

## Lugavî Anlamın Tespiti: Veysi'nin Fîrûzâbâdî'ye Karşı Cevherî'yi Müdafaası\*

Sedat Şensoy\*\*

*The Identification of Lexical Meanings: Waysi's Defence of al-Jawhari against al-Fîrûzâbâdî*

One of the forerunners in Arabic lexicography, be it in arrangement or in contents, is *al-Sihâh* by Ismâîl b. Hammâd al-Jawharî. On this work, numerous marginal notes, supplements, annotations and criticisms have been produced. One of the scholars who criticized this work is Abû al-Tâhir al-Fîrûzâbâdî. His critical remarks can be found in his dictionary entitled *al-Qâmûs al-muhîd*. At the same time, there was a lot of work that was produced in defence of *al-Sihâh* against the criticisms of al-Fîrûzâbâdî. One of these works was the *Maraja'l-bahrayn*, produced by Uways b. Muhammad al-Alashahrî (Waysî). Although the criticism of al-Fîrûzâbâdî is generally on the spelling and arrangement, he also criticized the meanings. This article deals with Waysî's answers to those criticisms related to meanings, which include an important analysis in terms of lexicology and lexical semantics. Waysî was an important Ottoman scholar whose depth and level of knowledge on the identification of lexical meanings can be seen clearly in this study. Waysî's work also contributes to our knowledge and thoughts about the level of scholarly comprehension among the Ottoman.

Arapça sözlük yazımında gerek tertip ve gerekse içerik bakımından çığır açan eserlerden biri olan *es-Sihâh*<sup>1</sup>, İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) tarafından telif edilmiş, yazıldığı günden beri birçok esere kaynaklık etmiş ve üzerine çok sayıda muhtasar, hâşiye, ta'lik, tekmile ve

---

\* Bu makaleyi okuyarak görüşlerini bildiren Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Prof. Dr. İsmail Durmuş, Doç. Dr. Şükrü Özen, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Dr. Tahsin Görgün ve Dr. Casım Avcı'ya teşekkür ederim.

\*\* Dr. Sedat Şensoy, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Eserin ismi kaynaklarda *Sihâhu'l-luga*, *es-Sihâh fi'l-luga* ve *Tâcü'l-luga* olarak geçmekte, yaygın olarak *es-Sihâh* adıyla tanınmaktadır.

tenkit yazılmıştır.<sup>2</sup> Eseri tenkit edenlerden biri de Ebü't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî'dir (ö. 817/1415). O, tenkitlerini *el-Kâmûsü'l-muhîl* adlı sözlüğünde ortaya koymuştur. Bu eser de *es-Sihâh* gibi çok ilgi görmüş ve üzerine şerh, hâşiye, ihtisar, ikmal, tenkit ve tercüme türü birçok çalışma yapılmıştır.<sup>3</sup> Öte yandan yöneltilen eleştirilere karşı *es-Sihâh*'ı savunan çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunların çoğu Fîrûzâbâdî ve taraftarlarına reddiye maksadıyla telif edilmiştir.<sup>4</sup> Bu mahiyetteki eserlerden biri de Osmanlı edip ve âlimlerinden Veysî mahlâsıyla tanınan Üveys b. Muhammed el-Alaşehirî'nin (ö. 1037/1628) telif ettiği *Merace'l-bahreyn*'dir.<sup>5</sup> Adı geçen eserin tahkikli neşri bu satırların yazarı tarafından yapılmıştır.<sup>6</sup>

Veysî bu eserinde genel olarak Fîrûzâbâdî'nin birçok eleştirisine cevap vermiş ve *es-Sihâh*'ı delilleriyle savunmuş olmakla birlikte, bu çalışmada da görüleceği gibi, nadiren de olsa Fîrûzâbâdî'yi desteklemiş veya her ikisini birden eleştirmiştir.<sup>7</sup>

Fîrûzâbâdî'nin eleştirileri daha çok, kelimelerin aslı/kök harflerinin tespitiyle ilgili olarak sözlükteki tertip ve yazımında ortaya çıktığını düşündüğü hatalara yönelik olmakla birlikte, anlama alâkalı eleştiriler de bulunmaktadır. Dolayısıyla *Merace'l-bahreyn*'in büyük kısmını tertip ve yazımla alâkalı itirazlara verilen cevaplar teşkil etmektedir. Bu makalenin konusunu oluşturan, Veysî'nin anlama ilgili eleştiri ve itirazlara verdiği cevaplar, eserinde geniş

2 Bu çalışmalar hakkında bk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, *Mukaddimetü's-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), s. 154-209; Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî neş'etühü ve tetavvürüh* (Kahire: Mektebetü Mısır, 1968), II, 503-29; Ahmet Subhi Furat, "al-Fîrûzâbâdî'nin as-Sihâh'ı Tenkidi" (yayımlanmamış çalışma, İstanbul 1978), s. 31-38; İsmail Durmuş, "es-Safedî Hayatı Eserleri ve Gavâmızu's-Sihâh'ı" (yayımlanmamış doçentlik çalışması, 1994), s. 104-7.

3 Bu çalışmalar hakkında bk. Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, II, 600-38; Furat, "al-Fîrûzâbâdî", s. 56-60; Emîl Ya'kûb, *el-Me'âcimü'l-lugaviyyetü'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1981), s. 123-24.

4 Bu çalışmalar için bk. Attâr, *Mukaddimetü's-Sihâh*, s. 185-98; Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, II, 606-14.

5 Genel olarak *es-Sihâh*'ı savunup, *el-Kâmûsü'l-muhîl*'i eleştiren çalışmalardan biri de Mustafa Kılıçlı tarafından neşredilen Muhammed b. Mustafa Dâvûdzâde'nin (ö. 1031/1622) *ed-Dürrü'l-lakîl fi aglâl el-Kâmûsü'l-muhîl* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 1990) adlı eseridir. Gerek Veysî ve gerekse Dâvûdzâde aynı dönemde yaşamış Osmanlı âlimlerindendirler, ancak zikredilen eserlerini birbirlerinden habersiz yazmış oldukları anlaşılmaktadır.

6 Sedat Şensoy, "Veysî (Üveys b. Muhammed el-Alaşehirî) ve Eseri *Merace'l-bahreyn*'in Tahkiki" (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), Veysî'nin eserine atıflar bu çalışmanın tahkik kısmına yapılacaktır.

7 *Merace'l-bahreyn*'de takip edilen tertip sistemi ilk olarak Cevherî'nin *es-Sihâh* isimli eserinde ortaya koyduğu ve daha sonra *Lisânü'l-'Arab* ve *el-Kâmûsü'l-muhîl* gibi eserlerde izlenen düzendir. Bu sistemde sözlük, kelimelerin son harflerine göre alfabetik olarak bablara ayrılır. Bablar ise kelimelerin kökleri esas alınarak baş harflerine göre fasillara bölünür. Fasillardaki kelimeler, ikinci ve varsa üçüncü harflerine göre yine alfabetik olarak sıralanır.

yer tutmamakla beraber, gerek sözlükbilim (lexicology) ve gerekse sözlüksel anlambilim (lexical semantics) açısından önemli tahlilleri içermektedir.

Bir Osmanlı âlimi olan Veysî'nin lugavî anlamı tespit sadedinde sergilediği ilmî seviye ve ele aldığı konulara vukufiyet bu çalışmada açıkça görülebilecektir. Veysî örneğinde ortaya çıkan bu tablo, Osmanlı ilim anlayışı ve seviyesi hakkındaki bugünkü bilgi ve düşüncelere de katkı sağlayıcı mahiyettedir.

Bu çalışma Veysî'nin lugavî anlamın tespitine yönelik değerlendirmelerini esas aldığından onun eserinde incelediği konularla sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla makalenin alt başlıkları bu konulara göre düzenlenmiş olup bunlar: Lugavî anlamın tespitinde metot: rivayet ve dirayet, lugavî-istilahî ve hakikî-mecazî anlam ayrımları, zıt iki anlamı olan kelimeler, çokanlamlılık, eşanlamlılık, altanlamlılık ve lugavî anlamın değişimidir.

Makalede bir taraftan Veysî'nin görüşleri ve tahlilleri aktarılıp incelenirken, diğer taraftan gerekli görülen yerlerde bu görüş ve tahlillerin bugünkü anlambilim problemleri ve terminolojisi açısından neye tekabül ettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

### **Lugavî Anlamın Tespitinde Metot: Rivayet ve Dirayet**

Kaynağı ister ilâhî ister insanlar arasındaki uzlaşma olsun, dilin öğrenilmesi konusunda başvurulacak ilk merciin rivayet olduğu açıktır. Ancak rivayetlerin birbiriyle çatışması durumunda dirayete, başka bir deyişle akıl yürütmeye başvurmanın dışında yol kalmayacaktır. Veysî bu gerçeğin bir örneğini ortaya koymaktadır.

Cevherî جِئِي الحَرَمِ "Harem'in taşları" tamlamasının Mina'da toplanmış ceme taşları anlamında olduğunu belirtir.<sup>8</sup> Firûzâbâdî ise Harem bölgesinin sınırındaki bir yerde toplanmış taşlar veya kendileri için kurbanlar kesilen putlar olduğunu söyler ve Cevherî'yi hatalı bulur.<sup>9</sup> Veysî, her iki görüşün de rivayet olduğunu, hangisinin doğru olduğunun tespiti için ise akıl yürütmeden (dirayet) başka bir yol bulunmadığını belirtir. جِئِي الحَرَمِ kelimesinin جِنُوة 'nin çoğulu olduğunu ve bu kelimenin ise belirli şeylerin özel ismi olarak vaz' edilmediğini; lughat âlimlerinin zikrettiğine göre, toplanmış taş, toprak veya başka bir şey için kullanıldığını söyler. Nitekim İbnü'l-Esîr جِنُوة için toplanmış

8 İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), VI, 2298.

