁷ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, ş-h-(h) mad. s. 259.

⁷⁰⁸ el-Müneccid, ss. 190-191.

⁷⁰⁹ el-Ĥaşr, 59/9.

⁷¹⁰ eş-Şâyi^a el-Furûk el-Luğaviyye, s. 258.

“الشح” şuhh’tan korunmanın insan kudretinde olmadığı bilakis Allah (cc)

kullarına bir lütfu ve ihsanı olduğu anlaşılmaktadır.

Özetle “الشح” ile “بخل” arasında üç bakımdan fark vardır.

1. Buhl maldan men etmek, şuhh hayırdan men etmektir.

2. Buhl şuhh’un bir kısmı, şubesidir. Aralarından umum-husus ilişkisi vardır.

3. Buhl eldedir, artar, eksilir, yenilenir daimi bir hal değildir. Şuhh ise gönüldedir, artma-eksilme olmaz. O hal sahibinde bir tabiat meydana getirir. Allah (cc) lütfu ve keremi olmadan bu hal sahibi kurtulamaz.⁷¹¹ Bize göre bu lafızlar yarı eş anlamlıdır. Zira ortaya konan farklar eş anlamlı olmadıkları hususunda net değildir. Sadece “lafız farklı ise anlam farklıdır” genellemesi eş anlamlı lafızlardır dememize engel olmaktadır.

“ضنين”, İbn Fâris’e göre d-n-(n) cimriliğe delalet eden sahih bir köktür. Bu bilgiye göre “الضن” ve “بخل” eş anlamlı kelimelerdir.⁷¹² er-Râğıb’a göre bu kelimeler arasında bir fark vardır. O, “الضن” lafzını, enfes/harika şeylerde cimrilik göstermeye hasretmektedir.⁷¹³

Ebû Hilâl’e göre “الضن” ile ifade edilen cimrilik ödünç şeylerde olur. “بخل” ise hey’etlerde olur. Bunun için “هو ضنين بعلمه” denirken, “هو بخيل بعلمه” denmez. İlim ödünç olmaktan çok hibeye benzer. Çünkü bir şey hibe ettiğinde Vâhib’in (hibe eden) mülkünden çıkar. Bir şeyi ödünç vermişse o şey onun mülkünden çıkmaz. Böylece ilim öğretmek alimi alim olmaktan çıkarmaz. Dolayısıyla هو ضنين بعلمه /ilminde cimri demek daha doğrudur. Allah (cc), {وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ} “O, gayb hakkında cimri değildir”⁷¹⁴ ayetinde “ضنين” lafzını kullanmıştır. Bunun yerine yerine “بخيل” dememiştir. Öyleyse mülkiyetten çıkan şeyler için “بخل” lafzı, mülkiyetten çıkmayan şeyler için “ضن” lafzı kullanılır.⁷¹⁵

⁷¹¹ eş-Şâyi^a el-Furûk el-Luğaviyye, s. 257-258.

⁷¹² İbn Fâris, **Mekâyis**, II, d-n-(n) mad. s. 45.

⁷¹³ el-İşfahânî, **el-Müfradât**, d-n-(n) mad. s.302; bkz. **el-Kuṭûf min Luğati'l-Ḳur'ân**, d-n-n mad. ss. 608-609.

⁷¹⁴ et-Tekvîr, 81/24.

⁷¹⁵ el-Askerî, **el-Furûk el-Luğaviyye**, s. 176.

Bu lafızların eşanlamlı olmadıklarına dair bir diğer bulgu da “صَنِين” lafzının Kureyş lehçesinde cimri/“بخيل” anlamında kullanılmış olmasıdır.⁷¹⁶ Farklı kabile dillerine ait kelimelerin eş anlamlı olduğundan söz edemeyiz. Dolayısıyla bu kelimeler hakkında eş anlamlıdır yargısına varmak doğru değildir. Bize göre doğrusu, yarı eş anlamlı kelimelerdir demek gerekir.

3.3.4.3. Dostluk/Arkadaşlığa Delalet Eden Sıfatlar

“وليجة ، بطانة”

İbn Fâris göre, b-ṭ-n üçlü kökü hep aynı anlama gelen, neredeyse şaşmaz bir köktür. “Bir şeyin iç yüzü, içe dönük tarafı” anlamına gelir. Bir adamın sırlarını gizleyen kişiler için “بطانة” denmesi bu babın manasından dolayıdır. { لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةَ مَنْ } Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin...⁷¹⁷ er-Râğıb el-İşfahânî daha açık bir şekilde lafzın anlamındaki kapalılığı giderir. “بَطْنْتُ ثَوْبِي” elbisemi diğeriyle (elbisemle) gizledim yani üst üste giydim (diğeri altta kaldı)”. “بطانة” kelimesi başkasının sırlarına muttali olanlar için kullanılan bir istiareidir. { لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةَ مَنْ دُونَكُمْ } ayeti “sizin sırlarınızı gizleyen özel birini tutmayın” demek olup iç elbiseden istiareidir. Başkasını kendi özel sırlarından haberdar etmeyi Arapların “لَبِسْتُ فَلَانًا” demeleri de bu anlamdadır.⁷¹⁸ Ayrıca “elbisenin astarı” için “بطانة الثوب” derler.⁷¹⁹ Öyleyse “بطانة” kelimesinin sırdaş anlamına delaleti asli olmayıp belâğî bir nedenledir ki o da istiareidir. Ebû Hayyân’ın ayeti tefsir ederken “بطانة” kelimesi insanın karnıyla ebisenin yakın ilişkisi nedeniyle sırdaşa da “بطانة” denmesi teşbih kabilinden bir isimlendirmedir der.⁷²⁰ Dolayısıyla O da aynı gerekçeye değinmiş olmaktadır. Daha önce zikri geçtiği üzere belâğî sebepler bize göre eş anlamlılık nedenleri arasında sayılmamalıdır.

⁷¹⁶ Kitâbu’l-Luğât fi’l-Kurân, s. 53.

⁷¹⁷ Âli ‘İmrân, 3/118. Bkz. İbn Fâris, Mekâyis, I, b-ṭ-n mad. ss. 135-136.

⁷¹⁸ el-İşfahânî, el-Müfradât, b-ṭ-n mad. s. 61.

⁷¹⁹ el-Ḳuṭûf min Luğati’l-Kur’ân, b-ṭ-n mad. s. 1282.

⁷²⁰ Ebû Hayyân, el-Bahru’l-Muhîṭ, III, s. 14.

“وليجة”: İbn Fâris v-l-c bir şeye girmeye delalet eden bir kelimedir. “وليجة” kelimesini “بطانة” kelimesiyle açıklaması⁷²¹ bu iki kelimeyi eş anlamlı olarak kabul ettiği anlamına gelir.

Râğıb kelimenin delaletine ilişkin biraz daha detaya giriyor ve “الولوج” dar bir yerden girmektir... İnsanın ailesinden olmadığı halde kendisine itimad edilen herkese, her şeye “الوليجة” denir. İnsan veya başka bir şey, bir kavme sonradan katılan ve onlardan olmayana “falanca “الوليجة” dir” denmesi bu nedenledir” diyor.⁷²² Bu “الوليجة” lafzının delaletinin hakikat olmadığı mecaz olduğu Râğıb tarafından dile getirilmiştir. Eş anlamlılık sebepleri arasında kelimenin anlamına delaletinin mecaz değil, hakikat olması gerekliliği vardır.

