T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLM DALI

TERÂDÜF VE FURÛK NAZARİYESİ BAĞLAMINDA EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ VE EL-FURÛK FİʼL-LUGA ADLI ESERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdullah Enes SOYKAN

BURSA / 2023

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLM DALI

TERÂDÜF VE FURÛK NAZARİYESİ BAĞLAMINDA EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ VE EL-FURÛK Fİ'L-LUGA ADLI ESERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdullah Enes SOYKAN

DANIŞMAN
Prof. Dr. İsmail GÜLER

BURSA / 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda 702023021 numaralı Abdullah Enes SOYKAN'ın hazırladığı "Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl el-Askerî ve el-Furûk fi'l-Luga Adlı Eseri" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, …/…/… günü ……-…… saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ..... (başarılı / başarısız) olduğuna ..... (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İsmail GÜLER
Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Dr. Öğretim Üyesi
Ahmet İhsan DÜNDAR

Doç. Dr. Adnan ARSLAN

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 16/01/2023

Tez Başlığı / Konusu: Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl El-Askerî ve El-Furûk Fi'l-Luga Adlı Eseri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 123 sayfalık kısmına ilişkin, 16/01/2023 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5 'tir.

Uygulanan filtrelemeler:
1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Abdullah Enes SOYKAN
Öğrenci No:	702023021
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Yüksek Lisans
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Prof. Dr. İsmail GÜLER

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum "*Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl el-Askerî ve el-Furûk fi'l-Luga Adlı Eseri*" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Abdullah Enes Soykan

Öğrenci No : 702023021

Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Programı : Arap Dili ve Belagatı

Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Abdullah Enes Soykan
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Arap Dili ve Belagatı
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	:
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İsmail Güler

Arap dilinde müterâdif varsayılan kelimeler arasındaki nüanslara ve bu nüansların oluşturduğu literatüre el-Furûku'l-Lugaviyye denir. Nitekim dilsel kullanımda eş anlamlı/müterâdif olduğu varsayılan kelimeler arasında farklar keşfedilmiş böylece terâdüf düşüncesi karşısında furûk nazariyesi ortaya konulmuştur. İlk dönemlerde bu hususa dikkat çekilmekle yetinilirken sonraki dönemlerde temelleri atılmış ve bu alanda eserler telif edilmiştir. Bu eserlerin başında "*Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl el-Askerî ve el-Furûk fi'l-Luga Adlı Eseri*" adlı bu çalışmada yer verdiğimiz Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 395) el-Furûk fi'l-Luga adlı eseri gelmektedir. Aynı zamanda çalışmamızda klasik ve modern dönemde terâdüf ve furûk düşüncesi hakkında görüş serdeden araştırmacılar ve eserlerine de yer verilmiştir. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, metodu ve kaynakları klasik ve modern kaynaklar başlıkları altında tespit edilmiştir. Birinci bölümde Ebû Hilâl'in hayatı, yaşadığı dönem ve eserlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde furûk ve terâdüf düşüncesinin tanımı yapıldıktan sonra tarihsel arka plan, modern dönemde bu düşünceleri savunan âlimler ve görüşleri ele alınmış, üçüncü bölümde ise Ebû Hilâl'in "el-Furûk fi'l-Luga" adlı eserin metodu, muhteva ve şekline yer verildikten sonra eser içerdiği âyet, hadis ve emsâl açısından örneklerle ele alışmıştır. Çalışma esas olarak furûk ve terâdüf düşüncesini deskriptif yöntem ile inceleyerek klasik ve modern dönem üzerinden furûk ve terâdüf düşüncesini tanıtmak ve bu iki düşünce arasında karşılaştırma yapma imkânı sunmaktadır. Böylece çalışma, genel manada furûk nazariyesinin tahdit ve takdimine katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler:

Furûk Nazariyesi, et-Terâdüf**,** Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûk fi'l-Luga

ABSTRACT

Name and Surname	: Abdullah Enes Soykan
University	: Bursa Uludağ University
Institution	: Institute of Social Science
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Arabic Language and Rhetoric
Degree Awerded	: Master's Thesis
Page Number	:
Degree Date	:
Supervisor	: Prof., PhD.İsmail Güler

The nuances between words that are assumed to be "Muterâdif" in the Arabic language and the literature formed by these nuances are called el-Furûku'l-Lugaviyye. As a matter of fact, differences were discovered between words that were assumed to be muterâdif/et-teraduf, and thus el-Furuq fi l-luga was put forward in the presence of the idea of terâduf. In the early periods, this issue was only pointed out, but in the later periods, the basics were founded and works were written in this field. One of the most important of these works is Abû Hilâl al-Askarî's (d. 395) el-Furuq fi l-luga, which we included in this study titled "EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ AND HIS WORK EL-FURÛK FI L-LUGA IN THE CONTEXT OF THE THEORIES OF TERÂDUF AND FURÛQ". At the same time, our study also includes the researchers and their works who had an opinion on the idea of terâduf and furûq in the classical and modern period. The study consists of an introduction and three chapters. In the introduction, the subject, purpose, importance, method and sources of the research are identified under the headings of classical and modern sources. The first chapter covers Abû Hilâl's life, the period in which he lived and his works. In the second part, after the definition of the idea of Furûq and terâduf, the historical background, the alims who supported these ideas in the modern period and their views were discussed, and in the third part, after the method, content and form of Abu Hilâl's "el-Furuq fi l-luga", the work was discussed with examples in terms of the verses of the koran, hadiths and precedents it contains. The study mainly examines the idea of Furûq and terâduf with the descriptive method and introduces the idea of Furûq and terâduf through the Classical and Modern periods and offers the opportunity to make a comparison between these two ideas. Thereby, the study aims to contribute to the delimitation and presentation of the theory of Furûq in general.

Keywords: Furuq Theory, et-Teraduf (Synonym), Abū Hilāl al-'Askarī, el-Furuq fi l-luga

ÖNSÖZ

İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'deki lafız mana ilişkisinin referans alınmasıyla ortaya atılan fûruk nazariyesi, hicrî ikinci asırdan günümüze kadar tartışılagelen bir nazariye olmuştur. Furûk nazariyesi, hassaten modern dönemde Arap dili gelişimi, dilin daha iyi kullanılması, söz ile kastedilen şeyin daha iyi anlaşılabilmesi için önemli bir mesele olmaya devam etmektedir. Ne var ki furûk ve terâdüf düşüncesi, daha ilk dönemlerde Müslüman dilbilim âlimlerinin dikkatini cezbetmiş bir meseledir. Nazariye, dilin vâzi'i olan Allah'ın hikmetine aykırı olması ve akli ve mantıki muhakemeler sebebiyle Ebû Hilâl'e kadar kapsamlı bir şekilde ele alınmamıştır. Dilbilim âlimlerinin eserlerinde zaman zaman yer verilmekle yetinilmiştir. Ebû Hilâl'in el-Furûk fi'l-Luga adlı eserini yazmasıyla birlikte temelleri atılmış, sistematik bir şekilde incelenmiştir. Farklı disiplinler tarafından da inceleme konusu olmuştur. Gerek Kur'an-Kerîm ile ilişkili olması gerekse mana ile bağlantısı sebebiyle usul ve mantık âlimleri de bu hususta görüşler bildirmiştir.

Modern dönem incelendiğinde ise furûk nazariyesinin tekrardan ele alındığı, lafız-mana ilişkisi ile bağlantılı olması hasebiyle Batılı dilbilimcilerin de bu hususa eserlerinde yer verdiği, görüş bildirdiği fark edilecektir. Zira modern dönemde furûk nazariyesini savunan âlimler nazariyeyi ihya etme girişimlerinde bulunmuşlardır. Terâdüf düşüncesini savunan âlimlere gelince içlerinde Batılı dilbilimcilerin de olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim onlar Arap dili özelinde olmakla birlikte lafız-mana ilişkisine dair kendi dillerine dair örnekler de zikretmişlerdir. Çalışmamızda, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için modern dönemde bu hususta fikir beyan etmiş bazı Batılı âlimler ve görüşlerine de yer verilmiştir. Nitekim çalışmanın temelini furûk ve terâdüf düşüncesi, bu hususta bildirilen görüşler oluşturmaktadır.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, metodu ve klasik ve modern olmak üzere kaynakları incelenmiştir. Birinci bölümde Ebû Hilâl'in ölüm ve vefat tarihine dair muhtelif görüşler, yaşadığı dönem, etkilendiği hocaları, talebeleri ve eserlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde furûk ve terâdüf düşüncesinin tanımı yapıldıktan sonra tarihsel arka plan, modern dönemde bu düşünceleri savunan âlimler ve görüşleri, furûk nazariyesini ihya etme çalışmaları,

savunmaları ya da reddetmelerinin gerekçeleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Ebû Hilâl'in "el-Furûk fi'l-Luga" adlı eserinde izlediği metodu, muhteva ve şekline yer verildikten sonra eserin içeriği delil getirilen âyet, hadis, emsal üzerinden farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

"*Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl el-Askerî ve el-Furûk fi'l-Luga Adlı Eseri*" isimli bu tezi çalışma olarak tercih etmemde bana yol gösteren ve karşılaşılan teknik ve akademik problemlerin çözümünde her daim yardımcı olup sabırla ilgilenen hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. İsmail Güler'e, ilgili kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan ve çalışmada zorlandığımız meseleleri çözüme kavuşturmada desteğini esirgemeyen Cezayir'de bulunan Mustapha Stambouli Üniversitesinde çalışmalarına devam eden Dr. Bellil Rahmoun'a, hayatım boyunca yetişmem ve ilmî alanda gelişmem için gerekli desteği sağlayan babam İsmail Soykan ve annem Ayşe Soykan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden muvaffakiyet Allah'tandır.

Abdullah Enes Soykan

Bursa-2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**

YEMİN METNİ ..... **iii**

ÖZET ..... **v**

ÖNSÖZ ..... **vii**

İÇİNDEKİLER ..... **ix**

KISALTMALAR ..... **xi**

GİRİŞ **1**

1. Araştırmanın Konusu Amacı ve Önemi 1
2. Araştırmanın Metodu 2
3. Araştırmanın Kaynakları 3
   3.1 Klasik Kaynaklar 3
   3.2 Modern Kaynaklar 6

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEM VE ESERLERİ

1.1 Hayatı 8
   1.1.1 İsmi Künyesi ve Nesebi 8
   1.1.2 Doğum ve Vefat Tarihi 9
   1.1.3 Doğum Yeri 10
   1.1.4 İlmi Kişiliği 11
   1.1.5 Hocaları 15
   1.1.6 Talebeleri 18
1.2 Yaşadığı Dönem 18
1.3 Eserleri 22

İKİNCİ BÖLÜM

FURÛK VE TERÂDÜF NAZARİYESİ

2.1 Furûk Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı 31
2.2 Furûk Kavramının Tarihsel Arka Planı 31
2.3 Furûk Nazariyesini Savunan Dil Âlimleri ve Görüşleri 35
2.4 Modern Dönemde Furûk Nazariyesini Savunan Dil Âlimleri ve Görüşleri 52
2.5 Furûk Nazariyesini İhya Çalışmaları 64
2.6 Terâdüf Nazariyesi 66
2.7 Terâdüf Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı 66
2.7.1 Sözlük Anlamı 66
2.7.2 Terim Anlamı 67
2.8 Terâdüf Çeşitleri 70
2.8.1 Tam/Mutlak Terâdüf (الترادف الكامل) 70
2.8.2 Yarı Terâdüf (شبه الترادف) 70
2.8.3 Anlamsal İlişki bakımından Terâdüf (الترادف الدلالي) 71
2.8.4 İstilzâm (الاستلزام) 71
2.9 Terâdüf Kavramının Tarihsel Arka Planı ve Gelişimi 71
2.10 Usul ve Mantık Âlimleri Nezdinde Terâdüf 75
2.11 Modern Dönemde Terâdüf Nazariyesini Savunan Dil Âlimleri ve Görüşleri 79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-FURÛK Fİ'L-LUGA

3.1 El-Furûk fi'l-Luga adlı eserin Metodu 85
3.2 Muhteva ve Şekil 91
3.3 El-Furûk Fi'l-Luga adlı eserden bazı Örnekler 98
3.3.1 Âyetler ile ilişkili olan bazı örnekler 98
3.3.2 Hadisler ile ilişkili olan bazı örnekler 102
3.3.3 Mesellerle ilgili olan bazı örnekler 105

SONUÇ 109

KAYNAKÇA 116

KISALTMALAR

b.	Bin, İbn
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
c.	Cilt
c.c	Celle celâluhu
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
s.a.v	Sallallâhu aleyhi ve sellem
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
sy.	Sayı
t.y.	Basım tarihi yok
thk.	Tahkik eden
vs.	Vesair

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu Amacı ve Önemi

Araştırmanın konusu, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 395) hayatı, hocaları, öğrencileri, eserleri, furûk ve terâdüf nazariyesinin tarihsel arka planı, bu görüşleri savunan klasik ve modern dönemdeki dil âlimleri, görüşleri, sundukları argümanlar ve el-Furûk fi'l-Luga adlı eserin incelenmesinden oluşmaktadır. Çalışmada aynı zamanda furûk nazariyesi özelinde, lafızlar arasındaki farkların tespit yöntemleri incelenecektir. Sonrasında ise, furûk nazariyesinin tekrar ihya edilmesi ve bu alanda yapılan çalışmalar ele alınacaktır.