9 Ebü't-Tâhir el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), s. 1638.

şey, yığın<sup>10</sup>, Zemahşerî (ö. 538/1144) toprak veya başka şey yığını<sup>11</sup>, Fîrûzâbâdî ise taş yığını anlamını vermiştir.<sup>12</sup> Veysî bu durumda جُنَى الحَرَمِ tamlamasının cemre taşları anlamında kullanıldığı, zira bunların toplanmış taşlar/taş yığınları olduğu sonucuna varır. Harem sınırına konulmuş taşların ise birbirinden ayrı ve uzak işaretler olduğunu, bunlardan ikisinin Arafat yönünde ve ikisinin de Ten'im yönünde bulduklarını belirtir. Câhiliye döneminde kendilerine kurban kesilen putların da Kâbe'nin muhtelif yerlerine dikilen birer taş olduğunu belirten Veysî, görüldüğü kadarıyla bu işaretlere ve putlara delâlet etmek üzere جُنَى kelimesini kullanmanın mümkün olmadığını, zira bunların yığın halde bulunmadıklarını söyler. Veysî ayrıca Fîrûzâbâdî'nin bu anlamı dizlerin üzerine oturmak, çökmek demek olan جُنُو kelimesinden almış olabileceği ihtimali üzerinde durur. Çünkü işaretler ve dikilmiş putlar sanki dizlerin üzerine oturmuş gibidirler. Ancak Veysî dizleri üzerine oturma da toplanmak anlamını içerdiğine, zira dizleri üzerine oturanın kol ve bacaklarını topladığına dikkat çeker.<sup>13</sup>

Veysî iki rivayet arasında muhayyer kalınması durumunda akıl yürütmekten başka yol olmadığını vurgulayarak, Cevherî'nin ve Fîrûzâbâdî'nin mezkur rivayetlerini karşılaştırır. Nihayet Cevherî'nin rivayetinin dirayet bakımından daha sağlıklı olduğu neticesine ulaşır. Çünkü lugat ilminde aslolan rivayettir. Ancak eşit değerdeki iki rivayetin tercihi durumunda dirayete başvurmadan başka yol kalmamaktadır. Veysî de bu kurala uymuştur.

Nitekim, lafzın hangi mana için vaz' edildiğinin tespiti konusunu incelemiş bulunan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), bu hususta üç yola başvurulabileceğini belirtmiştir. Birincisi sırf akıl yürütmedir ki, lugat ilminde bu söz konusu olamaz. Zira dil –kaynağı ister ilâhî olsun ister insanlar arasındaki uzlaşma olsun– vaz' ile belirlenen şeylerdendir. Vaz' ile belirlenen şeyleri ise aklın kendi başına idrak etmesi mümkün değildir. İkinci yol nakille bilmektir. Nakille gelen bilgi ise ya hakkında şüphe edilmeyecek kadar çok kimse tarafından (tevatür) veya daha az, hatta tek kimse tarafından aktarılan (âhâd) bilgidir. Bunlardan ilki kesin, ikincisi zannî bilgidir. Üçüncü yol ise hem akla hem de nakle başvurmaktır. Râzî bu yolla ulaşılan bilgiyi de örnekleriyle açıklamıştır.<sup>14</sup> Veysî'nin değerlendirmeleri, lugavî anlamın Râzî'nin zikrettiği üçüncü yolla tespitine girmektedir.

10 Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), I, 239.

11 Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi'l-hadis*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), I, 190.

12 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1638.

13 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 222-23.

14 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), I, 203-4; Süyûtî (ö. 911/1505), Râzî'nin bu ifadelerini

## Lugavî ve İstilahî Anlam

Veysî'nin üzerinde özellikle durduğu konulardan biri lugavî ve istilahî anlam ayrımıdır. Bir kelimenin lugavî anlamı, o kelimenin bir birimi olduğu dili konuşanların genel olarak anladıkları veya anlattıkları şey; o kelimenin istilahî anlamı ise o dili konuşanlardan bir kesimin uzlaşarak o kelimeden lugavî anlamıyla ilişkili, ancak ondan farklı olarak anladıkları veya anlattıkları şeydir diye tanımlanabilir. İstilahî anlama, örfî anlam da denilmektedir. Örneğin "fiil" kelimesinin lugavî anlamı oluş ve eylem iken, nahiv istilâhında bunlara delâlet eden lafız anlamındadır.<sup>15</sup>

Veysî'nin Fîrûzâbâdî'yi lugavî anlamı tespit noktasında eleştirdiği hususlardan biri "Abâdile" kelimesinin anlamıyla ilgilidir. Fîrûzâbâdî, Cevherî'nin Abâdile arasında Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (ö. 65/684-85) yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) da zikrederek yanlış yaptığını söyler.<sup>16</sup>

Veysî'nin bu eleştiri karşısında iki farklı tavır aldığı görülmektedir. Veysî, öncelikle Cevherî'ye atfedilen bu kaydın mevsûkiyeti üzerinde durarak, Cevherî'yi yalnız Fîrûzâbâdî'nin eleştirmediğini, Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676/1277), Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486) gibi âlimlerin de İbn Mes'ûd'u Abâdile arasında zikredip Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı zikretmemesi dolayısıyla Cevherî'yi hatalı bulduklarına dikkat çeker.<sup>17</sup> Veysî, yapılan eleştirilerin aksine Cevherî'nin aslında İbn Mes'ûd'u değil Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı zikretmiş olduğunu<sup>18</sup> belirtir ve bunu teyit etmek üzere Zeynüddin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) Nevevî'nin bu konudaki sözünü yanlışlamasını<sup>19</sup> delil olarak gösterir.<sup>20</sup> Muhammed Murtazâ ez-Zebidî (ö. 1205/1791)

---

eserinde aktarır. Bk. Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ, Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), I, 57.

- 15 Lugavî ve istilahî/örfî anlamla ilgili olarak bk. Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1304), s. 278; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (İstanbul: Matbaatü Ahmed Kâmil, 1327), s. 18, 129; Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Refik el-Acem v.dğr. (Beyrut: Mektebetü Lübnân 1996), I, 212; II, 1408, 1600-1.
- 16 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 379.
- 17 Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), I/1, 267; Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *Sahihu'l-Buhârî bi-şerhi'l-Kirmânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981), I, 46; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), III, 18; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), III, 651-52. Bu konuda Nevevî'nin görüşünü naklederek Cevherî'yi hatalı bulan ve dolayısıyla Veysî'nin itirazına dolaylı olarak muhatap olanlardan biri de Dâvûdzâde'dir. Krş. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakîti*, s. 80-1.
- 18 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 505.
- 19 Zeynüddin el-İrâkî, *Şerhu Elfıyyeti'l-İrâki* (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), III, 16.
- 20 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 109.

de, elli kadar *es-Sihâh* nüshasına müracaat ettiğini, hiçbirinde İbn Mes'ûd'un zikrine rastlamadığını söyler ve Fîrûzâbâdî'nin elindeki nüshanın hatalı olabileceği üzerinde durur.<sup>21</sup> Söz konusu kaydın mevsûkiyetine dair bu görüşlerinin yanı sıra Veysî, İbn Mes'ûd'un Abâdile'den olduğunu da ispatlamaya çalışmaktadır. Hadis ilminin ıstılahında İbn Mes'ûd'un Abâdile'den sayılmadığını fakat fıkıh ilminin ıstılahında Abâdile'nin İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve İbn Ömer olmak üzere üç kişiden ibaret olduğunu, muhaddislerin örfünde ise İbn Abbas, İbn Ömer, İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) ve Abdullah b. Amr b. el-Âs olmak üzere dört kişi olduğunu belirtir. Bu hususa, *el-Hidâye*'nin birçok şerhinde, *el-Cevâhirü'l-mudıyye* ve *el-Mugrib* gibi eserlerde temas edildiği-ne dikkat çeker.<sup>22</sup>

Veysî, İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) başka bir açıdan Cevherî'ye itiraz ederek İbn Abbas, İbn Ömer ve İbn Amr b. el-Âs'ı zikrettiği için Cevherî'yi hem muhaddislerin hem de fakihlerin örfüne uygun davranmamış olması sebebiyle hatalı bulduğunu aktardıktan sonra, bu görüşe katılmadığını ve Cevherî'nin bu konuda hatalı sayılmayacağını ifade eder. Zira ona göre Cevherî'nin vazifesi fakihlerin veya muhaddislerin ıstılahlarını açıklamak değil, Abâdile kelimesinin lugavî anlamını vermektir. Bu kelime Abdullah terkibinden yeniden şekillendirilmiş (menhût)<sup>23</sup> olan bir kelimenin çoğuludur. Bu sebeple söz konusu madde başlığı altında bu kavrama dahil olan kişilerden üçünün çoğul anlamını ortaya koymak için zikretmiş ve her iki örfteki tertibini de nazarı itibara almamıştır. Veysî hem fakihlerin hem de muhaddislerin örfü dikkate alındığı takdirde Abâdile'nin beş olduğuna dikkat çekerek Fîrûzâbâdî'nin muhaddislerin örfündeki dört sahâbeyi saymasını ve Abâdile denilince sadece bunların anlaşıldığını söylemesini yanlış bulur ve Cevherî'nin İbn Mes'ûd'u zikrettiği farz edilse bile, Fîrûzâbâdî'nin itirazının yanlış olduğunu belirtir.<sup>24</sup>

Böylece Veysî, genel bir sözlük olması sebebiyle *es-Sihâh*'ta Cevherî'nin belli bir örfün ıstılahlarına bağlı kalmamış olmasının itiraz edilecek bir şey olmadığını, aksine Fîrûzâbâdî'nin yaptığı gibi bir kelimenin ıstılahî anlamını lugavî anlamı gibi değerlendirmenin yanlış olduğunu tespit eder. Bu, Veysî'nin lugavî ve ıstılahî anlam ayrımını dikkatinden uzak tutmadığını gösterir.

21 Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), II, 413.

22 Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993), IV, 531; Mutarriżî, *el-Mugrib fî tertibi'l-mu'rib*, nşr. Mahmûd Fâhürî ve Abdülhamîd Muhtâr (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979), II, 39; Bâbertî, *el-İnâye 'ale'l-Hidâye* (İbnü'l-

Fîrûzâbâdî'nin hadis ıstılahına dayanarak Cevherî'yi yanlış yapmakla itham ettiği bir konu da onun hadis kelimesini kullanımıyla ilgilidir. Cevherî bazı kelimelerin izahı için *وفي الحديث* "hadiste/haberde geçtiği üzere" ifadesiyle başlayarak örnekler vermektedir. Fîrûzâbâdî, *الرُّقُوءُ* kelimesi açıklanırken verilen *وفي الحديث: لا تَسْبُوا الإِبِلَ فَإِنَّ فِيهَا رُقُوءَ النَّمِّ* "Develere sövmeyiniz, zira onlar kısasa bedel olan diyet için verilir"<sup>25</sup> ve *وفي الحديث: الطَّوْبَةُ قَدْ نَقَصَرُ الْقَصِيرَةُ* maddesindeki *قَصْرٌ* "Uzun boylu kadın, kısa boylu çocuk ve kısa boylu kadın, uzun boylu çocuk doğurabilir"<sup>26</sup> örneklerinde Cevherî'yi hatalı bulmakta ve bu sözlerin hadis olmadığını belirtmektedir. Veysî, bu itirazların yersiz olduğunu, çünkü Cevherî'nin "hadiste/haberde" ifadesiyle her zaman Hz. Muhammed'in (s.a.) sözünü kastetmeyip bazen hadis-i şerifleri bazen de büyüklerin sözlerini ve halk arasında yaygın olan meselleri kastettiğini söyler.<sup>27</sup> Veysî buna delil olarak Cevherî'nin *شعر* maddesinde zikrettiği *أشعرَ أميرُ المؤمنين* sözünü göstermektedir. Zira Ömer b. el-Hattâb'ın (ö. 23/644), "Emîrül-Mü'minîn" lakabını alan ilk halife olduğu bilinmektedir. Bu sözü ise Benî Lihb kabilesinden biri söylemiştir. Veysî bu konuda Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) şu sözünü nakleder: Bu kelimenin aslı *إشعارُ البُدنِ*'dür. Bu ise devenin iki hörgücünden birinin kan akacak kadar yarılması demektir. Böylece bu hayvanın hedy (Harem bölgesinde kurban edilmek için sevk edilen hayvan) olduğu belli olur. Rivayete göre bir adamın hacda şeytan taşlama esnasında attığı bir taş Hz. Ömer'in başına isabet etmiş ve kanatmıştır. Buna göre Benî Lihb kabilesinden bir şahıs yukarıda zikri geçen sözü söylemiştir. Bununla kurban edilme alanına sevk edilen deve gibi onun öldürülmek üzere işaretlendiğini kastetmiş ve bunu bir uğursuzluk saymıştır. Bu uğursuzluk da gerçekleşmiş ve Hz. Ömer hacdan döndüğünde şehit edilmiştir.<sup>28</sup>

