ISSN 1300-9672

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel

Hakemli Dergi

CUMHURİYETİMİZİN 77. YILINA ARMAĞAN

Yıl : 2000 Sayı : 7

DERGİNİN SAHİBİ

Prof. Dr. İsmail YAKIT (Dekan)

FAKÜLTE YAYIN KURULU

Prof. Dr. İsmail YAKIT
Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU
Prof. Dr. Orhan ÜNER
Prof. Dr. Talat SAKALLI
Doç. Dr. M. Saffet SARIKAYA
Doç. Dr. İ. Hakkı GÖKSOY
Yrd. Doç. Dr. Kemal SÖZEN
Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Talip TÜRCAN

DİZGİ

Ayşe SERİM

KAPAK

S.D.Ü. Basın ve Halkla İlişkiler

BASKI

Ali ÇOLAK

Dergide Yayınlanan Yazıların Sorumluluğu Yazarlarına Aittir
Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir
© SDÜ İlahiyat Fakültesi Isparta-2001

İSTEME ADRESİ

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Merkez Kampüsü ISPARTA
Tel: (0.246) 237 10 61 Fax: (0.246) 237 10 58

KUR'AN'DA EŞANLAMLILIK (TERÂDÜF) OLGUSU (I)

Arş. Gör. Celalettin Divlekci*

Müteradif, avam için mevcut. Birbirini bütün tedaîleriyle karşılayan iki kelimeye ne aynı dilde rastlarsınız, ne iki ayrı dilde. Mücerredin, manevînin sonsuz ve esrarlı dünyası bir yana, maddenin katı ve sığ gerçeğini belirten kelimeler bile farklı.
(Cemil Meriç, Umrandan Uygarlığa)

Kur'an-ı Kerim'i bir dil metni olarak doğru ve tutarlı bir şekilde anlayabilmek için öncelikle kullandığı dil ve üslûbu en ince ayrıntılarına varıncaya kadar bilmek gerekmektedir. Zira anlatıma ilişkin pek çok ayrıntı ve incelik çoğu zaman üslupta gizlidir. Hatta herhangi bir edebî metinde bile yazarın üslûbunu bilmeden yapılacak yorumlar kimi zaman yanıltıcı olabilmektedir.

Kur'an'ın üslûbu derken; *"Kur'an'ın muhataplarına vermek istediği mesajı en etkili şekilde aktarabilmek için, anlatıma belli bir özellik katmak suretiyle dil unsurlarını özgün ölçütlerle seçip kullanmasını"* kastediyoruz. Bir başka ifadeyle; *"Bir düşünceyi ifade edecek çeşitli kelimeler arasında yalnız bir tanesi doğru, yalnız bir tanesi güzel, yalnız bir tanesi yerindedir. Üslup demek bu kelimeyi keşfetmek demektir."*[1]

Kuşkusuz böyle bir ameliyenin gerçekleşmesi, anlam bakımından birbirine eşit ya da yakın düzeyde olan öğelerin varlığıyla mümkündür. Bu bakımdan Arap Dilinde eş anlamlı olarak tanımlanan öğeler ne kadar iyi tahlil edilirse, Kur'an üslûbu da o denli iyi kavranmış olacaktır.

---

* S.D.Ü., İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Araştırma Görevlisi

1 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa,* İstanbul, 1977, s. 319

İki bölümden oluşan makalemizin birinci bölümünde, öncelikle eşanlamlılığın ne olduğuna, kavram olarak Arap Dili tarihi içerisinde geçirmiş olduğu sürece, konu ile ilgili görüş ve tartışmalara kısaca yer vereceğiz. Bu çerçevede bir kelimenin eşanlamlı kabul edilebilmesi için öne sürülen şartlar ve eşanlamlılığı ortaya çıkaran sebepler üzerinde duracağız. Daha ziyade konunun Arap Dilini ilgilendiren bu kısmın ardından, eşanlamlılığın Kur'an İlimleriyle olan ilişkisine yer vereceğiz. İkinci bölümde ise; Kur'an'da eşanlamlı olduğu iddia edilen bazı örnekler üzerinde detaylı bir şekilde duracağız.

I. Arap Dilinde Eşanlamlılık (Terâdüf)

Eşanlamlılık olgusu, eski ve yeni pek çok dilbilimciyi meşgul ettiği kadar, tefsir, mantık ve fıkıh usulü bilginlerinin de ilgi alanına girmiştir. Sözlükte, peşi sıra gelmek, birbirini izlemek gibi anlamlara gelen kelime[2] dilbilimcilerin yaptığı tanıma göre[3] ıstılahta; "iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesidir."[4] Seyyid Şerif el-Cürcâni (ö.816/1413) kelimenin sözlük anlamının, binek üzerindeki bir kimsenin terkisine binmek olduğunu belirttikten sonra, kelimenin sözlük anlamıyla terim anlamı arasında semantik bir bağ kurarak şu şekilde bir benzetme yapar; "sanki anlam binek, eşanlamlı lafızlar da art ardına bu bineğe binmiş kişilerdir."[5]

Kısaca eşanlamlılık, anlamları tümüyle aynı, ya da birbirine çok yakın olan sözcük ya da terimler; iki ya da daha fazla sayıda göstergenin aynı anlama gelme, ayrı gösterenlerin aynı gösterileri belirtme özelliğidir.[6]

---

2 er-Râgıb el-Isfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, (Tah. A. Safvan Davûdî), Beyrut, 1992, s.349-350; el-Fîruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhît,* (Tah. Mektebetü Tahkîki't Türâs), Beyrut, 1987, s.1049-1050.

3 Kavrama dair usulcülerin yaptığı tanımlar da vardır. Biz konuya dilbilim açısından yaklaştığımız için söz konusu tanım ve tartışmalara yer vermiyoruz.

4 er-Râgıb el-Isfehânî, *Mukaddime fi't-Tefsîr*, (Nşr. Salahuddin b. Abdillatif en-Nâhî, *el-Havâlid min Ârâi'r-Râgıb* içinde), Amman, 1987, s.81; el-Cürcâni, *et-Tarifat*, Beyrut, 1991, s.213; Abdülkerim Mücahid, *ed-Delâletü'l-Lügaviyye Inde'l-Arab*, b.y., t.y., s.40-45.

5 el-Cürcânî, a.g.e.,s.213.

6 Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* İst., 1999, s. 318.

Eşanlamlılık konusuna ilk temas eden dilbilimci Sibeveyh'tir. (ö.180/796) Sibeveyh, lafzın anlamla olan münasebetini üç kısımda inceler:

1. Lafızları da anlamları da farklı kelimeler. (جلس) ve (ذهب) gibi.

2. Lafızları aynı, anlamları farklı kelimeler. Biri "kızmak" diğeri "bulmak" anlamına gelen (وجد) kelimeleri gibi.

3. Lafızları farklı, anlamları aynı kelimeler. Buna örnek olarak da(ذهب)ve (انطلق) 'yı verir.[7]

Sibeveyh'in bu ayrımı daha sonra gelen, el-Asmaî (ö.216/831), Ebû Ubeyd (ö.224/838), ve el-Müberred (ö.286/899) gibi kimi bilginler için bir temel teşkil etmiştir. Öyle ki bunların pek çoğu söz konusu ayrımda yer alan olguları müstakil eserlerde konu olarak işlemişlerdir.[8] Aynı şekilde İbnü'l-Enbârî (ö.328/939) ve Kutrub (ö.206/821) zıt anlamlı kelimelere dair yazmış oldukları kitapların önsözünde adı geçen ayrıma ilişkin tafsilatlı denilebilecek açıklama ve yorumlar yapmışlardır.[9]