Terâdüf nazariyesine gelindiğinde ise, klasik ve modern dönem dil âlimlerinin görüşlerine ilaveten usul ve mantık âlimlerinin bu hususstaki görüşleri ve argümanları da ele alınacaktır. Bunun sebebi ise Arap dilinin ana kaynağının Kur'an-ı Kerîm olduğu fikridir. Usul âlimlerinin Kur'an-ı Kerim'den hüküm çıkartmada en temel dayanağı muhakkak ki Arap dilidir. Bu sebepledir ki bu nazariyeler hususunda fikir beyanında bulunmuşlardır. Arap dilinin mantık ilmiyle olan bağı hasebiyle mantık âlimleri de bu hususta fikir beyan etmişlerdir.

Çalışmadaki temel maksat, dilin kelime müktesebatının kayda geçirilmeye başlandığı ilk dönemlerden itibaren mevcut bulunan furûk nazariyesi hakkındaki görüşlerin, anlayışların ve argümanların tespit edilmesidir. Tespit edilen bulgular ışığında da furûk nazariyesinin ortaya çıkma nedenlerini, bu alanda bir öncü olan Ebû Hilâl'in görüşlerini, ortaya koyduğu metotları, bu nazariyenin Arap diline olan katkılarını anlama çabası bu çalışmanın ana hedefleri arasında yer almaktadır.

Çalışmada, her iki nazariye hakkında temel bilgiler ve bu görüşleri savunan âlimlerin argümanları sunulacak, yer yer kıyaslama metoduna da başvurulacaktır. Diğer bir ana hedef ise, furûk ve terâdüf nazariyelerinin genel bir çerçevede takdimine katkı sağlamaktır. Ebû Hilâl'in eseri olup çalışmamızda bir bölüm olarak yer verdiğimiz el-Furûk fi'l-Luga ya da diğer adıyla el-Furûku'l-Lugaviyye adlı eser tanıtılacaktır. Eserin

Türkçe çevirisi bulunması sebebiyle de âyet, hadis, emsal bağlamında örnekler sunulacaktır. Buradaki gaye ise; eserin önemine, etkilediği eserlere, istişhâd bakımından zenginliğine dikkat çekmektir.

Ebû Hilâl ve eseri üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde ilk dönemlerde furûk nazariyesi hakkında yapılan çalışmaların furûk nazariyesine dikkat çekmekle yetindiği müşahede edilmektedir. Ebû Hilâl'in delalet anlayışı ve muhtelif meseleler hakkında çalışmaların bulunduğu mülahaza edilse de bu alandaki çalışmalar furûk teorisini ana hatlarıyla ele almamaktadır. Hazırlanan bu çalışmanın, Ebû Hilâl'in hayatının, furûk ve terâdüf nazariyesinin arka planına ışık tutması hasebiyle önem arz ettiği kanaatindeyiz. Hazırlamış olduğumuz bu çalışma, okuyucunun furûk nazariyesi hakkında müspet ve menfi manada doğu ve batıda, klasik ve modern dönemdeki farklı bakış açılarını karşılaştırmalı bir şekilde mülahaza etmesine imkân sunması bakımından da önem arz etmektedir.

2. Araştırmanın Metodu

"Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl el-Askerî ve el-Furûk fi'l-Luga adlı eseri" başlıklı çalışmamızda ana konu furûk nazariyesi olmakla birlikte klasik ve modern dönemde bu hususlar üzerine söylenen ve geliştirilen fikirlerin daha iyi anlaşılabilmesi, iki nazariye arasında kıyas yapılabilmesi için terâdüf bahsi de çalışmaya eklenmiş ve furûk nazariyesine ana hatlarıyla yer verilmiştir. Modern dönemde Ebû Hilâl, eseri ve furûk nazariyesi hakkında telif edilen eserler ve sunulan argümanlar göz önüne alınarak tasnif edilmiş, konu kategorik başlıklar altında ele alınmıştır. Tümevarım, deskriptif ve karşılaştırmalı yöntem takip edilmiştir.

Çalışmada modern dönem literatürü ile amaçlanan XIX. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadarki müslim ve gayri müslim dilbilimcilerin görüşlerine yer verilmiştir. Bununla birlikte çalışmamız modern dönemde furûk hakkında görüş bildiren bütün dilbilimcileri inceleme iddiasını taşımamaktadır. Nitekim klasik dönemde furûk nazariyesinden bahsettiği öne sürülen bazı eserler hakkında kayda değer bir bilgiye ulaşılamadığı için bu eserler incelenememiştir. Ebû Hilâl'in telif etmiş olduğu diğer eserler incelenirken bazı eserleri hakkında bilgiler de zikredilmiştir.

Eserin çevirisinin mevcut olması nedeniyle ve çalışmamızın hacmini arttırmamak amacıyla çalışmamızın son bölümünde konu; âyet, hadis ve emsal türü şahitler çerçevesinde ele alınmıştır. Yine çalışmamızın gereğinden fazla uzatılmaması için bazı âlimlere ait bilgiler dipnotlarda zikredilmiştir. Tezde incelenen görüşler, âlimlerin ölüm tarihi göz önünde bulundurularak kronolojik bir düzen ile sıralanmıştır. Ölüm tarihleri ismin yanında parantez içerisinde klasik dönem müellifleri için hicrî, modern dönem müellifleri için miladi tarihler göz önünde bulundurularak verilmiştir. Ölüm tarihleri kesin olarak saptanamayan âlimler, bölümün son kısmında ele alınmıştır.

Ebû Hilâl'in eserinde zikrettiği ve kendi icat etmiş olduğu furûk tespit metotları toplu halde zikredilmiş ve tek tek ele alınmıştır. Bu yöntemin uygulanmasının sebebi ise Ebû Hilâl'in kullandığı metotlar üzerinden bu hususstaki görüşlerinin, düşünce sistematiğinin ve dayanaklarının daha iyi anlaşılmasıdır. Çalışmada bahsi geçen müelliflerin hayatları, ölüm tarihleri ve eserleri hakkında pek çok bilgi Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin İslâm Ansiklopedisi'nden (DİA) edinilmiştir. Tez, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün "Tez Yazım Kılavuzu 2021" esas alınarak hazırlanmıştır.

3. Araştırmanın Kaynakları

3.1. Klasik Kaynaklar

Araştırmada; konunun kökenlerine inebilmek, tarihsel süreç içerisindeki önemini, görüş farklılıklarını, farklı dönemlerdeki bakış açılarını daha iyi anlayabilmek için modern dönem eserlerinden yararlanıldığı gibi furûk nazariyesi hususunda ilk dönemlerde belirtilen görüşlerden ve klasik kaynaklardan da yararlanılmıştır. Konu hakkında yazılan ilk sistematik eser olması hasebiyle Ebû Hilâl'in *el-Furûk fi'l-Luga* adlı eseri ana kaynak olarak kabul edilmektedir. Yine Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*[1], *Dîvânü'l-Me'ânî*'si[2], *et-Telhis*'i[3], *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'i[4], *el-Mu'cem fî*

[1] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. bs., Kahire: Dâru İhyâi'l Kütübi'l 'Arabiyye, 1952.

[2] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî*, thk. Ahmed Hasan Besec, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1994.

[3] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *et-Telhis*, 2. bs., Dimeşk: Dâru't-Talas, 1997.

[4] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osman, 1. bs., Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007.

*Bakiyyeti'l-Eşyâ"*sı[5], *Cemheretü'l-Emsâl*'i[6] ve *Kitâbü'l-Küremâ'*[7] adlı eserlerinden yararlanılmıştır.

Çalışmaya Ebû Hilâl'in hayatı ile başlanılması hasebiyle farklı disiplinlerde telif edilmiş eserlerden de yararlanılmıştır. Buna örnek olarak Buhârî'nin (ö. 256), *Sahîhu'l-Buhârî'*si[8], Belâzürî'nin (ö. 279) *Fütûhu'l-Büldân*'ı[9], Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626) *Mu'cemül-Üdebâ*'sı[10] ve *Mu'cemü'l-Büldân*'ı[11], İbn Hallikân'ın (ö. 681) *Vefeyâtü'l-A'yân*'ı[12] gibi eserlerden istifade edilmiştir. Furûk ve terâdüf kavramının etimolojisi ele alınırken Halîl b. Ahmed'in (ö. 175) *Kitabü'l-Ayn*'ı[13], İbn Manzûr'un (ö. 711) *Lisânü'l-Arab*'ı[14], el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817) *Kâmûsü'l-Muhît*'i[15], ez-Zebîdî'nin (ö. 1205) *Tâcu'l-'Arûs'u*[16] gibi leksik eserlerden referans alınmıştır.

Klasik dönemlerde furûk nazariyesi fikrinin mahiyetini daha iyi kavramak için bu fikriyata işaret etmiş erken dönem âlimlerinin bu hususta görüşlerini tespit etmek elzemdir. Bu sebeple klasik dönem başlığı altında furûk nazariyesine dikkat çekmiş âlimlerin bu hususu dile getirdikleri eserlerini zikretmek hem ilk dönem âlimlerinden furûk nazariyesini savunanların hem de eserlerinin bilinmesi için önem arz etmektedir.

---

5 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ'*, thk. Ahmed Abduttevvab Avz, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1997.

6 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Abdulmecid Kutamış, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988.

7 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *Kitâbü'l-Küremâ',* thk. Mahmûd el-Cemâlî, 1. bs., Kahire: Dâru'ş-Şûrâ, 1908.

8 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

9 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ', 1. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1761.

10 Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, thk. Dr. İhsan Abbas, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

11 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Muʿcemü'l-Büldân*, thk. el-Cündî Ferid Abdülaziz, 2. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993.

12 Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn. Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 1. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1978.

13 Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2003, c. 2.

14 Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *"Lisânü'l-'Arab"*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y., c. 5.

15 Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *"Kâmûsü'l-Muhît"*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyya Câbir Ahmed, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

16 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *"Tâcu'l-'Arûs"*, thk. Abdülfettâh b. Muhammed el-Hulv el-Mısrî, Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1986, c. 23.

Halîl b. Ahmed *Kitabü'l-Ayn*[17], Sîbeveyh (ö. 180) *el-Kitâb*[18],el-Câhiz (ö. 255) *el-Beyân ve't-Tebyîn*[19], İbn Kuteybe (ö. 276) *Edebü'l-Kâtib*[20], Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502) *Kenzü'l-Huffâz fî Kitâbi Tehzîbi'l-Elfâz*[21], es-Süyûtî (ö. 911) *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*[22] ve *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât*'ı[23] gibi eserler furûk nazariyesine dikkat çeken klasik dönem eserlerine örnek teşkil etmektedir.

Terâdüf nazariyesini savunan ilk dönem âlimleri ve eserlerinin zikredilmesi konunun referans noktalarının bilinmesi açısından önem arz etmektedir. El-Asmaî'nin (ö. 216), *Me'htelefet Elfâzuhu ve't-tefekat meânîh*'i[24], İbn Düreyd'in (ö. 321) *Cemheretü'l-Luga*'sı[25], Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337) *Cevâhirü'l-Elfâz*'ı[26], İbn Sîde'nin (ö. 458), *el-Muhassas*'ı[27], İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751) *Bedâi'u'l-Fevâid*'i[28], et-Tehânevî'nin (ö. 1158), *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'u[29] terâdüfe dikkat çeken eserlere örnek teşkil etmektedir. Aynı zamanda usul ve mantık alanında bazı müellifler eserlerinde terâdüf nazariyesini desteklemişlerdir. Sa'lebî'nin (ö. 631) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'ı[30],

---

17 Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn,* 2003, c. 2.