Veysî böylece Fîrûzâbâdî'nin, Cevherî'nin maksadını anlamadığını söylemiş olmaktadır. Muhtelif maddelerde Fîrûzâbâdî'nin eleştirilerine cevap verirken onun bu duruma Cevherî'yi yanlış çıkarma gayretkeşliğinin ortaya koyduğu bir acelecilik yüzünden düştüğünü belirtmiştir.<sup>29</sup> Ancak Fîrûzâbâdî'nin bu tür hatalara düşme nedenleri arasında metni okumadan önceki zihinsel ön

Hümâm'ın *Fethu'l-kadir* adlı eseriyle birlikte), (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), III, 17; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 109-10.

23 Bir terkip veya cümleden onların anlamlarına delâlet edecek şekilde harfler alınarak kelime oluşturulmasına "naht", böyle kelimelere de "menhût" adı verilir. Bk. Ali Abdülvâhid Vâfi, *Fikhu'l-luga* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), s. 186.

24 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 110.

25 Cevherî, *es-Sihâh*, I, 53; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 52.

26 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 795. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 595.

27 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 20, 145. Dâvûdzâde benzer bir değerlendirmede bulunarak Cevherî'nin hadis kelimesiyle insanlar arasında yaygınlık kazanmış sözleri kastetmiş olabileceğini söyler. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakîl*, s. 11.

28 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 479; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 20.

29 Veysî'nin bu ve benzeri değerlendirmeleri için bk. *Merace'l-bahreyn*, s. 31, 80, 157.

hazırlığının da rolü olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, aynı zamanda muhaddistir ve hadis kelimesiyle aklına ilk gelen kavram hadis-i şerif olmaktadır. Abâdile hakkındaki tartışma da hadis ilmi terminolojisinin onun zihnini şekillendirdiğinin bir diğer örneğidir. Hem *es-Sihâh*'ta hem de *el-Kâmûs*'ta yer aldığı gibi lugavî anlamı haber olan "hadis" kelimesini<sup>30</sup>, lügat bilgini olan Cevherî'nin bu anlamda kullanması tabiidir.

Ayrıca Veysî, لا تسبوا الإبل sözünün Firûzâbâdî'nin izafe ettiği Eksem b. Sayfî'ye<sup>31</sup> (ö. 612 m. ?) aidiyetinin ihtilâflı olduğuna dikkat çeker. Çünkü Zemahşerî bu sözü Kays b. Âsım'ın<sup>32</sup> (ö. 47/667) çocuğuna söylediğini *Esâsü'l-belâga*'da ifade etmektedir.<sup>33</sup> Zebîdî de aynı hususa temas ederek Eksem b. Sayfî'nin Arap bilgilerinden olduğunu ve sahâbilîği konusunda ihtilâf edildiğini belirtir. Ancak Sa'leb'in (ö. 291/904) *el-Fasîh* isimli eseri üzerine yazılan şerhlerde bu sözün Kays b. Âsım el-Münkarî'ye ait olduğu ve oğluna yazdığı vasiyetinde yer aldığının belirtildiğine işaret eder ve bu zatın sahâbî olduğunda ittifak edildiğini söyler. Zebîdî, hadis ve haber kelimelerinin Hz. Peygamber'e, Sahâbe'ye ve Tâbiîn'e izafe edilen şeyler için kullanılmasının yaygın olduğuna dikkat çeker ve Kays'ın sahâbî olması, Eksem'in en azından Tâbiîn'den olması sebebiyle bahis konusu sözün Cevherî tarafından hadis diye nakledilmesinin hatalı olmadığını belirtir.<sup>34</sup> Zebîdî'nin açıklamalarından, hadis kelimesinin hadis terminolojisine göre anlaşılması durumunda da Cevherî'nin hatalı bulunamayacağı görülür.

Firûzâbâdî'nin hadis ilmi ıstılahına dayanarak Cevherî'ye yönelttiği başka bir eleştiriye *عنه* maddesinde rastlanır. Cevherî, "Ebû'l-Atâhiye" tamlamasının künye olduğunu belirtirken<sup>35</sup> Firûzâbâdî, Ebû İshâk İsmail b. Süveyd'in (ö. 210/825) lakabı olduğunu ve Cevherî'nin yanlış yaptığını söyler.<sup>36</sup> Veysî, bunun da muhaddislerin ıstılahından hareketle Arap dilcilerine getirilen itirazlardan

30 Cevherî, *es-Sihâh*, I, 278; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 214. Ahmed el-Feyyûmî (ö. 770/1368-69) de hadis kelimesinin konuşulan ve nakledilen söz manasına delâlet ettiğini ve Resûlullah'ın hadislerinin de bu kabilden olduğunu belirterek, hadis kelimesinin umumî anlamına dikkat çeker. Bk. Ahmed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1987), s. 48.

31 Eksem b. Sayfî hakkında bk. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995), I, 350-53; Asrî Çubukçu, "Eksem b. Sayfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 550-51.

32 Kays b. Âsım el-Münkarî/el-Minkarî hakkında bk. İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dârü Nehdatü Mısır, 1969), III, 1294-1296; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Kahire: Matbaatü Küstâtsûmâs, 1374/1955), VI, 57.

33 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1985), I, 359; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 20.

34 Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, I, 71-2.

35 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2239.

36 Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1612.



biri olduğunu belirtir. Zira hadisçilere göre künye, Ebü'l-Hasan, Ümmü Külsüm örneklerinde olduğu gibi çocuğunun ismine izafeten kişiye verilen isimdir. Ancak Ebû Tûrâb örneğinde olduğu gibi, çocukları dışındaki bir şeye izafeten kişiye mecaz olarak verilen isme ise lakap denir. Veysî bu hususu İmam Ebü'l-Hasan Ali et-Tebrîzî'nin (ö. 746/1345) *el-Kâfi fi ulûmi'l-hadis* isimli eserinde “ismi, künyesi ve lakabı olanlar” başlığı altında açıkladığını ifade eder. Bunun misali Ali b. Ebî Tâlib'dir (ö. 40/661). Onun lakabı Ebû Tûrâb ve künyesi Ebü'l-Hasan'dır. Muhaddislerin ıstılahı, Arap dâilcilerinin ıstılahından farklıdır. Hadis erbabı, başında “eb” ve “ümm” kelimesi bulunsun veya bulunmasın övgü veya yergi ifade eden bütün özel isimleri lakap olarak kabul eder.<sup>37</sup> İrâkî de künyeyle lakaplananlara İbn Hibbân'ı (ö. 354/965) örnek verir ve isminin Abdullah, künyesinin Ebû Muhammed ve lakabının Ebü's-Şeyh olduğunu zikreder. İrâkî'nin bu hususta zikrettiği başka bir örnek Ebû Tûrâb Ali b. Ebî Tâlib'dir.<sup>38</sup> İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de *Nüzhetü'l-elbâb* isimli eserindeki “Künye Lafızlarıyla Lakaplar” başlığında, “Ebü'l-Atâhiye şair İsmail b. İshak'ın lakabıdır, künyesi Ebû İshak ve Ebû Sâbit'tir” demektedir.<sup>39</sup> Veysî, İbnü'l-Esir'in *el-Murassa'* isimli eserindeki “Ebü'l-Atâhiye lakaptır”<sup>40</sup> sözünün hadis ıstılahına dayandığını belirtir. Bedreddin el-Karâfî (ö. 1008/1600) de Cevherî'nin yanlış yapmadığını belirtmek için, bir şahsa iki veya daha fazla künye verilmesinde şaşılacak bir şey olmadığını, örneğin Ebü's-Sıdk Ebû Bekir denildiğini ve bunlardan biriyle meşhur olabileceğini, dolayısıyla Cevherî'nin hatalı olmadığını söyler.<sup>41</sup> Veysî bütün bu alıntılardan sonra, Cevherî'yi hata ile itham etmenin yeterince araştırma yapmamanın sonucu olduğunu belirtir.<sup>42</sup> Bu ihtilâf da Firûzâbâdî'nin kelimenin lugavî anlamıyla ıstılahî anlamı arasındaki farkı göz ardı ettiğine işaret etmektedir.

Veysî, hadis erbabının künye edatı olan “eb” ve “ümm” kelimeleriyle lakaplandırma hakkındaki temel görüşlerinin Arap dâilcilerinin bu konudaki görüşlerine tamamen zıt olduğu neticesine ulaşır. Zira Arap dâilcileri, künyenin, manası itibarıyla değil, künye alan kişinin isminin açıkça zikredilmemesi suretiyle saygı için kullanıldığını belirtmişlerdir. Bu hususu inceleyen Radî el-Esterâbâdî (ö. 686/1287) özel isimleri (a'lâm) üçe ayırmıştır. İlki Zeyd ve Amr gibi isimlerdir ve bunlarla övgü veya yergi kastedilmez. İkincisi lakaptır ve bunlarla övgü ve yergi kastedilir. Üçüncüsü ise künyedir ve başında “eb”,

37 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 218.

38 İrâkî, *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî*, III, 120.

39 İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elkâb*, nşr. Abdülaziz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî (Riyad: Mektebetü Rüşd, 1409/1989), II, 268.

40 Mecdüddin İbnü'l-Esir, *el-Murassa' fi'l-âbâ'i ve'l-ümmehâti ve'l-ebnâ'i ve'l-benâti ve'l-ezvâ'i ve'z-zevât*, nşr. Fehmî Sa'd (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1412/1992), s. 208.

41 Bedreddin el-Karâfî, *el-Kavlü'l-me'nûs bi-tahriri mâ fi'l-Kâmûs*, Millet Kütüphanesi, Fey-zullah Efendi, nr. 2066, vr. 159a.

42 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 218-19.