Teradüfün terim olarak ilk kullanımı ise er-Rummânî (ö.384/994)'de görülür. er-Rummânî'nin kitabının ismi; *"el-Elfâzu'l-*

---

7 Sibeveyh, *el-Kitab*, (Tah: Abdüsselâm M. Harun), Beyrut, 1988,1/24.

8 Bu cümleden olmak üzere; el-Asmâî'ye ait *Mâ İhtelefe Lafzuhu ve't-Tefaka Manahu*; Ebu Ubeyd'in *el-Garîbu'l-Musannef*'inden, *el-Esmaü'l-Muhtelife li'ş-Şeyi'l-Vahid*'i zikredebiliriz. el-Müberrid'e ait *Ma İttefeka lafzuhu ve'h'telefe Mânâhu mine'l-Kur'ani'l-Mecid* adlı eser ismi itibariyle çokanlamlılığa dair bir eser intibaını uyandırsa da eseri belirli bir konuya inhisar ettirmek mümkün değildir. Zira içinde çok anlamlılıktan, eşanlamlılığa; mecazdan zıtanlamlılığa varıncaya değin pek çok konuya yer verilmiştir. O yüzden günümüz araştırmacılarından Nûruddin Müneccid eseri müteradife dair eserler içerisinde zikrederken; Abdulkerim Mücâhid ise müştereğe dair eserler arasında zikretmiştir. Kitabın neşri ise, M. Süleyman Ebû Ra'd tahkîkıyle, 1989'da Kuveyt'te yapılmıştır. (Müneccid ve Mücâhid'in görüşleri için bkz. Nûruddin el-Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, 1997, Dımaşk, s.30.krş. Abdulkerim Mücâhid, *ed-Delaletü'l-Lügaviyye*, s.116.)Ayrıca Arap Dilinde Eşanlamlılığa dair eser vermiş müellifler ve eserleri için bkz. Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi, *el-Furûku'l-Lügaviyye ve Eseruha fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 1994, Riyad, s.73-79.

9 İbnü'l-Kasım el-Enbârî, *Kitabü'l-Ezdâd*, (Tah: M. Ebu'l-Fadl İbrahim), Kuveyt, 1960, s.6; Krş. el-Müneccid, a.g.e., s.30.

*Müterâdife"*dir. Bununla birlikte terimin açıkça kullanılması, tanımın kavram olarak netlik kazandığı, sınırlarının belirlendiği şeklinde anlaşılmamalıdır.[10] Müellifin yakın anlamlı kelimeleri de bu gruba sokması, kavramın kapalılığını korumaya devam ettiğini göstermektedir. Aslında bu durum daha sonraki asırlarda da çok fazla değişmemiştir.[11] Kavramın tanımı konusunda eski ve yeni dilbilimciler arasında çok fazla bir fark olduğu söylenemez.[12]

Şu kadar var ki, günümüz dilbilimcileri ilave olarak bir kelimenin eşanlamlı kabul edilebilmesi için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir.

A. Eşanlamlılığın Şartları

1. Eşanlamlı olduğu iddia edilen kelimeler arasında tam bir anlam birliği olmalıdır. Buna yüzde yüzlük bir anlam örtüşmesi de diyebiliriz.

2. Aynı dil ortamında üretilmiş ve kullanılmış olmaları gerekir. Aynı anlamda olup farklı lehçelerden gelmiş olan kelimeler bu gruba sokulamaz.

3. Her iki kelimenin de aynı dönemde ve belirli bir zaman dilimi içerisinde eşanlamlı olarak kullanılması gerekir, bunun dışındakiler eşanlamlı olarak nitelenemezler. Örneğin birisi Cahiliye dönemine, diğeri Abbâsî dönemine ait aynı anlama gelen iki kelime eş anlamlı olarak kabul edilemez.

4. Eşanlamlı oldukları iddia edilen kelimeler gerçekte tek bir kelime oldukları halde, geçirmiş oldukları ses değişimi sonucu farklılaşmış kelimelerden olmamalıdır. (جثل) ve (جفل) gibi. Her ikisi de karınca demektir, ve muhtemelen biri diğerinin ses değişimine uğramış şeklidir. [13]

---

10 el-Müneccid, a.g.e.,s.31-32.

11 el-Müneccid, a.g.e., s.32.

12 Bkz. Muhammed el-Mübarek, *Fıkhu'l-Lüğa*, b.y., 1981, s.200; Krş. İbrahim Enis, *Delâletü'l-Elfaz*, Mısır, 1993, s.212; Alü Yasin, *ed-Dirâsâtü'l-Lüğaviyye inde'l-Arab*, Beyrut, 1980, s.414.

13 Enis, a.g.e., s. 178-179. Krş. el-Müneccid, a.g.e., s.35; eş-Şâyî, a.g.e.,s. 30-31.

Buna bağlı olarak şu şekilde bir tanım yapabiliriz: *"Farklı konteksterde birbirlerinin yerine kullanılabilecek*[14] *şekilde aralarında tam bir anlam birliği olan, aynı dil ortamında üretilmiş ve kullanılmış iki ya da daha fazla kelimeye eşanlamlı kelimeler denir."*

Günümüz dilbilimcilerinin bir kelimenin eşanlamlı olarak kabul edilebilmesi için öngördüğü bu şartları belirttikten sonra, şimdi de eşanlamlılığı ortaya çıkaran sebepler üzerinde durmak istiyoruz.

B. Eşanlamlılığı Ortaya Çıkaran Sebepler

Kuşkusuz Arap Dilinde eşanlamlılığın ortaya çıkmasında bir kısmı dille ilgili, diğer bir kısmı ise sosyal ve kültürel olmak üzere çeşitli amiller vardır. Bunlar dilbilim uzmanları tarafından şu şekilde belirlenmiştir:

Sıfatların İsim Haline Gelmesi

Arapçada sıfat tamlamalarında, tamlayan (sıfat) konumunda olan kimi kelimeler çeşitli sebeplerden dolayı zamanla kullanım alanını değiştirir ve isim haline gelirler.[15]

Bu sebepleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Az kelimeyle çok anlam ifade etme (îcâz) gayreti.[16]

b- Sıfat olan kelimenin müzikalite açısından mevsuftan daha nitelikli olması.

c- Şiirde, veznin korunması için kelimede bir takım değişikliklere gitmek zorunda kalınması.[17]

d- Kelimeler arasındaki nüansların yeterince bilinmemesi.[18]

---

[14] Tanımda geçen bu kayıt, Batılı Dilbilimci Stephen Ullmann'ın müteradife getirdiği tanımdan alınmıştır. Krş. S. Ullmann, *Words and Their Use*, (İlavelerle Arapça'ya çev. Kemâl Mahmûd Beşîr), b.y., 1962, s. 109.

[15] İbrâhim Enis, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, Kahire, 1973, s. 182-183; eş-Şayi, a.g.e., s.60-62; el-Müneccid, a.g.e., s. 83.

[16] eş-Şayi, a.g.e., s. 60.

[17] Zarûret-i şiir denilen bu husus şiir için uygun görülse de nesir için uygun görülmemiştir. Şu kadar var ki İbn Berî gibi bazıları, zaruretin seci ve fasıla için de geçerli olabileceğini öne sürmüşlerdir. Zaruret ve çeşitlerine dair geniş bilgi için bkz. Muhammed Saîd İsbir-Bilal Cüneydî, *eş-Şâmil*, Beyrut, 1985, s. 574.

