

**ARAP DİL BİLİMİNDEKİ ‘TERÂDÜF’ ve ‘FURÛK’  
ARGÜMANLARININ MUKAYESELİ TAHLİLİ  
-el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)-**

**Ömer KARA\***

**ÖZET**

Bu makale, ‘terâdüf eleştirisi’ ve ‘furûku'l-luğaviyye'ye giriş’ şeklinde tasarlanan bir dizinin üçüncü basamağını oluşturmaktadır. Terâdüf ve furûkun olgusallığı için sunulan dilsel, tarihsel ve Kur’ânî argümanların yeterliliği ve tutarlığı kritize edilecektir. Bu bağlamda terâdüf ve furûk için sunulan argümanların hangileri daha otantik; tutarlıdır ve yeterlidir? Bu argümanların kritiği, hangi dilsel alanı öncelememizi gerektirecektir; veya öncelemek gerçekten kaçınılmaz mıdır? gibi soruların cevapları, bu makalenin iskeletini teşekkül ettirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *terâdüf, müterâdif, mütekârib, furûku'l-luğaviyye, el-fark, âyet, hadis, rivâyet, vaz', ta'lîl, atf, te'kit, icâz-ih̄tisâr, şiir.*

**ABSTRACT**

**ANALYSIS OF ARGUMENTS OF SYNONYMY AND FURUQ IN  
THE ARABIC LINGUISTICS  
-INTRODUCTION TO THE ‘AL-FURÛQ AL-LUGHAWIYYA’ (III)-**

This article is the third step of a series which has been planned as a criticism of synonym and as an introduction to “al-furûq al-lughawiyah”. It was attempted to discuss consistency and efficiency of synonymy and furuq arguments. Which arguments presented for synonymy or furuq are authentic and consistence and effective? The answers of such questions formed framework of this article.

**Key Words:** *Synonym, synonymity, close-meaning (words) al-furûq al-lughawiyah (linguistic differences), al-farq (difference), verse, hadith, transmissions, justification, conjunction, laconism, poem.*

---

\* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.  
omer\_kara1@hotmail.com

## O. KAPSAM ve PROBLEMATİK

İlk çalışmamızda ‘terâdüf’ olgusunun furûk paralelinde tarihsel sürecini ve arkaplanını okumuştuk.<sup>1</sup> Bu çalışma, bize tarihsel süreçte her iki konunun *tarihsel olarak var olduğunu*; ve iki taraf olarak tartışıldığını; hem birikim, hem literatür açısından Arap dili içerisinde belli bir yere sahip olduğunu; ne var ki konunun tartışılma şekli, birikiminin homojenliği, literatürünün keyfiyeti, sunulan argümanların yeterliliği/tutarlılığı ve kavramsal alanı, şartları, çeşitleri ve faydaları konusunda bir karmaşanın var olduğunu ve tahlil edilmesi gerektiğini gösterdi.

İkinci çalışmamız, bir basamak daha ileri giderek ‘terâdüf literatürünün furûk paralelinde tesbiti ve tahlilini’ konu edindi.<sup>2</sup> Bu çalışmamız da, terâdüf literatürünü 5 kategori halinde tesbit edip her kategorinin terâdüf ve furûk açısından nerede durduğunu -özellikle dipnotlarda bolca örneklendirmek suretiyle- tahlil etti. Sonuçta her terâdüf kaynağının potansiyel bir furûk kaynağı olduğunu ortaya çıkardı.

Bu makale ise, yukarıdaki iki çalışmanın bir devamı niteliğinde terâdüf ve furûkun olgusallığını ortaya koyan dilsel, tarihsel ve Kur’ânî argümanların sorgulamasını yapmaya çalışarak bir adım daha atmaya çalışacaktır.

Bu makalenin cevap arayan soruları şunlar olacaktır: *Terâdüf için ne tür argümanlar sunulmaktadır? Sunulan bu argümanlara furûkçuların bir savunması ve anti-argümanları söz konusu mudur? Terâdüf ve furûk için sunulan argümanlar, ne derece otantik ve anlamlıdır? Hangisi daha tutarlı ve daha yeterlidir? Sonuçta hangi olgunun argümanları, kendisini önelettirecek pozisyona sahiptir? Veya bu karşılaştırmanın, bir öncelenmeyi zaruri kılması gerekiyor mu yoksa birisinin bıraktığı yerden öteki mi devam ediyor?*

Burada bir noktaya dikkat çekmek durumundayız: Makalemizin başlığına taşıdığımız “*argüman*” kavramını, daha sonra başka bir çalışmamızda ele alacağımız “terâdüf birikiminin sebepleri” başlığındaki “*sebeb*” kavramından farklı nesnelere karşılayacak şekilde kullandık. Bu bağlamda *argüman* ile, terâdüf veya furûkun bir dil olgusu olduğunu ispatlayan dil, rivâyet, Kur’ân ve hadis kanıtlarını; “*sebeb*”

<sup>1</sup> Kara, Ömer, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkaplanı –el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş (I)-”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı: 14, yıl: 2003, ss. 197-220.

<sup>2</sup> Kara, Ömer, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Literatürünün ‘Furûk’ Paralelinde Tesbit ve Tahlili –el-Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş (II)-”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 2, Ankara, 2004 (yayında).

kavramıyla ise müterâdif birikim içinde iki kelimenin müterâdif olmasında etkin unsuru kastediyoruz. Bir anlamda birincisi, toptan bu iki dilsel alandan her birinin tarihsel gerçekliğini ve uygulamalarını ortaya koyan birer gösterge konumunda iken öteki ise, şu kelime, şundan dolayı ötekinin müterâdifidir veya şundan dolayı bu iki mütekârib kelime arasında fark vardır yargısını ortaya çıkaran fonksiyonel unsurdur. Muşahhaslaştırarak iki kavram arasındaki farkı ortaya koyalım: Örneğin bir sünnet metninde iki müterâdif kelimenin geçmesi; veya müterâdif olgusunu destekleyen tarihsel bir olayın anlatımı, “argüman”ın sınırında; örneğin şu kelimenin öteki(ler) ile müterâdif olmasının; veya mütekârip olup aralarında nüans bulunmasının lehçe farklılığından veya kelimenin vaz’ından veya delalet gelişiminden veya fonetik gelişimden veya sıfatların isimleşmesinden kaynaklanması ise “sebeb”in sınırında yer almaktadır. Ancak argüman ve sebeb kavramlarının hiç şüphesiz bazı noktalarda kesiştiği alanlar olabilecektir ki bunun da, normal olduğunu sanıyoruz.

Bu makale, her iki olgu için sunulan argümanları tesbit edecek, sunulan terâdüf argümanlarını, furûk için sunulan argümanlarla karşılaştırarak her iki olgunun vakıa ve hakikat boyutlarını keşfetmemizi sağlaması için tahlile tabi tutacaktır. Daha önceki iki çalışmayla birlikte bu çalışma, bize ‘terâdüf birikiminin sebepleri’ni analiz etme yolunu açacaktır.

### I. TERÂDÜF ve FURÛK ARGÜMANLARI: KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ

Terâdüfçüler ile furûkçular, kendi olgusunu destekleyecek bir takım argümanlar sunmuşlardır. İlgili argümanların, yapı itibariyle birbirlerinin sınırlarına yer yer geçmesinden; kesişmesinden ve bir argümanın beslendiği dilsel alanı her iki tarafın kendi görüşü için kanıt olarak kullanmasından dolayı - taraflar değil de- argümanların türleri dikkate alınarak tarafımızdan belli bir tasnife tabi tutuldu. Taraflar dikkate alınarak yapılacak bir tasnifte, dilsel konuların her iki başlık altında çoğu zaman tekrarını getireceğinden bu yola başvuruldu. Bu tasnifte, argümanı sunma makamında olan tarafa öncelik verildi; ikincisi ise savunma makamında bırakıldı.

Argümanları, dilsel, metinsel ve Kuranî argümanlar olarak tasnif ettik. Dilsel argümanlar; *müterâdifî kullanma geleneği, tekit olgusu, icâz-ih̄tisâr olgusu, kelime varlığı ve ezber kolaylığı* gibi husûsları; metinsel argümanlar arap dil tarihi içerisinde her iki olguyla ilgili *tarihsel rivâyetleri; hadis ve şiir metinlerini* kapsamaktadır. Son olarak Kur’ânî argümanlar ise, *yedi harf meselesi, müteşabih meselesi, yakın anlam paydasında tefsir geleneği ve Kur’ân metninin furûka önem vermesi* gibi konulardır.

## 1. Dilsel Argümanlar

### 1.1. Müterâdifî Müterâdifle Açıklama Geleneği

Müterâdifçilere göre, terâdüf dilde var olan bir olgudur. Arap, başlangıçtan beri bu olguyu şiirinde, hitabetinde, kitâbetinde bilfiil kullanmıştır. Hatta öyle ki, terâdüfün bir vakıa olduğuna delil göstermeye bile gerek yoktur.<sup>3</sup> Bunun en önemli gerekçesi olarak da “*bir kelimenin başka bir müterâdif kelimeyle açıklanması*”nı gösterirler. Gerek sözlüklerde, gerekse öteki edebi metinlerde bir kelime açıklanırken müterâdifî ile açıklanır, derler. Bir kelime, başka bir kelime ile açıklanıyorsa, bu, ikisinin aynı anlama geldiğini isbat eder. Eğer müterâdif iki kelimedenden biri, ötekinden farklı bir manaya sahipse, bu durumda bir şeyi başka bir ibare ile ifadelendirmemiz mümkün olmazdı. Örneğin biz ‘لا ريب فيه’ ibaresini ‘لا شك فيه’ ibaresiyle açıklarız. Eğer ‘reyb’ şekkin dışında bir şey olsaydı, bu durumda reybin manasını ‘şek’ ile karşılamamız hata olurdu. Biri ötekiyle ifadelendiriliyorsa, bu ikisinin aynı olduğu anlamına gelir.<sup>4</sup>

Furûkçular ise bu argümana karşı şöyle cevap verirler: Mu’cemlerde ve lugatlerde nakledilen müterâdifler, gerçekte müterâdif değildir. Arap, bu müterâdifler arasında fark gözetmiştir; her lafız için özel bir delâlet yüklemiştir. Bizim bu furûkları bilmememiz veya var olan farklılıkları görmezden gelerek kullanmamız, Arabın da bilmemesini ve bunların aralarında fark olmadığını ortaya koymaz. Zahiren müterâdif gibi görünen lafızlar, zata veya sığata, veya sıfatın sıfatına delâlet etmesi gibi anlam çeşitlilikleri sebebiyle mütebayınlaşan (farklılaşan) kelimelerdir. Hatta lehçe farklılıklarının; umûm-husûs, hakikat-mecâz- kinâye kullanımların, iştikâk gibi çeşitli dilsel yapıların da bunda fonksiyonu vardır. Ve bütün bunlar, kelimelerin müterâdif değil, mütekârip olduklarını gösterir.<sup>5</sup>

### 1.2. Müterâdiflerle Tekit Meselesi

Müterâdif ve furûk için sunulan bir argüman da atıflı veya atıfsız tekit olgusudur. Bu iki olguyu, her iki taraf kendisi için bir kanıt olarak kullanmaktadır.

#### 1.2.1. Müterâdif Lafızların Atıfsız Tekidi (Teknik Tekit)

Müterâdifçiler, Arapların geleneğinde müterâdif kelimelerin atıfsız bir şekilde bir arada ve aynı konteks içerisinde tekit için kullanıldığını

<sup>3</sup> Suyûtî, Celâluddin, **el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ**, ys., ts., I/403; Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman, **el-Furûku'l-Luğaviyye ve Eseruha fi Tefsiri'l-Kur'ân**, Riyad, 1993, s. 40.

<sup>4</sup> Bkz. Şâyi', **Furûk**, s. 43-44; Ziyâdî, Hakim Malik, **et-Terâdüf fi'l-Luğa**, Bağdad, 1970, s. 213; Mukrem, Abdulal Salim, **et-Terâdüf fi'l-Hakli'l-Kur'ânî**, Beyrut, 2001, s. 12-13.

<sup>5</sup> Şâyi', **Furûk**, s. 85-6.

dığını söylemektedirler. Özellikle “فجأ سبلا” (Enbiya, 21/31), “ضيقا حرجا” (En’am, 6/125), “فتبسم ضاحكا”<sup>6</sup>, “ولى مدبرا”<sup>7</sup> gibi örneklerden hareketle ikinci kelimenin tekit için kullanıldığını; dolayısıyla bunların müterâdif olduğunu ifade etmektedirler.<sup>8</sup>

Furûkçular ise, tekit olgusunda müekkidin (tekid edici), müekkedden (tekid edilenden) bir kısım noktaları vurgulamak; anlamını takviye etmek, mecaz veya hata ihtimalini ortadan kaldırmak gibi hedefleri sağlamak için kullanılır. Müekkid, müekkede ilave bir açıklama getirmez. Ancak nahivde tevabi’ konusundan (bedel, atf-ı beyan, sıfat vb) birisi olarak tekit olgusunda müekkid, müekkedin müradifi olarak değerlendirilemez. Çünkü “tekid-i lafzi’de lafız zaten aynen tekrar etmektedir; bu bir anlamda tekrirdir; lafızlar zaten farklı değildir; tekid-i manevi’de ise ek bir vurgu ve faide vardır; halbuki terâdüflerde iki kelime arasında bir ayniyet söz konusu olması gerekir. Tekid bu şekliyle daha çok vurgu, pekiştirme ve faide farkından dolayı furûka daha yakışmaktadır.<sup>9</sup>

### 1.2.2. Müterâdif Lafızların Atıfla Tekidi

Müterâdifçiler, arap dilinde yakın anlamlı kelimelerin birbirine atıf harfî ile birlikte kullanılmasını da terâdüf için argüman olarak kullanmakta; bunu bir tür tekid olarak değerlendirmektedirler. Bu tür kullanım, Arap dilinde olduğu gibi Kur’ân’da da çok yaygındır. Örneğin “فلا يخاف ظلما ولا هضما”<sup>10</sup> âyetindeki “zulm” ve “hazm”; “انما اشكو بثي”<sup>11</sup> âyetindeki “bess” ve “hüzn”; “لا ترى فيها عوجا ولا أمتا”<sup>12</sup> âyetindeki “ivec” ve “emt” kelimelerinin<sup>13</sup> aynı anlama gelen müterâdif kelimeler olduğunu; birbirini tekit için geldiğini savunurlar.<sup>14</sup>

Furûkçular ise müterâdif kelimelerin birbirine atfedilmeyeceğini; atfedilen bu kelimelerin birbirinin mütekâribi olduğunu söylerler. Buna gerekçe olarak ise Arap dili içerisinde iki kelimenin birbirine atfının, iki tarafın birbirinden farklı olduğunu gerektiğini ifade eden

<sup>6</sup> Neml, 28/19.