“ümm”, “ibn” ve “bint” kelimeleri bulunan izafetlerdir. Araplar arasında künye ile saygı kastedilir. Künye ve lakap arasındaki fark ise, künyenin aksine olarak lakap lafzının anlamıyla, lakap takılan kişi övülür veya yerilirken, künye verilen kişiye saygı, künye lafzının anlamıyla değil, isminin açıkça zikredilmemesiyledir.<sup>43</sup> Bu durumda, muhaddisler Ebü'l-Fazl ve Ebû Cehil gibi kelime anlamı itibarıyla övgü ve yergi içeren künyeleri, lakap olarak değerlendirmişlerdir. Çünkü ismi zikredilmemekle birlikte Ebû Cehil diye lakap takılan kimseye saygı ifade edildiği düşünülemez. Arap dilcilerine göre ise bu, aslında daha önce belirtildiği gibi, ismin açıkça zikredilmemesi suretiyle saygı ifadesine hastır. Ancak daha sonra bu alan genişlemiş ve künye edatıyla başlayan her şey buna dahil olmuştur.<sup>44</sup> Bu tahlilleriyle, Veysî'nin künye konusunda Arap dilcileri ve muhaddisler arasındaki ihtilâfın sebebinin açıkça ortaya koyduğu görülür.

Lugavî anlama doğrudan ilgili olmamakla birlikte, Fîrûzâbâdî'nin muhaddis kişiliğinin *el-Kâmûs*'ta ortaya koyduğu eleştirilere etkisini açıkça göstermesi bakımından işaret etmekte yarar mülâhaza edilebilecek başka bir örnek قيص maddesinden verilebilir. Cevherî “Mikyasa b. Subâbe”<sup>45</sup> (ö. 8/630) isimli şahıs hakkında bilgi verirken Mikyas isminin son harfini ص harfiyle kaydederken<sup>46</sup>, Fîrûzâbâdî bu şahsın isminin س harfiyle olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>47</sup> Ancak Veysî, lugat bilginlerine göre, bu ismin Cevherî'nin tespit ettiği şekilde olduğunu, hadis erbabının ise bu kelimeyi ص harfiyle tespit ettiğini belirterek, iddiasını teyit etmek üzere Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) bu manadaki görüşünü<sup>48</sup> aktarır. Ayrıca Cevherî'nin lugat bilgini olduğunu hatırlatır ve hadis bilginlerinin muhalif görüşünün Arap dili konusunda delil getirmek için müracaat edilen bir kaynak olmadığını belirtir.<sup>49</sup> Cevherî'nin lugat bilginlerinin tespitine sadık kalması tabiidir. Dolayısıyla genel manada bir lugat yazmak iddiasındaki Fîrûzâbâdî, hadis ilmi geleneğine tâbi olarak ortaya koyduğu eleştiriyi kendisi hata etmiştir.

## Hakikî ve Mecazî Anlam

Cevherî ة kelimesinin bir tür ağaç demek olduğunu söylerken<sup>50</sup>, Fîrûzâbâdî bunun ağacın meyvesi olduğunu belirterek Cevherî'nin hata ettiğine dikkat çekmektedir.<sup>51</sup> Veysî, Fîrûzâbâdî'nin Cevherî'ye yönelttiği eleştirilerin çoğunun haksız olmasına rağmen, bu konuda isabetli olduğunu söyler.

43 Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye* (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1398/1978), III, 264-65.

44 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 219-20. Dâvûdzâde, Cevherî'nin zikrettiği gibi Ebü'l-Atâhiye'nin künye olmasının lakap olmasından daha doğru olduğunu belirterek, muhtelif nakillerle Fîrûzâbâdî'nin karşısında yer almaktadır. Ancak Veysî'nin ortaya koyduğu gibi bu konudaki ihtilâfın disiplinlerdeki istilâh farklılığından kaynaklandığına temas etmemektedir. Bk. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakt*, s. 223-24.

Zira lugat bilginlerinin ekseriyetine göre آ kelimesi سرح ağacının meyvesi demektir.<sup>52</sup>

Veysî, bu konuda Cevherî'yi savunan Abdullah b. Berrî'nin (ö. 582/ 1187) de hatalı olduğunu belirtir. Zira İbn Berrî, insanların bazen ağacı meyvesinin ismiyle zikrettiklerini ve "Benim bahçemde elma, ayva ve kayısı var" örneğinde olduğu gibi meyvenin ismini zikredip ağacı kastettiklerini söylemektedir.<sup>53</sup> Veysî, İbn Berrî'nin düştüğü hataya, Bedreddin el-Karâfî'nin *el-Kavlü'l-me'nûs* isimli eserindeki naklinde görüldüğü gibi, Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/ 1539) de düştüğüne dikkat çeker. Veysî, İbn Berrî'nin savunmasının doğru olabilmesi için ağacın değil, meyvenin zikredilip ağacın kastedilmiş olması gerektiğini, hâlbuki Cevherî'nin bahis mevzuu kelimenin anlamını meyve olarak zikretmediğini ve dolayısıyla bununla ağacı kastetmektedir denemeyeceğini belirtir.<sup>54</sup>

Veysî, bu mevzuda farklı bir değerlendirmede bulunan İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) da hataya düştüğü kanaatindedir. Zira İbn Manzûr, meyveyi ağaçla isimlendirenin mazereti, ağacı meyveyle isimlendirenin mazereti gibidir demiştir.<sup>55</sup> Veysî, bu görüşün iki açıdan yanlış olabileceğini belirtir: İlki, meyvenin zikredilip ağacın kastedilmesi düşünülebilir; fakat bunun aksi düşünülemez. İkincisi ise bu durumda lafzın hakikî anlamının mecaz ile tefsiri gerekir ki, bu lugat âlimlerinin yöntemine uygun değildir. Onların benimsediği metoda göre lafzın hakikî anlamını ona uygun hakikî anlamıyla tefsir etmek gerekir.<sup>56</sup>

45 Bu şahıs hakkında bk. Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdülhafız Şelebî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), III, 293; IV, 410; Ziriklî, *el-A'lâm* (Kahire: Matbaatü Küstâtümâs, 1376/1956), VIII, 210.

46 Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1055.

47 Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 811.

48 Mutarrizî, *el-Mugrib*, II, 202.

49 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 153-54. Dâvûdzâde de Mutarrizî'den yaptığı nakille, Cevherî'nin lugat bilginlerinin görüşünü benimsediği ve Firûzâbâdî'nin itirazının yersiz olduğu kanaatini dile getirir. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakit*, s. 133-134.

50 Cevherî, *es-Sihâh*, I, 34.

51 Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 41.

52 Serh (Latince "cadaba farinosa") gebreotugiller (Latince "capparidaceae") familyasından bir ağaçtır. Bk. Ahmed İsa Bey, *Mu'cemü esmâ'i'n-nebât* (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1349h.), s. 35; Pars Tuğlacı, *Okyanus Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pars Yayınları, 1971), I, 856.

53 İbn Berrî, *et-Tenbih ve'l-izâh 'ammâ vaka'a fi's-Sihâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5234, vr. 1b. Dâvûdzâde'nin bu konuda İbn Berrî gibi düşündüğü ve Veysî'nin aksi görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Bk. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakit*, s. 7.

54 Karâfî, *el-Kavlü'l-me'nûs*, vr. 3a; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 10-11.

55 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I, 25.

56 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 10-1.

Veysî'nin İbn Manzûr'a itiraz sadedinde ileriye sürdüğü birinci görüşü naklî veya akli delillerle desteklemediği görülür. Dolayısıyla bu konuda İbn Manzûr'un mu Veysî'nin mi haklı olduğu konusunda kesin bir görüşe ulaşmak mümkün değildir. Onun dile getirdiği ikinci görüşündeki mecaz ise mecaz-ı mürseldir.<sup>57</sup> Veysî burada, ağacın zikredilip meyvenin kastedildiğinin söylenmesi durumunda mecaz-ı mürselin söz konusu olacağına işaretle, Cevherî'nin ifadesini bu şekilde yorumlamanın onun bir kelimenin anlamını mecazî anlamıyla açıkladığı şeklinde bir sonuca götüreceğini ve bunun da lugat bilgilerinin başvurduğu bir metot olmadığını ifade etmektedir. Veysî'nin dikkat çektiği bu metottan farklı olarak kaleme alınmış bir sözlük çalışmasına Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga'sı* misal gösterilebilir. Bu eserde kelimelerin mecazî anlamları da verilmiştir. Ancak bu anlamların mecazî oldukları açıkça belirtilmiştir. Zaten sözlüğün ismi de bu tür anlamların tespiti için kaleme alındığını açıkça ortaya koymaktadır.

### Zıt İki Anlamı Olan Kelimeler: Ezdâd

Bir kelime kullanımı göz önüne alınarak hakikî ve mecazî muhtelif anlamlar ifade edebileceği gibi, o kelimenin vaz' edilışı göz önüne alınarak değişik anlamlara delâlet edebilir. Zıt iki anlamı olan kelimeler, vaz'ları farklı anlamlara delâlet eden kelimeler arasındadır.

Klâsik Arap dilbiliminde ezdâd kavramıyla kastedilen, modern dilbilimdeki uzun-kısa, güzel-çirkin gibi birbirine zıt anlamlara sahip farklı lafızlar demek olan karşıt anlamlı kelimeler (antonym) değildir. Bu ıstılah, birbirine zıt iki anlamda kullanılabilen aynı lafızlara delâlet etmekte ve birden fazla anlam taşıyan lafızlar (el-müşterekü'l-lafzî) kavramının kapsamına girmektedir. Başka bir deyişle ezdâd, birden fazla anlam taşıyan lafızların bir türüdür.<sup>58</sup>

---

57 Mecaz, aralarındaki bir ilişki dolayısıyla konulduğu/vaz' edildiği anlamın dışındaki anlamın kastedildiği lafızdır diye tanımlanabilir (Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 136). Başka bir deyişle mecaz bir lafzın hakikî anlamı dışındaki bir anlamı ifade etmek için kullanılmasıyla ortaya çıkar. Ancak bu iki anlam arasında bir ilişki söz konusu olmalıdır. Bu ilişki benzeşme ise bu tür mecaza istiare denilirken, parça-bütün (cüz'iyet-külliyet), içeren-içeren (hâlliyyet-mahalliyyet), sebep-sonuç (sebebiyyet-müsebebiyyet) vs. türünden ise mecaz-ı mürsel denilmektedir. Anlambilimde bu tür ifadeler "düzdeğişmece" (metonymy) (Berke Vardar v.dğr., *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1980), s. 70) veya "ad aktarması" olarak isimlendirilmektedir (Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1987, s. 131-33; a.mlf., *Anlabilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: Engin Yayınevi, 1998, s. 69).

58 Vâfi, *Fıkhü'l-luga*, s. 193; Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü'd-dilâle* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), s. 158.