Bu ve buna benzer sebeplerden ötürü sıfat mevsuf yerine kullanılır. Zamanla bu kelimelerin sıfat olduğu unutulur ve sıfat mevsufu olan kelimeyle aynı anlamı ifade eden bir konuma gelir. Böylece sıfat olan kelime mevsuf olan isimle eşanlamlı olmuş olur.

Sıfatların isim haline gelmesine örnek olarak (العسل)[19], (السَّيْف) ve (الجَمَل) gibi kelimeleri verebiliriz. Bunlar içerisinde (سَيف) kelimesinin belirtildiğine göre, (المَشْرَفي) , (اليمانى) gibi elliden fazla müteradifi vardır. Halbuki dilbilimcilere göre "kılıç" kelimesinin tek bir göstergesi vardır o da (سيف) dir. Diğerleri ise sıfattır.[20] Gerçekten de bu tür kelimelerin belirli bir asırdaki kullanımları dikkate alındığında bunların her birinin bir takım ayırıcı vasıfları olduğu görülür.[21]

Örneğin, kılıç enli olduğu zaman buna (صَحيفَة) denir. Hafif olduğu zaman (قَضيبٌ); ağır olduğu zaman (خَشيبٌ) denir. Eski olup ağzında kertikler olduğu zaman buna da (قَضيم) denir.[22]

Zamanla belirtmiş olduğumuz sebeplerden dolayı bu nüanslar kaybolmuş ve bu sıfatlardan birisi kullanıldığı zaman kelimenin genel anlamından ötesi anlaşılmaz olmuştur.[23]

2. Lehçe Farklılığı

Her kabilenin kendine has bir lehçesinin olması, kullandıkları kelimelerin zaman zaman farklılık arz etmesine yol açmıştır. Savaş, göç gibi sosyal hadiseler ya da Ukaz, Mecenne ve Zülmecaz gibi meşhur panayırlar sayesinde - ki bu panayırlarda mal alışverişinin yanısıra çeşitli edebî ve kültürel etkileşimler de oluyordu - lehçeler arası kelime alışverişleri olmuş, böylece aynı dil içinde bir anlama ait çok sayıda kelime ortaya çıkmıştır.[24]

---

18 el-Müneccid, a.g.e., s. 83.

19 Nitekim es-Suyûtî'nin belirttiğine göre, el-Fîruzâbâdî, ***Terkîku'l-Asel*** isimli çalışmasında (العسل) kelimesiyle eşanlamlı seksen kadar kelime toplamıştır. Bkz. es-Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luğa*, Beyrut, 1988, I/320.

20 eş- Şâyi, a.g.e., s. 61; el-Müneccid, a.g.e., s. 83.

21 eş- Şâyi, a.g.e., s. 61.

22 es-Seâlebî, *Fıkhu'l-Luğa ve Sırru'l-Arabiyye*, (Tah. Cemâl Talebe), Beyrut, 1994, s. 272-273.

23 eş- Şâyi, a.g.e., s. 61.

24 Enis, a.g.e., s. 182. Krş. eş-Şâyi, a.g.e., s. 62-64.

Bu tür etkileşimlerin ardından bazen bir kelimenin, müzikalite açısından daha hoş ve cazip bulunması veya ait olduğu toplumun sosyal ya da siyasi bakımdan daha üst sevide olması gibi sosyo-kültürel ya da dile ait sebeplerden ötürü, geldiği toplumda daha nitelikli kabul edilmiştir.

Nitekim Kureyş Lehçesinin ses yapısı itibariyle hoş, söz dizimi itibariyle etkileyici olması bu kabilenin hac mevsimlerinde ya da panayır zamanlarında diğer kabilelerden telaffuzu kolay, kulağa hoş gelen kelimeler almasıyla izah edilmiştir.[25] Bu meyanda Kureyş lehçesinde (الحَرِيرُ) kelimesi varken diğer lehçelerden (الإسْتَبْرَقُ) ve (السُّنْدُسُ) ; aynı şekilde (البَحْرُ) kelimesi varken (اليَمُّ) kelimesinin alınması; (الجَنَّةُ) varken (الفِرْدَوْسُ) ; (الطَّرِيقُ) ve (السَّبِيلُ) varken (الصِّرَاطُ) 'ın alınması bu hususa örnek olarak verilebilir.[26]

Ne var ki kelime derlemesiyle meşgul olan sözlükbilimciler çoğu zaman derlemelerinde hangi kelimenin hangi kabileye ait olduğunu belirtmemişler, buna bağlı olarak da çeşitli lehçelere ait kelimeler birbirine karışmıştır. Daha sonra ise bunların tespiti oldukça zor hale gelmiştir. İşte müteradif kabul edilen ve aralarındaki ince anlam farklılıkları belirlenemeyen kimi kelimeler bu türdendir.[27]

3. Arapların Diğer Milletlerle Karışması

Gerek İslam'dan önce olsun gerekse sonra, Arapların Arap olmayan unsurlarla karışması sonucu bu milletlerin konuştukları diller arasında karşılıklı kelime alışverişleri olmuştur. Bunlardan Arapça'ya giren kimi kelimeler, daha girer girmez yaşamını kaybederken kimisi de hayatta kalabilmiş ve hatta kullanım açısından Arapça'daki karşılığı durumunda olan kelimeyi geçip daha çok kullanılır olmuştur. Örneğin İbranca'da "gitmenin her çeşidi" anlamına gelen (هلك) kelimesi, Arapça'da anlam daralmasına uğramış ve "yok olmak" anlamına gelmiştir. Böylece (الهَلاكُ), (المَوْتُ) kelimesiyle eşanlamlı hale gelmiştir.[28] Gerçi bazıları -yukarıda teradüfün şartlarında işaret ettiğimiz gibi- aynı dil ortamında üretilme şartını ileri sürdükleri için

---

25 Enis, a.g.e., s. 182.

26 Enis, a.g.e., s. 182.

27 eş-Şâyi, a.g.e., s. 65.

28 Enis, a.g.e., s. 183.

bu tür kelimeleri eşanlamlı olarak kabul etmemektedir. Ne var ki bu kelimeler artık Arapçalaşmış ve bu dilin öz malı olmuştur.[29]

4. Mecaz

Mecaz, kelimenin gösterdiği gerçek anlamın kastedilmesine engel bir ***karine*** doğrultusunda ve bir ***alaka*** sebebiyle konulduğu anlamın dışında kullanılmasıdır.[30]

Zamanla kelimenin sonradan kazandığı bu anlamın mecaz olduğunun unutulması ve gerçek anlamıymış gibi kullanılması, eşanlamlılığı ortaya çıkaran sebepler arasında kabul edilmiştir. Mecazî anlamda kullanılan bir kelime çoğu zaman beğeni kazanır ve sıkça kullanılmaya başlar. Uzun diyebileceğimiz bir zaman dilimi sonunda, mecaza gitmeyi zorunlu kılan ***alaka***nın unutulması sonucu, kelimenin mecazî anlamı hakikatmiş gibi kullanılmaya başlanır ki, buna Arap Dilinde oldukça sık rastlanılmaktadır. Hatta bu yüzden, mecazla hakikat ayırt edilemez olmuştur.