<sup>7</sup> Neml, 28/10. Ayrıca bkz. Tevbe, 9/25; Neml, 28/80.

<sup>8</sup> Bkz. Zerkeşi, Bedruddin Muhammed, **el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân**, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl, Beyrut, 1391, II/358; Suyûti, Celâluddîn, **el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân**, tah. Mustafa Dib Boğa, Dimeşk-Beyrut, 1987, II/846-7; Müneccid, Muhammed Nureddin, **et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerim Beyne’n-Nazariyye ve’t-Tatbik**, Beyrût, 1997, s. 116; Mukrem, **Terâdüf**, s. 148 vd.

<sup>9</sup> Mukrem, **Terâdüf**, s. 141 vd.

<sup>10</sup> Taha, 20/112.

<sup>11</sup> Yusuf, 12/86.

<sup>12</sup> Taha, 20/107.

<sup>13</sup> Başka örnekler için bkz. “عيس ويسر” (Müddessir, 74/22); “فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما” (Al-i İmran, 3/156); “لا تخافوا دركاً ولا تخشى” (Taha, 20/77); “لا تبقي ولا تذر” (Müddessir, 74/28); “انا لا نسمع سرهم ونجويهم” (Zuhruf, 43/80); “انا اطعنا سادتنا وكرنا” (Ahzab, 33/67) vb.

<sup>14</sup> Bkz. Zerkeşi, **Burhân**, II/472 vd; Suyûti, **İtkân**, II/860-1;

“atıf muğayereti gerektirir”<sup>15</sup> kaidesini sunarlar. Örneğin “جاء احمد و عثمان” denildiğinde burada atıf harfi vav, Osman ile Ahmed’in aynı gelme işlemini yaptığını ortaya koyar; ama bu vav, aynı zamanda matuf (Osman) ile matufun aleyh (Ahmed) farklı müsemmalar olduğunu gösterir. Bu “ev” (veya) atıf harfi için de geçerlidir. “جاء احمد او عثمان” denildiğinde, gelme işini ya Ahmed’in ya da Osman’ın yaptığını ortaya koyduğu gibi, matuf ile matufun aleyh’in ayrı şeyler olduğunu da gösterir. Bu yüzden atıf harfi ile birbirine atfedilen mütekârib kelimelerin aralarında farkın olması gerekir; aksi durum, atıf mantığıyla çelişir. Çünkü bu tür atıf, iki taraf arasında mutlak bir eylem ortaklığı ifade eder. Bu ortaklık ise burada iki veya daha fazla şeyin bir şeyde müşterek olmasını gerektirir. Çünkü bir şey, kendi başına ortaklık ifade etmez; bir şey için çok lafız var olsa bile.<sup>16</sup>

### 1.3. İcâz Olgusu

Furûkçular, dilde aslolan, maksadı en kısa yoldan ifade etmek (icâz<sup>17</sup>/iktisâr/ ihtisâr) tir. Bir müsemmayı bir kelime ile ifade ettikten sonra bunun için onca kelimeyi icat etmenin; var olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Bu kelime vazında böyle olduğu gibi,

<sup>15</sup> Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, tah. Abdulkâdir Arafat Aşa Hasune, Beyrût, 1996, II/126, V/61; Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, tah. Ahmed Abdulalim Berduni, Kahire, 1372, III/69; Zerkeşi, **Burhân**, II/469; III/476; IV/84; 438; Neseî, Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Medârikü’t-Tenzîl**, ys., ts., IV/333; Şevkânî, Muhammed b. Ali, **Fethu’l-Kadîr**, Beyrût, ts., IV/163; Âlûsî, Şihâbuddîn Muhammed, **Rûhu’l-Me’ânî**, Beyrût, ts., I/113, 153; II/62, 118, 157; III/205, 217; IV/145; V/123; VI/14, 43, 97, 148; Ebu’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed, **İrşâdu’l-Akli’s-Selîm**, Beyrût, ts., I/189; 221; II/122, 221, 253, 263; III/18, 96, 249; IV/259; VI/177, 241; VII/247; VIII/39; Zerkânî, Muhammed Abdülâzîm, **Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân**, Beyrût, 1988, II/79; Ensarî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah, **Müğni’l-Lebîb an Kütübi’l-E’arîb**, tah. Mâzin Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah, Beyrût, 1985, s. 476; İbn Ukeyl, Bahâuddîn Abdullah b. Ukeyl, **Şerhu İbn Ukeyl**, tah. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dîmeşk, 1985, I/57; İbn Keykeldî, Selâhuddîn Ebû Said Halîl, **el-Fusûlu’l-Mufide fi’l-Vâvi’l-Mezîde**, tah. Hüseyin Mûsâ Şâir, Amman, 1990, s. 56, 140, 142, 143, 144; Askerî, Ebû Hilâl, **el-Furûk fi’l-Luğa**, Beyrût, 1991, s. 13-4; Kazvîni, Hatîb, **el-İzah fi Ulûmi’l-Belağa**, Beyrût, 1988, s. 147; İbn Teymiye, **Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr**, tah. Adnan Zarzur, Kuveyt, 1392, s. 51; Suyûtî, Celâluddîn, **Mu’taraku’l-Akrân fi İcâzi’l-Kur’ân**, tah. Muhammed Becâvî, Kâhire, 1969, I/357; Bint-i Şâtî, **el-İcâzu’l-Beyânî li’l-Kur’ân ve Mesâilu İbn Ezrak**, Kâhire, 1984, s. 213; Cezâirî, Nureddîn, **Furûku’l-Luğât**, tah. Muhammed Rıdvân Dâye, Dîmeşk, 1987, s. 151, 154; Şâyi’, **Furûk**, s. 86-7; İbn Aşûr, Muhammed Tâhir, **“el-Müterâdif fi’l-Luğati’l-Arabiyye”**, *Mecelletu Mecma’i’l-Kâhire*, 1937, IV/268.

<sup>16</sup> Bkz. Askerî, **Furûk**, s. 13-4; Kazvîni, **İzâh**, s. 147; İbn Teymiye, **Mukaddime**, s. 51; Zerkeşi, **Burhân**, II/476 vd.; Suyûtî, **Mu’tarak**, I/357; Bint-i Şâtî, **İcaz**, s. 213; Cezâirî, **Furûk**, s. 151, 154; Şâyi’, **Furûk**, s. 86-7; İbn Aşur, **“el-Müterâdif”**, IV/268.

<sup>17</sup> Bkz. Kara, Ömer, **“Belâgat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz -Kur’ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme-(II)”**, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 3, yıl: 2002.

var olan mütekârip kelimelerin bilfiil kullanımında da aynıdır. Bunun tersini savunmak, anlamsız ve faidesiz lafızlar üretmek; cümlede faydasız tadvil yapmak anlamına gelir.<sup>18</sup> Eğer bununla itnâb amaçlanıyorsa, bu durumda bunun ismi müterâdif değil, furûk olur. Çünkü aynı kelimelerin birbiri ardına kullanılması, eğer aralarında bir fark varsa, *itnâb*<sup>19</sup> olur; aksi taktirde faydasız bir tekrar; tadvil ve haşv olur.

Müterâdifçiler ise müterâdiflerin çokluğunun ‘nesirde cümlelerin kuruluşu için kelime seçiminde; şiirde vezin ve kafiye kolaylık’ sağladığını ileri sürmektedirler.<sup>20</sup>

#### 1.4. Kelime Haznesinin Zenginliği ve Ezber Kolaylığı

Terâdüf taraftarlarının en önemli argümanları, müterâdif kelimelerin varlığının dilin kelime haznesinin ve sözcük varlığının enginliğini gösteren bir kanıt olmasıdır. Onlara göre bir müsemma için onlarca, hatta yüzlerce kelimenin var olduğu Arap dili dışında hiçbir dil yoktur. Bu olgu ise bir dilin ifade zenginliğini ve kelime haznesinin enginliğini gösteren en önemli unsurdur.<sup>21</sup>

Furûkçular ise buna mukabil olarak terâdüf olarak sunulan birikimin ‘gerçek terâdüf’ paydasına sahip olmadığını; çok geniş anlamıyla terâdüf sayılabileceklerini söylemelerine ek olarak ilgili kelimelerin; detaylandırılmış, ayrıntılanmış, çerçevesi belirlenmiş ‘anlam derinliğinden ve zenginliği’nden uzak olduğunu, ‘genel ve geniş bir anlam paydasında birleşen kelimeler yığını/gürühu, lafız kalabalığı olma’ gibi bir ayıpla muallel olduklarını ifade etmektedirler. Halbuki ‘takribilik’ esasına göre terâdüf olarak değerlendirilen bu kelimelerin aralarında nüansların ve farkların var olması, bu birikimin inkarı anlamına gelmemektedir. Lafızlar, yine vardır; ama tek anlama mahkum değildir. Terâdüfün önelediği salt lafız zenginliğinin aksine furûk; detaylandırılmış, ayrıntılandırılmış, nüanslandırılmış, farkedirilmiş ‘anlam zenginliğini’ de hedeflemektedir. Yani kuru lafız çokluğu yerine farkları tesbit edilmiş ve içeriği derinleştirilmiş, farklarla güzellikleri ve özellikleri yakalanmış anlamlarla yüklü bir lafız zenginliğini öngörmektedir.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Askerî, **Furûk**, s. 16; Şâyi’, **Furûk**, s. 85.

<sup>19</sup> İtnâb, tadvil, haşv kavramları hakkında geniş bilgi için bkz. Kara, Ömer, “**Belâğat İlminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz –Kur’ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme-(I)**”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 1, yıl: 2000.

<sup>20</sup> Kutrub, Muhammed b. Müstenir, “**el-Ezdâd**”, *Mecelletü İslamica*, cilt: 5, Almanya, 1931, V/243-4.

<sup>21</sup> Kutrub, “**Ezdâd**”, V/243-4; Salih, Suphi, **Dirâsât fi Fıkhi’l-Luğa**, Lübnan, ts., s. 293 vd; Mukrem, **Terâdüf**, s. 14 vd.;

<sup>22</sup> Bkz. Askerî, **Furûk**, s. 13-19; Râğıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, **el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân**, İstanbul, 1986, s. h.; Şâyi’, **Furûk**, s. 82 vd.

Dilin muhafazası konusunda müterâdifçiler, 'çağırıştırma' usûlünü desteklerine alarak bu kelimelerin ezberlenmesinin daha kolay olacağını ileri sürerken, furûkçular ise bir ismi ezberlemek; iki ve daha fazla; hatta bazen yüzlerce ve binlerce ismi ezberlemekten daha kolaydır şeklinde cevap vermektedirler.<sup>23</sup>

## 2. Tarihsel Metin Argümanları

### 2.1. Rivâyetler

Gerek terâdüf gerekse furûk konusunda verilebilecek bir çok tarihsel rivâyet olmasına rağmen bunlar arasından -meramımızı ifade edecek kadarıyla- birkaç örneği sunup değerlendirmeye çalışalım.

Müterâdifçi grubun sunduğu rivâyetlere birkaç örnek verelim:

Benî Kilabtan veya Benî Amir b. Sa'sa'adan bir adam, Yemen meliklerinden biri olan Zu Cudn'un huzuruna çıktı. Avluya geldiğinde Melik de oradaydı. Melik onu görünce şöyle dedi: 'ثب'. (O otur, demek istedi). Bunun üzerine adam, melik benim işiten ve itaat eden adam olduğumu bilsin, dedi ve sonra düzlükte sıçradı; boynunu eğdi. Bunun üzerine melik 'bu ne yapıyor?' dedi. Oradakiler ona 'Mazur görün efendim, "وثب" Nizar lehçesinde 'طمر / sıçramak' anlamına gelmektedir. Bunun üzerine melik 'bizim Arapçamız, onların Arapçası gibi değil. Bundan böyle Yemen memleketine giren bir kimse, himyer lehçesiyle konuşsun" dedi.<sup>24</sup>

Ebû Zeyd el-Ensari bir bedeviye sorar: "المحبنتى ne demektir?" Bedevi, "المنكأى demektir" der. Bunun üzerine Ebû Zeyd, "المنكأى ne demektir?" diye sorar. O da "المنأزف demektir" der. Ebû Zeyd, "المنأزف ne demektir?" diye sorunca bedevi, "sen ahmaksın" dedi ve benî terkedi gitti. "Bütün bu kelimelerin hepsi "قصير / kısa" anlamındadır.<sup>25</sup>

Mazini'den şöyle bir olay aktarılır: O, "Ben, Ebû Sirar el-Ğanevi, "إذا قتلتهم نسمة فادار أتم فيها" âyetini "إذا قتلتهم نفسا فادار أتم فيها" şeklinde okuyunca ona şöyle dedim: "O, (neseme değil) nefistir." Bunun üzerine "neseme ve nefis, aynı anlamdadır" dedi.<sup>26</sup>

Bir adam Resulullah'a 'Bir adam hanımının borcunu oyalayabilir (دالك) mi?' deyince o da 'eğer iflas etmişse(الفع) evet' dedi. Hz. Ebubekir bunun üzerine peygambere 'ya resulellah! O sana ne dedi

<sup>23</sup> Şâyi', **Furûk**, s. 85.