Arap dilinde ezdâdın varlığı kadim dilbilimciler tarafından tartışma konusu olmuştur. Âlimlerin çoğunluğu ezdâdın varlığı görüşünü benimserken, İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958), Sa'leb ve Cevâlikî (ö. 540/1145) gibi dilbilimcilerin aksi görüşte oldukları görülür. Ezdâdın varlığını benimseyenlerin bir kesimi onun sınırını oldukça genişletmiş ve farklı lehçelerde birbirine zıt anlamlarda kullanılan kelimeleri de ezdâddan kabul etmişlerdir. Bunlar arasında İbnü's-Sikkî (ö. 244/858) ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) isimleri zikredilebilir. Diğer bir kesim ise getirdikleri bazı kriterlerle ezdâdın kapsamını daraltma cihetine gitmişlerdir. Bunlar arasında İbn Düreyd (ö. 321/933), Veysî'nin zikrettiği farklı lehçelerde birbirine zıt anlamlarda kullanılan kelimeleri ezdâddan kabul etmeme prensibini benimsemiştir.<sup>59</sup> Veysî'nin naklettiği gibi aslında genel bir anlama sahip olduğu halde, kullanım durumuna göre zıt anlamlara delâlet eden kelimeleri ezdâddan saymama prensibini benimseyen Ebû Ali el-Kâlî de ezdâdı kabul eden, ancak sınırını daraltan bilginlerdendir.<sup>60</sup> Veysî'nin değerlendirmeleri, bu kesimin görüşlerini benimsemişliğini göstermektedir.

Veysî'ye göre ezdâd konusunda lugat bilginleri ifrat veya tefrite düşmüşlerdir. Tefrit yolunu tutanlardan biri de ona göre Fîrûzâbâdî'dir. Zira meselâ *أمود* fiilini o, ezdâddan saymıştır. Fîrûzâbâdî'ye göre bu kelime "bir efendi (seyyid) çocuk doğurdu" veya "bir siyah çocuk doğurdu" anlamlarına gelir ve ezdâddandır.<sup>61</sup> Fîrûzâbâdî bu ifadeyle âdeta efendi insan çoğu zaman beyaz, köleler de siyah olur; beyaz ise siyahın zıddıdır demek istemiştir.<sup>62</sup>

Veysî ezdâd konusundaki farklı görüşlerin şöyle özetlenebileceğini belirtir:

İki karşıt anlama delâlet eden her lafız, o lafzın aynı dili konuşan bir topluluk arasında zıt anlamlarda kullanıldığı bilinmedikçe ezdâddan sayılmaz. Zira ezdâdın şartı, aynı lafzın bir dilde ve lehçede zıt iki anlamda kullanılmasıdır. Ancak bir lafız bir dilde/lehçede bir mânada, başka bir dilde/lehçede bunun zıddı anlamında kullanılırsa bu, o kelimenin ezdâddan olduğu anlamına gelmez. Bunlar iki zıt anlamda vaz' edilmiş iki lafız olarak kabul edilir. Örneğin *سُدَّة* kelimesi Kays kabilesi lehçesinde ışık anlamına gelirken, Temîm kabilesi lehçesinde karanlık anlamında kullanılır.<sup>63</sup>

Veysî bu görüşüyle ezdâd konusunda orta bir yol bulma amacı gütmektedir. Ezdâd konusunda benimsenmesi gereken prensip ise aynı lafzın aynı lehçede birbirine zıt iki anlamda kullanılmasıdır ve bu da lafızların lehçelerdeki kullanımlarının dikkatli bir tetkikini gerektirir. Böylece, ezdâd konusunda ifrat ve tefrite düşmekten sakınılmış olacaktır.

59 Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 194-197.

60 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 40.

61 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 371.

62 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 40.

63 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 40-41.

Ezdâddan olup olmadığı üzerinde tartışılan kelimelerden biri de رزء'dir. Cevherî رزء kelimesinin “arka” anlamında olduğunu, bazen “ön” anlamında da olabileceğini ve bu kelimenin ezdâddan sayılması gerektiğini belirtir.<sup>64</sup> رزء kelimesinin aslı son harfinin hemze olduğu kanaatinde olan Fîrûzâbâdî, hemzeyle biten kelimeler babında yer verdiği bu kelimenin Cevherî'nin zikrettiği gibi iki zıt anlamının bulunduğunu belirtirken<sup>65</sup>, sonu illetli harf olan kelimeler babında tekrar ele aldığı anda, zıt iki anlama delâlet eden kelimelerden olup olmadığı konusunda tereddütlü bir tavır sergiler.<sup>66</sup> Veysî, bu tavrından Fîrûzâbâdî'nin bu kelimeyi “ön” ve “arka” anlamında kullanılabilen ancak ezdâddan olmayan bir kelime olarak kabul ettiği sonucunun çıktığını; fakat ifadesinin maksadını gerektiği gibi açıklayamadığını belirtir. Veysî رزء kelimesiyle ilgili Fîrûzâbâdî'nin bu değerlendirmesinin gerektiği gibi ifade edilmesi durumunda, وَيَكْفُرُونَ بِمَا رَزَأَهُ “Onun ardındakini (sonrakini) inkâr ediyorlar” (el-Bakara 2/91) âyetinin tefsirinde Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) ifade ettiği hususa işaret olacağı kanaatinde. Beyzâvî رزء kelimesinin aslında masdar olup zarf yapıldığını ve fâile izafe edilerek kendisiyle gizlenen şeyin, yani arka tarafın kastedildiğini belirtir. Mef'ûle izafe edilmesi durumunda da onu gizleyen şeyin, yani ön tarafın kastedildiğini, bunun da mef'ûlün önü olduğunu ifade eder ve dolayısıyla ezdâddan sayıldığını söyler.<sup>67</sup> Veysî bu hususu Muhyiddin Mehmed Şeyhzâde'nin (ö. 951/1544) daha açık bir şekilde izah ettiğini belirtir. Buna göre رزء kelimesi aslında fâile ve mef'ûle izafe edilen bir masdardır. Meselâ رزء زيد ifadesi “Zeyd'in ön tarafı” anlamında kullanıldığında, Zeyd'i gizleyen şey, arka taraf anlamında kullanıldığında ise Zeyd'in gizlediği şey demektir. Bu kelime daha sonra birçok masdar gibi zarf yapılmıştır. Bir kimsenin arkasındaki şey, o kimsenin gizlediği şeydir. رزء الأحد sözü “onun arkası” anlamında kullanıldığında masdarın fâile izafesi söz konusu olur. “O kimsenin önü” anlamında kullanıldığında ise “o kimse” gizlenmiş şey olur ve bu durumda da mef'ûle izafe söz konusu olur.<sup>68</sup> Veysî, Beyzâvî'nin “Ezdâddan sayılır” ifadesinin, bu kelimenin ezdâddan kabul edilmesi görüşünün zayıflığına işaret olduğu ve bu tür kelimeleri muhakkik bilgilerin çoğunun ezdâd

64 Cevherî, *es-Sihâh*, II, 2523.

65 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 70.

66 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1730.

67 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Muhyiddin Mehmed Şeyhzâde'nin hâşiyesi ile birlikte), (İstanbul: el-Matbaatü's-Sultâniyye, 1282), I, 352.

68 Şeyhzâde, *Hâşiye*, I, 352. Mütercim Âsım Efendi ise şu şekilde izah eder: Aslında رزء masdar olup gizlemek, örtmek (setr) mânasındadır. Bazen gizleyen/gizleyici anlamı kastedilip fâile muzaf olur. Bu durumda arka mânasında olur. Meselâ زيد وراء بكر (Zeyd Bekir'in arkasındadır) ifadesinde Bekir gizleyen olup Zeyd Bekir'in arkasında olur. Ancak بكر وراء زيد (Bekir Zeyd'in önündedir) misalinde Zeyd gizlenen/gizlenmiş olup Bekir Zeyd'in önünde olur. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okjânüsü't-basit fi tercemeti'l-Kâmüsi'l-muhit* (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1272), III, 947.

arasında saymadığını belirtir. Örnek olarak da *صوم* kelimesini verir. Ebû Ali el-Kâfî (ö. 356/967) "kesmek, ayrılmak" anlamındaki *صوم* kökünden gelen bu kelimenin geceden kesilmesi ve ayrılması sebebiyle "gündüz", yine gündüzdüden kesilmesi ve ayrılması sebebiyle "gece" mânasında kullanıldığını ve zıt iki anlama sahip kelimelerden olmadığını ifade etmiştir.<sup>69</sup>

Veysî, *رزاء* kelimesinin aslında "gizlemek" anlamını içermesi dolayısıyla kullanıldığı yere göre "ön" ve "arka" anlamına delâlet edebileceği hususuna işaretle Cevherî'nin değerlendirmesini izaha çalışır.<sup>70</sup> Ancak neticede o, bu kelimenin *صوم* gibi aslî anlamı tek olduğu halde kullanım yeri ve durumuna göre zıt anlamları ifade eden kelimelerden olduğu; fakat aslında zıt iki anlama sahip kelimelerden (ezdâd) olmadığı kanaatini ortaya koymaktadır.

### Çokanlamlılık

Aynı lafzın, farklı anlamlara sahip olmasının, diğer bir deyişle lafzî ortaklığın (el-iştirâkü'l-lafzî) başka bir türü de çokanlamlılıktır. Lafzî ortaklık ve ezdâd terimleri klâsik Arap dilbiliminde ortaya konulmuştur. Çokanlamlılık (polysemy) ise çağdaş dilbilimin belirlediği bir terim olmakla birlikte lafzî ortaklığın kapsamında ele alınabilir. Lafzî ortaklığın kapsamında değerlendirilebilecek başka bir kavram ise eşadlılıktır (homonymy).<sup>71</sup> Çokanlamlılık, aynı kelimenin farklı anlamlara sahip olması iken, eşadlılık anlamları ve kökenleri farklı kelimelerin aynı lafza sahip olmasıdır. Çokanlamli kelimelerle, eşadlı kelimelerin birbirinden ayırt edilmesinde, bazen büyük güçlük arz etmesine rağmen, kelimelerin asıllarının tespit edilmesi kriter olarak ileri sürülmüştür. Buna göre muhtelif anlamlara sahip aynı lafızların asılları birbirinden farklı olması durumunda eşadlılık, asılları aynı olması durumunda çokanlamlılık söz konusu olmaktadır.<sup>72</sup>

69 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 39-40.

70 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 41.

71 Dilbilim terimlerini tespitte çalışan çağdaş Arap dilbilimcileri, lafzî ortaklık (el-iştirâkü'l-lafzî) teriminin karşılığını tespitinde farklı teklifler ileri sürmüşlerdir. Muhammed Ali el-Hûlî, el-iştirâkü'l-lafzî teriminin karşılığı olarak "homonymy"yi (eşadlılık) gösterirken, polysemy (çokanlamlılık) terimine karşılık te'addüdü'l-me'ânî terimini zikretmekte ve böylece lafzî ortaklığı eşadlılığa münhasır kılmaktadır. Bk. Muhammed Ali el-Hûlî, *Mu'cemü ilmi'l-lugati'n-nazarî* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1982), s. 121, 219. Emîl Ya'kûb ise el-iştirâkü'l-lafzîyi homonymy teriminin karşılığı olarak zikretmekte ve polysemy terimine yer vermemektedir. Bk. Emîl Ya'kûb, Bessâm Bereke, Mey Şeyhânî, *Kâmûsü'l-mustalahâti'l-lugaviyye ve'l-edebîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), s. 54-55. Diğer taraftan Ahmed Muhtar Ömer, homonymy ve polysemyyi el-iştirâkü'l-lafzî'nin türleri olarak zikrederek daha sağlıklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bk. Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 165-67.