Buna dair pek çok misal verebiliriz. Örneğin; bal anlamına gelen (العسل)kelimesine (الماذية) (الثواب) - (الصَّهْباء)- (السَّلافُ)، ve (النَّحْلُ) denilmesi; aynı şekilde dil demek olan (اللغة) ya (اللسان) denmesi, evlilik anlamına gelen(زواج)'a (بناء) denmesi vs.[31]

5. Anlam Değişmesi

Her dilin tarihi seyri içerisinde tabi olduğu kendine özgü bir takım kural ve anlatım yolları vardır. Ne var ki zamanla bunlar bazı değişikliklere uğrarlar. Kuşkusuz lafızlar da dillerin geçirmiş olduğu bu evrelerden geçerler. Söz konusu lafızların taşımış olduğu anlamlar, henüz tamamının kesin olarak bilemediğimiz, fakat bizzat lafızları incelemek suretiyle bir kısmını öğrenebileceğimiz bir takım sebep ve kanunlara bağlı olarak; kimi zaman olduğu gibi kalırken, kimi zaman

---

29 eş-Şayi, el-Furûku'l-Lügaviyye, s. 65-67.

30 Bkz. Fadl Abbâs, *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, Amman, 1996, II/28. Krş. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhuru'l-Belâğa*, İstanbul, 1984, s. 290-91. ***Karine***, gerçek anlamın değil, mecazi anlamın kastedildiğini gösteren ip ucudur. ***Alaka*** ise, kelimenin gerçek anlamıyla mecazi anlamı arasındaki anlam bağıdır. Tanımlar için bkz. Fadl Abbâs, a.g.e., II/130-131; el-Hâşimî, a.g.e., s. 291.

31 eş-Şayi, a.g.e, *s.* 67-68. Krş. Enis, a.g.e., s. 183.

da değişim ve sapmalara uğrayarak nesilden nesile süratle intikal eder.[32]

Anlamın bizzat kendisi de zamanla kavram olarak değişebilir; önceleri saygın bir anlam ifade ederken daha sonra pejoratif bir anlama dönüşebilir. Tabii ki bunun tersi de mümkündür.[33]

Dilde görülen bu değişmelere "anlam değişmesi" adı verilmektedir. Anlam değişmesi, anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam kayması gibi belli başlı üç alt başlıkta incelenebilecek geniş bir kavramdır.

Konunun eşanlamlı kelimelerle olan ilişkisine gelince; bazı kelimeler anlam bakımından birbirleriyle kısmî bir örtüşme arz ederler. İbrahim Enis bunu merkezleri aynı, çapları farklı ya da yerine göre birbirleriyle kesişen dairelere benzetir.[34]

Zamanla anlam değişmesine yol açan sebeplerin de etkisiyle[35] daireler arasında tam bir örtüşme, yani eşanlamlılık meydana gelir. Bazen hâs olan bir kelime anlam genişlemesi[36] sonucu âmm; âmm bir kelime de anlam daralması[37] sonucu hâs olabilmektedir.

Örneğin (منحة); sürü sahibi zengin kişilerin, karşılıksız olarak fakirlere sağılmak üzere verdiği emanet hayvanlar için kullanılırken, çok kullanılması sonucu "mutlak bağış" anlamında kullanılır

---

32 Muhammed es-Seyyid Alî Belâsî, "Arap Dili Semantiği", (Çev. Celaleddin Divlekçi), *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. IV, Isparta-1997, s. 269.

33 Belâsî, a.g.m., s. 270.

34 Enis, a.g.e, s. 183.

35 Anlam değişmesinin, bir kısmı dille alakalı, diğer bir kısmı ise toplumsal olmak üzere çok sayıda sebebi vardır. Geniş bilgi için bkz. Belâsî, a.g.m., s. 278-281.

36 ***Anlam genişlemesi***: Bir ferdi ya da bir türün belirli bir çeşidini gösteren kelimenin, daha fazla ferdi ya da o türün tamamını gösterecek şekilde kullanılmasıdır. Örneğin (الوِرْدُ) aslında "suya gitmek" anlamında iken, bilahere "her türlü şey için gitmek" anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde (البَأْسُ) önceleri yalnızca "savaşta zorda kalmak" anlamında iken, zamanla her türlü zor durum için kullanılır olmuştur. Bkz. Abdülazîz Matar, *İlmu'l-Luğa-Fıkhu'l-Luğa*, Katar, 1985, s. 50-51.

37 ***Anlam daralması***: Anlamın ilk haliyle, çok sayıda varlığı kapsarken, zamanla alanın daralması sonucu daha az sayıda varlığı kapsamasıdır. Örneğin, (السَّبْتُ) kelimesinin asıl anlamı "asır" iken sonradan "haftanın yedi gününden birisine" tahsis edilmiştir. Bkz. Matar, a.g.e., s. 48-49.

olmuştur. Aynı şekilde bir zamanlar sofranın üzerinde yemek olduğu zaman (مائدة) yemek olmadığı zaman ise (خوان) denilirken zamanla bu nüanslar pratikte kaybolmuştur. Bir başka örnek de (زجاجة) ve (كأس) kelimeleri arasındaki farktadır. Bardağın içinde içecek bir şey olduğu zaman buna (كأس) denirken, bardak boş olursa buna (زجاجة) denmiştir. [38] Ne var ki kimileri bu ayrıntıları dikkate almamışlar ve zamanla bu nüanslar kaybolmuş ve teradüfler ortaya çıkmıştır.[39]

Arap Dilinde "tesâmüh" ve "tesâhül"[40] gibi dile ait çeşitli tasarruf ve olguların da eşanlamlılığın ortaya çıkmasında etken olduğu belirtilmektedir.[41]

6. Telaffuz Farklılığı

Bazıları, kabilelerin harflerde yapmış oldukları "galb", "ibdal" ve "tahfif" sonucu ortaya çıkan telaffuz farklılığını da teradüf sebepleri arasında saymışlardır.[42]

Örneğin (صراط) kelimesinin (سراط) ya da (زراط) şeklinde; (سقر) 'in (صقر); (جَبَذَ) 'in (جَذَبَ)); (طمس)'nin (طسم) şeklinde telaffuz edilmesi gibi. İbn Cinnî (ö.393/1002)'nin el-Asmâî (ö.216/831)'den naklettiğine göre, iki kişi (الصقر) kelimesinin telaffuzu hakkında ihtilafa düşerler. Birisi kelimenin (الصقر) şeklinde sad harfiyle telaffuz edileceğini iddia ederken, diğeri (السقر) şeklinde sin harfiyle telaffuz edileceğini iddia eder. Sonra da karşılarına gelen

---

38 es-Seâlebî, a.g.e., s. 57.

39 eş-Şâyî, a.g.e., s. 68-69.

40 ***Tesâmüh:*** Sözün amacının bilinmemesidir. Anlaşılması için başka bir lafzın takdirine ihtiyaç duyulur. Bkz. el-Cürcânî, *et-Tarifât*, s.71. ***Tesâhül:*** Yanlış olmayan ama cümlenin muhtemel olduğu, bir nevi tevcihe ihtiyaç duyan sözdür. Bkz. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Beyrut, 1993, s.294.

41 "Tesamüh" ve "tesahül" denilen hususlar ister mutlakla mukayyedin arasını ayırt edememekten kaynaklansın, ister mutlak ifadeler kullanmaktan kaynaklansın, nüansların kaybolmasına ve teradüfün ortaya çıkmasına sebebiyet veren olgulardır. eş-Şayi, a.g.e., s. 68-69.