<sup>24</sup> Suyûtî, **Muzhir**, I/396; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, **el-Hasâis**, Mısır, 1986, II/28.

<sup>25</sup> İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan, **Cemheretu'l-Luğa**, Haydarabad, 1344-1351, III/271-2; Suyûtî, **Muzhir**, I/413; İbn Enbârî, Kemaluddin Abdurrahman b. Muhammed, **Nüzhetu'l-Elibba fi Tabakati'l-Üdeba**, tah. İbrahim es-Samerrai, Bağdad, 1970, s. 102; Seyrafi, Ebû Said Hasan b. Abdillâh, **Ahbaru'n-Nahviyyine'l-Basriyyin**, Beyrut, 1936, s. 56.

<sup>26</sup> Ebû Ali el-Kali, İsmail b. Kasım, **el-Emâli**, Beyrut, ts., II/78; Suyûtî, **İtkân**, I/413.



ve sen ona ne dedin?’ diye sordu. Hz. Peygamber, o bana ‘bir adam hanımının borcunu oyalayabilir(مادل) mi?’ dedi, ben de ona ‘eğer iflas etmişse(أفلس) evet’ dedim, diye cevap verdi.<sup>27</sup>

Harun Reşid, Asma’î’ye bir gün bir şiir hakkında bir şeyler sorar. O da şiiri izâh eder. Harun ona “*Ey Asma’î, ğarib lafızlar, senin yanında garip olmaktan çıkıyor*” deyince Asma’î, “*Ey müminlerin emiri! Nasıl böyle olmayayım? Ben ki taş için yetmiş isim ezberlemişim.*”<sup>28</sup>

Ebu’l-Ala el-Ma’arri bir gün Şerif Mürteza’nın huzuruna girer. Bu sırada bir adama çarpar. Bunun üzerine adam “*kim bu kelb/ köpek*” der. Ebû Ala ise “*kelb, kelb için yetmiş isim bilmeyen kimsedir*” der.<sup>29</sup>

Hız. Peygamber’den nakledilen hadislerde de gerek terâdüfçülerin gerekse furûkçuların argümanı olacak bir çok malzeme bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçını sunarak değerlendirelim.

Ebû Hureyre’den şu olay nakledilmektedir: Hz. Peygamber, Ebû Hureyre ile karşılaştı. Elinde bıçak(السكين) vardı. Peygamber ona ‘bıçağı(السكين) bana ver’ dedi. Ebû Hureyre bir sağına bir soluna döndü ve bu lafızla ne kastedildiğini anlamadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber sözünü iki ve üç kere tekrar etti. Ebû Hureyre de aynı hareketle mükabele etti. Sonra ‘bıçağı(المدية) mı istiyorsun?’ deyince Hz. Peygamber ona ‘evet’ dedi. Bunun üzerine Ebû Hureyre ‘yoksa sizde bu alet ‘السكين’ olarak mı isimlendiriliyor? Sonra da ekledi: ‘*Vallahi daha önce duymadım; ilk defa işitiyorum.*’

İbrahim Enis, bu rivâyete şüpheyle yaklaşmaktadır. Ona göre “sikkîn” kelimesi, Yusuf suresinde<sup>30</sup> geçmektedir ve bu sure, mekkidir. Ebû Hureyre ise hicretin sekizinci yılında müslüman olmuştur. Bu durumda Ebû Hureyre’nin bunu bilmemesi pek mümkün görünmemektedir.<sup>31</sup> Ama Şâyi’, kelimenin Kur’ân’da geçmesinin ve Ebû Hureyrenin duymamasının uzaklığının bu rivâyeti reddetmeye yetmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre Ebû Hureyre’nin geç müslüman olması ve Kur’ân’la ilişkisinin yoğunlaşmadığı bir zaman aralığında bu hadisenin vuku bulma imkanının bulunması hasebiyle bu rivâyet vuku bulmuş olabilir. Üstelik Şâyi’in ifadesine göre<sup>32</sup> bu

<sup>27</sup> Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfu’l-Hefâ ve Müzîlü’l-İlbâs**, Beyrût-Dımeşk, ts., I/70.

<sup>28</sup> İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, **es-Sâhibî fi Fıkhî’l-Luġa ve Sunenî’l-Arab fi Kelâmihâ**, Kâhire, 1910, s. 15; Suyûtî, **Muzhir**, I/325.

<sup>29</sup> Suyûtî, Celâluddîn, **Kitâbu’t-Teberrî min Me’arrati’l-Me’arrî**, tah. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Beyrût, 1989, s. 28; Hüseyin, Taha, **Tarifu’l-Kedama bi Ebi’l-Ala**, tah. Mustafa Saka ve diğeri, Kahire, 1965, s. 429; Ziyâdî, **Terâdüf**, s. 288.

<sup>30</sup> Yusuf, 12/31. (وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا)

<sup>31</sup> Enis, İbrahim, **Fi’l-Lehecâti’l-Arabiyye**, Kahire, 1952, s. 176-177.

<sup>32</sup> Şâyi’, **Furûk**, s. 41-2.

rivâyet, hadis kitaplarında geçmemekle beraber bu rivâyeti destekleyen ayrı konuyla ilgili başka bir hadis vardır ve anlamı yukarıdakine yakındır: "...Vallahi o güne kadar sikkîn kelimesini duymadım. Biz sadece müdye kelimesini söyledik." <sup>33</sup> Öte yandan yine Ebû Hureyre'den 'sikkîn' kelimesinin geçtiği başka rivâyetler de bulunmaktadır<sup>34</sup>; ama buralarda artık 'sikkîn'in güncellenmiş olduğu ve 'müdye' ile karşılaştırılmadığı görülmektedir.<sup>35</sup>

Her ne kadar ilk rivâyet şüpheyile karşılansa da, sonuçta onu destekleyen bir şahid daha vardır ve aynı paraleldedir. Bu rivâyete göre "sikkîn" ve "müdye" arasında lehçe farklılığından neşet eden bir müterâdiflik söz konusudur.

Furûkçular ise şu rivâyet ve hadisleri kanıt olarak sunarlar:

Nadr b. Şümeyl, bir gün Me'mun'un huzuruna girer... Sonra Me'mun, Hüşeym'den şu hadisi nakletti: "إذا تزوج الرجل المرأة لدينها وجمالها كان" "فيها سداد من عوز" ve hadisteki "سداد" kelimesini fetha ile okudu. Bunun üzerine ben, "Ey müminlerin emiri! Hüşeym doğru okudu. Bize Avf b. Ebi Cemile; o da Hasan'dan; o da Ali b. Ebi Talib'ten bize hadisi şöyle rivâyet etti: "إذا تزوج الرجل المرأة لدينها وجمالها كان فيها سداد من عوز" Sonra Nadr şöyle devam etti: Me'mun uzanıyordu; sonra diklendi ve oturdu ve "niye "سداد" şeklinde okudun?" Ben de dedim ki: "سداد, burada lahn'dır; hatadır." Belki de sen, lahn yapıyorsun / hatalı okuyorsun" deyince ben, "Hüşeym, lahn yapmıştır. Çünkü o iyi lehhan(çok hata yapar)'dı." Bunun üzerine halife onun lafzına tabi oldu ve şöyle dedi: "İki kelime arasındaki fark nedir?" Ben de "السداد", dinde ve yolda doğru olmak; "السداد", iyi olan her şey anlamına gelir. Halife "Peki Arap bunu biliyor mu?" deyince ben de "Evet, şu bizim el-Ara şöyle demektedir: "اضاعوني واي فتى اضاعوا / ليوم كريهة وسداد ثغر" <sup>36</sup>

Ebû Ali el-Farisi, rivâyet eder ki, Halep'te Seyfu'd-Devle'nin meclisinde bulunuyorduk. Huzurda bir çok dilci vardı. İbn Haleveyh de bunlar arasındaydı. İbn Haleveyh şöyle dedi: "**Kılıç için elli isim ezberledim.**" Bunun üzerine Ebû Ali tebessüm etti ve "ben bir isim ezberledim; o da seyf'tir." Bunun üzerine İbn Haleveyh, "mühenned, sarim ve diğerleri ne oluyor?" deyince Ebû Ali "bunlar, sıfattır." Ebû

<sup>33</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, **Sahih**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Enbiya, 40; Feraiz, 30; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, II/322 (الله) (اني سمعت بالسكين الا يومئذ وما كنا نقول الا المدينة).

<sup>34</sup> Bkz. Tirmizî, Muhammed b. İsa, **Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Ahkam, 1; Ebû Davud, Süleyman b. Eşas, **Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Akdiye, 1; İbn Mace, Muhammed b. Yezid, **Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, I, Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II/230, 365.

<sup>35</sup> Bkz. Şâyi", **Furûk**, s. 41-42.

<sup>36</sup> Suyûtî, **Muzhir**, I/294-5.

Ali şöyle devam eder: **“Sanki üstat, isim ve sıfat arasında bir ayırım yapmıyordu.”**<sup>37</sup>

Berâ b. Azib'ten rivâyet edilen bir hadis şöyledir: Bir bedevi Resulullah'a gelir ve şöyle der: Ey Resul, bana öyle bir amel öğret ki, onunla cennete gireyim. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'eğer konuşmayı kısa kesersen; meseleyi halletmiş olursun: Bir canı azad et; bir köleyi serbest bırak (أعتق النسمة وفك الرقبة). Bunun üzerine bedevi, bu ikisi aynı şey değil mi? deyince Hz. Peygamber: Hayır! 'عتق النسمة', azat etmek suretiyle canı bağımsızlığa kavuşturmadır; 'فك الرقبة' ise onun azad edilmesine yardımcı olmaktır, dedi.<sup>38</sup>

Hadiste geçen 'عتق' ve 'فك' ifadelerindeki 'عتق' ve 'فك' kelimelerinin aralarında hiç bir nüans bulunmayan müterâdif kelimeler olduğunu bir çok insan inanmaktadır. Hadisin metninden de anlaşılacağı üzere iki kelime arasında bir anlam nüansı ortaya konmuştur.<sup>39</sup>

Yine Berâ b. Azibden mervi başka bir hadiste geçen 'أمنت بكتابك الذي أنزلت ورسولك الذي أرسلت' ifadesini Berâ aynen tekrar edince Hz. Peygamber ona şöyle dedi: 'لا بنبيك الذي أرسلت'<sup>40</sup> Bazı insanlar, resul ile nebî kelimesinin müterâdif olduğunu; bunlar arasında bir fark olmadığını söylemektedir. Halbuki Hz. Peygamber hadiste resul ile nebî kelimesini birbirinden ayırmıştır. Hz. Peygamber'in bu eylemi, lafızların anlamlarının sınırlamanın ehemmiyetli olduğunu; her bir lafzın kendi özel yerinde özel bir şekilde kullanıldığını teyit etmektedir.<sup>41</sup> " ... فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك وإذا شبعت حمدتك وشارفك" hadisinde müterâdif olduğu söylenen iki kelime, atıfla bir arada kullanılmıştır ki, başka hadislerde de bu şekilde geçmektedir.<sup>42</sup> Atfin muğayereti ifade etmesinden dolayı bunların ikisi, temelde birleşmekle beraber aralarında nüanslar vardır.

"جلس" ve "قعد" kelimelerinin birincisinin yatarken veya uzanmışken oturmak; ikincisinin ise ayakta iken oturmak şeklinde bir ayırım yapılmasına fırsat verecek hadis örnekleri görülmektedir. Örneğin "dayanmak / اتكأ" ve "uzanmak / اضطجاع" kelimeleriyle "جلس" kelimesi kullanılmaktadır: "وكننت متكئا فجلست", "وجلس وكان متكئا".

<sup>37</sup> Suyûti, **Muzhir**, I/405.

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV/299; Hâkim, en-Nisâburî, **Müstedrek ale's-Sahihayn**, Beyrût, ts., II/217.

<sup>39</sup> Bkz. Semîn, Şihâbuddin Ahmed b. Yûsuf, **Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz**, İstanbul, 1987, s. 431.

<sup>40</sup> Buhârî, Vudû, 75; De'avât, 6, 7, 9; Müslim, Müslim b. Haccac, **Sahih**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Zikr, 56; Tirmizî, Dua, 16; İbn Mâce, Dua, 15; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV/285, 290, 292, 296, 299.

<sup>41</sup> Tirmizî, Zühhd, 35; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V/254.

<sup>42</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/173; 177; 182; 311; VI/450.

kullanılmaktadır: “فكنت متكئا فجلست”, “وكننت متكئا فجلست”, “وجلس وكان متكئا”, “فكنت متكئا فاستوى”, “فوجدته في بيته جالسا على سرير مفضيا إلى رماله متكئا على وسادة من آدم”, “يكون المضطجع فيها خيرا من الجالس”, “جالسا”, “ayakta olmak / اقام” kelimesiyle “كان النبي يخطب قائما ثم يقعد ثم يقوم”<sup>47</sup>; “فقام”, “ان النبي قام في”, “إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى قعد ثم قام”, “أحدهما وقعد الآخر”<sup>48</sup>; “صل قائما فان لم يستطع فقاعدا”<sup>51</sup>; “ان رسول الله رمي ثم قعد”, “الجنائز ثم قعد”<sup>52</sup>

Her iki tarafla ilgili sunduğumuz bu tarihsel rivâyetler ve hadis metinlerine dikkat edince, her iki kesimi desteklediği görülmektedir. Ancak burada terâdüf ile ilgili argümanlarda toptancı bir yaklaşım olduğu; ortak payda dikkate alınarak çok kaba bir terâdüfe sığınıldığı görülmektedir. Furûkçuların tarihsel rivâyetlerinde ise fark vurguları son derece açıktır.