72 F. R. Palmer, *Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 101-2.

*Merace'l-bahreyn*'de, bugün çokanlamlılık olarak isimlendirilen konuya *وَاعِيَةٌ* kelimesinin anlamı üzerindeki tartışma esnasında temas edildiği görülür. Cevherî *وَاعِيَةٌ* kelimesinin *صَارِخَةٌ* manasında olduğunu söylemiştir.<sup>73</sup> Fîrûzâbâdî ise bu kelimenin *صُرَاغٌ* yani çılgılık ve feryat anlamında olduğunu ve Cevherî'nin hataya düştüğünü belirtir.<sup>74</sup>

Veysî ise, Fîrûzâbâdî'nin zannettiği gibi *صَارِخَةٌ*'nin sıfat olmayıp, yardım çağrısı sesi (*صوت الاستغاثة*) anlamında, *طاعية*, *عاقبة*, *عافية* gibi *فَاعِلَةٌ* vezninde masdar olduğunu belirtir. Nitekim Radyyyüddin es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) de *سَمِعْتُ صَارِخَةَ الْقَوْمِ* cümlesindeki *صَارِخَةٌ* kelimesinin "yardım çağrısı sesi" mânasında *فَاعِلَةٌ* vezninde masdar olduğunu belirttiğini<sup>75</sup> aktarır. Ayrıca Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûs*'ta *صَارِخَةٌ* kelimesini ele alırken, yardım çağrısına icabet etmek ve yardım çağrısı sesi anlamlarına delâlet eden, *فَاعِلَةٌ* vezninde bir masdar olduğu şeklindeki açıklamasına<sup>76</sup> dikkat çekerek<sup>77</sup> açık bir çelişkiye düştüğüne işaret eder.

*صَارِخَةٌ* kelimesi, *فَاعِلَةٌ* kalıbında bir masdardır. Ancak bu kelime hem masdar olarak yardım çağrısına icabet etmek hem de yardım çağrısı sesi anlamlarına sahiptir; dolayısıyla bu kelimedeki çokanlamlılık söz konusudur. Kullanım esnasında kelimenin anlamını belirlemek için ise bağlam ve durum gibi yardımcı etkenlere başvurulur.<sup>78</sup>

### **Eşanlamlılık: Terâdüf**

Aynı lafzın, farklı anlamlara sahip olması (el-iştirâkû'l-lafzî) dilbilimciler tarafından muhtelif yönleriyle incelendiği gibi, farklı lafızların aynı anlama sahip olması demek olan eşanlamlılık da ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve ezdâd konusunda olduğu gibi, varlığı ve sınırları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Veysî'nin eserinde kısaca temas ettiği konulardan biri de eşanlamlılıktır. Aslında, onun ele aldığı kelimenin anlamı hususunda Cevherî ve Fîrûzâbâdî aynı görüştedirler. Ancak Veysî, İbnü'd-Demâmî'nin (ö. 827/1424) eserinden yaptığı nakille farklı görüşte olduğunu ortaya koymaktadır. Bahis konusu *كُدَى* kelimesi olup gerek Cevherî ve gerekse Fîrûzâbâdî bunun *كُنْ* kelimesiyle aynı anlamda olduğunu belirtmişlerdir.<sup>79</sup>

73 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2526.

74 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1731.

75 Radyyyüddin es-Sâgânî, *et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li-kitâbi Tâci'l-luga ve sihâhi'l-'Arabîyye*, nşr. Abdülalim et-Tahâvî (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1971), II, 156.

76 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 326.

77 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 240.

78 Vardar, *Dilbilim*, s. 52.

79 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2481; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1715.



Veysî, İbnü'd-Demâmî'nin İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *et-Teshîl*'i üzerine kaleme aldığı şerhteki açıklamalarının bu değerlendirmeyi geçersiz kıldığını ifade eder. O, كُنْ kelimesinin كُنْ anlamında olmadığını söylemiştir. Buna delil olarak da وَمَا كُنْتَ لَهُمْ “Onların yanında değildin” (Âl-i İmrân 3/44) âyetinde, كُنْ yerine كُنْ kelimesinin konulamayacağını göstermiştir. Yine İbnü'd-Demâmî كُنْ kelimesinin كُنْ kelimesinden farklı olarak cümlede sadece “fazla”<sup>80</sup> unsur şeklinde bulunacağını söyler. Buna delil olarak da كُنْ kelimesinin cümlede asıl unsur (umde) olarak geldiği لَدَيْتَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ “Ve katımızda hakikati söyleyen bir kitap bulunmaktadır” (el-Mü'minûn 23/62) âyetini gösterir. Yine كُنْ kelimesinin مِنْ harfiyle kullanılarak mecrûr olması, harf-i cersiz kullanılarak mansûb olmasından daha yaygındır. Hatta Kur'ân'da mansûb olarak kullanımına misal yoktur. كُنْ kelimesinin mecrûr olması ise imkânsızdır. Yine كُنْ kelimesi كُنْ غَدْوَةٌ “sabahın erken vakitlerinde” ifadesinde olduğu gibi bazen izafe edilmeden kullanılır ki, bu ifadede غَدْوَةٌ kelimesi temyizdir ve mansûbdur. كُنْ ise sadece muzaf olarak kullanılır. En sıhhatli görüşe göre كُنْ kelimesi عِنْدَ “-de, yanında, katında” anlamındadır.<sup>81</sup>

İbnü'd-Demâmî verdiği örneklerde, كُنْ kelimesinin كُنْ yerine kullanılmayacağına dikkat çekmiş ve bu iki kelime arasında gramer bakımından da kullanım farklarının olduğunu belirtmiştir. Veysî, İbnü'd-Demâmî'nin bu açıklamalarıyla, Cevherî ve Fîrûzâbâdî'nin كُنْ ve كُنْ kelimelerinin eşanlamlı oldukları görüşünün aksini ortaya koyduğuna ve dolayısıyla konunun tartışmalı olduğuna işaret etmiş olmaktadır. İbnü'd-Demâmî'nin zikrettiği farklılıkları İbn Mâlik, *et-Teshîl* isimli eserine kendi yazdığı şerhte daha açık şekilde dile getirmiştir. *et-Teshîl*'de كُنْ kelimesinin كُنْ anlamında olmadığını ve en sahih olan görüşe göre عِنْدَ anlamına geldiğini söylemiştir. كُنْ kelimesinin de zaman veya mekânın başlangıcı anlamını içerdiğini ve bu sebeple ekseriyetle başlangıç ifade eden مِنْ harf-i ceriyle kullanıldığını belirtmiştir. Eserin şerhinde ise Âl-i İmrân sûresi 44. âyetinde كُنْ kelimesi yerine كُنْ kelimesinin konulamayacağını, ancak عِنْدَ kelimesinin konulabileceğini belirtmiştir. Zira zikredilen âyette كُنْ kelimesinde başlangıç anlamı yoktur. كُنْ ise, كُنْ kelimesinin yalnız başlangıç anlamı ifade ettiği yerlerde alternatif olabilir. Çünkü كُنْ sadece başlangıç ifade eden bir zaman ve mekân zarfı iken عِنْدَ ve كُنْ kelimeleri kullanıldıkları yere bağlı olarak başlangıç anlamını bazen içeren

80 “Fazla”, cümlenin teşekkülü için mûsned (yüklem) ve mûsnedün ileyh (özne) dışındaki zarfı olmayan unsurlardır. Hâl, temyiz, mef'ûller, müstesnâ, tâbiler ve muzâfun ileyh böyledir. Kayıt, tekmile, tetimme ve mükemmil diye de isimlendirilir. “Umde” ise cümlenin teşekkülü için zarfı olan esas unsurlara verilen isimdir. Mübtedâ, haber, fil, fâil böyledir. Bk. Muhammed Altûncü ve Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi 'ulûmî'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), I, 432, 452.

81 İbnü'd-Demâmî, *Ta'liku'l-ferâ'id alâ Teshîli'l-fevâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4911, vr. 285b-286a; Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 236-237.

bazen içermeyen zaman ve mekân zarflarıdır. Ayrıca *عند* ve *لدى* kelimeleri cümlede asıl unsur (umde) veya fazla unsur olabilirler. el-Mü'minûn sûresi 62. âyeti buna örnektir. Hâlbuki *لدى* cümlede sadece fazla unsur olarak bulunur.<sup>82</sup>

Kadim Arap dilbilimcileri dilde eşanlamlı kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bulunduğu kanaatinde olanlar arasında Sibeveyhi (ö. 180/796 [?]), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Rummânî (ö. 384/994), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) zikredilebilir. Ancak bu kanaatte olanların bir kesiminin eşanlamlı kelimelerin sınırını oldukça geniş tuttıkları ve bu konuda esnek davrandıkları görülürken, diğer kesimin birtakım şartlar ileri sürerek sınır daralttıkları; Fahreddin er-Râzî'nin de içinde bulunduğu başka bir kesimin ise, kelimelerin anlamlarında hiçbir farkın olmaması şartını ileri sürdükleri görülür. Diğer taraftan birçok dilbilimci dilde eşanlamlı kelimelerin bulunmadığı kanaatindedir. Bunlar arasında Sa'leb, Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) sayılabilir. Bu gruptaki âlimler, eşanlamlı gibi görünen kelimelerin bir şekilde birbirlerinden farklı anlamları içerdiği görüşündedirler. Konuyu farklı açılardan ele alan çağdaş dilbilimcilerin görüşleri de, herhangi bir dilde anlamları en küçük bir farklılık arz etmeyecek şekilde birbiriyle uyuşan kelimelerin başka bir deyişle tam eşanlamlılığın (perfect synonymy) bulunmadığı veya son derece az bulunduğu; ancak kelimelerin anlamları arasında benzerliğin ve yakınlığın var olduğu (near synonymy) şeklinde özetlenebilir.<sup>83</sup>

Bu durumda *لدى* kelimesinin *لدى* kelimesiyle değil *عند* kelimesiyle eşanlamlı olduğu kanaatinde olanların, dilde eşanlamlı kelimelerin bulunduğu, ancak bunun sınırının genişletilmemesine taraftar oldukları çıkarımında bulunulabilir. *لدى* ve *لدى* kelimelerinin aynı anlamda oldukları kanaatindeki Cevherî ve Firûzâbâdî'nin ise eşanlamlılığın sınırını geniş tuttıkları söylenebilir.