42 ***Kalb:*** Lafızdaki harflerin tertibinin farklılık arz etmesidir. (جذب) ve (جبذ) gibi. ***İbdal:*** Kelimede bir harfin başka bir harfin yerine geçmesidir. Çoğu zaman iki harf arasında mahreç ya da sıfat itibariyle bir ses bağı vardır. ***Tahfif:*** kelimenin bir kısmının hazf edilip o şekilde kullanılmasıdır. (عم)'in aslının (أنعم). (لمْ يكُنْ)'nün (لم يكن) olması gibi. Bkz. el-Müneccid, *et-Teradüf fi'l-Kur'an*, s.81-82.

ilk kişiye sorarlar. Adam, biz bunu (الزقر) diye telaffuz ederiz cevabını verir. İbn Cinnî bu örnekten hareketle nasıl herkesin kendi lehçesini üstün tuttuğuna dikkat çeker ve lehçelerin bu şekilde birbirine girdiğini söyler.[43]

Konuyla ilgili olarak, Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi, bu tür olayların ses değişimi sonucu meydana gelen değişiklikler şeklinde yorumlanması gerektiğini, dolayısıyla teradüfü oluşturan sebepler arasında görülmemesi gerektiğini savunur.[44]

Bilindiği kadarıyla Arap Dilinde müteradif tartışması, H. III. asırda Ebu'l-Abbas es-Sa'leb (ö.291/903)'in müteradifin varlığını kabul etmemesiyle ortaya çıkar. Hicri IV. asra gelindiğinde ise Ebû Ali el-Farisî (ö.377/987) ve İbn Fâris (ö.395/1005)'in aynı tavrı sergilediklerini ve müteradifi kabul etmediklerini görmekteyiz. [45]

eş-Şâyi'in tespitine göre; Arap Dilinde eşanlamlı kelimelerin varlığını kabul etmeyen dilbilimcilere örnek olarak şu isimleri verebiliriz: İbnü'l-A'râbî (ö.231/845), es-Saleb (ö.291/903), İbn Deresteveyh (ö.327/938), Ahmed b. Fâris (ö.395/1005), Ebû Hilal el-Askerî (ö.400/1009) ve Nureddin el-Cezâirî (ö.1158/1745).[46]

Kabul edenler ise şunlardır; Sibeveyh (ö.180/796), Kutrub (ö.206/821), Ebû Zeyd el-Ensari (ö.215/830), el-Asmaî (ö.216/831), el-Muberred (ö.286/899), el-Hemedânî (ö.320/932), İbn Haleveyh (ö.370/980), Ebû Ali el-Farisî (ö.377/987), er-Rummani (ö.384/994), İbn Cinnî (ö.393/1002), İbn Sîde (ö.458/1065), el-Fîruzâbâdî (ö.817/1414), Ebû Ali el-Isfehânî (ö.?).[47]

Görüldüğü gibi Arap Dili'nde teradüfün varlığını kabul edenler kadar, çeşitli sebeplere bağlı olarak kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Alimler arasındaki bu görüş ayrılığı Kur'an'da eşanlamlılık konusunda daha ciddî bir boyut kazanmaktadır.

---

43 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Tah. M. Ali en-Neccar), Kahire, 1959, 1/374.

44 eş-Şâyî, a.g.e., s., 69-70.

45 Abdulkerim Mücahid, a.g.e., s., 94. Krş. Ahmed İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, *es-Sâhıbî fî Fikhi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-'Arabi fî Kelâmihâ*, (Tah: Umer Fârûk et-Tabbâ'), Beyrut, 1993, s. 206-207.

46 eş-Şâyî, a.g.e., s., 88.

47 eş-Şâyî, a.g.e., s., 46.

II. Kur'an'da Eşanlamlılık

Kur'an'a dayalı bir düşünce üretmenin, bir sistem geliştirmenin ilk ve temel şartı; Kur'an'daki kelime ve kavramların –özellikle de anahtar terim ve kavramların- tam olarak tanımlanıp, anlam sınırlarının çizilmesidir. Bunu gerçekleştirmenin yollarından birisi de; eşanlamlı olduğu ileri sürülen kelimeler arasındaki nüansı, kelimelerin içinde bulunduğu Kur'anî bağlamı dikkate alarak ortaya koymaktır. Bu temel hedefi gerçekleştirirken öncelikli olarak başvurulacak temel kaynak ise Kur'an'dır. Kısaca Kur'an, bu ameliyede hem temel kaynak hem de temel hedeftir. Bunun yanısıra ilk dönem sözlüklere ve konuyu müstakil olarak işleyen terâdüfle ilgili sözlüklere de müracaat edilmelidir.

A. Kur'an İlimleri ve Eşanlamlılık

Eşanlamlılık konusu Kur'an İlimleri'ni, yedi harf, te'kid, lafzî müteşabih, i'câz ve el-Vücûh ve'n-Nazair olmak üzere çeşitli açılardan ilgilendirmektedir. Genel hatlarıyla bu konular üzerinde durmaya çalışacağız.

Yedi Harf Meselesi ve Eşanlamlılık

Yedi harf meselesi, Kur'an ilimleri içerisinde pek çok açıdan İslam Alimlerini meşgul etmiş bir meseledir. Konu, ilgili hadislerde zikredilen[48] yedi rakamının ne anlama geldiği, harfin mahiyeti gibi, meselenin özüyle ilgili hususlar başta olmak üzere; Kur'an'ın ne zaman yedi harf üzere inmeğe başladığı, Osman Mushaf'ının yedi harfi içerip içermediği gibi hususları da kapsamaktadır.

Konunun bizi ilgilendiren tarafı ise; meselenin özünü oluşturan, harfin mahiyetinin ne olduğudur. ez-Zerkeşi (ö.794/1392)'nin, İbn Abdilberr (ö.463/1071)'den yaptığı nakle göre, yedi harften maksat -alimlerin çoğunluğuna göre- müteradif kelimelerdir. ez-Zerkeşî bunu (أقبل هلم تعال) gibi "aynı anlamı, farklı lafızlarla ifade eden yedi vecihtir" şeklinde izah eder. İbn Abdilberr'in ifadesine göre; içlerinde Süfyan b. Üyeyne (ö.198/813), İbn Vehb (ö.197/812), İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/922), et-Tahavî (ö.320/933)

---

[48] Rivayet şu şekildedir: "Muhakkak ki Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz." bkz. Buhârî, (*Husûmât*), 4; (*Bedü'l-Halk*), 6; (*Fedailü'l-Kur'an*), 5.

v.d.'nin de bulunduğu hadis ve fıkıh alimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir.[49]

Değişikliğin anlamda değil de, lafızda olduğu noktasında et-Taberî de aynı hususun altını çizer ve anlamda herhangi bir değişikliğin, Kur'an'ın kendi içindeki çelişmezliği ile bağdaşmayacağını ve ahkam konusunda başıboşluğa yol açacağını söyler. et-Taberî aynı zamanda bu iddiasını aklî ve nakli delillerle de temellendirir.[50]

İbn Atıyye el-Endelusî (ö.542/1147) ise; Hz. Peygamberin "bu yedi harften hangisi kolayınıza gelirse onunla okuyunuz" hadisinin, isteyenin istediği kelimeyi eşanlamlısıyla değiştirerek okuması şeklinde anlaşılmaması gerektiğini, bilakis bu harflerin ya da müteradiflerin Hz. Peygamber'den geldiğini ve Hz. Peygamber'in bunları Cebrail'e arz ettiğini, aksi takdirde Kur'an'ın i'câzı diye bir şeyden söz edilemeyeceğini belirtir. [51]

Çağdaş müfessirlerden Tahir b. Aşur (ö.1393/1973) ise harfle kastedilenin, müteradif kelimeler olduğunu, üstelik bunların aynı lehçeden de olabileceğini savunur. [52]

Görüldüğü üzere, yedi harf meselesinde geçen harf kelimesiyle, müteradifin kast edildiğini ileri sürenler içerisinde yalnızca Tahir b. Aşur müteradiflerin aynı lehçeden olabileceği ihtimaline yer verir.