## 2.2. Şiir Argümanları

Arap şiirinde müterâdif ve mütekârib kelimelerin atıflı ve atıfsız olarak bir beyit içinde kullanıldığına dair örnekler sayılamayacak kadar çoktur. İlgili örnekleri müterâdifçiler, kendileri için; furûkçular ise kendileri için kanıt olarak sunmaktadırlar. Birkaç örnek verelim:

Hadie'nin şu beytini argüman olarak kullanmaktadırlar: “ألا حبذا / همد وأرض بها هند / وهند أتى من دونها النأي والبعد” Beyitteki “بعد” ve “نأي” kelimelerinin lafızda farklı olmakla beraber manada aynı oldukları; tekit ve mübalağa için getirildikleri ifade edilmektedir. Furûkçular ise atıf olgusundan dolayı bu iki kelime arasında nüanslar olduğunu benimserler.<sup>53</sup>

Sa'leb, İbn Arabi'nin “وموضع زين لا اريد مبيته / كأني به من شدة الروع أنس” beytini inşad ettiğini söyler. O sırada yanındaki dilcilerden biri, “İbn Arabi, bu şiiri böyle değil, ‘وموضع ضيق’ şeklinde inşad etti” der. Bunun üzerine Sa'leb, “Sübhanallah! Şu kadar zamandır bizim sohbetlerimi-

<sup>43</sup> Buhari, Şahadat, 10; Tefsir, Sure, 30; Edeb, 6; İsti'zan, 35; Müslim, İman, 143; Tirmizi, Tefsir, Sure, 4, 5, 6, 7; İbn Mace, Fiten, 20; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/152, 385, 391.

<sup>44</sup> Buhari, Mezalim, 25; Nikah, 83; Ebû Davud, Libas, 42; Tirmizi, Edeb, 23; Darimi, Hudud, 12; Ahmed b. Hanbel, Müsned, **Müsned**, V/86, 87, 97, 102.

<sup>45</sup> Buhari, Ezan, 127, 142; Ebû Davud, Salat, 138; Tirmizi, Mevakit, 97; Nesai, Tatbik, 91, 92; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/13, 119; V/45, 139.

<sup>46</sup> Ebû Davud, Fiten, 2; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V/39.

<sup>47</sup> Buhari, Cuma, 27.

<sup>48</sup> Nesai, Cenaiz, 47.

<sup>49</sup> Buhari, Ezan, 127; Nesai, Tatbik, 92; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V/54; Ebû Davud, Müsafirun, 120.

<sup>50</sup> Ebû Davud, Cenaiz, 43; Tirmizi, Cenaiz, 52; İbn Mace, Cenaiz, 35

<sup>51</sup> Ebû Davud, Menasik, 50.

<sup>52</sup> Buhari, Taksir, 19; Ebû Davud, Salat, 175; Tirmizi, Salat, 157; İbn Mace, İkame, 139; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/426.

<sup>53</sup> Askeri, **Furûk**, s. 14; Suyûtî, **Muzhir**, I/404; Ziyâdi, **Terâdüf**, s. 213-4.

ze katılmaz mısınız? ‘زبن’ ve ‘ضيق’ kelimelerinin aynı olduğunu bilmez misiniz?” diye çıkışır...<sup>54</sup>

İsa b. Ömer, Zu’r-Rumme’nin beytini şöyle inşad ettiğini nakletmektedir: “وظاهر لها من يابس الشخت واستعن/ عليها الصبا واجعل يديك لها سترا” İbn Cinnî de, beyitteki “يابس” kelimesinin kendisine “بائس” şeklinde inşad edildiğini söyler ve ekler: “يابس” ve “بائس” aynı anlama gelir.<sup>55</sup>

Ru’be’nin (وغدا ولا وهواة هخب ولا ببرشاع الوخام وعب) beytinde geçen “برشاع” ve “غدا وبصكهم (جيان) korkak” manasına gelmektedir.<sup>56</sup> Aynı şekilde (واحدب اسارت منه السياط يراعة اجفيل) beytinde geçen “إجفيل” ve “يراعة” kelimeleri yine korkak anlamındadır.<sup>57</sup> Ru’be’nin “لا تعدليني واستحيي بأرب ... وغد ولا مجرس” beytinde geçen “أرب”, “مجرس”, “غدا ولا ببرشاع الوخام وعب” beytinde geçen “هواة القلب نخب وهواة نخب ولا ببرشاع الوخام وعب”, “نخب”, “برشاع” kelimelerinin tümü korkak anlamındadır.<sup>58</sup> Ayrıca Ebu’l-İyâl’in “ولا زميلة رعدية ر عش اذا ركبوا” beytinde geçen “زميلة، رعدية،” kelimesinin hepsi, korkak anlamındadır.<sup>59</sup>

“وأفأنا السبي من كل حي/واقمنا كراكرا وكروشا” beytinde “كركرة” ve “كرش” kelimeleri “جماعة” anlamına gelmektedir.<sup>60</sup>

Yukarıdaki örneklere bakıldığında, bu ve benzeri beyitlerde ilgili kelimelerin atıfla veya aynı konteks içerisinde kullanıldığını görmekteyiz. Müterâdifçiler, atıf olgusunu ve aynı kontekste kullanımı dikkate almaksızın bunların müterâdif olduğunu kabul ederken, furûkçular ise atfın ve aynı konteks içinde kullanımın bunların müterâdif olduğuna engel olduğunu; bunların aralarında nüans bulunan mütekâripler olduğunu benimsemektedirler.

### 3. Kur’ân’la İlişkili Argümanlar

Bir kısım argümanlar ise Kur’ân’la ilişkilidir. Bu konuda sunulan argümanlar, daha çok terâdüf kanadına aittir; bir tanesi ise furûkçularındır. Şimdi bunları incelemeye çalışalım.

#### 3.1. Yedi Harf Meselesi

Müterâdifçilerin, ileri sürdüğü argümanlardan biri “yedi harf” meselesidir. “Kur’ân’ın yedi harf ile indirildiğini” konu edinen hadis-

<sup>54</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, II/466; Şâyi; **Furûk**, s. 92.

<sup>55</sup> İbn Cinnî, **Hasâis**, II/127.

<sup>56</sup> Tebrizî, Hatib, **Kenzu’l-Huffaz fi Tehzibi’l-Elfaz**, neşr. Agust Hafner, Beyrut, 1885., s. 177-8.

<sup>57</sup> Tebrizî, **Kenz**, s. 176.

<sup>58</sup> Tebrizî, **Kenz**, s. 177. Yukarıdaki beyit, İbn Sikkite şöyle geçmektedir ( لا تعدليني / واستحيي بأرب / مجرس هواة القلب نخب ) İbn Sikkît, Ya’kûb b. İshâk, **Kitâbu’l-Elfâz -Ekdemu Mu’cemin mine’l-Me’âni**, tah. Fahrüddin Kabâve, Lübnân, 1998, s. 127. Ne var ki, Tebrizî’nin muhakkıkı doğrusunun öteki beyit olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>59</sup> İbn Sikkît, **Elfaz**, s. 130.

<sup>60</sup> İbn Sikkît, **Elfaz**, s. 26.

lerde geçen “yedi harf”in “müterâdif kelimeler” olduğu şeklindeki açıklama biçimine tutunurlar.<sup>61</sup>

Furûkçulara göre ise tefsir ve özellikle kıraat sahasında olanların bildiği gibi, harf kelimesi için otuzun üzerinde görüş serdedilmiştir. Yani “yedi harf”in “müterâdifler” olduğu konusunda bir kesinlik yoktur. Zaten bunu kabul etmek de, elimizdeki kıraat farklılıklarının tiplerini açısından mümkün gözükmemektedir. Çünkü kıraat tasnifi, genel itibariyle üç tür olarak karşımıza çıkmaktadır: Fonetikle ilgili farklar (usûl); müterâdif farklılıklar ve sarf-nahivle ilişkili farklılıklar (ferş). Harf kavramını, müterâdif ile özdeşleştirdiğimizde kıraat farklılıklarının “usûl ve ferş farklılıkları” dışarıda kalmaktadır. Bu yüzden müterâdiflerin, bütünüyle “yedi harf” ile özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Sadece yedi harften bir kısmını karşılamaktadır.

Öte yandan yedi harfin bir kısmını karşıladığı düşünüldüğünde bile, bu kelimelerin tam müterâdif kelimeleri karşılayabileceği gibi, mütekârib kelimeleri de karşılar. Çünkü yedi harf ruhsatında “azab âyetin rahmetle; rahmet âyetini de azabla değiştirmemek” kaydı ile okunmasının istenmesi, bu kelimelerin müterâdif veya mütekârib olabileceğine işaret etmektedir. Üstelik modern terâdüf şartlarını dikkate alındığında, Müneccid’in de vurguladığı gibi<sup>62</sup>, lehçe farklılıklarını ifade ettiği için bu kelimeler, terâdüfçüler tarafından zaten müterâdif olarak da değerlendirilemez.

### 3.2. Müteşabih Meselesi

Müterâdifçilerin argüman olarak sunduğu diğer bir konu ise müteşabih meselesidir. Buna özellikle Kur’ân’da benzer âyetlerde bazı kelimelerin birbiri yerine kullanımı örnek olarak verilir. Örneğin “ ما فأنفجرت منه اثنتا ”<sup>63</sup> ve “ ما وجدنا عليه آياتنا ”<sup>64</sup> âyetlerinde “vecede- elfa”; “ فأنفجرت منه اثنتا ”<sup>65</sup> ve “ فأنفجست منه اثنتا عشرة عينا ”<sup>66</sup> âyetlerinde “infeceret-inbeceset”; “ قالت ”<sup>67</sup> “ قال رب انى يكون لى غلام ”<sup>68</sup>, “ قالت رب انى يكون لى ولد ”<sup>69</sup>, “ قال رب انى يكون لى غلام ”<sup>70</sup> âyetlerinde “veled-gulam”; “ فلما أتاه نودى من شاطىء الواد الايمن.. ”<sup>71</sup> ve “ فلما جاءها نودى ان بورك من فى النار ”<sup>72</sup> âyetlerinde “cae-eta”; “ يوم ينفخ فى الصور ”<sup>73</sup>

<sup>61</sup> Bkz. Müneccid, **Terâdüf**, s. 109 vd.

<sup>62</sup> Müneccid, **Terâdüf**, s. 115.

<sup>63</sup> Bakara, 2/170.

<sup>64</sup> Lokman, 31/21.

<sup>65</sup> Bakara, 2/60.

<sup>66</sup> A’raf, 7/160.

<sup>67</sup> Al-i İmran, 3/40.

<sup>68</sup> Al-i İmran, 3/47.

<sup>69</sup> Meryem, 19/8.

<sup>70</sup> Meryem, 19/20.

<sup>71</sup> Kasas, 28/30; Taha, 20/11.

<sup>72</sup> Neml, 27/8.

ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض وفتزع من في السموات ومن في الارض”<sup>73</sup> ve “ففرع من في السموات ومن في الارض”<sup>74</sup> “fezi’a-sa’ika” kelimelerinin benzer metinler içinde birbiri yerine kullanımı, bu kelimelerin müterâdif olduğunu gösterir.<sup>75</sup>

Furûkçu taraf ise birbiri yerine kullanılan bu kelimelerin manada ortak olmakla beraber bu kelimelerde bazen etimolojik anlamı; bazen delalet ve fonetik gelişimiyle oluşan anlamı, bazen belagat-fesahat unsurunu, bazen makamın gereğini; dil zevkini öne sürerek buradaki kelimelerin aralarında nüanslar olduğunu benimser. Buralarda bu iki müterakipten birinin kullanılmasının, ilgili makamın ondan birini gerektirmesinden; o müterakaribin yüklendiği anlamın o makama en uygun olmasından kaynaklandığıyla gerekçelendirirler.<sup>76</sup>

Furûkçular yine bu kelimeler benzer kontekslerde kullanılsalar da, belki bazıları tam terâdüfü yansıtırsa da, bazıları mütekârib olup aralarında nüanslar vardır, demektedirler. Aksi taktirde bir konteks içinde kullanılan mütekârib kelimelerin tam müterâdif olduğunu söylenirse, bu, aynı anlamdaki lafızların bir cümle veya konteks içinde faydasız kullanıldığı; tadvil yapıldığı anlamına gelecektir. Örneğin Kur’ân’da korku kelimelerinin birkaçı bazen bir âyet içinde geçmektedir. Nisa, 4/9. âyette “havf, haşyet ve ittika” fiilleri bir âyette geçmektedir: “وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضَعِيفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ...”. Bir başka örnek “ittika, haşyet ve işfak” kelimelerinin kullanıldığı Enbiya, 21/48-49. âyetlerdir: (وَذَكَرْنَا لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ). Başka bir örnek de Müminun suresindeki 57, 60 âyet pasajlarında “haşyet, işfak ve vecel” korku kelimelerini kullanılmasıdır: (ان الَّذِينَ هُمْ مِنْ... (خشية ربهم مشفقون ... وقلوبهم وجلة... (وهم من خشيتهم مشفقون). Benzer bir ibare Enbiya, 21/28. âyette geçmektedir: (وهم من خشيتهم مشفقون).