---

82 İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, nşr. Abdurrahman es-Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1410/1990), II, 229, 235-36. Mütercim Âsım Efendi'nin (ö. 1819) naklettiği gibi Radî el-Esterâbâdî de aynı hususa temas ederek *لدى* kelimesinin anlamı zamanın ve mekânın başlangıcını içerir ve bu sebeple çoğu zaman başlangıç ifade eden *من* harf-i ceriyle kullanılır, *لدى* kelimesi ise her zaman başlangıç anlamını içermez demektedir. Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî*, III, 220-21; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okÿânûs*, III, 700.

83 Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 215-231.

## Altanlamlılık: Nev'iyet

Veysî'nin Fîrûzâbâdî'yi eleştirdiği hususlardan biri de onun bir kavramı kendi kaplamıyla birbirine karıştırmak suretiyle düştüğü mantık hatasıdır ki, anlambilimde altanlamlılık başlığı kapsamında değerlendirilmektedir.

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin Cevherî'ye صنغ kelimesinde getirdiği eleştirileri yer-siz bulmuş ve nasıl çelişkiye düştüğünü göstermiştir. Cevherî صنغ kelimesinin صنوغ الأشجار “ağaçların zamkları/reçineleri” tamlamasındaki صنوغ kelimesinin tekili olduğunu ve birçok türünün bulunduğunu belirttikten sonra “Arap zamkı” denilen şeyin ise “talh ağacı<sup>84</sup> zamkı” olduğunu söylemektedir.<sup>85</sup> Fîrûzâbâdî ise صنغ kelimesinin “karaz ağacının<sup>86</sup> tutkalı” anlamına geldiğini ve bunun da “Arap zamkı” denen şey olduğunu; Cevherî'nin söylediği gibi mutlak olarak talh ağacının zamkı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca her ağacın zamkının/reçinesinin olduğunu belirtmiştir.<sup>87</sup>

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin yukarıda geçen ifadeleriyle ilk önce karaz ağacının tutkalını zamk cinsiyle özdeş kıldığını, sonra bu cinsi tür/nevi yaptığını, daha sonra da Cevherî'nin söylemediği bir şeye sanki o söylemiş gibi itiraz ettiğini ve sonunda her ağacın zamkı vardır diyerek başlangıçtaki ifadesiyle çeliştiğini belirtir.<sup>88</sup> Daha açık bir ifadeyle Fîrûzâbâdî, zamkın karaz ağacının tutkalı olduğu şeklindeki açıklamasıyla, her ikisinin de medlûlünün aynı cins olduklarını söylemiş olmaktadır. Ardından karaz ağacının tutkalının Arap zamkı denilen şey olduğunu söyleyerek bu defa bu tamlamanın medlûlünün cins değil, o cinsin bir türü/nev'i olduğunu ileri sürmektedir. Daha sonra da Cevherî'ye sanki zamk, mutlak olarak talh ağacının zamkıdır demiş gibi itiraz etmektedir. Açıklamasının sonunda ise her ağacın zamkı vardır diyerek, zamkın karaz ağacının tutkalı olduğu şeklindeki ilk ifadesiyle çelişmektedir.

84 Mütercim Âsım Efendi “talh/talah” kelimesini şöyle açıklar: Bir nevi büyük ağacın ismidir, ona talâh da denir. Tekili talhadır. Bu ağaç dikenli meşe ağacı türlerindedir. *Esâsü'l-belâga*'da ve başka sözlüklerde mugaylân (ümmü gaylân) ağacı olarak açıklanmıştır (bk. Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, II, 75). Beyzâvî dahi mugaylân diye tefsir etmiştir. *es-Sihâh* müterciminin dikenli büyük ağaçlara denir ifadesi uygun değildir. Ayrıca muz ağacına da talh denir. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, I, 496. Talhın baklagiller familyasından Latince “acacia gummifera” denilen bir tür akasya ağacı olduğuna dair bk. Ahmed İsa Bey, *Mu'cem*, s. 2; ayrıca akasya türleri hakkında bk. Tuğlacı, *Okyanus*, I, 44-45.

85 Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1323.

86 Mütercim Âsım Efendi “karaz” kelimesini şöyle açıklar: Selem ağacının yaprağına ve bir görüşe göre sant ağacının yemişine denir ki, palamut gibi tabaklama işleminde kullanılır. Akakya dedikleri zamk, bu yemişin üsaresidir. Selem ve sant, mugaylân türündendir. Mısır'ın odunluğudur. Onun için Mısır dikenli ve sant ağacı derler. Birkaç türü vardır. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, II, 535. Karaz ve santın baklagiller familyasından Latince “acacia arabica” veya “acacia nilotica” denilen bir akasya türü olduğuna dair bk. Ahmed İsa Bey, *Mu'cem*, s. 2.

87 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1014.

88 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 162.

Böylece Veysî, Fîrûzâbâdî'nin açıklamasında, "zank" kavramını kaplamı olan "karaz ağacının zamkı" kavramıyla nasıl özdeş kılarak mantıksal bir hataya düştüğünü ve sonra da kendisiyle çeliştiğini ortaya koymaktadır.

Anlambilim terimleriyle konu ele alındığında zank kelimesi üstterim (superordinate), karaz ağacının zamkı, talh ağacının zamkı veya Arap zamkı gibi tabirler ise zamkın altterimi (co-hyponym) olmaktadır. Zira yukarıda zikredilen tabirlerin anlamları zank kelimesinin anlamında mündemiçtir. Üstterimle altterim arasındaki bu ilişkiye altanlamlılık/nev'iyet (hyponymy) veya kapsama (inclusion) ismi verilmektedir.<sup>89</sup>

## Lugavî Anlamın Değişimi

Bir dildeki bazı kelime ve tabirlerin tarihî süreç içindeki anlam değişimleri de lugavî anlamın tespiti açısından temel konulardan biridir. Bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın ilgisi bulunan ya da hiç ilgisi bulunmayan yeni bir kavramı yansıtır duruma gelmesi olarak tanımlanan anlam değişimi (semantic change), çağdaş dilbilimde art-zamanlı (diachronic) bir dilbilimsel inceleme alanı olarak değerlendirilmekte ve tarihî anlambilim (historical semantics) dalında ele alınmaktadır.<sup>90</sup>

Veysî ضرب جیات tabiri hakkında Cevherî'yi savunurken, anlam değişimine temas etmektedir. Cevherî ضرب جیات'ın İsfahan şehrinin ismi olan جی kelimesine izafetle oluşturulduğu ve bu şehirde basılan paralar anlamında Arapçalaştırılmış (muareb) bir tabir olduğunu belirtir.<sup>91</sup> Fîrûzâbâdî ise جی kelimesinin bir vadi ve جی kelimesinin ise eskiden İsfahan'ın lakabı olduğunu, Cevherî'nin fahiş bir hata yaptığını, zira ضرب جیات'ın İsfahan'da basılan paralar demek olduğunu kaydettiğini ve kelimenin bir parçasını alarak çoğul yaptığını, doğrusunun kalp para anlamındaki ضرب جی kelimesinin çoğulu şeklinde ضرب جیات olduğunu söyler.<sup>92</sup>

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin eleştirisini haksız bulur. Zira ona göre, bu eleştirinin doğru olabilmesi için dilde, kalp ve sahte olmak anlamında ضرب şeklinde bir kelimenin bulunuyor olması gerekir ki, böylece ona kalp paralar anlamına gelecek şekilde nispette bulunulabilsin. Hâlbuki böyle bir şey işitilmiş değildir. ضرب جی kelimesinin aslı ضرب ve جی kelimelerinden izafetle mürekkeptir. Anlamı da İsfahan'da basılmış (darp edilmiş) demektir. Daha sonra yaygınlık kazanmış

89 John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1983), s. 404-6.

90 Tarihî anlambilim hakkında bk. Palmer, *Semantics*, s. 8-12; Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 235-50; Aksan, *Anlambilimi*, s. 115 vd.

91 Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2307.

92 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1642.

ve ister İsfahan'da isterse başka yerde basılmış olsun, kalp paralar için kullanılan bir sıfat haline gelmiştir. Cevherî kelimenin ilk konulduğu (el-vaz'u'l-ev-vel) aslî anlamını zikretmiştir. Fîrûzâbâdî ise sonradan konulduğu (el-vaz'u's-sânî) örfte kullanılan anlamından bahsetmiştir. Veysî bu durumda Cevherî'nin Fîrûzâbâdî'nin yaptığı gibi, kınanması bir tarafa, hatalı bile bulunamayacağına belirtmektedir.<sup>93</sup>

ضربى kelimesinin kalp para demek olduğunu Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980), Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî'ye (ö. 231/846) nispet ederek zikretmektedir.<sup>94</sup> Dolayısıyla kelimenin Cevherî'den önce de bu anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Veysî'nin de zikrettiği gibi Cevherî bu tabirin "İsfahan'da basılmış para" şeklindeki ilk anlamını zikretmektedir. ضربى kelimesinin İsfahan şehrinin ismi ve ضرب حیات tabirinin bu bölgede basılmış paralar anlamında Arapçalaştırılmış bir tamlama olduğunu belirtmesi, onun bu maksadını açıklığa kavuşturan hususlardır. Bu tabirin, genel olarak herhangi bir yerde basılmış bütün kalp paralar için kullanılır olması, tarihî sürecin eseri olmalıdır. Bu durumu, anlamlı bir birimin daha geniş bir kapsam içermeye başlaması; dar bir anlamdan genel bir anlama geçiş yoluyla gerçekleşen türden anlam değişimi (semantic change) olan "anlam genişlemesi" (semantic extension)<sup>95</sup> olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Veysî bu tarihî anlam değişimine işaret etmiştir.

Zebîdî de bu konuda Cevherî'yi savunur ve İsfahan şehrinin diğer ismi olan ضربى kelimesine izafetle ortaya çıkmış bir tabir olduğunu ve uzun bir süre geçtikten sonra gümüşünün sertleşip kararması sebebiyle bilinen kalp paraya delâlet eden bir özel isme dönüştüğünü belirterek, Fîrûzâbâdî'nin itirazını yersiz bulur.<sup>96</sup>

Fîrûzâbâdî'nin, kelimenin ضربى kısmını حیات şeklinde çoğul yaptığına dair Cevherî'ye yönelik eleştirisini de haksız bulan Veysî, burada kelimenin bir parçasının değil terkibe girmiş müfredlerden birinin çoğul yapıldığını belirtir ve kastedilen şeyin حیات مَضْرُوبَات "Ceyy'de basılanlar" olduğunu söyler. Bunun da Arap dilinde yaygın bir durum olan, muzafın hükmünü muzafun ileyhte uygulamak olduğuna dikkat çeker.<sup>97</sup>

93 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 225.

94 Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim ve Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Müessesetü Sicillî'l-Arab, 1964), XI, 240.