18 Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

19 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn, 1. bs., Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 2010.

20 Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Edebü'l-Kâtib*, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1988.

21 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Kenzü'l-Huffâz fî Kitâbi Tehzîbi'l-Elfâz*, Beyrut: el-Matba'atu'l-Kasulikiyye el-Yesuiyye, 1895.

22 Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ,* 4. bs., Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-'asriyye, 1986.

23 Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât,* 1. bs., Beyrut: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1964.

24 Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî, *Me'htelefet Elfâzuhu ve't-tefekat meânîh,* thk. Mâcid Hasan ez-Zehebî, 1. bs., Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

25 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-Luga*, thk. Remzi Münir Balebekki, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-Melâyîn, 1987.

26 Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Cevâhirü'l-Elfâz,* thk. Muhammed Muhyiddîn İbn Abdulhamid, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, t.y.

27 Ebul-Hasan Ali b. İsmail en-Nahvî el-Endülüsî İbn Sîde, *Kitâbü'l-Muhassas,* thk. el-Halil İbrahim Cüffâl, 1. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.

28 Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-Fevâid,* thk. Ali b. Muhammed el-'Umrân, 1. bs., Mekke: Dâru 'âlemi'l-fevâid, 2004.

29 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, 1. bs., Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

30 Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* 1. bs., Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.

Muhammed Attâr'ın (ö. 1250) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el- Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'*si[31] adlı eserler terâdüfü savunan müellif ve eserleri için örnek teşkil etmektedir.

3.2. Modern Kaynaklar

Modern dönemde furûk ve terâdüf nazariyesi gerek Arapça özelinde gerek diğer bazı diller için tartışma konusu haline gelmiştir. Doğu ve Batı'da bu husus çokça tartışılmış bazı nazariyeler ortaya konulmuştur. Bu sebeple modern dönemde furûk nazariyesi hakkında görüş bildiren müellifler ve eserlerinin zikredilmesi önem arz etmektedir. Modern dönemde bu hususta fikir beyan eden dil bilimciler ve eserlerini zikretmek nazariyeyi besleyen referans noktalarını görmek açısından elzemdir. Ahmed Fâris eş-Şidyak'ın (ö. 1887) *es-Sâk ʿale's-Sâk fîmâ Hüve'l-Fâryâk*'ı, Hifnî Nâsıf'ın (ö. 1919) *Mümeyyizâti Lugâti'l-'Arab*'ı[32], Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin (ö. 1924), *Bülûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlil-'Arab*'ı[33], Ahmed Teymûr'un (ö. 1930) *Esrârü'l-'Arabiyye*'si[34], Mustafa Sâdık er-Râfi'î'nin (ö. 1937) *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*'ı[35], Emîn Nâsıruddîn'nin (ö. 1953) *Dakâikü'l-'Arabiyye*'si[36], İbrahim Mustafa'nın (ö. 1962) *İhyâu'n-Nahv*'i[37], Subhî es-Sâlih'in (ö. 1986) *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*[38], Ali Abdulvâhid Vâfî'nin (ö. 1992) *Fıkhü'l-Luga*'sı[39], Ramazan Abdüttevvâb'ın (ö. 2001) *Fusûl fî Fıkhi'l-'Arabiyye*'si[40], Mâzin el-Mübârek'in (1930-) *Nahve Va'y Lugavî*'si[41] İslam dünyasında olmakla birlikte modern dönemde furûk nazariyesine dikkat çeken eserlere örnek teşkil etmektedir.

Modern dönemde terâdüf nazariyesine değinen pek çok eser bulunmaktadır. Burada çalışmamızda geçen bazı kaynakların zikredilmesi konunun mefhumu, kaynakları açısından faydalı olacaktır. William Ernest Johnson'ın (ö. 1931) *Logic*'i[42],Joseph

---

31 Hasan b. Muhammed Attâr, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el- Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, t.y.

32 Hifnî Nâsıf, *Mümeyyizâtü Lugâti'l-'Arab*, 1. bs., Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1887.

33 Cemalüddin Mahmûd Şükrî b. Abdillah b. Mahmud el-Âlûsî, *Bülûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlil-'Arab*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabi, t.y.

34 Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed Kâşif et-Teymûr, *Esrârü'l-'Arabiyye*, 1. bs., Kahire: Dârü'l-Âfâkı'l-'Arabiyye, 2003.

35 Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2015.

36 Emîn Nâsıruddîn, *Dakâikü'l-'Arabiyye*, 2. bs., Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1968.

37 İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-Nahv*, Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.

38 Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-Melâyîn, 2009.

39 Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıkhü'l-Luga*, 3. bs., Kahire: Mektebetü Nahdatu Mısr, 2004.

40 Ramazan Abdüttevvâb, *Fusûl fî Fıkhi'l-'Arabiyye*, 6. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.

41 Mâzin el-Mübârek, *Nahve Va'y Lugavî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979.

42 William Ernest Johnson, *Logic*, 1. bs., London: Cambridge University Press, 1921.

Vendryes'in (ö. 1960) *Le Langage:Introduction Linguistique à l'Histoire*'sı[43],Ullmann'ın (ö. 1976) *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*'sı[44], Ali Sâmî en-Neşşâr'ın (ö. 1980) *el-Mantıku's-Sûrî münzü Arsito ve Tatavvurihi'l-Mu'asır*'ı[45], Ahmed Muhtar Ömer'in (ö. 2003) '*İlmu'd-Delâle*'si[46], Frank Robert Palmer'in (ö. 2019) '*İlmu'd-Delâle Itâr Cedîd*'i[47], John Lyons'ın (ö. 2020) *el-Luga ve'l-Ma'na ve's-Siyâk*'ı[48] adlı eserler ve müellifleri Batı'da ve İslam dünyasında modern dönemde terâdüf nazariyesine dikkat çeken eserlerdir.

[43] Joseph Vendryes, *Le Langage: Introduction Linguistique à l'Histoire,* 3. bs., Paris: La Renaissance Du Livre, 1921.

[44] Stephen Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, çev. Kemal Muhammed Bişr, 1. bs., Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1975.

[45] Ali Sâmî en-Neşşâr, *el-Mantıku's-Sûrî münzü Arsito ve tatavvurihi'l-Mu'asır*, 1. bs., İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, 1955.

[46] Ahmed Muhtar Ömer, *'İlmu'd-Delâle*, 5. bs., Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1998.

[47] Frank Robert Palmer, *'İlmu'd-Delâle Itâr Cedîd*, çev. Sabri İbrahim Seyyid, 1. bs., el-İskenderiyye: Daru'l-Marifeti'l-Câmiiye, 1995.

[48] John Lyons, *el-Luga ve'l-Ma'na ve's-Siyâk*, çev. Abbâs Sâdık el-Vehhâb, 1. bs., Bağdad: Dâru'ş-Şuûnî es-Sekafiyye, 1987.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ'NİN HAYATI, YAŞADIĞI DÖNEM VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

1.1.1. İsmi Künyesi ve Nesebi

Yâkût el-Hamevî (ö. 626) tarafından adı Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân el-Askerî olarak tespit edilmiştir.[49] Tarihçilerin pek çoğu bu görüşü benimsemekle birlikte el-Kıftî (ö. 646) ve el-Bâharzî (ö. 467) gibi bazı âlimler ilk üç isim olan "el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl" ile yetinmiştir.[50] Ebû Hilâl'in ismi, hocası olan Ebû Ahmed el-Askerî ile sıkça karıştırılmıştır. Yâkût el-Hamevî, Ebû Tâhir es-Silefî'den "Ebû Ahmed el-Askerî'nin ismi ismiyle, babasının ismi, babasının ismiyle aynı olup kendisi gibi Askerî şehrinden olan bir öğrencisi vardı." şeklinde bir rivayette bulunmuştur.[51]

Bedevî Tabâne bu konuda "Bu iki zât arasındaki sağlam ilişki, aynı zaman, aynı yerde bulunmaları, fikir yakınlıkları, hocalık, talebelik, akrabalık ve eğitim ilişkisi, önde gelen âlimler tarafından bu iki kimsenin karıştırılma sebebidir ki âlimler ikisini birbirinden ayırt etmekte zorluk çekmiştir."[52] Râviler de bu iki zâtı karıştırmış, ilmî hatalar yapmış, birinin eserini diğerine nispet etmiş ve bu iki zâtı isimleri bir, künyeleri farklı olan tek bir kişi gibi görmüşlerdir.[53]

---

[49] Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Muʿcemu'l-Üdebâ,* thk. Dr. İhsan Abbas, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993, c. 1, s. 918.

[50] Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 12.

[51] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *el-Furûk Fi'l-Lüga,* thk. Cemal Abdülgani Müdgamiş, 1. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2006, s. 4.

[52] Bedevi Ahmed Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, 3. bs., Beyrut: Dâru's-Segafe, 1981, s. 17.

[53] Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 18.

Künyesi, "Ebû Hilâl"dir. Tarihçilerin Ebû Hilâl'in evliliği ya da çocukları hakkında hiçbir bilgi zikretmemeleri sebebiyle Ebû Hilâl'in oğlunun adı mı yoksa sadece künye mi olduğu bilinmemektedir.[54]

Nesebi, Hûzistan[55] bölgesindeki Askerimükrem[56] olarak bilinen meşhur bir yerleşim yerine dayanmaktadır.[57] Askerimükrem, Mükrem el-Bâhilî'nin kurmuş olduğu "Ehvâz" vilayetine bağlı bir yerleşim yeridir. Şehrin planlamasını yapan ilk kişi olması sebebiyle şehre adı verilmiştir. Şehir, Rustakubâz yakınlarına inşa edilmiştir ki Rustakubâz, ilk fetihler döneminde Arapların tahrip ettiği Hûzistan şehirlerinden biridir.[58]

1.1.2. Doğum ve Vefat Tarihi

Kaynaklar, Ebû Hilâl'in doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bir bilgi vermemektedir.[59] Ebû Hilâl'in ölüm tarihinin, el-Evâil adlı eserinin son eseri olduğuna ve eseri tamamladığı tarihe binaen hicrî 395 olduğu varsayılmaktadır. Doğum tarihi, kendisine nispet edilen ve vefatından az bir vakit önce söylemiş olduğu rivayet edilen aşağıdaki beyitlerden çıkarımla 310 yılı olarak tespit edilmiştir.[60]

لي خمس وثمانون سنة فاذا قدرتها سنة

إن عمر المرء ما قد سره ليس عمر المرء مر الأزمنة

Sene olarak hesap edeceksen olsan
Yaşım seksen beştir
İnsanın ömrü, zamanın geçmesi değil
Bilakis onu mutlu eden zamanlardır.

---

54 Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 13.

55 Hûzistan: İran ile Basra arasındaki geniş bir bölgeye tekabül etmektedir. Araştırmacılardan bazısı Ebû Hilâl'in Fars asıllı olduğunu, Farsçayı iyi bildiğini tahmin etmektedir. Buna da onun bazı Arapça kelimeleri, Farsça ile şerh etmesini delil getirmişlerdir. Telhis adlı eserinde, Arapçalaştırılmış kelimeler Farsça asıllarıyla rivayet edilmiştir. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *et-Telhis*, 2. bs., Dimeşk: Dâru't-Talas, 1997, s. 11.

56 Askerî, *Et-Telhis*, s. 11.

57 Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-Aʿyân*, 1. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1978, c. 1, s. 155.

58 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Muʿcemü'l-Büldân*, thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî, 2. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993, c. 4, s. 123.

59 Askerî, *Et-Telhis*, s. 12.

60 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 28.