Öte yandan birbirine yakın dört Kur’ân pasajında korku kelimelerinin hem bir kaçı bir arada kullanılmakta; hem de pasajlar neredeyse aynı olmakla beraber korku kelimeleri değişmektedir. Sâd, 38/21-2: (اذ دخلوا علي داود ففرع منهم قالوا لا تخف...); Hicr, 15/52-3: (اذ دخلوا عليه...); Zariyat, 51/28: (فقالوا سلاما قال انا منكم وجلون قالوا لا توجل... ولقد جانت... (سلام قوم منكرون... فاجس منهم خيفة قالوا لا تخف... رسلنا ابراهيم بالبشري قالوا سلاما قال سلام... واجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الي قوم لوط... (فلما ذهب عن ابراهيم الروح...)).<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Neml, 27/87.

<sup>74</sup> Zümer, 39/68.

<sup>75</sup> Zerkeşi, **Burhân**, I/130-131.

<sup>76</sup> Zerkeşi, **Burhân**, II/118 vd.; IV/78; Bint-i Şati, **İcâz**, s. 194; 215, 219-220; Askeri, **Furûk**, s. 15.

<sup>77</sup> Aynı kontekste kullanılan başka korku örnekleri için bkz. Araf, 7/35 (التقى- خوف); Bakara, 2/40-41 (ارهب- اتقى); Zümer, 39/16 (خوف-اتقى); Kamer, 54/7-8 (هطع- خشع).

Bütün bu âyetlere baktığımızda, bir âyette veya birkaç âyette korku kelimeleri birlikte kullanılmaktadır. Bu korku kelimelerini tam bir terâdüf ile tanımlarsak, bu durumda âyette tek anlama hasredilmiş kelimelerin anlamsız bir tekrarı söz konusu olacaktır. Halbuki âyetlerdeki korku kelimeleri, buldukları yer için özel seçilmiş, aralarındaki nüanslar dikkate alınarak ilgili yere yerleştirilmiştir.

### 3.3. et-Tefsîr ala Vechi't-Takrib

Müterâdifçiler, -tıpkı sözlük geleneğinde olduğu gibi- tefsîr geleneğinde de Kur'an'daki bir kelimenin müterâdifi ile açıklandığına dair örnekleri terâdüf için argüman olarak kullanırlar. Bunun tefsîrlerde, özellikle rivâyet tefsîrlerinde bir çok örneği vardır. Örneğin İbn Abbas'a sorulur: "وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا" âyeti (Meryem, 19/13) ne anlama geliyor?" O da cevap verir: "رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا" Bunun üzerine "Arap bunu biliyor mu?" diye soruyor; o da Tarafe'nin bir beytini şahit getiriyor.<sup>78</sup> Aynı şekilde "فِي كَيْدٍ" (Beled, 89/4) âyetindeki kelimenin "kebed ne anlama gelir?" diye sorulur. İbn Abbas da, "i'tidal/istikamet" diye tefsîr eder. Bunun üzerine "Arap bunu biliyor mu?" diye sorulunca Lebid'in beytini şahit olarak sunar.<sup>79</sup> Aynı şekilde "حَفْدَةً"ın (Nahl, 16/72) "خدم" ile; "أَقْلَمَ بِيَّاسٍ"ın (Ra'd, 13/31) "أَقْلَمَ يَعْلَمُ" ile; "فَاعَا صَفْصَفًا"i (Taha, 20/106), "الأملس" ile; "المستوي" ile; "خَوَارٍ"ın (Araf, 7/148; Taha, 20/88) "صِيَّاحٍ" ile tefsîr edilmesi buna örnek verilebilir.<sup>80</sup> Bu ve benzeri örneklerle bu kelimelerin birbirinin müterâdifi olduğunu düşünmektedirler.

Furûkçular ise, müterâdif kelimenin bir başkasıyla karşılanmasını, "et-tefsîr ala vechi't-takrib" (yakın anlamlılık yoluyla açıklama) olarak görmektedirler. Çünkü bir kelime açıklanacaksa, ya bizzat tam müterâdifi ile, yoksa mutlaka ortak paydayı paylaştığı yakın kelimelerle açıklanır. Bu, arabin adetidir. İbn Erzak'tan seçilen yukarıdaki örnekler ve tefsîrlerde geçenler, bunların her zaman tam müterâdif olduğu anlamına gelmez. Müterâdif olanlar vardır; ama genel itibarıyla yakın anlamlı kelimelerdir ve aralarında nüanslar vardır. Örneğin İbn Ezrak, İbn Abbas'tan; leheb kelimesi arap dilinde mevcut iken "شَوَاطٍ" kelimesini "اللَّهَبُ الَّذِي لَا دُخَانَ لَهُ" şeklinde<sup>81</sup>; yine duhan kelimesi var iken, "نَحَاسٍ" kelimesini "الدُّخَانُ الَّذِي لَا لَهَبَ لَهُ"<sup>82</sup> şeklinde tefsîr ettiğini nakletmektedir. Bu ise "şevazz"ın, "leheb"den; "nühas"ın da "duhan"dan "özellikleri" ile ayrıldığı anlamına gelmektedir. Öte yandan sürekli olarak verilen "رَيْبٍ" ve "شَكِّ"ın müterâdif olmaması konusunda Bint-i Şati, şöyle demektedir: "*Reyb'in şekk ile tefsîri takribi bir tefsîr olduğu açıktır; Kur'ânî beyan, reyb kelimesini, altı yerde şekkin sıfatı olarak sunmuştur; böylece de iki lafız arasındaki*

<sup>78</sup> Bint-i Şati, **İ'câz**, s. 314.

<sup>79</sup> Bint-i Şati, **İ'câz**, s. 315.

<sup>80</sup> Bint-i Şati, **İ'câz**, s. 317, 320, 330, 331.

<sup>81</sup> Bint-i Şati, **İ'câz**, s. 339.

<sup>82</sup> Bint-i Şati, **İ'câz**, s. 344.



sıfatı olarak sunmuştur; böylece de iki lafız arasındaki farka işaret etmiştir; bunlar müterâdif olamazlar; çünkü bir şey, kendisiyle nitelenemez.”<sup>83</sup>

### 3.4. Kur’ân Metni

Furûkçular, Kur’ân’daki müterâdif gibi görünen kelimelerin nüansları bulunduğunu; bunlardan herbirinin nüansı dikkate alınarak ‘konteksi’ne göre yerleştirildiğini karşıt bir argüman olarak kullanırlar. Bu bağlamda örneğin Rağıb, “Müfredât’ın peşine **bir manaya gelen müterâdif kelimeleri ve bunlar arasındaki gizli farkları ortaya koyan bir kitap yazacağını**” ifade ettiği yerde Kur’ân’daki müterâdif kelimelerle ilgili olarak furûk gerçeğini şöyle betimler: “**Bu eserle, müterâdif kelimelerden birinin öteki kardeşlerine karşı hangi özel anlamları yüklediği bilinecektir.** Örneğin Kur’ân’da, bazen ‘kalb’; bazen ‘fuad’, bazen de ‘sadr’ kelimesi geçmektedir. Yine [mümini karşılamak için] bazen “inanın kavim (li-kavmin yü’münun/Rum, 30/37)”, bazen “tefekür eden kavim (li-kavmin yetefekkerun/ Yunus, 10/24)”, bazen “bilen kavim(li-kavmin ya’lemun/ Bakara, 2/230)”, bazen “anlayan kavim(li-kavmin yefkahun/ En’am, 6/98)”, bazen “basiret sahipleri(li uli’l-ebzar/Al-i İmran, 3/13)”, “akıl sahipleri (li-zî hicr/Fecr, 89/5), “akıl sahipleri (li uli’n-nüha/Taha, 20/54) kelimeleri zikredilmektedir. Bunlar gibi birçok örneğin, hakkı hak olarak görmeyen, batılı batıl olarak görmeyen kimseler, aynı anlama geldiğini düşünür; bir âyetteki “hamd”i tefsir ettiğinde “şükür” ile; “reyb”i tefsir ettiğinde, “şekk” ile açıkladığında Kur’ân’ı tam olarak tefsir ettiğini sanır.”<sup>84</sup>

Yine Zerkeşi ve Suyûti, “müterâdif sanılan fakat aralarında farklar bulunan kelimeler” şeklinde attıkları bab başlıklarında Kur’ân konteksinde kullanılan bir kısım kelimeler arasındaki farkları sunarlar.<sup>85</sup>

Kur’ân metninde iki mütekâribin “atıfla kullanımı”, “aynı konteks içinde birkaç mütekâribin bir arada ve bazen yanyana kullanımı”, “iki mütekâribin bir müsemmanın aynı anda sıfat olması”, “iki mütekâribin aynı mübtedanın haberi olması” vb. olgulara göz önüne alarak ilgili kelimelerin birbirinin müterâdifi olmasını mümkün görmemektedirler.

Buna korku kelimelerinden ‘havf, feza, evcese, rav’, vecel’ kelimelerinin Kur’ân’da benzer iki ayrı peygamberle ilgili dört kontekste kullanımını örnek verebiliriz.

Kur’ân’da ilgili korku kelimelerinin geçtiği dört pasaj şunlardır:

<sup>83</sup> Bint-i Şati, **İ’câz**, s. 584.

<sup>84</sup> Rağıb, **Müfredât**, s. 4.

<sup>85</sup> Bkz. Zerkeşi, **Burhân**, IV/78 vd.; Suyûti, **İtkân**, I/621 vd.

“اذ دخلوا علي داود ففرع منهم قالوا لا تخف...”<sup>86</sup> (*feza - havf*)

“اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال انا منكم وجلون قالوا لا توجل...”<sup>87</sup> (*vecel-vecel*)

اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون فراغ الي اهله فجاء بعجل سمين فقربه اليهم قال الا “خيفة قالوا لا تخف...”<sup>88</sup> (*fe evcese... hifeten- havf*)

ولقد جائت رسلنا ابراهيم بالبشري قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ فلما را ايديهم لا “تصل اليه نكرهم وواجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الي قوم لوط.... فلما ذهب عن ابراهيم الروح...<sup>89</sup> (*evcese... hifeten- havf - rav*)

İlk âyet, Hz. Davut ile; son üç âyet ise Hz. İbrahim ile ilgilidir. Âyetlerin ilk üçüne baktığımız zaman hemen hemen kalıp aynıdır. Sonuncusu da bunlara nisbeten benzemektedir. Kalıblara bakınca “peygamberin yanına birileri giriyor ve o da korkuyor; muhatapları korkmalarını söylüyor” şeklinde bir tablo ile karşılaşırız. Ama âyetlerin hepsine bakınca tek bir korku kelimesi kullanılmadığı, beş ayrı korku fiili kullanıldığını görüyoruz. Bu durumda bu kullanım, rastgele bir tercih midir, bir lafız çeşitliliği midir yoksa aralarında nüanslar gözetilerek özel bir seçim midir? istifhamını oluşturmaktadır. Bu sorunun cevabı, âyetlerin konteksiyle bu kelimeler için sunulan ‘nüanslar’ın uyuşup uyuşmamasının tahkiki ile verilebilir.

Önce furûkçuların bu kelimelerle ilgili ortaya koydukları ayrımlara göz atalım.

İstilah olarak sözlükler, havfi “توقع مكروه عن امارة مظنونة او معلومة” /muhtemel veya bilinen bir ipucundan hareketle kötü bir şeyin meydana gelmesini beklemek<sup>90</sup> şeklinde tanımlar. Havf, korku muhtevasının anahtar kelimesidir. Salt olarak korkuyu ifade eder. Öncelikle havfın nesnesi, istenmeyen, hoş karşılanmayan bir şeydir ki bunu Askeri, “havf, şerde olur.” şeklinde ifade eder.<sup>91</sup> Ayrıca bu nesnenin, korkanın başına gelip gelmeyeceği ya muhtemeldir, şüphelidir ve çok az da olsa malumdur. Zararın geleceği kesin olursa bu korku, havf ile ifade edilmez.<sup>92</sup> “Havf” kullanıldığında “حذر”deki gibi kendi içinde korku ile “tedbir alma” anlamını beraberinde getirmez. Dolayısıyla “حذر”de “خذ حذرك” denildiği gibi “خذ خوفك” denilmez.<sup>93</sup> Burada üzerinde önemle durulması gereken bir şey daha vardır: Havfde, korkunun meydana gelmesinde etkin olan şey, öznenin zayıflığıdır. Bu anlamda “خشية”den ayrılır. Çünkü onda korkunun müsebbibi, nesnenin heybetli ve saygın olmasıdır. Bu husûsu Razi, şöyle ifadelendirir:

<sup>86</sup> Sâd, 38/21-2.

<sup>87</sup> Hicr, 15/52-3.

<sup>88</sup> Zariyat, 51/28.

<sup>89</sup> Hud, 11/69-70 ve 74.

<sup>90</sup> Râğib, **Müfredât**, s. 229; Semin, **Umde**, s. 168.

<sup>91</sup> Askeri, **Furûk**, s. 203.

<sup>92</sup> Askeri, **Furûk**, s. 199.