95 Vardar, *Dilbilim*, s. 24; ayrıca bk. Aksan, *Anlambilimi*, s. 120.

96 Zebîdî, *Tacü'l-'arûs*, X, 80.

97 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 225.

Veysî'nin üzerinde durduğu ve anlam değişimi kapsamında değerlendirilebilecek başka bir tabir de *فَيْفُ الرِّيحِ*'tir.<sup>98</sup> Cevherî bu tabirin Câhiliye döneminde Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlardan (eyyâmü'l-Arab) biri olduğunu zikreder.<sup>99</sup> Fîrûzâbâdî ise bunun Dehnâ'daki<sup>100</sup> bir yerin ismi olup orada Câhiliye döneminde bir savaşın yapıldığını, o gün Âmir b. Tufeyl'in<sup>101</sup> (ö. 11/632) gözünün oyulduğunu belirtir. Fîrûzâbâdî, bahis konusu tabiri coğrafî isim yerine bir hadisenin veya zamanın ismi olarak zikretmiş olması sebebiyle Cevherî'yi hatalı bulur.<sup>102</sup> Veysî ise Cevherî'nin hatalı sayılmayacağını belirtir. Meselâ "Sıffin"<sup>103</sup> bir yer ismi olup orada tarihî bir gün yaşanmıştır. "Filânca kişi Sıffin'de öldürüldü" denildiğinde, bununla Hz. Ali'nin katıldığı Sıffin'deki savaş kastedilir, yoksa tarihî olaya işaret etmeksizin Sıffin mevkiinde öldürüldü anlamı kastedilmez. Dolayısıyla bu kelime ile kastedilen gündür, yer değildir.<sup>104</sup>

Veysî, *ضَرْبُ حَيَاتٍ* tabiriyle ilgili değerlendirmesinde Cevherî'nin ilk anlamını zikrettiğini belirterek, Fîrûzâbâdî'nin eleştirisini haksız bulduğu görülmüştü. Bu defa Cevherî'nin bir yer ismi olan "Feyfü'r-rîh" tamlamasının "Feyfü'r-rîh'teki savaş" (*يوم فَيْفِ الرِّيحِ*) şeklindeki ikinci anlamını zikrettiğini belirterek, yine Fîrûzâbâdî'nin eleştirisini doğru bulmadığını dile getirir. Cevherî'nin Feyfü'r-rîh tabiriyle ilgili olarak zikrettiği anlamla, bir yer ismi olan Sıffin kelimesiyle Sıffin savaşının kastedilmesi arasında paralellik kuran Veysî'nin, *ضَرْبُ حَيَاتٍ* tabirinde olduğu gibi açıkça belirtmese bile, kelimelerin veya tabirlerin ikinci anlamlarını artık yeni bir vaz' (el-vaz'u's-sâni) olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Aslında bu kelime veya tabirlerde mecaz söz

98 Feyfü'r-rîh hakkında bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig 1868, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1994), III, 932.

99 Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1413.

100 Dehnâ hakkında bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Leipzig 1867, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1994), II, 635-36; Safiyyüddin Abdülmü'min el-Bağdâdî, *Merâsidü'l-ittilâ' alâ esmâ'i'l-emkine ve'l-bikâ'*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1373/1954), II, 546-47.

101 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, III, 184-188; IV, 567-569; Âmir b. Tufeyl hakkında bk. Ahmet Önkal, "Âmir b. Tufeyl", *DİA*, III, 68.

102 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1089.

103 Sıffin hakkında bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 402-403.

104 Veysî, *Merace'l-bahreyn*, s. 168. Dâvûdzâde de Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'den (ö. 518/1124) ve Safiyyüddin Abdülmü'min el-Bağdâdî'den (ö. 739/1338) nakiller yaparak, Cevherî'yi haklı bulduğunu ifade etmektedir. Ancak yaptığı nakiller Cevherî'yi desteklemek için yeterli değildir. Zira Meydânî ve Bağdâdî de, Fîrûzâbâdî gibi Feyfü'r-rîh'in yer ismi olduğunu ve orada önemli bir tarihî günün yaşandığını belirtmektedirler. Hâlbuki Fîrûzâbâdî'nin itirazı ykm kelimesi izafe edilmeksizin, Feyfü'r-rîh tabirinin bu tarihî güne delâlet etmediği şeklindedir. Bk. Dâvûdzâde, *ed-Dürrü'l-lakîl*, s. 162-63; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1393/1972), II, 437; Bağdâdî, *Merâsid* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1374/1955), III, 1052.

konusu gibi görünse de, Veysî'nin artık bunları mecaz olarak değil, hakikat olarak değerlendirdiği görülmektedir. Zira onun, lugat âlimlerinin kelimeleri mecazî anlamlarıyla değil, hakikî anlamlarıyla açıklama yöntemini benimzediklerini söyleyerek İbn Manzûr'u eleştirdiğine daha önce temas edilmişti. Bununla bağlantılı olarak ele alındığında, Veysî'nin Cevherî'yi savunması, onun zikrettiği anlamı mecaz olarak görmediğini gösterir. Şu halde Veysî'nin, kelimelerin tarihî anlam değişimi türlerinden olan anlam kaymasına (semantic transfer)<sup>105</sup> işaret ettiği söylenebilir. Anlam kaymalarının daha çok istiare ve mecaz-ı mürsel yoluyla olduğu bilinmektedir. Anlam kaymalarına konu olan mecazlarda tarihî süreç içinde kelimenin mecazî anlamının kullanımının yaygınlaştığı ve kelimenin iki anlamının söz konusu olduğu görülür. Bazen kelimenin mecazî anlamında kullanımı, hakikî anlamında kullanımından daha yaygın hale gelip onu yok edebilir. Bu türden mecazlar ölü veya solmuş mecazlar olarak da isimlendirilmektedir.<sup>106</sup>

## Sonuç

Veysî, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhîd* adlı sözlüğünde Cevherî'nin *es-Sihâh*'ına yönelttiği eleştirilere *Merace'l-bahreyn* isimli eserinde cevap verir. Genellikle Cevherî'yi haklı bulan Veysî'nin, nadiren de olsa, her iki müellifin görüşüne katılmadığı veya Fîrûzâbâdî'yi desteklediği de görülür. Fîrûzâbâdî'nin eleştirilerinin bir kısmı lugavî anlamla ilgili olduğundan, Veysî eserinde lugavî anlamla alâkalı görüş ve değerlendirmelerini de ortaya koyar.

Veysî'nin lugavî anlamın tespitine ilişkin görüşleri, sözlükbilim ve sözlüksel anlambilim açısından önemli değerlendirmeleri içermektedir. Lugavî anlamın tespitinde birinci kaynak olan rivayetler arasında muhayyer kalınması durumunda, yine rivayetlere dayanarak dirayete başvurulması gerektiği hususuna dikkat çeker.

Lugavî ve ıstilahî anlam ayrımı Veysî'nin üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Veysî, Fîrûzâbâdî'nin Abâdile kelimesinden hadis ıstilahındaki şahısları anlayarak Cevherî'ye itirazının, hadis ıstilahına dayanarak genel manadaki bir sözlüğe yöneltilmiş bir eleştiri olduğuna dikkat çeker. Yine Fîrûzâbâdî'nin Cevherî'yi, hadis diye aktardığı sözleri dolayısıyla eleştirisinin, hadis kelimesinden Peygamber'in sözlerini anlaması dolayısıyla ortaya çıktığı, aslında Cevherî'nin bu kelimeyi lugavî anlamı olan haber karşılığı kullandığı, Veysî tarafından ortaya konulur. Fîrûzâbâdî'nin bu tutumu onun bahis konusu kelimelerde lugavî-ıstilahî anlam ayrımını göz ardı etmiş olduğunu göstermektedir.

105 Vardar, *Dilbilim*, s. 24.

106 Ömer, *İlmü'd-dilâle*, s. 241-242.

Bazen göz ardı edilen başka bir husus olarak hakikî-mecazî anlam ayrımı üzerinde de duran Veysî, sözlük yazımında aslanan metodun, kelimelerin hakikî anlamlarıyla izahı olduğunu ve onları mecazî anlamlarıyla açıklamanın bu metoda aykırı düştüğünü belirtir.

Eserinde lafzı aynı, ancak zıt iki anlamı olan kelimeler (ezdâd) konusuna da giren Veysî orta bir yol tutarak dilde ezdâdın varlığını kabul etmekte; fakat sınırlarını daraltmaktadır. Bu konuda farklı lehçelerde zıt anlamlarda kullanılan aynı lafızların, ezdâdın kapsamına girmediği prensibini kabul etmektedir. Diğer taraftan **وراء** kelimesi gibi aslî anlamı tek olduğu hâlde kullanım yeri ve durumuna göre zıt anlamları ifade eden kelimelerin ezdâdın dışında bırakılması kanaatindedir.

Veysî, ezdâdî da kapsayan, lafzî ortaklığın başka bir türü olan çokanlamlılığa da temas ederek aynı kelimenin farklı anlamlara gelebileceği hususuna işaret eder. Meselâ **صارخة** kelimesi hem yardım çağrısına icabet etmek hem de yardım çağrısı sesi anlamlarına sahiptir.

Eşanlamlılık konusunda da orta bir yol benimsediği anlaşılan müellifin, iki kelimenin eşanlamlı olarak değerlendirilebilmesi için anlamlarının aynı veya çok yakın olmasına ve gramer bakımından kullanımlarının ortaklığına önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu kriterler göz önüne alındığında meselâ **لدى** kelimesi **لدى** kelimesiyle değil **عند** kelimesiyle eşanlamlı kabul edilecektir.

Kavramların cins ve tür ayrımlarına dikkat çeken Veysî, Fîrûzâbâdî'nin **صنع** kelimesinin anlamını açıklarken, kavramla kaplamasını nasıl karıştırdığını ortaya koymakta ve çağdaş dilbilimde altanlamlılık olarak isimlendirilen konuya da temas etmektedir.

Lugavî anlamın değişimiyle ilgili değerlendirmelerde de bulunan Veysî, kelimelerin ve tabirlerin tarihî süreç içindeki değişimleri hususuna temas etmekte ve bu tür değişimlerin lugavî anlamın tespiti açısından önemini açıklığa kavuşturmaktadır. İsfahan'da basılmış paralar için kullanılan **ضرب حیات** tabirinin daha sonra herhangi bir yerde basılmış kalp paralar için kullanılır hâlde gelmesi buna misal teşkil etmektedir.

Eserinde geniş yer kaplamamakla birlikte Veysî, bu çalışmada da görüldüğü gibi, sözlüksel anlambilimin birçok konusuna temas etmiş ve önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Dolayısıyla onun eseri, lugavî anlamın tespitiyle ilgili tartışmalara olduğu kadar, Osmanlı dönemi ilim anlayışıyla alâkalı bugünkü bilgi ve düşüncelere de önemli katkılarda bulunabilme özelliğine sahiptir.