Özetle harften kasıt, farklı lehçelerden gelen eşanlamlı kelimelerdir. Bu görüş kabul edilsin ya da edilmesin, dilbilimcilerin ileri sürdüğü bir kelimenin eşanlamlı olabilmesi için aynı dil ortamında üretilme ve kullanılma şartını göz önünde bulundurduğumuzda, bu kelimelerin eşanlamlılığına dair vermiş olduğumuz tanımın kapsamına girmediklerini görürüz.

---

[49] ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Tah. M. Ebu'l-Fadl İbrahim), 1972, 1/220-226.

[50] et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, Beyrut, 1988, 1/21-25.

[51] İbn Atıyye el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Letâifi'l-Kitabi'l –Aziz*, Kahire, 1394, 1/60-61

[52] et-Tahir b. Aşur, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, 1/57.

2. Te'kîd ve Eşanlamlılık

Arap Dilinde eşanlamlılığın bir çeşit te'kîd olarak algılanması, te'kîdle eşanlamlılık arasındaki ilişki üzerinde durmayı zorunlu kılmaktadır Lafzî ve manevi olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılan tekidin konumuzu ilgilendiren şekli; bir kelimenin eşanlamlısını zikretmek ya da eşanlamlı kelimelerin birini diğerine atfetmek suretiyle yapılanıdır.[53]

ez-Zerkeşî buna dair şu ayetleri örnek olarak verir: (فجاجًا) (سُبُلاً)[54] [21-Enbiyâ/31], (ضَيِّقًا حَرَجًا) [6-Enâm/125]

Tahir b. Aşur, te'kîdin bu türünü dinleyiciyi ya da okuyucuyu tekrarın sıkıcılığından kurtarmak için başvurulan bir çeşit tefennün üslûbu olarak görür. Tefennün üslûbu; tekrarla ortaya çıkacak sıkıcı durumdan uzaklaşmak için, tekrarın gerektiği yerde, itiraz, tanzîr gibi sanatlara ve teradüfe başvurmak suretiyle çeşitli yollarla bir sanattan diğerlerine geçiş ustalığıdır. [55]

Atıf şeklinde yapılan te'kîd; iki müteradiften birisinin diğerine ya da yakın anlamlısına "ثم" ya da "واو" ile atfedilmek suretiyle yapılan te'kîdtir. Bu tekil kelimelerin tekile atfı şeklinde olabileceği gibi; cümlenin cümleye atfı şeklinde de olabilir. Örnek: (فلا يَخافُ ظُلْمًا و لا هَضْمًا) [20-Taha/112], (ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ) [74-Müddessir/22], (اِنَّمَا اَشْكُوا بَثِّى وَ حُزْنِى اِلَى اللّٰه) [12-Yusuf /86][56].

el-Müberred, (Ö. 286/M. 899) bir şeyin kendisine atfında herhangi bir fayda görmediği için bu tür bir tekidi kabul etmez. Bu nevi kelimeleri, aralarında anlam farklılığı olduğu şeklinde yorumlar. ez-Zerkeşî, el-Müberred'in bu yorumunu, onun dilde teradüfün mevcudiyetini kabul etmemesiyle açıklar. Öte yandan bu tür bir atıfta fayda olup olmadığı konusunda ise; bunun bir tekrar olmadığını zira müteradiflerin bir araya geldiklerinde ifade ettikleri anlamın, tek tek bulunduklarında mevcut olmadığını; terkibin zâid bir anlam meydana

---

53 ez-Zerkeşî, a.ge., 2/385.

54 ez-Zerkeşî, a.g.e,, 2/385.

55 et-Tahir b. Aşur, *et-Tahrir*, 1/116.

56 ez-Zerkeşî, a.g.e., 2/472-474.

getirdiğini ve tıpkı harflerdeki çokluğun anlamı ziyadeleştirmesi gibi, lafızların çokluğunun da anlamı ziyadeleştirdiğini belirtir.[57]

3. Lafzî Müteşabih ve Eşanlamlılık

Lafzî müteşabih, bir olayı farklı şekillerde ve muhtelif fasılalarla ifade etmektir. Lafzî müteşabihlerin konumuzu ilgilendiren kısmı; birbirine müteşabih iki ayetteki kelimelerden, birinin diğerinin yerine kullanıldığı kısmıdır ki buna dair şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

Bakara Sûresi 170. Ayette (بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا) şeklinde gelirken Lokman Sûresi 21. Ayette (بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) şeklinde gelmiştir. Yine Bakara 60'da (فانفجرت) şeklinde gelirken, Araf 160'da (فانْبَجَسَتْ) şeklinde gelmiştir. Bakara 36'da (فَأَزَلَّهُما الشَّيْطانُ) şeklinde gelen ayet, Araf 20'de (فَوَسْوَسَ لَهُما الشَّيْطانُ) şeklinde gelmiştir.[58]

Aslında aynı olayı eşanlamlı kelimelerle anlatıyormuş görünümü veren bu tür ayetlerin söylendikleri makam[59] ve içinde bulundukları bağlam itibariyle vurguladıkları bir takım nüanslar vardır. Nitekim bunları incelemek üzere müstakil eserler kaleme alınmıştır.[60]

4. Tefsir ve Eşanlamlılık

Eşanlamlılığın Kur'an'ı ilgilendiren bir başka boyutu da kimi muhtasar tefsirlerde Kur'an kelimelerinin mümkün olan en kısa şekilde açıklamaya çalışmak gayesine yönelik olarak müteradif kelimelere başvurulmasıdır.[61]

---

56 ez-Zerkeşi, a.g.e., 2/477

58 ez-Zerkeşî, a.g.e., 1/112,130-131

59 ***Makam:*** Konuşmacıya, sözü belirli bir tarzda ifade etmeyi gerekli kılan durumdur. Bkz. el-Hâşimî, a.g.e., s. 34.

60 Mesela, el-Kirmânî (ö.500/1106)'ye ait *el-Burhân fî Müteşâbihi'l-Kur'an*, Ebû Cafer İbnü'z-Zübeyir (ö.708/1308)'e ait *Milâkü't-Te'vîl* ve İskâfî (ö.420/1029)'ye nisbet edilen *Dürretü't-Tenzîl'i* buna örnek olarak verebiliriz.

61 Bunun en karakteristik örneği ise, *Celaleyn* adlı tefsirdir. Katip Çelebi'nin naklettiğine göre; Müzzemmil Sûresine kadar Kur'anda geçen harf sayısı ile *Celaleyn* Tefsirinde adı geçen sureye kadarki harf sayısı aynıdır. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İst., 1943, 1/445; ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Beyrut, ty., 1/337.

Nitekim er-Rağıb el-Isfehanî (ö.425/1033) ve İbn Teymiyye (ö.728/1327) Kur'an kelimelerine dair tefsir olarak yapılan açıklamaların Kur'an kelimelerinin ifade ettiği anlamı tam olarak yansıtamayacağını belirtmişlerdir.[62] Bu cümleden olmak üzere er-Râgıb, (الحمد لله) [1-Fatiha/1] tabirinin (الشكر لله) ile tefsir edilmesinin, aynı şekilde (لا ريب فيه) [2-Bakara/2]'in (لا شك فيه) ile ifade edilmesinin yeterli olmayacağını, ancak gerçekleri yansıtmak istemeyen kimselerin bunları aynı şey olarak kabul edebileceğini belirtir.[63]

O yüzden gerek tefsirlerde olsun gerekse sözlüklerde kelimelerin tam karşılığının verildiğini söylemek yerine, yakın anlamlısının kullanıldığını söylemek daha gerçekçi olur kanaatindeyiz.