<sup>93</sup> Bkz. Askeri, **Furûk**, s. 199-200.

betli ve saygın olmasıdır. Bu husûsu Razi, şöyle ifadelendirir: “Havf kelimesinin kullanışları incelendiğinde onun, “خائف”in özündeki zaafiyetten kaynaklanan bir korku olduğu görülecektir.<sup>94</sup> Razi, bu görüşünü ise şununla temellendirmektedir: “خ و ف” harflerinin oluşturduğu muhtelif kalıplar, temelde “zayıf” anlamını ihtiva etmektedir. Halbuki “خ ش ي” harflerinin meydana getirdiği muhtelif kalıplarda ise “heybet” anlamı mevcuttur.”<sup>95</sup> Ebu'l-Bekâ da bu konuya havfın temelinde korkanın zaafiyeti olduğuna işaret eder. Hatta korkulan şey kolay ve basit bir şey olabilir; ama burada korkanın korkmasına sebep olan şey kendi zaafiyetidir, der. Ayrıca bu kelimenin arapların hastalık bulunan ve tamamen yok olmamış deve için kullandığı “ناقاة خوفاء” ibaresinden alındığını söyler.<sup>96</sup>

Zebidi, “فزع”, korkunç bir şeyin ansızın ortaya çıkmasıyla insanda oluşan korku hali<sup>97</sup> olduğunu kaydeder. Askeri de, “فزع”ın “havfın aniden meydana gelmiş hali; kötü bir şeyin ansızın ortaya çıkmasıyla kalbin rahatsızlığı” olduğunu söylemektedir.<sup>98</sup> Havf ile farkını “ansızın olmak” ve havfın kendisinin müteaddi olduğu halde feza'nın “من” ile müteaddi olmak şeklinde ortaya koyar.<sup>99</sup> Semîn ve Rağib ise “فزع”ın, havfın özel bir şekli olduğunu söyler ve yukarıda verdiğimiz tarifi nakleder. Bu yüzden havfte (خفت من الله) denildiği halde (فزعت من الله) denmez.<sup>100</sup> Yesû'î, de feza'nın “جزع” cinsinden olduğunu ve korkulan bir şey ile insanın karşılaşması anındaki çekinme ve ürkme (نفر) hali olduğunu vurgular.<sup>101</sup> Bunlardan hareketle “feza”ın kimliğini “harici bir etkiden kaynaklanan şiddetli ürküntü, irkilme ve refleks korku” olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

“وجل” kelimesi, “korku” ve özellikle “korku hissi”<sup>102</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Askeri, havf ile vecel arasındaki ayrımı, “Havf, itmi'nanın zıddıdır. “وجل رجل” denildiğinde kişinin üzüntü ve ıstırap içinde olması ve mutmain olmaması kastedilir. Ayrıca “انا من هذا علي وجل” denildiği halde bu tür bir cümlede “انا من هذا علي خوف” havf kullanılmaz.”<sup>103</sup> şeklinde verir. Daha sonra “الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم” â-yetini ele alarak bunu şu şekilde yorumlar: “Allahın azameti ve kudreti kendilerine zikredildiği zaman kalbleri, yaptıkları taat ve ibadetler-

<sup>94</sup> Razi, Fahrudin, **Mefatihul-Ğayb**, ter. Suat Yıldırım ve arkadaşları, Ankara, 1994, s. XX/304.

<sup>95</sup> Razi, **Mefatih**, II/303.

<sup>96</sup> Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, **Külliyât**, İstanbul, 1278, s. 428.

<sup>97</sup> Zebidi, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Mısır, 1306, V/452.

<sup>98</sup> Askerî, **Furûk**, s. 201,

<sup>99</sup> Askerî, **Furûk**, s. 201.

<sup>100</sup> Semîn, **Umde**, s. 424; Rağib, **Müfredât**, s. 570,

<sup>101</sup> Yesû'î, Henricus Lammens, **Ferâidu'l-Luğa: fi'l-Furûk**, Beyrût, 1889, s. 84.

<sup>102</sup> Semîn, **Umde**, s. 620; Rağib, **Müfredât**, s. 807.

<sup>103</sup> Askerî, **Furûk**, s. 202.

le mutmain olmaz, ıstırap duyarlar, korkar, üzürlürler. Buradaki vecelin havfle hiç bir alakası yoktur. Üstelik havf, müteaddi iken vecel, lazım bir fiildir.”<sup>104</sup> Askeri'nin bu ifadelerinden hareketle havf ile vecel arasında şöyle bir ayrımı yapmak mümkündür: Havf, direkt korkuyu ifade eden bir fiil iken vecel, üzüntü ağırlıktadır ve bu üzüntünün bir neticesi ise havf olmaktadır. Şurası bir gerçektir ki “havf” hiç bir zaman kalbe nisbet edilmez; “خاف قلبه” denilmez. Vecel ise kalb ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Genel itibariyle “وجلت قلوبهم” şeklinde kullanılır. Kur'an'da beş yerde geçen bu kelime, üç yerde bu şekilde kullanılmıştır.<sup>105</sup> Bu da gösteriyor ki vecel, korkunun kalbe yansıyan bir halidir; vecel, söz konusu olduğunda titreyen, hal değiştiren kalb olmaktadır. Vücudun diğer azalarına bu hal pek yansımamaktadır. Bu haliyle de tıpkı ru'b<sup>106</sup> (5 yerde tamamen aynı), “evcese... hife”<sup>107</sup> (üç yerde) ve vecef<sup>108</sup> (bir yerde) gibi “kalbdeki korku hissi”ni ifade etmektedir.<sup>109</sup> Vecel, üzüntü ağırlıkta olan ve kalpte yoğunlaşan bir korkudur.

“Korkmak, ürkmek, hayrete düşmek, şaşırtmak” gibi anlamlara gelen “روع” kelimesini, İbn Manzûr kalbin korkması ve titremesi şeklinde verir.<sup>110</sup> Rağib el-İsfehani, ondan nakille de Semîn, rav' için “kalbe atılan yerleşik korku” tanımı verirler.<sup>111</sup> Ebu'l-Bekâ ise bir yerde “feza” ile karşılarken,<sup>112</sup> “karşılaştıkça yenilenen korku” şeklinde anlamlandırır.<sup>113</sup> Kur'an'da bir yerde geçmektedir.<sup>114</sup> Rav' kelimesinin, sonuçta kök anlamı itibariyle “şaşırtmak, büyülemek” gibi anlamlarını da desteğimize alarak feza' kelimesine yakın “ürkmek-refleks korku” anlamına ve özellikle ve “vecel-ru'b” gibi korku kelimelerinin anlamlarına daha yakın olmaktadır.

“وجس” kelimesi sülasi kökten “gizli olmak, kulak bir fısıltı işitmek ve korkusunu gizlemek” manasına gelmektedir. Tefi'l babından “اوجس” ise “kalbde korku belirmesi ve bunun gizlenmesi (اضمر خوفا), korku hissedilmesi (احس خوفا), kalbe korku düşmek (وقع في نفسه الخوف), bir sesin işitilmesi veya başka bir şeyden dolayı kalbe korku düşmesi (وقع الفزع في

<sup>104</sup> Askeri, **Furûk**, s. 202.

<sup>105</sup> Bkz. Enfal, 8/2; Hac, 22/35; Müminun, 23/60.

<sup>106</sup> Bkz. (وقفت في قلوبهم الرعب): Al-i İmran, 3/151; Enfal, 8/12. (وسلقت في قلوب الذين كفروا الرعب): Ahzab, 33/26; Haşr, 59/2. (ولملمنت منهم رعبا): Kehf, 18/18.

<sup>107</sup> Bkz. (واوجس منهم خيفة...): Hud, 11/70; Taha, 20/67; Zâriyât, 51/28.

<sup>108</sup> Nâzi'ât, 79/8 (قلوبهم يومئذ واجفة).

<sup>109</sup> Burada “وجل”, “وجس”, “وجف” ve hatta “وجب” kelimelerinin tek harf değişikliği ile hepsinin ‘korku hissini’ ifade eden kelimeler olması dikkat çekicidir. İkincinin (o da genelde nefse izafe edilir) dışındakilerin hepsi, özellikle ‘kalbe nisbet edilerek’ kullanılmakta ve kalbin korkmasını ifade etmektedir.

<sup>110</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, **Lisânu'l-Arab**, Mısır, ts., I/529.

<sup>111</sup> Rağib, **Müfredât**, s. 302; Semîn, **Umde**, s. 215.

<sup>112</sup> Ebu'l-Bekâ, **Külliyât**, s. 480.

<sup>113</sup> Ebu'l-Bekâ, **Külliyât**, s. 870.

<sup>114</sup> Hud, 11/74.

” (القلب او في السمع من صوت) demektir. “توجس” gizli sese kulak verip dinlemek; sesi korkarak dinlemek manasındadır. “الوجس” gizli ses (الصوت الخفي), kalbin korkusu (فزع القلب) anlamına gelir.<sup>115</sup> Rağıb, “توجس” in “gizli bir sestten dolayı nefiste meydana gelen korku hali olduğunu” söylemektedir.<sup>116</sup> Kur’ân’da “توجس” sülasi şekliyle kullanılmadığı gibi tek başına bir korku fiili olarak da zikredilmez. Üç yerde geçen bu kelime, hem ifal vezninde hem de “توجس ... خيفة” şeklinde geçmektedir.<sup>117</sup> Bu ifadenin akabinde “havf” zikredilir. Bunun anlamı şu olmalıdır: Kalbde bir etkenden dolayı korkunun belirmesi ve gizlenmesidir. Âyetlerden ve yukarıdaki bilgilerden hareketle “توجس” in havf gibi korkmak anlamında değil, daha çok korku hissetmek anlamında olup havf ile birlikte ‘vecel, vecef, ru’b” kelimelerini kullanımına yaklaşmaktadır.

Bu açıklamalardan hareketle korku kelimeleri arasında şöyle bir tasnif yapmak mümkündür. Havf kelimesi, mutlak ve salt korkuyu ifade eden kavramdır. “Feza” kelimesi, “irkilme, ürkme ve refleks korku” anlamına gelmektedir. “Vecel, veces, rav’ kelimeleri daha çok kalpte meydana gelen potansiyel ve yoğunlaşmış; yerleşik bir korkuyu ifade etmektedir. Şimdi ilgili âyetlere bakalım.

Sad suresindeki “اذ دخلوا علي داود ففزع منهم قالوا لا تخف...”<sup>118</sup> âyetin sıyak ve sıbakına bakıldığında olay şöyle özetlenebilir: İki davacı, bir davayı çözmek için Hz. Davud’un odasının duvarını tırmanıyor ve Hz. Davud’un yanına giriyorlar. İşte âyetin bu bölümünde “duvar tırmanarak ansızın Davud’un yanına girilince bu ani hareketten dolayı “neler oluyor?” diye Davud ürküyor (فزع), bunun üzerine onlar da “korkma (لا تخف), biz iki davacıyız...” diyorlar. Beydâvî ve Celaleyn buradaki olayı “Hz. Davud’un ibadet etmek için insanların girmesinin yasaklandığı kapıların kilitli olduğu bir günde evin duvarına tırmanarak üstten yanına atladıkları”<sup>119</sup> şeklinde tablolandırmaktadır. Âyete dikkat edildiğinde iki tane korku fiili mevcuttur: (فزع - خاف) Davalının olağandışı ve habersiz yaptıkları olayda Hz. Davud’un korkusu için “فزع” fiili tercih edilmiştir. Sebebi ise harici bir etkenin aniliği ve korkunçluğudur. Davacılar, yanına geldikten sonra artık korku normalleşmiş; bunun için de davacılar, artık “feza” kelimesini değil, “hafe”yi kullanmışlardır. Dolayısıyla buradaki iki korku bütün çıplaklığıyla birbirinden ayrılmaktadır.

<sup>115</sup> İbn Manzûr, **Lisân**, VI/4772; Firuzâbâdî, Mecduddin Muhammed, **el-Kâmûsu'l-Muhit**, Beyrût-Lübnan, 1991, II/374.

<sup>116</sup> Rağıb, **Müfredât**, s. 807.

<sup>117</sup> Hûd, 11/70; Tâhâ, 20/67; Zâriyât, 51/28.

<sup>118</sup> Sâd, 38/21-2.

<sup>119</sup> Beydâvî, **Envâr**, II/309-10; Suyûtî, Celâluddîn-Mahallî, Celâluddîn, **Tefsîru Suyûtî, Celâleyn**, Beyrût, 1990, s. 455.

Aşağı yukarı benzer lafızlarla Hicr suresinde anlatılan bir olayda, sadece korku kelimeleri değişmektedir: “اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال انا منكم”<sup>120</sup> Hz. İbrahim'le ilgili bu pasajın, Kur'an'ın iki yerinde daha geçtiğine şahit olmaktayız. Bunlardan biri, Hud suresinin 69-70. âyetleridir. İlgili metin şöyledir: “ولقد جائت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما” قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ فلما را ابيهم لا تصل اليه نكرهم واوجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ...” “ارسلنا الي قوم لوط... هل اتيك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون” “فراغ الي اهله فجاء بعجل سمين فقربه اليهم قال الا تأكلون فاوجس منهم خيفة قالوا لا تخف...” Yukarıda verdiğimiz âyetlerde geçen korku fiillerinin kontekslerine bakıldığında Hz. İbrahime evlat müjdelemek için gönderilen iki melekle Hz. İbrahim arasında geçen küçük bir olayı konu edindiği görülecektir. Üç pasajda da anlatılan olay aynı olmakla beraber burada kullanılan korku kelimeleri farklılık arz etmektedir. Bu âyetlerdeki “korku” kelimeleriyle ile daha önce Hz. Davut hakkında geçen ifadedeki “feza”ın konumunu belirlemek için bu üç âyetin tahlil edilmesi ve sonuçta bunların Davutla ilgili âyetle mukayesesinin yapılması korku fiillerinin ayrıştırılması konusunda ehemmiyet arz etmektedir. Üç pasaj dikkate alındığında hadise şöyle tablolaşır: Melekler, Hz. İbrahim'e misafir olarak gelir, ona selam verirler, o da galiba yabancısının diyerek selamlarını alır. Hz. İbrahim, misafirlerine kızarmış besili bir buzağı ikram eder, yemeği uzatır, buyur eder, fakat onların buzağıya ellerini uzatmadıklarını görünce durumlarını beğenmez. Bundan ötürü de içine bir korku düşer (وجل / اوجس في نفسه خيفة); melekler de bunu hissedince kendilerinin Lut kavmini helak etmek ve kendisini bir çocukla müjdelemek için gönderildiklerini ifade ederek “korkmamasının gerektiğini” (لا تخف) söylerler.<sup>121</sup> Yukarıdaki verdiğimiz birinci âyetteki “Hz. İbrahim'in korkusun/ vecel”un sebebi olarak İbn Kesir ve Celaleyn, sadece “kendilerine verilen ziyafete ellerini uzatmamaları”ni gösterirken<sup>121</sup> Beydâvî, bu sebep yanında “zamansız ve izinsiz olarak yanına girme”yi de ilave etmektedir.<sup>122</sup> Kanaatimizce burada Hz. İbrahim'in korkusuna sebep olan şey, meleklerin yeme-içmeden kaçınmaları olması daha uygundur. Çünkü âyette ansızın, zamansız ve izinsiz girmeye bir atıf olmadığı gibi aksine misafirlerinin selam ile girdikleri ve bir misafir şeklinde karşılandıkları diğer âyetlerde net bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıca yine bu âyetlerde korkunun sebebinin meleklerin yemeğe rağbet etmemeleri olduğu da açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu yüzden Beydâvî'nin gösterdiği ikinci sebep, âyetin muhtevasına pek

<sup>120</sup> Hicr, 15/52-3.