“الوليجة” lafzı Kur’ân’da sadece bir kez geçmektedir. { أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ } Yoksa Allah, sizden, cihad edip Allah, peygamber ve müminlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeyenleri ortaya çıkarmadan bırakılacağınızı mı sandınız? Allah yaptıklarınızdan haberdardır”⁷²³ ayetinin tefsirinde Ebû Hayyân lafzın anlamındaki “gizliliğe” dikkat çekerek, gizli girilen yerdir. Nifak da buna benzetilmiştir. Bu ayet özellikle savaşın farz kılınmasıyla kendilerine sırdaşlar edinen münafıkları yerip/ayıplamaktadır. Ayetin anlamı ‘Ey mü’minler’ mutlaka sınanacaksınız demektir”⁷²⁴ der. Bu, “بطانة” lafzında bulunmayan bir özelliktir. Bu ayetten lafız, ‘gizli girme’ye delalet ettiği anlaşıyor. Bu gizlilik sanki ayetin sonunda { وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ } “Allah yaptıklarınızdan haberdardır” denilerek Allah (cc) tarafından lafzın anlamındaki gizliliğe dair bir imada bulunulmuş denilebilir.

Bir diğer fark da bu lafızların farklı kabilelere ait lugatlar olmasıdır. “الوليجة” lafzı tüm Araplarda değil sadece Hüzeyl kabilesi tarafından kullanılmıştır.⁷²⁵

⁷²¹ İbn Fâris, **Meğâyis**, II, v-l-c mad. s. 646.

⁷²² el-İsfahânî, **el-Müfradât**, v-l-c mad. ss. 546-547; bkz. **el-Ğuṭûf min Luğati'l-Ğur'ân**, v-l-c mad. ss. 1178-1179.

⁷²³ et-Tevbe, 9/16.

⁷²⁴ Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhîṭ**, V, s. 20.

⁷²⁵ **Kitâbu'l-Luğât fi'l-Ğur'ân**, s. 29.

Tüm bu veriler ışığında bu iki lafız için eşanlamlı değil, yarı eş anlamlı denilebilir. Zira farklı kabile dilleri eş anlamlılık olgusuna terstir.

3.3.5. İnsan Fiillerinin Karşılığı

”جزاء , ثواب , أجر“

”الأجر“, İbn Fâris “e-c-r aralarındaki manayı cem etmek mümkün olan iki farklı köke sahiptir. Birincisi iş karşılığı birini kiralama ikincisi de kırık kemiği sarmak anlamlarına gelir. İki manayı bir manada toplarsak sanki çalışanın karşılaştığı zor işi yaparken kendisiyle (ücretle) halini sardığı şeydir”⁷²⁶ diyerek ilginç bir yorum getirmiştir. Bu anlamıyla ecir bir çabanın, işin karşılığıdır. Râğıb ise ecir şöyle açıklıyor. “Dünyevi veya uhrevi bir işten arta kalan, avdet eden/geriye dönen şeydir”. Yine ecir tanımlarken “akıt ve aktin cari olduğu yerlerde ecr kullanılır. Sadece faydalı şeylerde (zararlı değil) ecr kullanılır”⁷²⁷ demektedir. Ancak Kur’ân bu akıt ve aktin cari olduğu yerler meselesinde sanki er-Râğıb’ı pek doğrulamamaktadır. Zira Hz. Musa, (as) Hz. Şuayb’ ın (as) kızlarının davarlarını sularken ne onlarla akıt yapmış ne de karşılık olarak bir ecir istemiştir. Bu olay { قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا } ... (kız) Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor” dedi”⁷²⁸ Görüldüğü üzere Hz. Musa’nın (as) yaptığı sadece koyunlarını sulayamayan iki kıza yardım etmektir. Yardımı bir ecir karşılığı yapmış değildir. Ama kızların “*ona babam koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere seni çağırıyor*” demeleri akıt yapmadan da ecir kelimesinin kullanabileceğine delildir.

Ecir kelimesi dünyevi veya uhrevi olsun kişinin yaptıkları faydalı işlere karşılık verilen bir mukabildir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim bu olguyu desteklemektedir. Ayette { فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ } Ve eğer bundan sonra sizin için emzirirlerse, o zaman onların ücretlerini verin”⁷²⁹ buyrulmaktadır. Emzirme işi dünyevi bir iştir ve bunun mukabili olarak çocuğunu emzirten baba emziren anneye bir ecir vermekle yükümlüdür.

⁷²⁶ İbn Fâris, **Mekâyis**, I, e-c-r mad. s. 39.

⁷²⁷ el-İsfahânî, **el-Müfredât**, e-c-r mad. s. 20; İbn Fâris, **Mekâyis**, I, e-c-r mad. s. 39; **el-Ğuṭṭ min Luğati'l-Kur'ân**, e-c-r mad. ss. 6-7.

⁷²⁸ el-Ğaśaś, 28/25.

⁷²⁹ eṭ-Ṭalâk, 65/6.

“*Ecrin bir gayeyi gerçekleştirme karşılığı*” olduğunun delili olarak şu ayetlere bakmamız yeterli olacaktır.

فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَمُنَّكُمْ أَنْتَ كَذَّابٌ عَظِيمٌ

{ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ } Sihirbazlar gelince, Firavun’a, “Eğer biz üstün gelirsek, gerçekten bize bir (mükâfat) ecir var mı?” dediler. Firavun, “Evet, hem o takdirde siz mutlaka bana yakın kimselerden olacaksınız” dedi.⁷³⁰

Dünyalık bir iş olan Musa’yı (as) yenmek karşılığında, Firavun’a yakın olma isteğine nail olamamışlardır.

İşin dünyevi olup da karşılığının uhrevi olması meselesine örnek { أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ } İşte onların mükâfatı Rab’leri tarafından bağışlanma ve içinden ırmaklar akan cennetlerdir ki orada ebedî kalacaklardır. (Allah yolunda) çalışanların (mükâfatı) eciri ne güzeldir”⁷³¹ ayetidir. Mü’min kullar bu nimetlere, dünyada Allah rızasına nail olacak işleri yaptıktan sonra ancak cennette ulaşabileceklerdir.

“التواب”, İbn Fâris’e göre “geri dönmek anlamına gelen sahih bir asıldan türetilmiştir... Şevâb kendisine dönüldüğü için şevâb olarak adlandırılmıştır”.⁷³² Dilcilere göre kendisine dönülen şey hayır olması lazımdır ki yeniden kendisine dönülebilsin.⁷³³

el-İsfahânî’ye göre sevab, kişinin yaptıklarının karşılığı olarak kendine dönen şeydir. Yaptığı şeyin karşılığı değil de bizzat yaptığı şey geri dönecektir. Çünkü Allâh (cc) { فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ } Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onu(n mükâfatını) görecek”⁷³⁴ buyuruyor.⁷³⁵ Ayet, karşılığını değil de bizzat “onu” aynısını görür” diyerek kişiye tekrar geri dönenin, bizzat yaptığı şey olduğunu vurgulamaktadır.

el-Müneccid’e göre sevab ile ecir arasında çok ince farklar vardır. Kur’ân’da { لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسَىٰ وَزِيَادَةٌ } Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de

⁷³⁰ eş-Şu’arâ’, 26/41-42.