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız çeşitli meseleler ve başka diğer sebeplerden dolayı, İbnü'l-Esîr (ö.637/1239), İbnü'l-Arabî (ö.543/1148), Ebû Bekr el-Hüseynî (ö.1341/1922) gibi bazı alimler Kur'an'da eşanlamlılığın varlığını kabul etmişlerdir. [64]

Öte yandan İbnü'l-'Arâbî (ö.231/845) başta olmak üzere, et-Taberî (ö.310/922), el-Hattâbî (ö.388/998), er-Râgıb (ö.425/1033), ez-Zemahşerî (ö.538/1143), İbn Atıyye (ö.542/1147), el-Kurtubî (ö.671/1272), İbn Teymiyye (ö.728/1327), ez-Zerkeşî (ö.794/1391) gibi diğer bazı alimler ise; kimi zaman müteradif olarak bilinen kelimelerin yer aldığı ayetlerde ilgili kelimelerin taşıdığı nüansı vurgulamak sûretiyle; kimi zaman da doğrudan doğruya müteradif olmadığını açıkça ifade etmek sûretiyle Kur'an'da eşanlamlı kelimenin olamayacağını savunmuşlardır. [65]

Bunlardan, İbn Atıyye (ö.542/1147), el-Hattâbî (ö.388/998), İbn Teymiye (ö.728/1327) ve ez-Zerkeşî (ö.794/1391) gibi[66] bir kısmının Kur'an'da eşanlamlılığı kabul etmemelerinin temelinde, Kur'an'ın edebî i'câzına halel gelir düşüncesi vardır ki; biz de bu

---

62 Geniş bilgi için bkz., er-Râğıb, *el-Müfredât*, s. 55-56; İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Beyrut, 1392, s.51.

63 er-Râğıb, a.g.e., s., 55.

64 eş-Şayi , a.g.e., s.165-170.

65 eş-Şayi ,a.g.e., s.181-203.

66 İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz*, 1/181; el-Hattâbî, *Selâse Resaîl fi İcâzi'l-Kur'an*, (Tah: M. Halefullah-M.Za'lûl), Mısır, t.y., s.29; İbn Teymiye, a.g.e., s. 51; ez-Zerkeşi, a.g.e., 2/118.

görüşü benimsemekteyiz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an'ın edebî i'câzı nedir? Konumuzla alakası ne düzeydedir onu açıklamaya çalışacağız.

5. Kur'an'ın Edebî İ'câzı ve Eşanlamlılık

Edebî i'caz; Kur'an'ın nazmı ile ilgilidir. Nazım ise, anlatıma en uygun kelimenin seçilmesi ve cümle içerisinde alternatifi düşünülemeyecek en uygun yere yerleştirilmesidir. Aynı husus sûreyi oluşturan cümle ve ayetlerin anlatıma uygun olarak dizilmesini de içermektedir.[67] Edebî i'câz kelime ve cümle düzeyinde olmak üzere ikiye ayrılır. Bizi özellikle kelime düzeyinde i'câz ilgilendirdiği için onu biraz açmak istiyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de anlatım, -yaratılmış bir varlığa nispetle- en iyi şekilde tasarlanmış ve en mükemmel şekilde ifade edilmiştir. Öyle ki kelimenin seçimi bir başka kelimenin yerine konulmasını imkansız kılacak şekilde isabetli yapılmıştır. Bu yüzden Kur'an'da kullanılan kelimeler için eşanlamlılık söz konusu değildir. Her kelime, yerine bir başkası geçemeyecek şekilde özel bir anlam taşır. Örnek olarak eşanlamlı olarak kabul edilen iki kelime –bunlar (عمل) ve (فعل) dir- arasındaki nüansları ve Kur'an'daki kullanımlarını vereceğiz:

a. (عمل) fiili, zaman alan işlerde kullanılırken, (فعل) tam tersi, bir anda olup biten, bir anda yapılan işler için kullanılır. Bu yüzden Kur'an'da salih amelin işlenmesi (فعل) fiiliyle değil de (عمل) ile ifade edilmiştir.[68] Çünkü salih amel uzun zamana ihtiyaç duyar. Öte yandan Fil Suresinde, Fil sahiplerine yapılanlar anlatılırken (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ) "Haberin yok mu, Rabbin fil ordusuna ne yaptı!" [105-Fil/1] şeklinde (فعل) fiiliyle ifade edilir. Çünkü helak bir anda olmuştur.

Bu iki yakın anlamlı kelimenin Kur'an'daki ince kullanımına dair dikkat çeken bir tespite burada yer vermek gerekmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi (عمل) kelimesi zamana ihtiyaç hisseden, yapılması zor fiillerde kullanılmaktadır. Bu açıdan baktığımızda Kur'an'da bu kelimenin faili Allah olarak kullanıldığını göremeyiz.

---

67 Fadl Hasen Abbas, *İtkânü'l-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an,* Amman, 1997, 1/113-114.

68 2- Bakara/62; 5- Mâide/69. Geniş bilgi için bkz. M. Fuad Abdülbaki, *el-Mucemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'an'l-Kerim*, Kahîre, 1988, s. 613.

Zira Allah zorlukla karşılaşmaktan ve fiilleri yaratırken zamana ihtiyaç duymaktan, zamanla kayıtlanmaktan münezzehtir. O yüzden Kur'an'da "Allah yaptı" anlamında sürekli olarak (فعل) kullanılmıştır.

b. Aynı şekilde (عمل) fiili, canlı bir varlık tarafından amaç güdülerek işlenen fiiller için söz konusudur. Bu anlamda (فعل)'den daha özeldir. (فعل) Amaçsız bir şekilde bir canlının işlediği fiillerde kullanılabileceği gibi, cansız varlıklar için de kullanılabilir. O yüzden Allah, müminlerin bir özelliği olarak salih amel işlemelerinden bahsederken, bu kelimeyi(عمل)'yi kullanmakla, bu işin bir amaç sonucu işlendiğini vurgulamaktadır.

Bunun tersine puthanedeki putların kırılmasından sorumlu tutulan Hz. İbrahim, toplumuna karşı yaptığı savunmada; (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) [21. Enbiya/21] "tam aksine şu büyükleri yaptı, dedi" derken, (فعل) fiilini kullanmıştır ki bu yapılan işin cansız bir varlıktan şuursuz bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir.[69]

Aslında edebî i'câz yalnızca kelime düzeyi ile de sınırlı değildir. Harflerin kullanımı açısından da durum aynıdır.

6. Nazâir ve Eşanlamlılık

Kur'an ilimleri içerisinde eşanlamlılığı doğrudan ilgilendiren konulardan birisi de el-Vücûh ve'n-Nazair'dir. Vücûh'un tanımı, eşanlamlılıktan ziyade, çokanlamlılığı (müştereği) ilgilendirdiği için burada yalnızca nezâir üzerinde duracağız.

---

[69] Fadl Abbas, *İtkanü'l-Burhan*, 1/114-115. Hz. İbrahim'in kavmi ile girdiği diyalogta, putların kimseye faydası ya da zararı olmayan cansız varlıklar olduğunu ispata çalıştığı dikkate alınırsa, muhataplarının akıl yürütme yoluyla bu sonuca varabilmeleri için putlara isnad edilen fiilin cansız varlıklar için değil, tam aksine canlı varlıklar için kullanılan bir eylem olması gerekir. Ayrıca el-Fîruzâbâdî (ö. 817/1414)'nin de belirttiği gibi Hz. İbrahim'in bu sözü alay yollu söylemiş olması da mümkündür. İster alay yollu söylenmiş olsun, isterse temel tezi olan putların Tanrı olmaya layık varlıklar olmadığını ispat sadedinde muhataplarını düşündürmek için söylemiş olsun, söz konusu ayetin (فعل) fiilinin cansız varlıklar için kullanıldığına dair bir örnek olduğunu söylemek çok da isabetli gözükmemektedir. Hz. İbrahim'in söz konusu tavrıyla ilgili yorum için bkz. el-Mahallî, Tefsîru'l Celâleyn, Beyrut, 1990, 426 Krş. el-Fîruzâbâdî, Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi Kitabi'l – Azîz, (Tah: Ali en-Neccar), Beyrut, t.y., 4/201.