<sup>121</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fida, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, IV/458; Mahalli-Suyûtî, **Celâleyn**, s. 265.

<sup>122</sup> Beydâvî, **Envâr**, I/531.

uygun düşmemektedir. Zaten ikinci ve üçüncü âyette Beydâvî, bu fikrinden vazgeçmiş görünmektedir.<sup>123</sup>

Şimdi Hz. İbrahim'le ilgili olan bu üç pasajdaki korku fiili ile Hz. Davudla ilgili pasajdaki korku fiilleri arasında bir mukayese yapalım. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey, ilgili pasajların muhteva itibarıyla birbirine son derece yakın olması ve burada sadece değişen şeyin korku kelimelerinin kontekse uygun olarak seçilmesi- dir. Hz. Davut olayında hadisenin meydana gelmesi anında “قزع”ın; Hz. İbrahim olayında ise ilk âyette “وجل”in ikinci ve üçüncü âyette ise “واجس منهم خيفة”in kullanıldığını görmekteyiz. Davut olayında feza’ın kullanılmasının sebebi, izinsiz, ani bir hareketten dolayı gerçekleşen refleks bir korku olmasındandır. Hz. İbrahim olayında ise refleks bir korkunun meydana gelmesine sebep olacak ani bir hareket söz konusu değildir. Bilakis, meleklerin normal şartlar altında yemeği reddetmeleri, onun işkillenmesine ve kalbinde korkunun hasıl olmasına sebep oluyor. Bu yüzden de âyetlerde korku kelimesi olarak korku duymak, kalbine korku düşmek anlamlarındaki “vecel ve evcese fi nefsihi hife” seçiliyor. İkinci tarafta ise korku normalleşince “aniden korkan” Davud için “لا تقزع” yerine “لا تخف” ifadesi; İbrahim için ise bir yerde “لا توجل” iki yerde ise “لا تخف” ifadesi getirilmektedir. Sonuç olarak furûkçuların tesbit ettikleri farklar dikkate alınarak, korku kelimelerinin herbirinin, âyetlerdeki kontekslerine uygun olarak seçildiğini görüyoruz.<sup>124</sup>

## II. DEĞERLENDİRME

Araştırmamızın sonucunda her grup altında serdedilen argümanları genel olarak bir tahlile tabi tutmamızın uygun olacağını düşünüyoruz.

Dilsel argümanların birincisi “mütekâribleri birbiri açıklamak için kullanma” ve Kur’ân argümanlarının ikincisi olan “müterâdifle tefsir etme” olgusuyla başlayalım. Eğer bir kelimenin anlamı verilmek isteniyorsa, yapılacak iş, eğer varsa, eşiti (tam müterâdifî)ne sığınmaktır; yoksa yakın anlamlısına müracaat etmektir; bu da yoksa bu durumda ilgili kelimeyi –lafızla değil de- ibarelerle açıklamaktır. Bu noktada İbn Arabî’nin “kelimelerin vazında sebeblerin bulunduğu; bunları biz bilmesek de kullanmasak da, bunların var olduğunu; arabın bunu bilmediği anlamına gelmediği” şeklindeki vurgusu, son

<sup>123</sup> Beydâvî, **Envâr**, I/462; II/429.

<sup>124</sup> Burada korku kelimelerinin farkları konusunda çok dar bir tablo sunduk. Yaptığımız araştırma neticesinde tesbit ettiğimiz Arap dilindeki 200 küsur “korku” kelimesinin özellikle Kur’ân’da bu anlamda kullanılan 26 korku kelimesinin furûk bağlamında nüanslarını tesbite odaklandığımız çalışmamıza tüm korku kelimelerinin nüansları için bkz. Kara, Ömer, **Kur’ân’da Korku Kelimelerinin Renkleri**, (yayınlanmamış eser).

derece önemlidir. Kelimelerin gerek hitabette, gerek inşadda, gerekse kitabette kullanımı, herkese göre değişen bir olgudur; dilin inceliklerini ve ayrımlarını dikkate alan, bunlara önem veren şahıslar, bunları aynı titizlikle kullanırken, çoğunluk kolaycı yolu tutarak ortak anlam açısından bu kelimeleri kullanabilmektedir.<sup>125</sup> Çünkü bu olgu, çok dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bunların gerek etimolojik, gerek sarfi, gerek nahvi, gerek zıddiyet-mukabiliyet ilişkisi, gerek delalet gelişimi (umûmluk-husûsluk; takyid-itlak; hakikat-mecaz-kinayestiare); gerek fonetik gelişim (ibdal, kalb, ta'cim) ilişkileri açısından aralarında ince nüansların ve çizgilerin bulunabildiği görülmektedir. Alelade kullanıldıklarında, bunlara kabaca müterâdif denebilir belki; ama kelimelerin yüklendikleri nüansları dikkate alındığında tam müterâdif denmesi güçleşir. Dolayısıyla bu iki argüman bağlamında terâdüfçülerin 'terâdüfün arabın geleneği olduğu' öncülüyle bir önkabul ile hareket ettiği; hadiseye kabaca yaklaştıkları söylenebilir. Üstelik furûkçuların öne sürdükleri şeylere ciddi bir cevapları yoktur. Örneğin furûkçulara göre, bir müsemma için onlara ve yüzlere varan kelimelerin hepsini tam müterâdif görmenin mantıklı bir gerekçesi yoktur. Çünkü bir müsemmayı bir kelime ifade ediyorsa, bunun eşiti bir veya daha fazla kelimeye neden ihtiyaç duyulacağını; öte yandan bir kelimeyi, aralarında nüanslar olsa da, yakın bir kelimeyle açıklamaktan başka bir yol olmadığını; bu kadar kelimeyi müterâdif saymanın, anlamı ifadede icâz'ı önceleyen arabın anlamsız yere tatvil yapması olacağını; müterâdiflerin, farklılığı ifade eden 'atıf harfi' harfi ile nakledilmesinin, bunların farklı olduklarını ortaya koyacağını vurgulamaktadırlar.

Dilsel argümanlardan müterâdiflerde atıflı ve atıfsız tekit olgusuna; aynı şekilde Kur'an'da bu olgunun kullanılmasına gelince, bunu açıklamaya çalışalım. Kelimelerin atıf dışında bir arada veya yakın kontekste kullanılmasının 'tekit' ile açıklanmasını doğru bulmak

<sup>125</sup> Dil olgusunun bilimsel düzlemde çok ince bir şekilde araştırıldığı bu dönemde bile durumun hiç farklı olmadığıyla ilgili bir anektodumu hatırlatmak isterim. Lisans döneminde iken İSAV'nin tertip ettiği seminerlere katılıyordum. Tefsirci bir Arap hocanın dersine devam ediyordum. Dersten sonra hocaya şöyle bir soru sordum: "Üstad, Kur'an'da tespit edebildiğim kadarıyla 20 küsur korku kelimesi kullanılmaktadır. Hatta bunlardan bazen ikisi, bazen üçü, aynı cümle içinde atıflı veya atıfsız olarak kullanılmaktadır. Bu kelimelerin aralarında bir fark var mı? Fark yoksa aynı metin içinde geçen 'salt korkuyu' ifade eden üç tane korku kelimesi, bir tadvil bir haşiv anlamına gelmez mi?" dedim. Hoca, "hayır, aralarında hiçbir fark yoktur; hepsi de korkudur" diyerek kesip attı. Hoca, bunların korku paydasında birleşmelerinden hareketle korku anlamında müterâdif olduklarını söylemekle yetindi. Ne var ki durum hiç de toptancı bir şekilde kestirilip atılacak türden değildi. Çünkü Arap dilinde 200 küsur korku kelimesinin hepsinin müterâdif olduğunu söylemek; ve bir kısım arap dili leksik ve filolojik durumlara aykırı bir durumdu. Bu konu da korku kelimelerin tümünün kategorik bir ayırımına giriştim ve bu kelimelerin kategorik bir ayırımla korkunun değişik renklerini bize veren mütekârip kelimeler olduğunu gördüm ve Bir önceki dipnotta sözünü ettiğim çalışmayı kaleme aldım.



mümkün gözükmemektedir. Çünkü tekit olgusu ile terâdüf birbiriyle çelişen bir yapı sergiler. Terâdüf, kelimelerin tamı tamına birbiriyle eşitlenmesini gerektirirken, tekitte müekkid ile müekked arasında bir aynilikten söz edilemez; müekkid, müekkede bir ‘vurgu ve pekiştirme’ katar. Bu ise müterâdife değil, furûka kapı aralar. Kelimelerin aynı konteks içinde bir arada kullanılmasını (örneğin *وهم من خشية ربهم* (مشفقون) وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله... sayarsak, bir cümle içinde anlamsız bir şekilde aynı anlamı tekrar etmiş oluruz; belagat diliyle söyleyecek olursak, tadvil ve haşv yapmış (sözü fayda gözetmeksizin uzatmış) oluruz. Bu bağlamda iki mütekârip sıfatın bir nesneyi nitelemesi (جاء رجل عالم عارف), bu ikisinin ayrı şeyler olduğuna delalet eder. Çünkü nitelemenin mantığı, ilgili nesnenin farklı özelliklerini ortaya koymasındır. İki ayrı kelimenin müptedanın haberi olması (والله غفور رحيم) durumunda da, haberdeki isnad, müptedaya isnat edilmektedir. İkisinin aynı olması durumunda iki ayrı habere gerek kalmamaktadır. Yine iki ayrı mütekâripten birinin ötekini nitelemesi (في شك مريب) de bu minvaldedir; ikisi aynı olunca bir şeyin kendini nitelemesi anlamsız olur. Çünkü bir şey, kendisini niteleyemez. Bütün bunlara baktığımızda tüm bu çerçevesiyle bu tür kelimelerin ‘salt’ tekit için getirilmiş tam müterâdif olmaları, imkansız hale gelmektedir.

Hele gerek Arap dili ve Kur’an metninde iki mütekâribin birbiri-ne atfedilmesi durumunda, her ne kadar terâdüfçüler tarafından bu ikisi, ‘müterâdif’ sayılsa da, “atıf muğayereti gerektirir” şeklindeki prensibin gerektirdiği matuf ile matufun aleyhin farklılığı, bu ikisinin müterâdif olmasını imkansız kılmaktadır.

Öte yandan müterâdifçiler, müterâdif kelimelerin çokluğunun kitabette, hitabette, şîrde bir genişlik sağladığını; dilin söz varlığının ve kelime haznesinin enginliğini gösterdiğini ifade etmektedirler. Furûkçular ise Arap dilinde ‘icâz’ olgunun önemli olduğunu, vaz olgusunda bir müsemmayı bir kelimeyle ifade edildiğini; müsemma bu kelime tanımlandıktan sonra ikinci ve üçüncü... bir kelimenin üretilmesine gerek olmadığını söylemektedirler. Aynı şekilde bir metin içinde bir müterâdif kullanıldıktan ikincisinin, üçüncüsünün... kullanılması, eğer bir ilave manayı getiriyorsa, bunun ismi itnâb olur ki, buna terâdüf değil, furûk denir. Eğer ilave bir mana getirmiyorsa, birebir aynı anlama sahip olarak kullanılıyorsa, bu da tadvil (sözü anlamsızca uzatma) olacaktır.

Müterâdif kanadının ‘dil vüsatı’ ve ‘ifade zenginliği’ olarak gördüğü müterâdif kelimelerin çokluğu meselesine, furûkçular, -haklı olarak- müterâdif olarak sunulan kelimelerin tam terâdüfe uygun olmadığını; üstelik tam terâdüf sayılsa bile, bu durumda bir müsemma için onlarca kelimenin icat edilmesinin ve kullanılmasının

'kuru lafız kalabalığı' olacağını; ancak kelimelerin yakınanlamlarının ötesinde kalan nüansların tespiti; salt lafız kalabalığı yerine bize anlamları netleştirilmiş, farkları tespit edilmiş lafız çokluğuna 'anlam derinliği'ni eklediğini söylemektedirler.

Müterâdiflerin çokluğuna 'çağrıştırma' usûluyla ezber kolaylığının sağlanacağı iddiası ise ötekiler tarafından bir ismi ezberlemenin, iki veya daha çok ismi ezberlemekten daha kolay olacağı şeklinde cevaplandırılmaktadır.