⁷³¹ Âli ‘İmrân, 3/136.

⁷³² İbn Fâris, *Meğâyis*, I, ş-v-b mad. s. 201.

⁷³³ İbn Fâris, *Meğâyis*, I, ş-v-b mad. s.202; *el-Ğuţûf min Luğati’l-Ğur’ân*, ş-v-b mad. ss. 120-121.

⁷³⁴ ez-Zilzâl, 99/7.

⁷³⁵ el-İsfahânî, *el-Müfradât*, ş-v-b mad. s.89.

fazlası vardır”⁷³⁶ ayeti celilesinde iyilik yapanların karşılığı verileceği gibi bir de fazlasının verileceği zikredilmektedir. İyiliğin karşılığının ne olduğuna gelince, { هَلْ } “جزاء” İyiliğin karşılığı, yalnız iyiliktir”⁷³⁷ ayetinde karşılık için “جزاء” kelimesini kullanılmıştır. Öyleyse “جزاء” yapılan şeye denk bir karşılıktır. Ancak fazlalığın sevab olduğunu şu ayetten anlıyoruz.

{ وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ . قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ } Sihirbazlar

Firavun’a geldiler. “Galip gelenler biz olursak mutlaka bize bir mükâfat vardır, değil mi?” dediler. Firavun, “Evet. Üstelik siz (ücretle de kalmayacaksınız) mutlaka benim en yakınlarımdan olacaksınız” dedi”⁷³⁸ ayetinde Firavun “siz mutlaka ücretinizi alacaksınız fazladan bir de benim yanımda değeriniz de artacak” demiştir. Sanki bu ayette fark netleşmiş durumdadır. İşin tam karşılığı ecir, karşılıktan fazlası ise sevab olmaktadır.

Benzer bir farkı şu ayeti kerimelerden anlamamız mümkündür.

{ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا }

{ وَمَعَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا } Şüphesiz Allah, ağaç altında sana bîat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onlara yakın bir fetih ve elde edecekleri birçok ganimetler nasip etmiştir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”⁷³⁹ Bu ayetlerde “onlara yakın bir fetih nasip etmiştir” diye Türkçeye çevrilen kısım { وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا } kısmıdır ki burada “الثواب” kelimesi kullanılmıştır. Sanki Allah’ın (cc) kendilerinden razı olup üzerlerine sekinet indirmesi, bey’ate eşdeğer bir ecir iken, fetih ve elde edilecek ganimetler ecirden daha fazlasıdır ki bu sevab olsa gerektir.

Bir diğer fark ise ecir hem Allah hem de kul katından olabilir. Örneğin, { فَلَهُمْ }

{ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ } ,⁷⁴⁰ “onların karşılıkları (ecir) rableri katındadır”⁷⁴¹

{ Eğer sizin için çocuğu emzirirlerse ücretlerini verin”⁷⁴¹ ayetlerinde ecir Allah ve kula nispet edilmiştir. Bunun karşısında sevap sadece Allah katındandır. Sevabın

⁷³⁶ Yûnus, 10/26.

⁷³⁷ er-Rahmân, 55/60.

⁷³⁸ el-Aʿrâf, 7/113-114.

⁷³⁹ el-Feth, 48/19.

⁷⁴⁰ el-Bakara, 2/62.

⁷⁴¹ et-Ṭalâk, 65/6.

kullara nispeti doğru değildir. Bu durumda sevab sanki daha özel, sadece Allah’a hasır. Ecir hem kul hem de Allah’a has ve geneldir.

Ecir sadece eylem karşılığı iken, sevab hem eylem, hem söylem (akvâl) karşılığıdır. { فَآتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ } Dedikleri bu söze karşılık Allah onlara, devamlı kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetleri mükâfat olarak verdi. İşte bu, iyilik yapanların mükâfatıdır”⁷⁴² ayetinde “فَاتَاهُمُ” lafzı kullanılmıştır.

{ وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ }

{ فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَخَسَنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ } Onların sözleri ancak, “Rabbimiz! Bizim günahlarımızı ve işimizdeki taşkınlıklarımızı bağışla ve (yolunda) ayaklarımızı sağlam tut. Kâfir topluma karşı bize yardım et” demekten ibaretti. Allah da onlara hem dünya nimetini, hem de ahiretin güzel mükâfatını verdi. Allah, güzel davrananları sever”⁷⁴³ ayetlerinde “فَاتَاهُمُ اللَّهُ” lafzı gelmiştir. Burada “mükâfat/sevab” söylem karşılığıdır.

Şayet bu tespitlerimiz yerinde ise, ecir ve sevabı eş anlamlı saymak doğru değildir. Dahası aralarında “*umum-husus*” ilişkisi de vardır.

“الجزاء”,İbn Fâris “c-z-y maddesi bir şey diğerinin yerine geçmek ve ona denk olmak anlamına gelir” der. er-Râğıb’a göre hayır olsun şer olsun tam denk karşılık anlamına gelir.⁷⁴⁴ Kur’ân’da hem hayır hem şer için kullanılmıştır.⁷⁴⁵ { وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ } Onları işlediklerinin daha güzeliyle mükâfatlandıracağız”⁷⁴⁶ ayeti hayır için, { وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ } ve onları yaptıklarının en kötüsü ile cezalandıracağız”⁷⁴⁷ ayeti de şer için kullanılmıştır.

“الثواب” hak edene dönmesi itibari ile, “الجزاء” ise başkasının yerine kaim olması itibarıyla verilen isimlerdir. Aralarında itibar farkı vardır. Bu nedenle eş anlamlı değil yarı eş anlamlı sayılmalıdırlar.⁷⁴⁸

⁷⁴² el-Mâide, 5/85.

⁷⁴³ Âli ‘İmrân, 2/147-148.

⁷⁴⁴ el-İsfahânî, **el-Müfradât**, “cezâ” mad. s. 100.

⁷⁴⁵ İbn Fâris, **Meğâyis**, I, c-z-y mad. s. 232; **el-Ğuṣṣ min Luğati’l-Ğur’ân**, c-z-y mad. ss. 137-138.

⁷⁴⁶ el-^aAnkebût, 29/7.

⁷⁴⁷ Fuṣṣilet, 41/27.

⁷⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. el-Müneccid, ss. 160-163.

SONUÇ

Tezimizin konusu olan “*Arap Dilinde Eş Anlamlılık*” klasik alimlerin kitaplarında hangi başlık altında ele alınmış, konuya yaklaşım tarzları nelerdir soruları üzerinde durduktan sonra, eş anlamlılık kavramını tanımlamaya çalıştık. Tanım esnasında eş anlamlılık kavramının klasik dönem alim tarafından bilinen bir mesele olduğunu ancak ıstılâhî anlamda eş anlamlılık kavramının ilk kez hicri IV. yılda orataya çıktığını tespit ettik. Yaptığımız araştırma neticesinde eş anlamlılık kavramının klasik ve modern dönem alimleri tarafından net bir tanımının yapılamadığını gördük. Tanımda anlaşma olmaması nedeniyle meselenin inkar ve ispat etrafında dönüp durduğuna şahit olduk.