Her halükârda Ebû Hilâl'in şiirindeki gençliği özleme ve yaşlılığı işaret eden karineler, onun geç yaşlara kadar yaşadığını ve dördüncü asrın ilk yarısında doğup sonlarına doğru vefat ettiğine işaret etmektedir. Lakin bu karineler, Ebû Hilâl'in doğum ve ölüm tarihini kesin bir şekilde belirlememizi sağlayacak ölçüde güvenilir değildir.[61]

Ebû Hilâl'in vefat tarihini belirlemeye çalışan araştırmacılar, Yâkût el-Hamevî'nin "onun vefat tarihi hakkında bana bir bilgi ulaşmadı. Ben Ebû Hilâl'in "Kitâbü'l-Evâil" adlı eserin tasnifinin son kısımlarında, "kitabın imlasını, hicrî 395 yılı 10 Şaban çarşamba günü tamamladık" ifadelerini buldum." sözünü esas almaktadır.[62] Onlardan bazısı Kitâbü'l-Evâil adlı eserin onun telif ettiklerinin sonuncusu olduğunu bildiklerinden onun 395 yılında vefat ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Diğerleri ise ortada bir delil olmaması sebebiyle vefat tarihini zikretmekten kaçınmakta ve onun 395 yılında hayatta olduğunu belirtmekle yetinmektedir.[63] Kitabın tamamlanma tarihi hakkında zikredilen tarih dışında 389 ve 393 olmak üzere iki farklı tarih daha bulunmaktadır. Lakin tamamlanmış olan bir kitap üzerinden kesin bir sonuca varmak mümkün değildir. Onun bir diğer kitabında -Dîvânu'l-Me'ânî- Ebû Hilâl, "el-Evâil" adlı eserine işaret etmiştir. Bu en azından kitabın bölümlerinin 395 yılından önce tamamlandığını göstermektedir ya da elimizdeki üç tarih, aynı kitabın üç farklı nüshasına işaret etmektedir.[64]

1.1.3. Doğum Yeri

Ebû Hilâl'in künyesi doğduğu yer olan Askerimükrem'e nispet edilmektedir. Bu şehir, Hûzistan nâhiyelerinden meşhur bir şehirdir. Hamza el-İsfahânî (ö. 360), Askerimükrem'in İslam'ın ilk dönemlerinde Arapların tahrip ettiği Hûzistan şehirlerinden Rustakubâz[65] adında bir şehrin yakınlarında bulunduğunu zikretmiştir. Nitekim Haccâc (ö. 95), veziri Mükrem'i sonrasında kendisinin inşa edeceği Askerimükrem şehri yakınlarına Hurzâd b. Bâs'ın (ö. ?) isyanını bastırması için göndermiştir. Hurzâd bir kaleye sığınmıştır. Sonrasında Mükrem'in kuşatması uzun sürmüş o da Abdülmelik b. Mervan'a (ö. 86) sığınmak için tebdili kıyafet ile kaleden kaçmıştır. Böylece Mükrem, savaşı kazanmakla birlikte üzerinde iki incinin olduğu bir miğfer ele geçirmiştir. Bu miğferi de Haccâc'a göndermiştir. Mükrem, bu olayın

---

61 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 21.
62 Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ,* c. 2, s. 921.
63 Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid,* s. 14.
64 Kanazi, "The Works of Abu Hilal al-'Askari", s. 64.
65 Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* c. 4, s. 122.

yaşandığı yerin yakınlarında, eskiden bir köyün olduğu alana kasaba inşa etmiştir. Bu kasaba zamanla gelişmiş Kûfe ve Basra şehirleri gibi büyük bir şehir haline gelmiş ve kurucusu Mükrem b. Ma'za'ya (ö. ?) nispet edilmiştir. Sonrasında büyük, âlimleriyle meşhur bir şehir halini almıştır. Nitekim bu âlimler arasında Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395), Ebû Ahmed el-Askerî (ö. 382), Ebu't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Lugavî (ö. 351) gibi âlimler zikredilmektedir.[66]

Bir diğer rivayete göre de bu şehrin ismi, Irak Valisi olan Mus'ab b. Zübeyr'in (ö. 72) komutanı olan Ubeydullah b. Ziyâd b. Zabyân'ın (ö. 67) eski Ahvaz valisi Mutarrif b. Seydân'ı (ö. ?) öldürmesi üzerine Ahvaz'a vali olarak atanan ve Ubeydullah b. Ziyâd'ı yakalamakla görevlendirilen Mükrem b. Mutarrif'e (ö. ?) nispet edilmektedir.[67] Mezkûr şehre verilen Mükrem ismiyle ilgili muhtelif rivayetler zikredilmiştir. Asker ismi ile ilgili rivayetler ise, bu şehrin genelde ordugâh şehri olmasına binaen bu isimle anıldığına işaret etmektedir.[68]

1.1.4. İlmi Kişiliği

Ebû Hilâl el-Askerî; ilim tahsiline, hitabet ve yazmaya oldukça meraklı bir âlimdir. Kitâbü's-Sınâ'ateyn adlı eserinde ilim talebi ve yazım usullerinin öğrenilmesini teşvik etmiştir.[69] Yazarlara da lafızların doğru yazımı ve mananın doğru tespiti için Arapça hakkında yeterli bilgiye sahip olmayı şart koşmuştur.[70] Kendisi de mananın tespiti ve yazım usullerinin öğrenilmesi konusunda hassasiyeti ve bu konulardaki uzmanlığı ile temayüz etmiş, lafız ve mana dengesini öncelemiştir.

Ebû Hilâl, lafız ve manayı ele almış, bu iki unsuru edebî uğraşların yapı taşı olarak nitelemiştir. O, mananın hakkı lafızdır demiş; lafzın kulağa hoş gelmesini, bir değere sahip olmasını, kolayca anlaşılabilmesini ve edebî zevke sahip kimseleri kendinden uzaklaştırmamasını şart koşmuştur. Lafız ve manaya verdiği önemle birlikte şairlerin,

---

66 Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* c. 4, s. 122.
67 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ', 1. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1761, s. 539.
68 Askerî, *et-Telhis,* s. 11.
69 Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn,* s. 154.
70 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî,* thk. Ahmed Hasan Besec, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1994, c. 1, s. 6.

yazarların ve dilcilerin cümle yapısında dil kurallarının -dışına çıkmadan- izinden gitmesi gerektiği belagat ve fesahat yollarının önemine işaret etmeyi de unutmamıştır.[71]

Bir edip olmakla beraber Belâgat alanında da önde gelen âlimlerden olan Ebû Hilâl, kendisini Belâgat ekolleri içerisinde Edipler Ekolü -Arap ve Büleğa Ekolü- içerisinde görmekle birlikte es-Sınâ'ateyn adlı eserinde kendisinin ediplerin yolunu benimsediğini belirtmiş, eserin yazılış gayesinin kelamcıların tutumları olmadığını bilakis yazar ve şairlerden söz sanatçılarının yolunu izlediğine vurgu yapmıştır. [72] O, özellikle İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme'nin görüşlerini esas almıştır. Hatta Ebû Hilâl, Kudâme'nin halefi mesabesindedir. Şâyet Kudâme'den sonra Ebû Hilâl gelmeseydi, Kudâme'nin temellendirmiş olduğu "Nakdu'ş-Şi'r" öğretisi de nihaiyyen yok olurdu. Lakin Ebû Hilâl, onun görüşlerini açıklamış örneklerle desteklemiş hatta geliştirerek ilaveler yapmıştır.[73]

Bir eleştirmen olarak ise Ebû Hilâl, keskin ve tavizsiz bir üslup benimsemiştir. Yumuşak bir dil kullanmaksızın hatta çoğunlukla alaycı bir üslupla ister değerli ister değersiz olsun her türlü bilginin zayıf ve kuvvetli, güzel ve çirkin yanlarına dikkat çekmiştir. Nitekim kelâmın güzelini tespit etmede belâgat ve tenkidi aynı olarak görmektedir.[74] Onun edebî tenkitçiliğine verilebilecek en güzel kaynak, Dîvânü'l-Me'ânî isimli eseridir. Örneğin İmruülkays'ın (ö. 540) bir atı vasfettiği " و للسوط أُلهوب و للساق دِرَّة و للزَّجر منه وقعُ أخرج مُهْذِبِ/kamçıdan dolayı yıldırım gibi, ayaklarına vurulmasından dolayı çok hızlı, ona seslenildiği için de ondan hızlı giden atın sesleri gelir" beytine "şayet eşeklerin en zayıfı ve en değersizi vasfedilmiş olsaydı, bundan daha kötüsü olamazdı" şeklinde bir eleştiride bulunmuştur. Bazı âlim ve yazarlar bir hataya düştüklerinde kendilerini kınamıştır. Bununla yetinmeyip hatalarından dolayı onları, basiretsizlik, kıt akıllılık, varoşluk, yabancı bir köle gibi olmak ve Necid ahalisinin lafızlarıyla hitap etmekle itham etmiştir.[75]

Ebû Hilâl, nazmı ele almış ve taksim etmiştir. Sistematik olarak ifade edilen sözü, üç tür olarak ele almıştır. Bunlar: Risaleler, hutbeler ve şiirdir ki bunların tamamı kuvvetli

---

71 Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî,* c. 1, s. 6.
72 Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn,* s. 9.
73 Muhammed Mendûr, *en-Nakdü'l-Menhecî 'inde'l-'Arab*, 1. bs., Kahire: Dâru Nahdatu Mısr, 1996, s. 322.
74 Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn,* s. 2.
75 Askerî, *Dîvânü'l-Me'ânî,* c. 1, s. 7.

bir kaleme, güçlü bir terkibe ihtiyaç duyar. Nitekim kuvvetli bir kalem, manayı daha açık hale getirir. Mana zayıf, yapı da bozuk ise kabul edilmez ve şık durmaz diyerek de eklemiştir.[76]

Ebû Hilâl'i öne çıkaran bir diğer haslet de eserlerinin içerik yönünden zengin olmasıdır. Eserlerindeki konuların çeşitliliği; onun çokça araştırma yaptığına, geniş bir ilme, çeşitli alanlarda kültürel birikime, rivayet ve dirayet ilimlerinde ender bir yetkinliğe sahip olduğuna işaret etmektedir.[77] Öyle ki ilimle iştigal ederken zamanın nasıl geçtiğini anlamamış, yorgunluk da hissetmemiştir.[78] İlim konusunda yeni bir şey öğrendiğinde ya da bulduğunda ondan müthiş bir tat almış bu yazdığı beyitlere de aksetmiştir. Yâkût el-Hamevî'nin belirttiği gibi edebiyat ve şiir konularında uzmanlaşmıştır.[79]

Burada Ebû Hilâl'in yaşadığı dönemde edeb ve edip kavramlarının ne anlama geldiğine işaret etmek yerinde olacaktır. Ebû Hilâl'in yaşadığı dönemde edeb, araştırmacının; grameri, edebiyatı ve onun inceliklerini anlamasına, edibin ise dil, nahiv, belagat vb. gibi yapılar üzerinde yetkin olmasına yardımcı olan vukufiyet olarak tanımlanmaktadır. Nitekim bu ilimler teorik kurallara sahip olmakla beraber bu alanlarda çeşitli eserler de telif edilmiştir. Bu sebepledir ki eski âlimler "edeb" lafzını genel olarak kullandıklarında belirli bir sınırlandırma yolunu benimsememişler ve nahiv, sarf, belagat gibi ilimleri kastetmişlerdir. Aynı şekilde Sekkâkî (ö. 626), "Miftahu'l-Ulûm" adlı eserinin mukaddimesinde "bu kitabımda dilin sadece bir alanı olmaksızın edebiyat alanlarına yer verdim" dedikten sonra bu alanları sarf, nahiv, me'âni ve beyan ilmi olarak sıralamıştır.[80]

Ebû Hilâl'in yaşadığı dönemde "Edeb" lafzı, şemsiye bir kavram olarak ele alınmıştır. Nitekim birbirinden farklı olan bu ilimlerle iştigal eden edipler, nahivciler veyahut dilciler birbirleri ile çokça karıştırılmıştır. İbnü'l-Enbâri (ö. 577) dahi Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ adlı eserinde nahivciler ile edipleri bir olarak zikretmiştir.[81] Ebû Hilâl ve hocası Ebû Ahmed; nahvin inceliklerini, nesri, nazmı, Arapların neseplerini

---

76 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn,* s. 161.
77 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye,* s. 22.
78 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye,* s. 22.
79 Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ,* c. 2, s. 918.
80 Ebû Yaʻkūb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm,* 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1987, s. 9.
81 Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ,* 3. bs., ez-Zerkâ': Mektebetü Menâr, 1985, s. 76.