Müterâdifçilerin argüman olarak sunduğu tarihsel ve hadis metinlerine baktığımız zaman, bazı arap dilcilerinin bir müsemma etrafında yer alan yüzlerce isimleri ezberleme olayının, tamamen mütekârib mantığına dayandığını görüyoruz. Çünkü ilgili mütekâripler, söz konusu müsemmanın vaz', lehçe ihtilafı, yabancı dilden sözcük aktarımı, delalet gelişimi (örn. Umûm-husûs, itlak-takyid, hakikat-mecaz-kinaye gibi) ve fonetik gelişim (kalb, ibdal gibi), sıfatların isimleştirilmesi, aynı müsemmanın değişik varlıklarda farklı lafızlarla ifadelendirilişi ve bir müsemmanın derecelendirilmesi gibi etkenler vasıtasıyla oluştuğunu görüyoruz. Bütün bu olgular ise, çoğunlukla kelimelerin mütekârib olduğunu ve aralarında nüans bulunduğunu işaret eden olgulardır. Buna ilaveten "bir anlamdadır", "şu anlamda ortaktır", "şu, şudur" şeklinde rivâyetlerde yer alan ifadeler de biraz derine inince toptancı bir yaklaşımla kaba bir terâdüfö önerdiği görülmektedir.

Rivâyet bağlamındaki terâdüf argümanlarının bu toptancı duruşunun ve müphem anlamlandırılışının aksine furûk rivâyetleri, gerek hareke farklılığının; gerek atıfla kullanımının, isim-sıfat ayrımının, etimolojik-morfolojik-sentakstik yapılanmanın etkisiyle farkları gözler önüne serme şeklinde açık bir yaklaşımı bize sunmaktadır.

Şiir örneklerinde de durum aynıdır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir. Şiir beyitlerinde müterâdif olduğu söylenen kelimeler kullanılmaktadır. Bu ise değişik şekillerde anlamlandırılabilir: Bu kelimeler, ya gerçekten tam müterâdiftir; yahut mütekâriptir ama vezin, tenasüb ve kafiye hatırına kullanılmıştır; yahut da şair iki mütekârip arasındaki nüansları dikkate almadan alelade ve geniş perspektiften yaklaşmıştır. Bu bağlamda aynı konteks içinde kullanılan; özellikle de 'atıfla kullanılan kelimelerin birbiriyle tam müterâdif olması, - daha önce ifade ettiğimiz gibi-, şairler kullanmış olsa da, mümkün gözükmemektedir.

Kur'ân merkezli argümanlara gelince, bunlardan yedi harf meselesi, son derece karmaşık ve müphem; üzerinde ittifak edilemeyen bir konudur. Yedi harfin "müterâdifler"le özdeş olduğu şeklindeki görüş, kıraat vakiasıyla örtüşmemektedir. Ancak ilgili birikimin bir kısmına tekabül edebilir ki, yedi harf ruhsatının verildiği dönemdeki "azab

âyetini rahmetle; rahmet âyetini de azapla değiştirmeden” vurgusunu da desteğimize aldığımızda, burada kelimelerin yerine seçimde tam müterâdif olabileceği gibi, pek tabii mütekâribi de olabileceğini söyleyebiliriz. Üstelik terâdüfçülerin koyduğu şartlar müvacehesinde bakığımızda ise bu kelimelerin arasındaki anlam birlikteliğini veya benzerliğini ortaya koyan unsurunu lehçe farklılığı olması hasebiyle, bunların müterâdif sayılmadığını da hatırla tutmamız gerekir. Dolayısıyla yedi harf olgusu, müterâdiflik için çok yetkin bir argüman olarak değerlendirilemez.

Müteşabih olgusu, daha açık bir ifadeyle paralel metinlerde ortak paydayı paylaşan kelimelerin kullanımı, müterâdifçiler tarafından argüman olarak kullanılmaktadır. Bu tür kullanım, bazen salt bir müterâdifliği ortaya koyuyor olsa da, furûkçular, ilgili kelimelerin etimolojik kökleri, sarfi ve nahvi yapılanması, delalet ve fonetik gelişimleri, belagat-fesahat duruşları, konteksin belirleyiciliği, dil zevki gibi tüm unsurlar dikkate alınarak iki kelimenin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekir. Şâyet bu unsurların sağladığı bir ayrıntı yok ise bu kelimelerin müterâdif; varsa mütekârib olduğuna karar verilir; aralarındaki farklılıklara işaret edilir.

Müteşabihin bir uzantısı olarak mütekârib olan bir kısım kelimelerin aynı konteks içinde bir arada kullanılması, kelimelerin müterâdifliği önünde ciddi bir engeldir. Çünkü örneğin bu kelimelerin bir metin içinde tamı tamına aynı manada kullanıldığını düşündüğümüz zaman, bu, tadvil sorununu gündeme getirir; çünkü cümlede anlamsız bir şekilde tekrar yapılmıştır. Bu tekrarın anlamlı olması, itnâb anlamına gelecektir ki, bu da ‘artı bir katkı’yı beraberinde getirecektir ve bunun ismi furûk olacaktır. Aksi takdirde bunların kullanılması, Arabın kelamin inşasında önemseydiği ‘icâz’ yöntemine aykırı bir durum arzedecektir.

Son olarak Kur’ân metninin, ortak paydada yer alan kelimelerin farklarını önemseyerek konteksine göre özel seçime gittiği furûkçular tarafından argüman olarak kullanılmaktadır. Korku kelimelerinin bir kısmıyla paralel âyetlerden örneklediğimiz bu argümanın, büyük oranda fark gözetilerek kullanıldığını gösterdiğini görüyoruz.

Bütün bu açıklamalarımız ışığında Arap dili içerisinde terâdüf ve furûkun bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak terâdüf cihetinden bakınca, tüm argümanlar açısından bütün şartlarıyla ve tamı tamına bir müterâdiflikten (complete synonym) söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü burada, meseleye genellikle ortak anlam açısından bakıldığı görülmektedir; yani toptancı bir yaklaşımla ve sathi bir duruşla kelimelerin müterâdif oldukları iddia edilmektedir. Başka bir ifade ile müterâdifçi kanat, mütekâriplere daha çok ‘ortak olduğu taraftan’ bakmakta; ayırıcı özelliklerini göz ardı etmektedirler. Bunun

biraz da hitabette, kitabette, şiirde metnin inşası, dizimi, fonetiği, şekli yapısı, vezni göz önüne alınarak anlam derinliği ikinci plana itilmektedir. Açıklama biçimi olarak, arap dili açısından “mütekâribi mütekâriple açıklama”, tefsir açısından “et-tefsir ala vecih’t-takrib” yoğunluk kazanmaktadır. Bu kelimelere müterakipliğini dikkate alarak basit bir şekilde ‘müterâdif’ tanımlaması yapabilirse de, anlam derinliği ve ayrıntısı açısından furûk geleneğinin kelimelerin vazı, tesmiyesi, isti’mali açısından dilin mantığı ve doğasıyla daha uyuşmaktadır. Çünkü tesmiye ve vaz, varlık dünyasındaki müsemmaların birbirinden ayrılması mantığına dayanmaktadır.

Sonuç olarak yukarıda sunduğumuz tüm değerlendirmeler ışığında her ikisinin birer dilsel olgu olduğu ortaya çıkmaktadır. Ama bunun yanında terâdüfçülerin müsamahakar ve geniş karınlı yaklaşımları yanında furûkçuların daha titiz ve ince bir tavır içinde oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden terâdüf birikiminin ciddi bir tahlile ihtiyacı vardır. Bundan sonraki çalışmamız, “terâdüf birikiminin sebeblerini’ tahlile odaklanacak ve terâdüfü kaynakları açısından sorgulayacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfu'l-Hefâ ve Müzîlü'l-İlbâs**, Beyrût-Dimeşk, ts.
- Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Âlûsî, Şihâbuddin Muhammed, **Rûhu'l-Me'âni**, Beyrût, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl, **el-Furûk fi'l-Luğa**, Beyrût, 1991.
- Beydâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, **Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil**, tah. Abdulkâdir Arafat Aşa Hasune, Beyrût, 1996.
- Bint-i Şâtî, **el-İcâzu'l-Beyâni li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbn Ezrak**, Kâhire, 1984.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, **Sahih**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Cezâirî, Nureddin, **Furûku'l-Luğât**, tah. Muhammed Rıdvân Dâye, Dimeşk, 1987.
- Ebû Ali el-Kalî, İsmail b. Kasım, **el-Emâlî**, Beyrut, ts.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eşas, **Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Musa, **Külliyât**, İstanbul, 1278.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, **İrşâdu'l-Akli's-Selîm**, Beyrût, ts.
- Enis, İbrahim, **Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye**, Kahire, 1952.
- Ensârî, Cemâluddin Ebû Muhammed Abdullah, **Müğni'l-Lebib an Kütübi'l-E'arib**, tah. Mâzin Mübârek- Muhammed Ali Hamdullah, Beyrût, 1985.
- Fîruzâbâdî, Mecduddin Muhammed, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrût-Lübnan, 1991.
- Hâkim, en-Nisâburî, **Müstedrek ale's-Sahîheyn**, Beyrût, ts., II/217.
- Hüseyn, Taha, **Ta'rifu'l-Kedamâ bi Ebi'l-Alâ**, tah. Mustafa Saka ve diğeri, Kahire, 1965.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **"el-Müterâdif fi'l-Luğati'l-Arabiyye"**, *Mecelletu Mecma'i'l-Kâhire*, 4. cilt, Kahire, 1937.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, **el-Hasâis**, Mısır, 1986.
- İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan, **Cemheretu'l-Luğa**, Haydarabad, 1344-1351.
- İbn Enbârî, Kemaluddin Abdurrahman b. Muhammed, **Nüzhetu'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ**, tah. İbrahim es-Samerrai, Bağdad, 1970.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, **es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Luğa ve Suneni'l-Arab fi Kelâmihâ**, Kâhire, 1910.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.
- İbn Keykeldî, Selahuddin Ebû Said Halîl, **el-Fusûlu'l-Mufide fi'l-Vâvi'l-Mezide**, tah. Hüseyin Mûsâ Şâir, Amman, 1990.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid, **Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânu'l-Arab**, Mısır, ts.
- İbn Sikkît, Ya'kûb b. İshâk, **Kitâbu'l-Elfâz -Ekdemu Mu'cemin mine'l-Me'âni**, tah. Fahrudin Kabâve, Lübân, 1998.
- İbn Teymiye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, tah. Adnan Zarzur, Kuveyt, 1392.
- İbn Ukeyl, Bahâuddin Abdullah b. Ukeyl, **Şerhu İbn Ukeyl**, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dimeşk, 1985.
- Kara, Ömer, **"Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furûk' Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arkapları -el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (I)-"**, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı: 14, yıl: 2003, ss. 197-220.
- ....., **"Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Literatürünün 'Furûk' Paralelinde Tesbit ve Tahlili -el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (II)-"**, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 45, sayı: 2, Ankara, 2004.
- ....., **"Belâgat İliminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz -Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme-(II)"**, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 3, yıl: 2002.
- ....., **"Belâgat İliminde İki İfade Biçimi: İtnâb-İcâz -Kur'ân Metninin Anlaşılmasındaki Fonksiyonu Üzerine Bir Deneme-(I)"**, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 1, yıl: 2000.
- ....., **Kur'ân'da Korku Kelimelerinin Renkleri**, (yayınlanmamış eser).
- Kazvinî, Hatib, **el-İzah fi Ulûmi'l-Belağa**, Beyrût, 1988.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, **el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an**, tah. Ahmed Abdulalim Berduni, Kahire, 1372.
- Kutrub, Muhammed b. Müstenir, "**el-Ezdâd**", *Mecelletü İslamica*, cilt: 5, Almanya, 1931.
- Mukrem, Abdulal Salim, **et-Terâdüf fi'l-Hakli'l-Kur'ânî**, Beyrut, 2001.
- Müneccid, Muhammed Nureddin, **et-Terâdüf fi'l-Kur'ânî'l-Kerim Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik**, Beyrût, 1997.
- Müslim, Müslim b. Haccac, **Sahih**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Medârikü't-Tenzil**, ys., ts.
- Râğb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, **el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an**, İstanbul, 1986.
- Razi, Fahrüddin, **Mefatihü'l-Ğayb**, ter. Suat Yıldırım ve arkadaşları, Ankara, 1994.
- Salih, Suphi, **Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa**, Lübnan, ts.
- Semîn, Şihâbuddin Ahmed b. Yûsuf, **Umdetu'l-Huffâz fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz**, İstanbul, 1987.
- Seyrafi, Ebû Said Hasan b. Abdillâh, **Ahbâru'n-Nahviyyine'l-Basriyyin**, Beyrut, 1936.
- Suyûtî, Celâluddin, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an**, tah. Mustafa Dib Boğa, Dımeşk-Beyrut, 1987.
- ....., **Mu'taraku'l-Akrân fi İcâzi'l-Kur'an**, tah. Muhammed Becâvî, Kâhire, 1969.
- ....., **el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ**, ys., ts.
- ....., **Kitâbu't-Teberri min Me'arrati'l-Me'arri**, tah. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Beyrût, 1989.
- ....., -Mahallî, Celâluddin, **Tefsîru Suyûtî, Celâleyn**, Beyrût, 1990.
- Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman, **el-Furûku'l-Luğaviyye ve Eseruha fi Tefsiri'l-Kur'an**, Riyad, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, **Fethu'l-Kadir**, Beyrût, ts.
- Tebrizî, Hatib, **Kenzu'l-Huffaz fi Tehzibi'l-Elfaz**, neşr. Agust Hafner, Beyrut, 1885.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, **Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Yesû'î, Henricus Lammens, **Ferâidu'l-Luğa: fi'l-Furûk**, Beyrût, 1889.
- Zebidî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Mısır, 1306.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim, **Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an**, Beyrût, 1988.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed, **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an**, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl, Beyrut, 1391.
- Ziyâdî, Hakim Malik, **et-Terâdüf fi'l-Luğa**, Bağdad, 1970.