Eş anlamlılığı savunanların “*kelimenin Arapça eserlerde eş anlamlı olarak kayda geçmesi yeterlidir*” savından hareketle dilde başka bir delile gerek olmadığı kanaatinde olduklarını müşahade ettik. Bu düşünceye karşı çıkan furûk yanlısı dil alimlerinin olduğunu da gördük. Dolayısıyla eş anlamlılığa karşı çıkanların ortaya sürdükleri gerekçelerin hiç de yabana atılacak cinsten olmadığı, itirazların yerinde olduğu gördük. Bu karşı çıkanlarca ortaya konan delillere doyurucu cevap verilememiş olduğunu tespit ettik.

Modern dönem dilcilerinin meseleye yaklaşımındaki “kesinlik ve netlik” nedeniyle, eş anlamlı kelimedenden muradın ne olduğuna dair çizdikleri çerçeveyi anlamaya çalıştık. Bunun sonucu olarak eş anlamlılık kavramını net bir şekilde tanımlamaya gayret ettik.

Dilcilerin bakışına yer verdikten sonra Kur’ân İlimlerinde Eş Anlamlılık meselesini ele almaya çalıştık. Yine eş anlamlı kelimelere karşı çıkanlarla Kur’ân’da eş anlamlı kelime vardır diyen alimlerin münakaşalarına şahit olduk. Meselenin net bir bir tanımının yapılamadığını, Kur’ân’da eş anlamlı kelime vardır diyenlerin, hafif değişikliklerin Kur’ân’a zarar vermeyeceğinden hareketle yedi harf meselesine sarıldıklarına şahit olduk. Kendi görüşlerinin haklılığını ispat için akli ve nakli deliller ortaya koyduklarını gördük. Bu delilleri olabildiğince veciz bir şekilde aktarmak için çaba sarfettik. Kur’ân’da eş anlamlı kelime olgusuna karşı çıkanların kendi aralarında “dilde eş anlamlı kelimeleri kabul eden, Kur’ân’da eş anlamlı kelime varlığına karşı çıkanlar; hem dilde hem Kur’ân’da eş anlamlı kelime varlığına karşı çıkanlar şeklinde iki ana gruba ayrıldıklarını tespit ettik.

Son bölümden başlayarak genel bir özet vermek gerekirse, şu ana kadar yaptığımız değerlendirmeler ışığında eş anlamlı olarak kayıtlara geçen kelimeler hakkında net olarak eş anlamlıdır demek oldukça zor görünmektedir. Özellikle Kur’ân lafızları ve geçtikleri bağlam incelendiğinde bazı noktalar itibariyle aynı anlama delalet etseler de, bunların tam örtüşen lafızlar olmadıkları anlaşılmaktadır. Kur’ân bağlamı bize bu kelimelerin aslında farklı delaletleri olduğu ama bu delaletlerin zaman içinde unutulmuş oldukları dahası eş anlamlı olarak klasik kitaplara geçtikleri hakikatte aralarında farklar bulunduğu hissini vermektedir.

Nitekim Araplara fesahat ve belagat yönünden meydan okuyan Kur’ân uslubu bu incelikler göz önüne alındığında ortaya çıkmaktadır. Kur’ân’da kelimelerin seçilmesinde bir rastgelelik olmadığı aksine mana bütünlüğünün gözetildiği anlaşılmaktadır. Bu incelikler cahiliye Araplarını aciz bırakmış, benzerini getirebilmek bir yana, buna yeltenmemişlerdir bile.

Yaptığımız çalışma neticesinde ulaştığımız sonuç, tahkik yapıp detaylı incelendiğinde Kur’ân lafızları arasında mutlak farklar vardır. Bu farkların bazılarını anadili Arapça olmayan biz yabancılar bile rahatlıkla fark edebilmekteyiz. Fakat bazı kelimeler belki de oldukça yakın anlamlı veya aralarında umum-husus ilişkisi olan lafızlar olduğundan bu tür lafızları bizim doğrudan anlamamız mümkün değildir. Bu lafızların aralarındaki farklar ancak bir Arapça uzmanı tarafından tespit edilmişse, bu farkları nakletme yoluna gittik.

Çalışmamızın başında modern dilciler tarafından genel kabul gören eş anlamlı kelimelerin ne olduğunu tanımladıktan sonra, yine modern dilcilerin son zamanlarda ortaya koyduğu eşanlamlı kelime aranan şartları tespit ettik. Bu şartlar ışığında tespit edebildiğimiz kelimeleri bu şartlara göre değerlendirmek suretiyle genel bir kanaate sahip olduk. Son olarak da kelimeler hakkında eş anlamlıdır veya değildir şeklinde bir yargıya varmaya çalıştık. Bizim tespit edebildiğimiz eş anlamlılık kriterleri diyebileceğimiz birkaç olguyu burada zikretmek yararlı olacaktır:

- 1. Delalet farkları:** Hiç kuşku yok ki eş anlamlı kelime araması gereken ilk ve en önemli şart söz konusu lafızların aynı şeye delalet etmeleri zorunluluğudur. İşte bu delalet etmede en ufak bir fark varsa artık orada bir eş anlamlılıktan söz edemeyiz. Dolayısıyla biz incelemeye tabi tuttuğumuz “ اصطفى، / اختار/ فضل، / آثر ؛ جاء، / أتى ؛ والد / أب ؛ هرب/ ناص/ فرّ / أبق ”

/ أبصر / آنس ؛ لوح، / كتاب / مسطور ؛ قسم، / حلف / ألية ؛ نقص، / خسر ؛ جزاء، / ثواب ؛ أجر / ثواب / بطانة ؛ طلع، / بزغ ؛ جسم، / جسد / بدن ؛ ضنين، / شحيح / بخیل ؛ وبیل، / عصب / رابية ؛ نظر / رأى / لباس، / ثياب ؛ لحق، / قفا / قصّ / تبع ؛ ناء، / قاصّ / بعيد ؛ وليجة، vb. lafızların “*delalet bakımından*” farklı olduklarını tespit ettik. Bu delalet farkları nedeniyle de bu kelimelerin hakkında eş anlamlı değil, farklı kelimeler oldukları kanaatine ulaştık.

2. **Umum-Husus ilişkisi:** bir diğer fark da lafızlar arasında umum-husus ilişkisi bulunmasıdır. Sözcüğün birinde anlam diğerini de kapsayacak şekilde genişir. Bu da eş anlamlılığa mani bir durumdur. Şu kelimeler hakkında da aralarında umum-husus ilişkisi olması muhtemeldir.

/ بخیل ؛ كتاب، / مسطور / كتاب، / رقیم ؛ اتلی، / آلی ؛ نقص، / بخس ؛ ثواب، / أجر ؛ أعطی / أنى“

شحيح،

3. **İştikâk ve itibar farklılıkları:** Daha önce de belirttiğimiz üzere lafızların tek bir itibarla bir aynı anlama delalet etmelerinin gerekliliğidir. Bizim tespitimize göre şu kelimeler bu şartı ihlal ettiklerinden dolayı eş anlamlı kelime olarak kabul edilmemiştir.