ve eyyâmı iyi bilmeleri sebebiyle edipler arasında zikredilmiştir. Bununla birlikte Arap diline de oldukça önem vermiş ve bu alanda önde gelen âlimler arasında sayılmışlardır. Aynı zamanda Ebû Hilâl; eleştiri, dilbilimi, Kur'an tefsiri, tarih vb. ilimlerle de ilgilenmiş ve daha çok klasik Arap literatürü üzerine çalışmalarıyla tanınmıştır.[82]

Ebû Hilâl kendini; araştırma yapmaya, kitapları mütalaa etmeye adamıştır. Bu sebeple de kış mevsimini ve soğuk, uzun kış gecelerini sevdiğini belirtmiş bu gecelerde araştırma ve okuma yapmaya daha çok vakit ayırmıştır. Kendisinin kış mevsimini övdüğü bir kasidesi de mevcuttur. Bu kasidenin son dört beyti şöyledir:[83]

وَلَيالٍ أَطَلنَ مُدَّةَ دَرسي مِثلَما قَد مَدَدنَ في عُمرِ لَهوي
مَرَّ لي بَعضُها بِفِقهٍ وَبَعضٌ بَينَ شِعرٍ أَخَذتُ فيهِ وَنَحوِ
وَحَديثٍ كَأَنَّهُ عِقدُ رَيّا بِتُّ أَرويهِ لِلرِجالِ وَتَروي
في حَديثِ الرِجالِ رَوضَةُ أُنسٍ باتَ يَرعى بِأَهلِ نُبلٍ وَسَروِ

Nice kış geceleri vardır ki ömrümün eğlenceli vakitlerini uzattığı gibi
Ders saatlerimi de uzatmıştır
O uzun gecelerde bazen nahiv bazen şiir çalışmışımdır
Bazısını anlamış bazısını kavramışımdır
Zira onu insanlara rivayet ededurdum, onlar da rivayet ededurdular
O gecelerdeki güzel sohbetler güzel kokulu taşlardan yapılan kolye gibidir
İnsanların sözlerinde ülfet bostanı vardır
Bu sohbet ülfet bostanında asil ve şereflileri kuşatmıştır

Ebû Hilâl'in yazmış olduğu diğer şiirleri de incelendiğinde, onun ilmi üzerinden maddi bir kazanç sağlamadığı ve belirli görevlere gelmek için de ilmini kullanmadığı dikkat çekmektedir. Görülmektedir ki Ebû Hilâl'in ailesi; siyaset, yönetim, valilik gibi görevlerde bulunmamıştır.[84] Bolluk ve refah içinde geçen bir hayatı da olmamıştır. Bu durumun kendisinde derin bir eleme ve hüzne sebebiyet verdiğini bazı beyitlerinde dile getirmiştir.[85]

---

82 George Kanazi, "The Works of Abu Hilal al-'Askari", *Brill*, c. 22, sy. 1 (1975), s. 61.
83 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 28.
84 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 25.
85 Ertuğrul Özalp, *Farklar Sözlüğü: el-Furuq fi'l-Luğa*, 3. bs., İstanbul: İşaret Yayınları, 2017, s. 12.

Mütevazı ve kanaatkâr kişiliği, onu rızık talebi için kendi yolunu çizmeye sevk etmiştir. Ticaret ile iştigal etmesinden dolayı çeşitli şehirlerde bulunmuş,[86] bulunduğu şehirlerde âlimlerden istifade etmiştir.[87] Sonrasında Askerimükrem pazarlarına gelip kumaş ticareti yapmaya devam etmiş ve hayatının sonuna kadar bu şekilde geçimini temin etmiştir.[88] Nasr b. Ahmed el-Kubzeurzî (ö. ?), Ebü'l-Ferec el-Ve'va' ed-Dımeşkî (ö. ?) ve es-Seriyyü'r-Reffau'l-Mevsılî'nin (ö. ?) yaptığı gibi pazarda şiir söyleyerek ya da ilmî ve edebî birikimini sergileyerek maddi kazanç elde etme yolunu benimsememiştir. Çoğu zaman ticaretinde başarısızlığa uğramış, bu başarısızlıksa onun insanlara ve hayata karşı olan kırgınlığını diri tutmuştur.[89]Ayrıca bu işi yapma zorunluluğu, kar-zarar hesabı yapması açısından onun hafızasını geliştirmiştir.[90] Nitekim o, yer ölçümü ve hesap ilimlerinin de bilinmesi gerektiğini vurgulamış ve bu ilimlerde de bilgiye haiz olduğunu göstermiştir.[91]

1.1.5. Hocaları

Ebû Hilâl'in hocaları hakkında bilgi sahibi olmak, bu konuda araştırma yapacak kişi için önem arz etmektedir. Nitekim onların bilgisi, kültür konusundaki vukûfiyetleri, eserleri ve ilmî çalışmaları, bize Ebû Hilâl'in düşünce yapısını anlama ve beslendiği kaynakları tanıma noktasında yol haritası çizmektedir. Zira âlimler, bir kişinin fikrî müktesebatının çoğunu, kişinin meclisinde bulunduğu, tecrübesinden faydalandığı hocalarıyla ilişkilendirir. Az bir kısmını ise kişi mümeyyiz bir akla, melekeye ve özel bir yetiye sahip olduğu için ayrı tutmuşlardır.[92] Bu girişten sonra Ebû Hilâl'in hocaları hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1- Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî (ö. 382)

---

86 Bu konuda farklı rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Şeybânî'nin *İnbâhü'r-Ruvât ʿalâ Enbâhi'n-Nühât* adlı eserinin 189. sayfasında onun ticaret için pek çok şehre yolculuk ettiği yazarken Tabâne'nin zikrettiğimiz eserinin 23. sayfasında gençliğinin bir kısmını geçirdiği el-Kasrân şehri dışında onun başka bir şehre yolculuk ettiğine veyahut başka bir şehirde ikamet ettiğine dair bir bilgi olmadığı nakledilmiştir. Daha öncesinde de çokça karıştırıldığı gibi bu konuda da Ebû Ahmed el-Askerî ile karıştırıldığı düşünülmektedir. Çünkü Tabâne'nin mezkûr eserinin 23.sayfasında Ebû Ahmed'in Bağdat, Basra, İsfahan gibi şehirlere yolculuk yapıp oradaki âlimlerden ilim tahsil ettiği zikredilirken Ebû Hilâl için yazılan birçok eserde bu konu hakkında kayda değer bir bilgi zikredilmemiştir.Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 19.

87 Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât ʿalâ Enbâhi'n-Nühât*, c. 4, s. 189.

88 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 23.

89 Ertuğrul Özalp, *Farklar Sözlüğü: el-Furuq fi'l-Luğa*, s.7.

90 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 23.

91 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, s. 154.

92 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye,* s. 25.

Tam adı Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillah b. Sa'îd b. İsmâîl b. Zeyd b. Hakîm el-Askerî'dir. 293 yılı Şevval ayında perşembe günü Askerîmükrem'de dünyaya gelmiştir. Doğduğu yere nispetle el-Askerî denmiştir. 382 yılında da vefat etmiştir. Ebû Ahmed, farklı ilimler ile iştigal etmesiyle tanınmış bir âlimdir.[93] Nitekim ilmî değere sahip eserler telif etmiş pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan biri de kendisiyle sıkça karıştırılan Ebû Hilâl'dir. Zira Ebû Ahmed el-Askeri'nin ismi, Ebû Hilâl'in eserlerinde gözle görülür ölçüde yer almaktadır.[94] Araştırmacılar Ebû Hilâl'in, Ebû Ahmed[95] ile arasında akrabalık bağı olduğuna inanmaya sevk eden bir yakınlıkla Ebû Ahmed'e yoldaşlık ettiğini rivayet etmiştir.[96] Onun, Ebû Hilâl'in kişiliğinde derin bir etkiye sahip olduğu açıktır. Nitekim Ebû Ahmed, günümüze ulaşmasa da "Kitâbü Sınâ'ati'ş-Şi'r" adında bir eser telif ettiği gibi Ebû Hilâl de şiir ve nesir alanında "Kitâbü's-Sınâ'ateyn el-Kitâbe ve'ş-Şi'r" adında bir eser telif etmiştir.[97] Bunun yanında Kitâbü't-Tashîf ve't-Ta'rîf, Tashîfâtü'l-Muhaddisîn fî Garîbi'l-Hadîs, Kitâbü'l-Masûn, Risâle fi't-Tafdîl beyne Belâgateyi'l-'Arab ve'l-'Acem, el-Hikem ve'l-Emsâl gibi eserler kendisine nispet edilmektedir. Nitekim bu ilimler ve eserler ile Ebû Hilâl başta olmak üzere pek çok talebesini etkilemiştir.[98]

2- Abdullah b. Sehl (ö. ?)

Ebû Hilâl'in babasıdır. Vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ebû Hilâl babasının vefatından sonra onun notlarını bulduğunu ve bu notlardan istifade ettiğini belirtmiştir. Bu da babasının Ebû Hilâl'in kendisinden ilim öğrenecek yaşa gelmeden vefat ettiğine delalet etmektedir.[99]

3- Ebî Sa'îd el-Hasen b. Saîd

Babasının amcası. Vefat tarihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.[100]

4- es-Sâhib b. Abbâd el-Vezîr (ö. 385)

---

93 Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ,* c. 2, ss. 911-2.
94 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn,* ss. 12-23-45-86.
95 Ebû Hilâl'in dayısı olduğu rivayetler arasında zikredilmektedir. Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, s. 5.
96 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 17.
97 Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ,* c. 2, s. 912.
98 Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 16.
99 Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgiyye*, s. 26.
100 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ'*, thk. Ahmed Abduttevvab Avz, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1997, s. 12.

Ebû Hilâl, vezir es-Sâhib b. Abbâd'dan fikrî ve edebî yönden etkilenmiştir. Nitekim es-Sâhib, Ebû Hilâl'in Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354) hakkındaki görüşlerini olumsuz etkilemiştir. Ebû Hilâl de es-Sına'ateyn adlı eserinde pek çok yerde el-Mütenebbî'yi eleştirmiştir. Ebû Hilâl, eserinde es-Sâhib'in, şiir ve nesir açısından edebî yaklaşımını çokça övmüş, pek çok yerde ondan istişhâd etmiş ve kendisinden bazen "es-Sâhib", bazen de "Kafi'l-Kufât" olarak bahsetmiştir.[101]

5- Ebü'l-Kasım b. Şîrân (ö. ?)[102]

Ebû Hilâl, kendisinden alıntılar yapmıştır.[103] Lakin hayatına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

6- Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî (ö. 319)

7- Yunus b. İmrân (ö. ?)

8- Ali b. Harb el-Mevsilî (ö. 265)

9- Utbe b. Abdullah el-Hemedânî (ö. 350)[104]

Bunların haricinde Ebû Hilâl'in doğrudan olmasa da eserleri üzerinden çokça istifade edip fikirlerinden etkilendiği âlimler bulunmaktadır. Bu âlimler arasında Ebû Temmâm (ö. 231) ve el-Câhiz (ö. 255) zikredilmektedir.[105] Nitekim Ebû Hilâl, el-Câhiz'in "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı eserine pek çok yerde atıfta bulunmuştur.[106] Ebû Hilâl'in belâgat ve beyan hakkındaki görüşlerinin çoğu el-Câhiz'in görüşlerinden izler taşımaktadır. Aynı zamanda bu görüşleri şerh etmiş ve bunlar üzerine yorumlarda bulunmuştur. Modern bir araştırmacı olan Seyyid Nevfel (ö. ?), "Ebû Hilâl, Sına'ateyn adlı eserinde sadece el-Câhiz'in görüşlerini şerh etmemiş aynı zamanda ondaki dağınık malumatı da bir araya getirmiştir" der.[107] Nitekim Ebû Hilâl, "el-Beyân ve't-Tebyin" adlı

---

[101] Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *el-Hayâtü'l-Edebiyye fi'l-ʿAsri'l-ʿAbbâsî*, 1. bs., Kahire: Dâru'l-'ahdu'l-Mecd, 1954, s. 375.

[102] Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, s. 13.

[103] Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, c.1, ss. 229,311.