Nazâir'in tanımı konusunda bir görüş birliğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Şöyle ki; Mukatil b. Süleyman (ö.150/767) ve ed-Dâmeğani (ö.478/1085)'ye ait ilk dönem eserlerinde nazâire dair bir tanım bulunmamaktadır.[70]

Mukatil b. Süleyman'ın verdiği örneklerden hareketle bir tanım yapmak gerekirse şöyle denilebilir; "nazâir, bir kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasıdır". Yalnız belirttiğimiz gibi bu örneklerden hareketle ortaya konan bir tanımdır.[71]

Kur'an ilimlerine dair eserler içerisinde ise, gerek *el-Burhan*'da olsun gerekse *el-İtkan*'da, vücûha dair tanımlara şahit olduğumuz halde, nazâire dair, tanım diyebileceğimiz türden bir açıklamaya tanık olmuyoruz. [72]

el-Vücûh ve'n-Nazâir ilminin olgunluk dönemi eseri olarak kabul edilebilecek İbnü'l-Cevzî (ö.597/1193)'ye ait olan *Nüzhe*'de ise şu şekilde bir tanımlama ile karşılaşmaktayız: *"Kur'an'da yer alan, lafız ve hareke bakımından aynı kelimelere 'nezâir', bunların farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesine ise 'vücûh' denir."*[73]

---

70 Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuh ve'n-Nazair,* (Nrş. Ali Özek), İst.,1993. Nitekim eseri yayına hazırlayan Ali Özek de eserin girişinde müellife ait tanım vermek yerine başkalarına ait tanımlar vermiştir. Bkz. a.g.e 26-27. *ed-Damagani'nin el-Vücuh ve'n-Nazair*'i için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Eser üzerine doktora çalışması yapan Ekber Bihruz Ali-âbâd da müellife ait bir tanımdan söz etmemektedir. Bkz. Ekber b. Ali-âbâd, *Al-Damgani ve Kitab Al-Vucuh va'l-Nazair*'i İst., 1968. Eserin neşredilen kısmı, asıl tezin birinci kısmının bir faslı ile ikinci kısmını ihtiva etmektedir. Ayrıca bkz. ed-Dâmeğani, *el-Vücuh ve'n-Nazair*, (Tah. A. Seyyid Ehl) Beyrut, 1985, s.12.

71 Örnekler için bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücûh*, s.13, 15, 16.

72 ez-Zerkeşi, el-Burhan adlı eserinde, nazâir hakkında şu açıklamayı yapar: (و النظائر كالألفاظ المتواطئة) es-Suyûtî'nin aynen naklettiği, "birbirine uyumlu lafızlar gibi" bir anlama gelen bu ibareyi, tanım olarak kabul etmek ve nazâir hakkında bir fikir verdiğini söylemek güçtür. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/102; es-Suyûti, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1973. 1/445.

73 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nazâir*, (Tah: M. Abdulkerim er-Râdî), Beyrut, 1985, s. 83. İbnü'l-Cevzî'nin tanımda yer verdiği "hareke bakımından aynı olma" şartına kendisinin de tam olarak uyduğu söylenemez. Bkz. a.g.e, s. 136-137; 416-417.

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1193)'nin bu tanımı Katip Çelebi (ö.1067/1657) ve Kannûcî (ö.1307/1889) de benimser. [74] Tanımı bir örnekle biraz açmak istiyoruz; (هُدًى) kelimesi Bakara/5'te, "beyân"; Âli İmran/73'de, "din"; Meryem/76'da "iman"; Rad/7'de ise "davetçi" anlamlarına gelmektedir. [75]

Buna göre adı geçen ayetlerdeki (هُدًى) kelimeleri lafız ve hareke bakımından aynıdır. Bu açıdan ortaya çıkan benzerliğe "nazâir" denmekte; öte yandan, bu kelimelerin anlam itibariyle bulundukları bağlama/yere göre değişiklik göstermelerine yani; beyan, din, iman gibi farklı anlamlara gelmelerine de "vücûh" denilmektedir.

Buraya kadar nazâire dair yapmış olduğumuz tanım ve açıklamaların dilbilimcilerin kastettiği "eşanlamlılık"la uzaktan yakından bir alakası olmadığı açıktır.

Son dönem Türkçe kaleme alınmış Tefsir Usûlü kitaplarında nazâire dair yapılan tanım ise farklıdır. Nazâir: *"Kur'an'daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesidir."*[76] Cahim, nar, hutame vs.'nin aynı anlamda kullanılması gibi.

Günümüz araştırmacılarına ait bu tanımı nazar-ı dikkate aldığımız zaman bunun müteradif anlamına geldiğini ve nazair deyince Kur'an'daki eşanlamlı kelimelerin anlaşılabileceğini söyleyebiliriz. Ne var ki böyle bir hükmün verilebilmesi için adı geçen, kaynağı belirsiz tanımın klasik eserler referans gösterilerek temellendirilmesi gerektiğini, aksi takdirde yapılan değerlendirme ve

---

[74] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*. 2/2001. Krş. el-Kannûcî, *Ebcedü'l-Ulûm,* Bhopal, 1295,2/685.

[75] İbnü'l-Cevzî, *el-Vücûh,* s. 626-627.

[76] Bkz. M. Tayyîb Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, İst., 1995. s.135; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 185; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İst., 1991, s.201. krş. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İst. 1998. s. 179. Cerrahoğlu'nun kaynak göstermeksizin muhtemelen Okiç'ten kısmen naklederek eserine aldığı tanımı Muhsin Demirci de kitabında Cerrahoğlu'nu kaynak göstererek aynen nakleder. Ne var ki Demirci'nin referansları arasında, Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'u da vardır ki biz, Katip Çelebi'nin İbnü'l-Cevzî'den aynen naklettiği ve yukarıda tercümesini de verdiğimiz tanımın Demirci'nin verdiği tanımla herhangi bir alakası olmadığını düşünüyoruz. Muhtemelen bir yanlış anlama söz konusudur. Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 179; krş. Katip Çelebi, *Keşf*, II/2001. Ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s.83.

yorumların mesnetsiz değerlendirme ve yorumlar olacağını düşünüyoruz.

Görüldüğü üzere, Kur'an'da teradüfün mevcudiyetini savunanlar tekid ve yedi harf meselesini gerekçe gösterirken, kabul etmiyenler ise Kur'anda eşanlamlılığı kabul etmenin, Kur'an'ın edebî i'cazına halel getireceğini ileri sürmüşlerdir.

Kur'andaki müteradif olduğu iddia edilen kelimelerin sayısına gelince; bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. [77]

---

[77] Kur'anda müteradif kelimelerin sayısı hakkında farklı görüşler için bkz. Aişe Abdurrahman, *el-İcâzü'l-Beyânî*, Mısır, ty., s. 215-235. Krş. eş-Şayî', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 215-292; Nûruddîn el-Müneccîd, *et-Terâdüf fi'l Kur'an*, s. 136-217.