” لباس / ثياب ؛ وبیل / شدید ؛ لوح / كتاب ؛ قِطْ / سِفر ؛ مسطور / إمام ؛ نقص / وتر ؛ ثواب / جزاء“

4. **Belâğî sebepler:** Eş anlamlı kelime kavramını tanımlarken iki lafzın aynı anlama delaleti- mecaz veya istiare olmaksızın- hakiki olmalıdır şartına değinmiştik. Çünkü belâğî sebepler hakikat gibi telakki edilmeye başlandığında dildeki istikrarı ve karşılıklı anlaşmayı bozar. Dahası ortada dil kalmaz. Bu sebeple; “ كتاب , یمین anlamındaki قسم , خسر anlamındaki نقص “ anlamındaki إمام , وبیل anlamındaki رأى , نظر , إمام anlamındaki وليجة ve , شدید anlamındaki بخیل , رأى anlamındaki نظر , إمام anlamındaki بطانة” kelimeleri bu şartı ihlal ettiklerinden dolayı eş anlamlı kelime sayılmamışlardır.

5. **Farklı lugatlar/kabile lehçeleri:** Eş anlamlı kelime tanımında bu şarttan bahsetmiştik. Buna göre farklı dilsel çevreye ait kelimeler aynı anlama delalet etseler de eş anlamlı olarak kabul edilemezler. Kur’ân’da böyle bir olgunun varlığı, farklı Arap kabilelerinin kalplerinin İslama ısındırılmasına doğrudan katkı sağlamıştır. Dahası mü’min olanların

imanlarını artırmıştır. İslamiyetin ilk yıllarında hatırlayamadıkları kelimeler yerine kendi kabile dillerini de kullandıkları olmuştur. Ancak bu faydalar yanında konumuzla ilgisi açısından farklı kabilelere ait lugatların eş anlamlı kelimelerin tespitinde bir amil olmadığıdır. Bu sebeple “ / راية/ بئیس ; قطّ،/ سفر/ مسطور/ رقیم/ إمام ; اتلى ; وتر/ هضم ; بخس/ ألت/ ناص “ kelimelerini farklı kabile dilleri dolayısıyla eşanlamlı olduklarından dışarıda bıraktık.

6. **Sarf birliği:** Bu şartla kastettiğimiz farklı asıldan geldikleri halde aynı siğaya dökülerek eş anlamlı kelime yapmak suretiyle elde edilen eş anlamlı kelimeler de dışarıda kalmıştır. Bizim örneklerimizden “اصطفى”, “اختار” fiilleri aynı siğadan “افعال” babındandır. Bu bab “*edinim*” anlamına gelir. Buradaki durum “افعال” babı göz önüne alınarak “اصطفى” fiillerini eş anlamlı saymak doğru değildir. Bu siğanın genel anlamıdır. Halbu ki burada “اصطفى”nın aslı “صفاء”, “اختار”nın aslı “خير”dır. Bunlar arasında bir eş anlamlılık söz konusu değildir. Dolayısıyla biz aynı siğa şartı derken aynı köklere sahip iki fiil veya kelimeden bahsediyoruz. Kökleri farklı olup babın özelliği dolayısıyla yaklaşık aynı anlama gelen *müvelled* ve *muarrab* kelimeleri konumuz dışında bırakıyoruz.

Bu kadar şartları göz önünde bulundurduktan sonra eş anlamlı bir kelimeden bahsetmek biraz zor görünse de teknik olarak böyle bir lafzın var olabileceğini göz ardı etmemek lazımdır. Zaten pek çok dilciye göre Kur’ân’ın mucize oluşunun bir nedeni de bu inceliklerde yatmaktadır. Araplara meydan okuyan Kur’ân, ilk muhataplarının diliyle gelmiştir. Kur’ân indirildikten sonra ortaya çıkan garib kelimelerin yakın anlamlı kelimelerle şerh edilmiş olması bu kelimelerin aslında aynı kelimeler oldukları şeklinde bir vehmin doğmasına yol açmıştır. Ancak araştırmalar sonucunda modern dilciler bu kelimelerin aslında yakın anlamlı kelimeler olduklarını, aralarında farklar bulunduğunu ortaya koymuşlardır.

Her ne kadar Kur’ân’da eş anlamlı kelimeler yoksa da bu, Arap dilinde eş anlamlı kelimeler yoktur anlamına asla gelmez. Dilde hakikat vardır mecaz vardır.

Dahası bedevi Araplar gündelik konuşmalarında bu ince farkları göz önüne alarak konuştukları gibi bir iddia temelden yoksundur. Bunun örnekleri Arap dilinde pek çoktur. Şiirsel gerekçeler başta olmak üzere tekid ve mübalağa için eş anlamlı kelimeleri kullanmak Arapların adetlerindendi.

Biz yaptığımız çalışmada şairlerin eş anlamlı kelimeleri tekid babından peşpeşe kullandıklarına şahit olduk. Dahası Kur’ân’da geçen inceliklere dikkat etmediklerini görmüş olduk. Mesela “بعيد” lafzı Kur’ân’da kullanıldığı anlam ve incelikle kullanılmadığını gördük. Yine Kur’ânda gelmeyen bir formun şair ve edebiyatçılar tarafından kullanıldığına şahit olduk. “أبعد” lafzı ismi tafdil formu olarak Kur’ân’da hiç gelmezken şairler tarafından kullanılmıştır.

Eş anlamlı kelime kullanımları şair ve edebiyatçıların eserlerinde raslanan bir durumdur. Nitekim lafızlar arasında çok bilinenin az bilinene, güçlü olanın zayıf olana tercih edilmesi gibi sebeplerle gündelik yaşamda eş anlamlı kelimelerin birbirlerinin yerlerine kullanıldıkları bir gerçektir. Dolayısıyla dilde eş anlamlı kelimelerin varlığını kesin olarak kabul etmekle beraber, söz konusu olgunun Kur’ân-ı Kerim için söylenmesi oldukça zordur.

Nitekim Kur’ân-ı Kerim her lafzı murad-ı ilahinin bir sonucu olarak yerli yerinde kullanılmıştır. Bir lafzın eş anlamlısı diğer lafzın yerini tutmaz. Kur’ân’daki lafızları tahkik ve tedkik ederken bu gerçeği gördük. Her lafız bizim bilemeyeceğimiz bir hikmete binaen seçilmiş ve bulunduğu yere konulmuştur. Her ne kadar lafızlar arasındaki anlam inceliklerini Kur’ân’ın ilk muhatabı olan Kadîm Araplar biliyorlardıysa da bugün bu incelikler tam olarak olmasa bile büyük ölçüde unutulmuştur.

Bu bilgiler ışığında bizde oluşan kanaat şudur: Kur’ân’da hiçbir lafız diğerini anlam bakımından **“tam olarak”** karşılamamaktadır. Buna mukabil gerek izah gerek şerh yapılırken bu lafızların tesâmuh yoluyla birbirlerinin yerlerine kullanılmaları caizdir. Mutlaka lafızların aralarında çok ince bir takım farklar vardır. Nitekim bu farklara tahlil yaptığımız üçüncü bölümde değindik. Bu gerçekten hareketle Kur’ân açısından **“yakın anlamlı veya yarı eş anlamlı”** olan, halk dilinde ve genel kabulde **“eş anlamlı”** olabilmektedir.

Eş anlamlı kelimelerle ilgili daha derinlemesine ve farklı çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Biz iyi bir çalışma olması için elimizden gelen gayreti ortaya koyduk.

KAYNAKÇA

^aAbbâs, Fadl Hasen. Senâ Fadl ^aAbbâs, **İ^acâzu'l-*Qur'*âni'l-Kerîm**, ys. ts.

^aAbduh, Muhammed. **Tefsîru'l-Menâr**, c. I-XII, Dâru'l-Menâr, Kahire, 1947.