[104] İsmi geçen bu zâtlarla ilgili terâcim ve tabakat eserlerinde ölüm tarihleri de dahil olmak üzere hiçbir bilgi bulunamamıştır. Abdülbâsit Yavuz, *Ebû Hilâl el-Askeri ve Edebi Tenkitçiliği*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı, 1994, ss. 18-19.

[105] Hafâcî, *el-Hayâtü'l-Edebiyye fi'l-ʿAsri'l-ʿAbbâsî*, s. 372.

[106] Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, ss. 11-134-234-455.

[107] Seyyid Nevfel, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî Devri Neş'etihe*, 1. bs., Kahire: Mektebetü'n-Nahdatu'l-Mısriyye, 1948, s. 173.

eserinden bahsetmiştir ki bu alanda yazılan en meşhur ve en büyük eser olduğunu dile getirmiştir.[108]

1.1.6. Talebeleri

Bazı öğrencileri şunlardır:

1- Ebû Sa'd es-Semmân (ö. 445)

Tam adı İsmail b. Ali er-Râzî'dir. Irak, Mekke, Mısır ve Şam'da dersler almıştır. Kadı Abdülcebbâr'ın öğrencilerindendir. İbn Murtaza kendisini Mu'tezile âlimleri içerisinde ikinci mertebede zikretmiştir. Ömer el-Uleymî, es-Semmân'ın fıkıh, hadis ve dil ilimlerinde önde gelen âlimlerden olduğunu rivayet etmiştir. Nitekim pek çok şehri dolaştığı ve yaklaşık üç bin âlimden istifade ettiği rivayet edilmiştir. [109]

2- Ebu'l-Ganâim b. Hammâd (ö. ?) [110]

3- Ebû Hakîm Ahmed b. İsmail b. Fadlân el-Askerî (ö. ?)[111]

4- El-Muzaffer b. Tâhir el-Cerrah el-Esterâbâzî (ö. ?)[112]

5- Ebû Tâlib Muhammed (ö. ?)[113]

1.2. Yaşadığı Dönem

Ebû Hilâl'in yaşadığı Büveyhiler Dönemi, üçüncü Abbâsi dönemi olarak bilinmektedir. Irak ve Pers diyarında Acem nüfuzunun etkin olduğu dönemdir. Büveyhiler, ikinci Abbâsi dönemi olan hicrî 3. asırda Abbâsi Hilafetinde halkın çektiği ekonomik ve siyasal zulme karşı ortaya çıkmıştır.[114] Ali b. Büveyh (ö. 338), "İmâdüddevle" olarak da anılmaktadır. Şiraz'ı ele geçirmiş ve yönetim merkezi olarak

---

[108] Seyyid Nevfel, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye fî Devri Neş'etihe*, s. 172.

[109] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-Aʿlâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1990, c. 30, s. 111.

[110] Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir,* s.13

[111] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 1, s. 919.

[112] Ebû Hakîm Ahmed b. İsmail el-Askerî ile Ebû Hilâl'in bizzat kendilerine şiirlerini okuması üzerine Ebû Hilâl'in şiirlerinden bazısını rivayet etmişlerdir. Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 1, s. 920.

[113] Ayrıca ismi geçen bu zâtlarla ilgili, ölüm tarihleri de dahil olmak üzere hiçbir bilgi bulunamamıştır. Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 919.

[114] Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî ibn Tıktaka, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, 1. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1966, s. 277.

seçmiştir. Kardeşi Hasan ise (Rüknüddevle) (ö. 366), Acem Irak'ı da denilen Cibâl bölgesini hakimiyeti altına almış ve Büveyhi Hanedanlığını kurmuştur.[115]

Ahmed b. Büveyh (Muizzüddevle) (ö. 356) ise Kirman ve Ehvaz'a (Hûzistan) yönelmiş ve Irak'ın iç işlerine karışma amacıyla Irak'a kadar hakimiyet kurmuştur. O sırada Irak'ta Türklerin yönetim üzerine çekişmeleri ve Irak yönetiminin; iç güvenliği tesis edememesi, askerlerin maaşını ödeme gücünü yitirmesi, siyasi ve ekonomik karışıklığa neden olmuştur.[116]Aynı zamanda bu karışıklık, halka yansımış halk Şia mezhebinin Zeydiyye koluna mensup olan Büveyhi devletinin, Sünniliğin bayraktarlığını yapan Abbâsi devleti üzerinde hakimiyet kurma çabalarına sessiz kalmıştır. Böylece Büveyhiler, dönemlerinde halkın bu kayıtsızlığından faydalanarak bu mezhebi, Utrûş lakaplı el-Hasan b. Ali el-Yezîdî (ö. 304) vasıtasıyla Kazvin denizi güneyindeki Deylem bölgesinde yaymaya çalışmıştır.[117]

Büveyhi Devleti, esnek bir politika izlemiş ve Sünni olan Abbâsi Hilafeti kisvesi altında Şiiliği yaymaya çalışmıştır. Öyle ki Büveyhiler, bir yandan Şiiliği yaymaya çalışırken bir yandan da halkın nezdinde iyi bir imaj oluşturmaya çalışmıştır. Nitekim Irak halkı, Ahmed b. Büveyh'i kendilerini Türklerin zulmünden kurtaracak biri olarak görmüştür. Ahmed b. Büveyh, bu fırsatı değerlendirmiş ve hicrî 334 yılında Bağdat'a doğru ordusuyla birlikte yola çıkmıştır.[118] Ahmed b. Büveyh'e, Emiru'l-Umerâlık payesi veren Halife Müstekfî (ö. 338), ona biat etmiş ve kendisini Muizzüddevle lakabıyla Emîrü'l-Umerâ olarak tayin etmekle kalmayıp isim ve lakaplarını dinar ve dirhemlere bastırmıştır.[119] Fakat Büveyhilerin Müstekfî ile olan ilişkisi, güvensizlik sebebiyle kötüye gitmiştir. Nitekim Muizzüddevle, onu Büveyhileri tahttan indirmek için gizli planlar yapmakla, kendisini tahttan indirdikten sonra yönetimi yine Türklere bırakmakla itham etmiştir. Sonrasında Müstekfî'yi tahttan indirip hapsetmiş, gözlerine mil çektirmiş ve yerine Mutî'-lillâh lakaplı Ebü'l-Kâsım Fazl'ı (ö. 364), yönetime geçirmiştir.[120]

---

[115] Ahmed Güner, "Büveyhîler Dönemi Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, sy. 12 (1999), ss. 48-49.
[116] Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 9.
[117] Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 10.
[118] Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 9.
[119] İbn. Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkubü'l-Himem*, c. 6, s. 115.
[120] İbn. Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkubü'l-Himem*, c. 6, ss. 276-277.

Abbâsi Halifeleri, Büveyhi yönetimi altında -tıpkı Türk yönetimi altında olduğu gibi- sadece dini/itikadî nüfuza sahip olmuştur.[121] Büveyhiler ise yönetimi tamamıyla elinde tutmuştur. Büveyhiler, Türklerin hakimiyeti döneminde yaygın olan Emirü'l-Umerâ unvanı yerine Sasani İmparatorlarının kullandığı "Şâhinşah" ya da "Melik" unvanını kullanmıştır. Hatta Ebû Şüca' Fennâ Hüsrev b. Rüknüddevle (Adudüddevle) (ö. 372), "Melik" unvanını almış kızını Halife Tâi-lillâh (ö. 393) ile evlendirerek birtakım ayrıcalıklar elde etmek istemiştir.[122]

Bugünkü İran Devleti'nin bulunduğu coğrafyada bazı bölgelerin otoritelerine boyun eğdiren Büveyhiler; Irak, İran, Kirman, Rey, İsfahan gibi şehirlerde muhtelif ıslahatlar yapmıştır. Bu ıslahatlar; barajlar, sulama sistemleri, özellikle de 35 yıl yönetimde kalan Adudüddevle'nin yapmış olduğu yerleşim projelerinden oluşmaktadır.[123]

Onun döneminde ilmî ve edebî hayat gelişmiş olmakla birlikte döneminde; tarih, tıp, edebiyat, gibi ilmî alanlarda pek çok eser telif edilmiştir. Bu eserlere kendisi de Fars asıllı olan Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377) "el-Hücce li'l-Kurrâ'i's-Seb'a" ve "el-Îzâh fi'n-Nahv" ve Ebû İshâk es-Sâbî'nin (ö. 384) "et-Tâcî" adlı eserleri örnek verilebilir.[124] Adudüddevle, şiire ve şairlere değer vermekle birlikte kendisi de bir şairdir. Dönemin önde gelen şairlerinden biri olan Mütenebbî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyn el-Kummî el-Amîd'in (ö. 360) davetine binaen Bağdat'tan Erracân'a gelmiş hatta kendisine methiyeler yazmış, vezir el-Mehlebî (ö. ?) ile görüşmüş akabinde de İran'a Adudüddevle'nin yanına giderek himayesi altına girmiştir. Mütenebbî, Adudüddevle'ye pek çok methiye yazmıştır.[125] Karşılığında da Adudüddevle kendisine saygı ve ihsan da bulunmuştur.[126] Görüldüğü üzere Adudüddevle döneminde pek çok şair yetişmekle birlikte birçok âlim de kendi meclisine iştirak etmiştir.

---

[121] Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi*, çev. Marmara Üniversitesi Öğr. Üyeleri, 1. bs., İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987, c. 4, s. 82.

[122] Max Seligsohn, "Adudüddevle", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1940, c. 1, ss. 142-143.

[123] Heribert Busse, "Iran Under The Bûyids", *Cambridge University Press,* ed. Richard Nelson Frye, c. 1, sy. 4 (1975), ss. 283-284.

[124] İbn. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî İbnu'l-verdi, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer (târîhu İbni'l-Verdî)*, c. 2, s. 123.

[125] İbn. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, c. 4, s. 52.

[126] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed en-Nîsâbûrî Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1983, c. 1, ss. 152-175-275.

Çoğunluğu Fârisî olan Büveyhi şairleri, Büveyhoğullarını ilim ve riyaset etrafında toplamıştır. En meşhur Büveyhi şairlerinden biri, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyn el-Kummî el-Amîd'tir.[127] Aynı zamanda İsfahan, Hemedan ve Rey şehirlerinin yöneticisi olan Emir Rüknüddevle'nin vezirliğini yapmıştır. Rüknüddevle'nin oğlu Adudüddevle'nin yetişmesinde, eğitiminde, önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple Adudüddevle, kendisine "el-Üstâzu'r-Reis" unvanını vermiştir.[128] Kendisinden sonra vezirlik görevinde bulunmuş ve uzun süre Fahruddevle'nin vezirliğini yapmıştır. El-Amîd'in ilim meclislerinde bulunan ve kendisi gibi Fars asıllı olan es-Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385), Bağdat'ta bir ilim meclisi oluşturduğu ve cilt sayısının on binlerce kitaba ulaştığı hatta kitaplarının nakli için 400 deveye ihtiyaç duyulduğu rivayet edilmektedir.[129]

Büveyhi Devletinin kuruluşundan bir asır sonra Büveyhiler, kendi içlerinde gittikçe artan savaşlar ve bölünmeler sebebiyle güç kaybetmeye başlamıştır. Çok geçmeden bu çekişmeler, Büveyhilerin düşmanı olan Türk, Sünni, Deylemi, Şii gibi gruplara ulaşmıştır. Nitekim 448 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in (ö. 455) Bağdat'a girmesiyle birlikte Büveyhi Devleti'nin hakimiyeti sona ermiştir. Böylece Tuğrul Bey, Büveyhilerin son meliki olan el-Melikü'r-Rahîm'i hapsettirerek Bağdat'taki 110 yıllık Büveyhi yönetimine son vermiştir.[130] İbn Miskeveyh (ö. 421), o dönemin ekonomisini ve o dönemin olaylarını hicrî 334 yılı olarak tarihlendirerek "O sene insanlar, lükste aşırıya gittiler ta ki ellerindeki ekmekten de oldular hatta ot ve leş yemeye başladılar" şeklinde rivayette bulunmuştur.[131]

Bu koşullar, Ebû Hilâl el-Askerî'nin içinde doğup büyüdüğü siyasi, ekonomik, toplumsal koşullardır. Ebû Hilâl, zor koşullar ve çekişmeli bir siyasi hayat içinde yetişmiş olsa da hayatının son dönemlerine tekabül eden Adudüddevle döneminde en azından

---

[127] İsmi Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyn el-Kummî'dir. El- Amîd ise babasının lakabıdır. Hicrî 300 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Hocaları tam olarak bilinmemekle birlikte ilim ve fazilet ortamında yetişmiştir. Edebiyat, Tarih ve Felsefe öğrenmiştir. Büveyhi Melik'i Rüknüddevle'nin sonrasında Adudüddevle'nin Veziri olan Ebû 'alî İbnü'l-Kummî'nin vefatı üzerine onun da vezirliğini yapmıştır. Aklî ve naklî ilimlerdeki vukufu ve geniş kültürü sebebiyle "ikinci Câhiz" diye anılmıştır. İbnu'l-Amîd kitâbette ve sanatlı nesirde el-Câhiz'den de üstün tutulmuş ve devrin otoritesi kabul edilmiştir. İbn. Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâʾü Ebnâʾi'z-Zamân*, c. 1, s. 465; İbn. Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkubü'l-Himem*, c. 4, ss. 314-16.

[128] İbn. Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkubü'l-Himem*, c. 6, s. 322.

[129] Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Esir eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1987, c. 7, s. 471; İbn. Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkubü'l-Himem*, c. 7, ss. 18-19.

[130] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 1, s. 2032.

[131] Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 11.

özgür bir fikriyat ortamı bulabilmiştir. Adudüddevle ve babası Rüknüddevle döneminde ilmî çalışmalar gelişmiş, ilme önem verilmiştir. Bu da Ebû Hilâl'in kendisini ilme adamasını sağlamış, hadis, fıkıh, Arap dili, şiir gibi ilimlerde uzmanlaşması için ilmî bir ortam tesis etmiştir.

1.3 Eserleri

1- el-Evâil:

Aslı el yazması olarak Medine'deki Arif Hikmet Bey Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ebû Hilâl, evâil alanında ilk eser veren âlimlerdendir. Kâtip Çelebi (ö. 1067), Evâil ilmi hakkında "Evâil ilmi, kendisiyle nesep ve memleketlere göre ilk kez yaşanan olayların bilgisine ulaşıldığı ilimdir. Nitekim tarih ve muhâdarât ilimlerinin bir bölümünü oluşturmaktadır" demiştir. Tarih ve edebî disiplinler içerisinde yer almaktadır.[132] Es-Süyûtî (ö. 911) el-Vesâil adlı eserinde eseri ihtisar etmiştir. Bu alanda pek çok eser telif edilmiştir. et-Taberânî (ö. 360) Kitâbü'l-Evâil, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî (ö. 384) Kitâbü'l-Evâil, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204) Kitâbü'l-Evâil[133] bu alanda telif edilen eserlerden bazılarıdır.

Bu alanda ilk telif edilen eserin kime ait olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilki İbn Kuteybe'ye ait olduğudur. Kâtip Çelebi ise bu alanda ilk eser telif edenin Ebû Hilâl olduğunu zikretmiştir. İbn Kuteybe, her ne kadar bu konuyu ilk ele alan kişi olsa da bu alanda ilk müstakil eser yazan Ebû Hilâl olmuştur.[134] Nitekim Ebû Hilâl'in bu eseri, hayatının sonlarına doğru yazdığı rivayeti göz önünde bulundurulursa bu eserin onun telif ettiği son eser olduğu söylenebilir.

2- Dîvânu Şi'rihi:

Eserin tamamı günümüze kadar ulaşmamıştır. Fakat derlenmiş olan şiirlerinden hatırı sayılır bir miktar, kendisinin telif etmiş olduğu es-Sınâ'ateyn, Dîvânu'l-Me'ânî, Cemheretü'l-Emsâl vb. kitapların içerisinde bugüne kadar aktarılmıştır.[135]

---

[132] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *el-Evâil,* thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Beşîr li's-Sekafeti ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1987, s. 9.

[133] Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* thk. Rızâ Teceddüd el-Mâzendârî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y., ss. 109-148.

[134] Askerî, *el-Evâil,* ss. 9-10.

[135] Kanazi, "The Works of Abu Hilal al-'Askari", s. 63.

3- et-Telhîs fi'l-Luga:

Eser, mana ve sıfat konularını ele alan mu'cemu'l-me'ânî türünde bir sözlüktür. Araplar hicrî ikinci yüzyılın ortalarından itibaren bu türde muhtasar sözlükler telif etmişlerdir. Bu tür eserler, lafızları belli konular altında toplamaktadır. Ebû Hilâl bu alanda eserini telif edinceye kadar -bu alandaki eserler her ne kadar benzer konuları ele almış olsalar da- derli toplu bir eser telif edilmemiştir. Ebû Hilâl, bu eserle birlikte seviyeyi yükseltmiş sözlük seviyesine getirmiştir. Bu konuda, eserinin önüne İbn Sîde'nin (ö. 458) el-Muhassas adlı eserinden başkası geçememiştir. Müellifin eseri bu alanda yazılan en geniş sözlüktür.[136]

Eser belli bir düzene göre kaleme alınmıştır ve kırk bölümden oluşmaktadır. Ebû Hilâl, esere "insan" bâbı ile başlamış on sekiz, on dokuz ve yirminci bölümlerde astronomi ve meteorolojiye dair bilgilere yer vermiştir. "farklı eşyaların isimleri" bâbı ile de bitirmiştir. Her bâbda bir manaya değinmiştir. Aynı zamanda her bâbı küçük fasıllara ayırmıştır.[137] Eser "et-Telhîs fî Ma'rifeti Esmâ'i'l-Eşyâ" adıyla da bilinmektedir. Nitekim bu isimle İzzet Hasan tarafından Dımaşk'ta 1969-1970 yıllarında Beyrut'ta 1413/1993 yılında yayımlanmıştır.[138]

4- Cemheretü'l-Emsâl:

Arap atasözleri, cahiliye ve İslamiyet dönemi Arap ahbârı, hadîs-i şerif ve Kur'an-ı Kerîm'den bilgiler içeren derleme türü eserlerdendir. Ebû Hilâl, eserindeki atasözlerini alfabetik dizime göre ele almış ve açıklamıştır. Aynı zamanda bu alanda yazılan eserler içerisinde Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (ö. 360) dışında bu yöntemi benimseyen ilk kişidir. Bu yöntemi kullanarak araştırmacıların darbımesellere kolayca ulaşabilmesini amaçlamıştır. Ebû Hilâl, eserinde Hamza el-İsfahânî'nin "أفعل من كذا" vezninde rivayet ettiği mesellerden sahih ve fasih olanları rivayet etmiş lakin onun Kitâbü'l-Emsâl adlı eserinde bulunan ve Ebû Hilâl'in bir eksiklik olarak gördüğü "müvelled" meselleri eserine almamıştır. Eser iki cilt olmakla beraber 29 bölümden oluşmaktadır. Nitekim

[136] Askerî, *et-Telhis*, s. 15
[137] Askerî, *et-Telhis*, ss. 15, 16.
[138] Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi,* İstanbul Cantaş Yayınları, 2016, s. 294.

müellif; Kur'an, hadis ve şiirden delil getirmiş, dilcilerin görüşlerine de yer vermiştir. Eser, yaklaşık olarak üç bin meseli içermektedir.[139]

5- Dîvânu'l-Me'ânî:

Ebû Hilâl'in bu eseri, şiir ve nesir karmasıdır. Müellif eseri, amaçlarına göre bâb ve fasıllar şeklinde tasnif etmiştir. Her fasılda tek bir konu etrafında şekillenen şiir ve sözlere yer vermiştir. Sonrasında çok geçmeden gerekli yerlerde sert eleştirilerini, duruma uygun olarak şiir ve nesir hakkındaki fikirlerini beyan etmiştir. Kitabın değeri, içerdiği edebî içerik bolluğu ve kalitesinden anlaşılmaktadır.[140]

Müellif eserindeki şairleri, farklı asırlarda yaşamış usta şairlerden seçmiştir. Eser, edebî olduğu kadar Kur'an-ı Kerîm'den âyetler ve hadisleri ihtiva etmesi bakımından dinî ve ahlâkî bir değere de sahiptir. Aynı zamanda hikem ve emsalden de çokça istişhâd etmiştir. Ebû Hilâl eserinin mukaddimesinde her edibin bu ilme ihtiyaç duyduğunu bu sebeple eserde kolaylaştırıcı bir üslup benimsediğini zikretmiştir. Aynı zamanda kendisini bu eseri telif etmeye sevk eden şey, bu alanda sanatlarını ve çeşitlerini bir başlık altında toplayan başka bir esere rastlamamış olmasıdır. Eser on iki bâbdan oluşmaktadır. Eser; medih, iftihar, tebrik bâbıyla başlayıp farklı şeylerin sıfatları konularıyla son bulmaktadır.[141]

Eserin aynı zamanda farklı isimleri de mevcuttur. Bu hususta Yâkût el-Hamevî üç benzer isimden bahseder:

1. Me'âni'l-Edeb.

2. A'lâmu'l-Me'âni fî Me'âni'ş-Şi'r.

3. el-Fark Beyne'l-Me'âni.

Bağdâdî ise bu üç başlığı zikredip dördüncü olarak "Dîvânu'l-Me'ânî" başlığını ekler.[142] Nitekim zikredilen üç başlığın farklı kitaplara ait olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte Yâkût el-Hamevî'nin belirtmiş olduğu ilk iki başlık ve Bağdâdî tarafından eklenen dördüncü başlık aynı çalışmaya işaret etmektedir ki o da Dîvânu'l-

[139] Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, s. 206; Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, c.1, s 6.
[140] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, s. 3
[141] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, ss. 12-14.
[142] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920.

Me'ânî'dir. Eser bu adla yayınlanmıştır. A'lâmu'l-me'âni ifadesi ise kitabın giriş kısmında geçmektedir. Yâkût el-Hamevî tarafından zikredilen üçüncü isim ise yazarın diğer bir eseri olan "el-Furûku'l-Lugaviyye" adlı esere işaret etmektedir.[143]

6- es-Sınâ'ateyn el-Kitâbe ve'ş-Şi'r:

Eser geçmiş ve günümüzde değerini muhafaza etmiş bir eserdir. İki sanat manasına gelmektedir. Bu sanatlar, şiir ve nesirdir. Ebû Hilâl, eserde bu iki husus hakkındaki geniş bilgi ve tenkitlerine yer vermiştir. Bu eseri mukaddimesinde de belirttiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'in fesâhat, belâgat ve îcaz bakımından ne kadar zengin olduğunu ortaya çıkartma gayesiyle telif etmiştir. Nitekim müellife göre Kurân'ın iyi anlaşılması için bu sanatlara vakıf olmak gerekmektedir. Müellifin en önemli eserlerinden sayılmaktadır. Nitekim Tabâne (ö. 2000), Ebû Hilâl'in ismi zikredildiğinde onun için "صاحب الصناعتين/Sınâ'ateyn'in sahibi" denildiğini aktarmıştır.[144] Müstensihler, eserin Ebû Hilâl'in ömrünün son yıllarına tekabül eden 394 yılında tamamlandığını aktarmaktadır. Bu eserin bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmakla birlikte Fatih, Köprülü, Beyazıt kütüphanelerinde de muhtelif yazma nüshalar bulunmaktadır.[145] Eserin ilk baskısı diğer baskılardan farklılık arz etmemekle beraber günümüze ulaşan bir ihtisara da işaret edilmemiştir. Fihrist kısmının içinde bir muhtasar mevcuttur. Bununla birlikte başlık sayfasında, kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen bir not bulunmaktadır: Keşfu'z-Zünûn eserine göre, Ebû Hilâl'in eserinin ismi Sınâ'atu'n-Nazm ve'n-Nesr'dir. Es-Sınâ'ateyn ismi ise Bağdâdî tarafından orijinal ismin kısaltılmış halidir. Eser, elli üç fasıl ve on bâbdan oluşmaktadır.[146]

Eserin yayıncısı olan Muhammad Emîn el-Hancî eserde kitabın ilk baskısının başlık sayfasında "Kitâbü's-Siyâgateyn fî A'lâm es-Sınâ'ateyn" adında bir eser yazacağına işaret etmiş olsa da esere ulaşılamamıştır. Dr. G. Juynboll, 1970 yılının yazında Kahire'ye bir ziyaret düzenleyerek Hancî hakkında bir araştırma yapmak için onun oğlu ve torunuyla görüşmüştür. Ne onlar kitap hakkında bir bilgiye sahiptirler ne de Hancî'nin şahsi notları arasında bir bilgiye ulaşabilmişlerdir. Buna binaen Dr. Juynboll,

[143] Kanazi, Kanazi, "The Works of Abu Hilal al-'Askari", s. 64
[144] Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgıyye,* s. 40.
[145] Hüseyin Varol, "Ebû Hilâl el- Askerî, Dört Eseri Arap Edebiyatında Darbımeseller ve Önemi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 1986, s. 390.
[146] Varol, Ebû Hilâl el- Askerî, Dört Eseri Arap Edebiyatında Darbımeseller ve Önemi, s. 390.