^aAbduttevvâb, Ramadân. **Fuûl fî Fıkh'il-^aArabî**, 6. baskı, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1999.

Abouelnasr, Zaki. **Eş Anlamlılık Olgusu ve Eş Anlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004.

^aOmar, Ahmed Muhtâr. **İlmü'd-Delâle**, 5. baskı, ^aÂlemü'l-Kütüb, ys, 1998.

Aksan, Doğan. **Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim**, 5. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Anlara, 2009.

Baalbaki, Rohi. A Modern Arabic-English Dictionary, 11. baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

Bintü's-Şâti' ^aÂişe ^aAbdurrahmân, **el-İcâzü'l-Beyânî li'l-*Qur'*ân ve Mesâ'ilü İbni'l-Ezrak**, 3. baskı, Dâru'l-Me^aârif, ys. ts.

Bolelli, Nusrettin. **Belâgat Beyân-Me^aânî-Bedî^a İlimleri Arap Edebiyatı**, 6.baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011.

Çalışkan, Mehmet. “Kur'an'ın Nuzûlü ve Yedi Harf (el-Ahrufü's-Seb'a) Meselesi”, **Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:5, Sayı:1, Ocak-Haziran, 2005, ss. 216-242.

Çetinkaya, Bayram. “Eşdizimli Sözcükler”, **International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt: 4, sayı: 4, 2009, ss. 197-206.

Divlekçi, Celalettin. “Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu”, **Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2000, Sayı:7, ss. 149-169.

Doğan, Nuh. “Türkiye Türkçesi Fiillerinde Eş anlamlılık”, “Synonymy In Turkey Turkish Verbs”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt:4. Sayı:19, Güz 2011, ss.78-88.

Ebû Bekr, Yahûzâ Hamza. **et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) al-Madinah İnternational University, Malezya, 2012.

ed-Dûrî, Muhammed Yâsîn Hîdr. **Dekâîku'l-Furûkı'l-Luğaviyye fi'l-Beyânî'l-Ḳur'ânî**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bağdad Üniversitesi, İbn Rüşd Eğitim Fakültesi, ys. 2005.

el-^aAk, Hâlid ^aAbdurrahmân. **Uşûlü't-Tefsîr ve Ḳavâ'iduh**, 2. baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.

el-^aAskerî, Ebû Hilâl. **el-Furûḵ el-Luğaviyye**, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm, Dâru'l-^aİlm ve's-Şekâfe, Kâhire, ts.

el-'Âlûsî, Mahmûd Şukrî el-Bağdâdî. **Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Ḳur'ânî'l-âzîm ve's-Seb'î'l-Me'sânî**, I-XXX, Dâru İhyâi't-Türâşi'l-^aArabî, Beyrût, ts.

el-'Âlûsî, Mahmûd Şukrî. **Mâ delle ^aaleyhi'l-Ḳur'ân mimmâ ya'dudü'l-Hey'ete'l-Cedîdete'l-Ḳavîmete'l-Burhân**, thk. Muhammed Züheyr eş-Şâviş, 2. baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut & Dimaşk, 1997.

el-'Aśma^âî, ^aAbdumelik İbn Ḳurayb, **me'htelefet elfâzuhû ve't-tefekât me'ânîh**, thk. Mâcid Hasen eż-Žehebî, 1. baskı, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, ts.

el-Bâbîdî 'Ahmed b .Muştafâ ed-Dimaşkî, **Mu^acemü Esmâi'l-Eşyâ' el-Müsemmâ “el-Leṭâifü fi'l-Luğa”**, thk. 'Ahmed ^aAbduttevvâb ^aAvad, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ts.

el-Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes^aûd. **Tefsîru'l-Begavî Me'âlimü't-Tenzîl**, thk. Muhammed ^aAbdullâh en-Nemr ve diğerleri, c. I-VIII, Dâru Tıybe, Riyâd, 1408 h.

el-Buḥârî, Ebû ^aAbdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. **Şahîhu'l-Buḥârî**, thk. Muştafâ Dîb el-Buğâ, I-V, 2. baskı, Dâru'l-^aUlûmi'l-İnsâniyye, Dimaşk, 1993.

el-Câhız, Ebû ^aOşmân ^aAmr b. Baħr. thk. ^aAbdusselâm Muhammed Hârun, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, 7. baskı, I- IV, Mektebetü'l-Ĥancî, Kâhire, 1998.

el-Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Aħmed b. Muhammed b. el-Ĥađir. **el-Mu^aarrab mine'l-Kelâmi'l-'A^acemî ^aalâ Ĥurûfi'l-Mu^acem**, thk. F. ^aAbdurrahîm, 1. baskı, Dâru'l-Ķalem, Dimaşķ, 1990.

el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. **es-Śîhâh, Tâcu'l-Luĝa ve Śîhâhî'l-'Arabiyye**, thk. Aħmed ^aAbdulĝafûr ^aAţţâr, 3.baskı, I- VII, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1984.

el-Cürcânî ^aAlî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, **Mu^acemu't-Ta^arîfât**, thk. Muhammed Śiddîķ el-Minşâvî, Dâru'l-Fađîle, Kahire, ts.

el-Cüveynî, Muştafâ es-Sâvî. **Menhecü'z-Zemaĥşerî fî Tefsîri'l-Ķur'ân ve Beyâni Ī^acâzihi**, 2.baskı, Daru'l-Me^aârif bi Mısr, ys. ts.

el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ķâsim. **ez-Zâhir fî Me^aânî Kelimâti'n-Nâs**, thk. Ĥatim Śâlih eđ-Ėâmin, 2. baskı, I-II. Dâru's-Şu'ûni's-Şekâfiyyeti'l-'Âmme, Bağdat, 1987.

el-Endelusî, Ebû Ĥayyân Muhammed b.Yûsuf. **el-Baħru'l-Muĥîţ**, thk. ^aÂdil Aħmed ^aAbdulmevcûd, ^aAlî Muhammed Mu^aavvağ, 1. baskı, I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1993.

el-Fârâbî, Ebû Naśr Muhammed b. Muhammed b. Tarĥân b. Uzlaĝ. **el-Mantıķ ^aInde'l-Fârâbî**, thk. Rafîķ el-'Acem, Dâru'l-Meşriķ, Beyrut, 1985, I-III

el-Ferâhîdî, el-Ĥalîl b. Aħmed. **Kitâbu'l-'Ayn Müratteben ^aalâ Ĥurûfi'l-Mu^acem**, thk. ^aAbdulhamîd el-Hindâvî, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2003.

el-Ġazâlî, Ebû Ĥâmid Muhammed b. Muhammed. **el-Müstaśfâ min Usûli'l-Fıķh**, thk. Ĥamza b. Züheyr Ĥâfız, I-IV, ys. ts.

el-Ĥalidî, Śalâh ^aAbdulfettâh. **Ī^acâzü'l-Ķur'âni'l-Beyânî ve Delâ'ilü Maśdaruhu'r-Rabbânî**, 1.baskı, Dâru ^aAmmâr, ^aAmmân, 2000.

el-Huseynî, Hamâde Muhammed ^aAbdulfettâh. **el-Muşâhabe el-Luğaviyye ve Eşeruhâ fî Tahdîdî'd-Delâle fi'l-Şur'ânî'l-Kerîm**, (yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Ezher Üniversitesi, Kahire, 2007.

el-İsfahânî, er-Râğîb Ebu'l-Kâsim el-Huseyin b. Muhammed. **el-Müfradât fî Ğarîbî'l-Şur'ân**, thk. Muhammed Hâlîl ^aÎtânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.

el-Şâlî, el-Bağdâdî, Ebû ^aAlî İsmâ'îl b. El-Şâsim. **el-Bârî^a fi'l-Luğa**, thk. Hâşim eṭ-Ṭa^{aa}ân, 1. baskı, Mektebetü'n-Nehda & Dâru'l-Hadâratî'l-^aArabiyye, Beyrut, 1975.

el-Şâsimî, Muhammed Cemâlüddîn. thk. Muhammed Fuâd ^aAbdubâkî, 1. baskı, **Mehâsinü't-Te'vîl**, I-XVII, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-^aArabiyye, ys. 1958.

el-Şaṭṭân, Mennâ^a. **Mebâhiş fi 'Ulûmi'l-Şur'ân**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000

el-Şaysî, Mekki b. Ebî Ṭâlib Hammûş. **el-İbâne ^aan Me'âni'l-Kırâât**, thk. ^aAbdulfettâh İsmâ'îl Şelebî, Dâru Nehdatü Mısır, Kahire, ts.

el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. **el-Küllîyyât**, thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısırî, 2. baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

el-Kerhî, Ebu Mansûr Muhammed b. Sehl b. el-Merzübân. **Kitâbu'l-Elfâz**, thk. Yahyâ Murâd, ys. ts.

el-Şurṭubî, Ebû ^aAbdillâh Muhammed b. Ahmed el-Enşârî. **el-Câmi^a li 'Ahkâmi'l-Şur'ân**, 2. baskı, I-XXIV, Maṭba'atü Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire, 1935.

el-Şurṭubî, Ebû ^aAbdillâh Muhammed b. Ahmed el-Enşârî. **el-Câmi^a li 'Ahkâmi'l-Şur'ân**, thk. ^aAbdullâh b. ^aAbdulmuhsin et-Türkî, 1. baskı, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

el-Maḳdisî, Ebû Şâme, Şihâbüddîn ^aAbdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm, **el-Murşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûmin tete'allâku bi kitâbi'l-^aAzîz**, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, 1. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

el-Müberrid, Ebu'l-^aAbbâs Muhammed b. Yezîd. **Me't-Tefeḳa lafzuhu ve'ḥtelefe Ma'nâhu mine'l-Şur'ânî'l-Mecîd**, thk. Ahmed Muhammed Ebû Ra'd, 1. baskı, Vüzâratü'l-Evḳâf el-Kuveytiyye, Kuveyt, 1988.

el-Müneccid, Muhammed Nureddîn. **et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm beyne'n-Nazariyyeti ve't-Taṭbîk**, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âssır, Beyrut, 1997.

el-Yesû'î, Henrikos Lamines. **Ferâidu'l-Luğa fi'l-Furûk**, Katolik Matbaası, Beyrut, 1889.

Emiroğlu, İbrahim. **Mantık Yanlıları**, Elis Yayınları, Ankara, 2011

Enîs, İbrahîm. **Delâletü'l-Elfâz**, 5. baskı, Mektebetü'l-'Anglo el-Mısrıyye, 1984.

Enîs, İbrahîm. **fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye**, Mektebetü'l-'Anglo el-Mısrıyye, Kahire, ts.

er-Râcihî, 'Abduh, **el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-Kırââtî'l-Kur'âniyye**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiyye, 1996.

er-Râcihî, 'Alî 'Abdullah. “el-İ'câzu'l-Luğavî fî Elfâzi't-Terâdüf mine'l-Ḳur'âni'l-Kerîm”, **el-Ḳasîm Üniversitesi. Mecelletü'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2009, ss. 1-25.

er-Râzî, Faḥruddîn Muhammed b. 'Omar el-Huseyn. **el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Ṭâhâ Câbir Feyyâd el-'Alevânî, Cilt: I-VI, Müessesetü'r-Risâle, ys. ts.

er-Râzî, Faḥruddîn Muhammed b. 'Omar el-Huseyn. **Mefâtîhu'l-Ġayb**, 1. baskı, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, ys. 1981.

er-Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'Îsâ. **el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Müteḳâribetü'l-Ma'nâ**, thk. Fethullah Şâlih, 'Ali el-Mısrî, 1.baskı, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra, 1987.

Esmâ' Zeyneb b. Sâsî. **İşkâliyyetü Tercemeti'l-Elfâzi'l-Müteḳâribeti'l-Ma'nâ fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ile'l-Luğati'l-Firansiyye**, (Yayınlanmamış Master Tezi), el-'Âdâb ve'l-Luğât Fakültesi, Cezair, 2012/2013.

es-Sekâkînî, Ḥalîl. “et-Terâdüf”, **Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye**, Sayı: 8, 1955, ss. 124-130.

es-Seyravân, 'Abdul'azîz 'İzzeddîn. **el-Mu'cemu'l-Cami li Ġarîbi Müfradâtî'l-Ḳur'âni'l-Kerîm**, 1. baskı, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1986.

es-Süyûti, ^aAbdurrahman Celâleddin, **el-Müzhir fî ^aUlûmi'l-Luğa ve Envâihâ**, thk. Muhammed Ahmed Cade'l-Mevlâ ve diğeri, 3. baskı, I-II, Mektebetü'd-Dâri't-Türâş, Kahire. ts.

es-Süyûti, ^aAbdurrahman Celâlüddîn. **el-Mütevekkilî**, Thk. ve İngilizceye tercüme. William Y. Bell, Yale University, 1924.

es-Süyûti, Ebu'l-Fadl Celâlüddin ^aAbdurrahmân b. Ebî Bekr. **el-İtkân fî ^aUlûmi'l-Kur'an**, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Vüzâratu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evķâf ve'd-Da^avâ ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan, ts.

eş-Şâmî, Muhammed Cum^aa Muhammed. “el-Furûku'd-Delâliyye beyne'l-Elfâzi'l-Müterâdife”, **Libya Sebha Üniversitesi Beşeri Bilimler Dergisi**, Cilt: 11, Sayı: 1, 2012.

eş-Şâyi^a, Muhammed ^aAbdurrahmân Şâlih. **el-Furûk el-Luğaviyye ve Eşeruhâ fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 1. baskı, Mektebetü'l-^aAbîkân, Riyad, 1993.

eş-Taşerî, Ebû Ca^afer Muhammed b. Cerir. **Câmi'u'l-Beyân ^aan Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, 2. baskı, I-XVI, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts.

eş-Taşerî, Ebû Ca^afer Muhammed b. Cerir. **Câmi'u'l-Beyân ^aan Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an**, thk. ^aAbdullah b. ^aAbdulmuhsin et-Turkî, I-XXVI, Dâru Hecr, ys. ts.

et-Tehânevî, Muhammed ^aAli b. ^aAli. **Keşşâfu İştîlâhâti'l-Fünûn ve'l-^aUlûm**, thk. Rafîķ el-^aAcem, ^aAli Dehrûş, 1. baskı, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996.

ez-Zebîdî, Muhammed Murteğâ el-Huseynî, **Tâcu'l-^aArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Nevâf el-Cerrâh, 1. baskı, Dâru Şâdir, Beyrût, 2011.

ez-Zebîdî, Muhammed Murteğâ el-Huseynî. **Tacu'l-^aArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. ^aAbdussettâr Ahmed Ferâc, I-XL, Dâru't-Türâş, Kuveyt, 1965.

ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. ^aAbdillâh. **el-Burhân fî ^aUlûmi'l-Kur'an**, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 3. baskı, I-IV, Dâru't-Türâş, Kahire, ts.

ez-Ziyâdî, Hâkim Mâlik Lu^aaybî. **et-Terâdüf fi'l-Luğa**, Dâru'l-Hurriyye, Bağdat, 1980.

Heyet, **Mu'cemu'n-Nefâisi'l-Kebîr**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007, Cilt:1(E-D).

Huseyn, Muhammed el-Hîdr. **Dirâsât fi'l-^aArabiyye ve Târîhihâ**, 3. baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk, 1960.

İbn ^aÂşûr, Muhammed eţ-Ṭâhir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, I-XXX, Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tûnus, 1984.

İbn ^aAṭıyye, Ebû Muhammed ^aAbdulhaqq b. Ğalib, **el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-^aAzîz**, thk. ^aAbdusselâm ^aAbduşşâfi Muhammed, 1. baskı, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-^aİlmiyye, Beyrût, 2001.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth ^aOşmân, **el-Ĥasâis**, thk. Muhammed ^aAlî en-Neccâr, I-III, el-Mektebetü'l-^aİlmiyye, ys, ts.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b.Faris b.Zekeriyyâ er-Râzî. **es-Sâhibî fi fıkhi'l-Luğati'l-^aArabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni'l-^aArabî fi Kelâmihâ**, thk. Ahmed Hasen Besîc, 1.baskı, Dâru'l-Kutubi'l-^aİlmiyye, Beyrût, 1997.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b.Faris b.Zekeriyyâ er-Râzî. **Mu'cemu Meḳâyîsi'l-Luğa**, thk. İbrâhîm Şemsuddin, c. I-II, Dâru'l-Kütübi'l-^aİlmiyye, Beyrut, 1999.

İbn İshâk, en-Nedîm, Ebû Ya^aqûb el-Varrâk Muhammed b. İshâk. **el-Fihrist fi Aĥbâri'l-^aUlemâ'i'l-Muṣannifîn mine'l-Ḳudemâ'i ve'l-Muhaddişîn**, thk. Ridâ Teceddüd, ys, ts.

İbn Keşîr, ^aİmâdüddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl. **Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-^aAzîm**, thk. Muştafâ es-Seyyid Muhammed ve diğeri, 1. baskı, I-XV, Müessesetü Ḳurṭuba & Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâş, Kahire, 2000.

İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebu'l-Fadl. **Lisânu'l-^aArab**, thk. Emîn Muhammed ^aAbdulvehhâb, Muhammed es-Şâdiḳ el-^aUbeydî, 2. baskı, I-XVIII, Dâru't-Türâşi'l-^aArabî & Müessesetü't-Târîhi'l-^aArabî, Beyrut, 1997.

İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebu'l-Fadl. **Lisânu'l-^aArab**, thk. Heyet, I-LV, Daru'l-Me^aârif, Kahire, ts.

İbnu'l-Cevzî, ^aAbdurrahmân Ebu'l-Ferac. **Fünûni'l-Efnân fî ^aUyûni ^aUlûmi'l-Kur'ân**, thk. Dıyâ'uddîn ^aItr, 1.baskı, Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemâleddîn ^aAbdurrahmân b. ^aAlî b. Muhammed el-Cevzî el-Ğuraşî el-Bağdâdî. **Zâdü'l-Mesîr fî ^aİlmi't-Tefsîr**, thk. Şu^aayb el-Arnaût, ^aAbdulkâdir el-Arnaût, I-IX, el-Mektebu'l-İslâmî, ys. ts.

İbnü's-Sirrî, Ebû İshâk İbrâhîm. **Kitabu Halkı'l-İnsân**, thk. Velîd b. Ahmed el-Huseyn, 1. baskı, al-Bukhary Islamic Center, Manchester, 2004.

İsmâ'îl b. ^aAmr, (İbn ^aAbbâs'tan Rivayeti) **Kitâbu'l-Luğât fî'l-Ğurân**, thk. Şalâhaddin el-Müneccid, 1. baskı, Mağ'ba^aatu'r-Risâle, Kâhire, ts.

Kara, Ömer. “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Ve ‘Furûk’ Argümanlarının Mukayeseli Tahlili-El-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004, ss. 118-146.

Karagöz, Mustafa. “Vücüh Ve Nezairin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in ‘Eş Anlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu” **Bilimnâme**, Cilt: 19, Sayı: 1, 2008, ss. 7-33.

Karasakal, Şaban. “**Kur'ân'da Rüyâ ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları**”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:10, Sayı:3, 2010, ss.163-198.

Mîqâtî, Muhammed Bâsim, Muhammed Zuhri Ma^aşarânî ve ^aAbdullâh Ahmed el-Dandâşî. **el-Ğuţûf min Luğati'l-Ğur'ân** (Mu^acemu Elfâz ve Terâkîbe luğaviyye mine'l-Ğur'ânî'l-Kerîm), 1. baskı, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 2007.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. **Kur'ân ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü**, Çağlayan Matbaası, İzmir, 2006.

Piltin, Şahru. **Türkçede Eş Anlamlılık**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Sıdkî, Hâmid, Tıybe Seyfî. “Kadıyyetü’t-Terâdüf beyne’l-İsbât ve’l-İnkâr”, **Mecelletü’l-Lüğati’l-arabiyye ve Âdâbuhâ**, Yıl:1, Sayı: 3, 2006, ss. 47-74.

Sîbeveyh, Ebu Bişr ^aAmr b. ^aOşmân b. ^aŞanber. **el-Kitâb**, thk. ^aAbdusselam Muhammed Harun, I-V, Mektebetü’l-Ĥancî, Kahire, ts,

Sulak, Sevda G. **Anlamdaş Kelimelerde Anlam ve Kullanış Farklılıkları**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul, 2010.

TDV İslam Ansiklopedisi, “**el-İstişâd**” mad. c. I-XLIV, İstanbul, 2001.

Sabri Türkmen, **Arap Dilinde Terâduf ve Furûk**, Mengüceli Yayınları, Malatya, 2013, s. 45

Ullmann, Stephen. **Words and Their Use**, thk. (ilaveleriyle birlikte “Devru’l-Kelime fi’l-Luğa” adı altında Arapçaya aktaran) Kemâl Muhammed Bişr, Mektebetü’ş-Şebâb, Kahire, 1962.

Vâfî, ^aAli ^aAbdolvâhid. **Fıḫhu’l-Luğa**, 3. baskı, Nehḏatü Mısr, Kahire, 2005.

Wahba, Magdi. **An-Nafees The 21st Century English-Arabic Dictionary**, Egyptian International Publishing Company – Longman, Cairo, 2000.

Yavuz, Gâlip. “**Eşanlamlılık ve Kur’ân Bağlamı**”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ys. ts. s. 127.

Yıldız, Murat. “Standart ve Yerel Arapçanın Tarihsel ve Filolojik Sınırları”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:10, Sayı: 3, 2010, ss. 23-41.