Hancî'nin böyle bir kitap yazmaya niyetlendiği fakat bunu gerçekleştiremediği kanısına varmıştır. George Kanazi de Dr. Juynboll'un bu görüşünü benimsemektedir. Çünkü Hancî'nin o düşüncesi kitabın ikinci baskısında kaldırılmıştır.[147]

7- el-Furûk fi'l-Luga (el-Furûku'l-Lugaviyye):

Ebû Hilâl, bu alanda kendi dönemine kadar derli toplu bir eserin tasnif edildiğini görmediğini zikretmiştir. Müellif eserinde, birbirine yakın olan manalar ve aralarında farkların bulunduğu lafızları ele almıştır. Ebû Hilâl, eserinin yeterli ölçüde bilgiyi kapsayacak bir şekilde -efrâdını câmi ağyârını mâni olarak- kaleme aldığını zikretmiştir. Eserinde Kur'an-ı Kerîm'den, fakihlerin, kelamcıların ve diğer ilim ehlinin lafızlarından rivayetlerde bulunduğunu zikretmiştir. Garib lafzı rivayet etmekten de uzak durmuştur. Eser 30 bölümden oluşmaktadır. İstanbul'da Rağıp Paşa kütüphanesinde yazma nüshası mevcuttur.[148] İlk bölüme kelime yapılarının değişmesinin mananın değişimini zorunlu kıldığı ve aralarındaki farkların delili hakkındaki görüşü ele almakla başlamıştır. Son bölümde de muhtelif kelimeler arasındaki farkları ele almıştır.[149] Hüsâmuddîn el-Kudsî (Kahire, 1353; Beyrut tsz.) ve Muhammed İbrahim Selîm (Kahire, 1997) tarafından neşredilmiş ve de adı bilinmeyen bir müellif tarafından Muhtasaru Kitâbü'l-Furûk adıyla Bulak'ta (1323) ve Kahire'de (1926) yıllarında basılmıştır.[150] Günümüzde ise Beyrut'ta Müessesetü'r-Risâle tarafından yayınlanmıştır. Muhakkiki ise Cemal Abdülgani Müdgamiştir. Bu esere çalışmanın üçüncü bölümünde detaylı olarak değinilecektir.

8- el-Vücûh ve'n-Nezâir:

el-vücûh ve'n-nezâir, her ne kadar Ebû Hilâl'i konu alan kaynaklar arasında çok zikredilmese de o, el-Furûk fi'l-Luga'da iki yerde bu esere işaret etmiştir.[151] Kitapta müellifin hayatına dair bilgi verildikten sonra eserin el yazmasının resimlerine yer verilmiştir. Eser, 29 bölümden oluşmaktadır. Eser, "elif" harfi ile başlayan kelimelerin vücûh ve nezâiri ile başlamış, "ye" harfinin vücûh ve nezâiri ile bitmiştir. Kitapta alfabetik dizim kullanılmakla birlikte bâblar içindeki kelimeler alfabetik dizime tabi tutulmamıştır. Belli bir sistematik benimsenmiştir. Kur'an'da bulunan iki yüz on bir

[147] Kanazi, Kanazi, "The Works of Abu Hilal al-'Askari", s.65.
[148] Varol, Ebû Hilâl el- Askerî, Dört Eseri Arap Edebiyatında Darb-ı Meseller ve Önemi, s. 390.
[149] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 5-6-7.
[150] Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, s. 291.
[151] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 222-558.

vücûh kelimesine yer verilmiştir. Öncelikle kelimelerin sözlük anlamı sonrasında da Kur'an'daki kullanıldığı anlam zikredilmiştir.[152] Eser, Muhammed Osman (Kahire, 1428/2007), Ahmed es-Seyyid (Beyrut, 2010) tarafından neşredilmiştir.[153]

Eserin telif edilmiş olduğu nezâir türü hakkında İbn Teymiye, "el-vücûh, müşterek kelimelerde en-nezâir ise farklı lafızlara sahip olup tek bir anlama delalet eden kelimelerde gerçekleşir. Bazı musannifler, her ikisinin de -el-vücûh ve'n-nezâir- müşterek lafızlarda meydana geldiği zannına kapılmışlardır. Oysaki en-nezâir, lafız; el-vücûh ise mana göz önünde bulundurularak değerlendirilir" demiştir.[154] Âlimlerden bazısı el-vücûh ve'n-nezâir'in Kur'an'ın mucizevi yönlerinden biri olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim birçok anlama gelebilmektedir. Bu, insan kelamında rastlanılan bir durum değildir. Bazı müfessirler ise, el-vücûh ve'n-nezâir ile kastedilenin bâtıni işaretler kullanmak olup zahirî tefsirle sınırlı kalınmadığına işaret etmişlerdir.[155]

9- el-Küremâ:

el-Küremâ, İslam'dan önce ve sonraki dönemlerde yaşamış cömert kimseleri ele almaktadır. Hicri 1326 yılında Matba'atu'ş-Şûrâ tarafından kırk dört sayfa olarak Kahire'de basılmıştır. Muhakkiki, Muhammed el-Cemâlî'dir. Nitekim el-Cemâlî, mukaddimede eseri Muhammed Mahmûd eş-Şenkîtî'de (ö. 1904) bulduğunu, ona okuduktan sonra kendisine basımı için izin verdiğini zikretmiştir.[156] Eser, Fadlu'l-'Atâ 'ala'l-'Usr adıyla da bilinmektedir.[157]

10- el-Hassu 'ala Talebi'l-'İlm

Eser, âlimlerin ilim yolunda katlandıkları zorluklarla ilim talep etme metotlarından bahsetmektedir. Bir risale mesabesinde olup bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hamidiye nr. 1464/3'teyken diğeri Âşir Efendi nr. 433/3'te

[152] Askerî, el-*Vücûh ve'n-Nezâir,* ss. 6-7.
[153] Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, s. 431.
[154] Askerî, el-*Vücûh ve'n-Nezâir,* s. 5.
[155] Askerî, el-*Vücûh ve'n-Nezâir,* s. 6.
[156] Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr, 4. bs., Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993, c. 2, s. 254.
[157] Hamevî, *Mu'cemu'l-Üdebâ,* c. 2, s. 920.

bulunmaktadır. Türkçeye *İlim Yolcusuna* adıyla Serkan Ünal tarafından 2017 yılında tercüme edilmiştir.[158]

11- Risâle fî Dabt ve Tahrîri Mevâdı' min Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm

Ebû Hilâl, Cemheretü'l-Emsâl'de bu esere dikkat çekmiştir. [159] Yâkût, es-Süyûtî, Zemahşerî (ö. 538), bu eseri zikretmiştir.[160] Ebû Temmâm'ın (ö. 231) el-Hamâse adlı eserine yapılmış bir şerhdir. George J. Kanazi tarafından *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* adlı dergide yayımlanmıştır. [161]

12- el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ':

el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ', mevzûî/tematik sözlük türünde bir eserdir. Seksen iki maddeye yer verilmiştir. Eser, Esmâü Bekâya'l-Eşyâ' adıyla da bilinmektedir. Berlin'de ve ayrıca İbrahim el-Ebyârî ile Abdülhafiz Şelebî tarafından Kahire'de basılmıştır.[162]

13- Me'htekeme bihi'l-Hulefâ ila'l-Kudât:

Yâkût, es-Süyûtî, Zemahşerî, Brockelmann bu eserden söz etmiştir.[163] Muhtelif kaynaklarda Men İhtekeme mine'l-Hulefâʾ ile'l-Kudât ve fî Ahbâri'l-Kudât adlarıyla da zikredilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Âşir Efendi nr. 433/2'de yazma nüshası bulunmaktadır. [164]

14- Nevâdirü'l-Vâhid ve'l-Cem':

Yâkût el-Hamevî, es-Süyûtî zikretmiştir. Zemahşerî ise bazen en-Nevâdiru'l-Müfîd bazen de Nevâdiru'l-Vâhid ve'l-Cem' olarak zikretmiştir.[165] Eser, edebiyat ve dil alanında pek çok meseleye verilen cevapları içermektedir. El Escorial Kraliyet Kütüphanesi'nde yazma nüshası mevcuttur.[166]

---

[158] Askerî, *el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ'*, s.13.; Ahmed Turan Arslan, "Ebû Hilâl el-Askerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, c. 3, s. 489.
[159] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920.
[160] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920.
[161] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, s. 6.; George J. Kanazi, "al-Risâlatu'l-Mâssa by Abû Hilâl al-ʿAskarî," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 2 (1980), pp. 97-164.
[162] Askerî, *el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ'*.; Arslan, "Ebû Hilâl el-Askerî", c. 3, s. 489.
[163] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 254.
[164] Arslan, "Ebû Hilâl el-Askerî", c. 3, s. 489.
[165] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920.
[166] Meşayih, *Ebû Hilâl el-Askerî Nâkid*, s. 19.

15- ed-Dirhem ve'd-Dînâr

Eserin günümüze ulaşmış bir nüshası bulunmamaktadır. Lakin Ebû Hilâl, el-Küremâ adlı eserinde ed-Dînâr ve'd-Dirhem olarak zikretmiş ve esere atıfta bulunmuştur.[167] Bu da böyle bir eserin varlığını ve Ebû Hilâl'e ait olduğunu güçlendirmektedir.

16- Risâle fî'l-'Uzleti ve'l-İsti'nâs bi'l-Vahde

Ebû Hilâl'in Cemheretü'l-Emsâl adlı eseri ve Süyûtî'nin Buğyetü'l-Vu'ât adlı eserinde zikredilmiştir. Günümüze ulaşan yazma nüshası bulunmamaktadır.[168]

17- Şerhu'l-Fasîh:

Ebû Hilâl, Cemheretü'l-Emsâl adlı eserinde bu eseri zikretmiştir. Esere dair başka bir bilgi bulunmamaktadır.[169]

18- Mecmû'atü Resâili'l-Askerî:

Ebû Hilâl'in Dîvânu'l-Meânî adlı eseri ve Brockelmann'ın Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî adlı eseri haricinde bir başka kaynakta bu eserden söz edildiği tespit edilememiştir. Günümüze ulaşan yazma nüshası bulunmamaktadır.[170]

19- Mehâsinü'n-Nesr ve'n-Nazm mine'l-Kitâbeti ve'ş-Şi'r

Muhtelif kaynaklarda ismi zikredilmekle birlikte eser hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır.[171]

20- Mâ telhanu fîhi'l-Hâssa

Eser hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte günümüze yazma nüshası ulaşmamıştır. Lakin muhtelif kaynaklarda eser zikredilmiş ve Ebû Hilâl'e nispet edilmiştir.[172]

---

[167] Askerî, *Kitâbü'l-Küremâ'*, s. 40.; Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920.

[168] Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, Eserin Tasdîr/önsöz kısmında Ebû Hilâl'in hayatı üzerine bilgiler verilmiştir. Mezkûr eser ise Tasdîr/önsöz bölümünde zikredilmiştir.; Süyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât,* c. 1, s. 506.

[169] Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, Eserin Tasdîr/önsöz kısmında Ebû Hilâl'in hayatı üzerine bilgiler verilmiştir. Mezkûr eser ise Tasdîr/önsöz bölümünde zikredilmiştir.

[170] Carl Brockelmann, *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 254.

[171] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, s. 6.; Askerî, *el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ'*, s.13.

[172] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920; Askerî, el-*Vücûh ve'n-Nezâir*, s 14.

21- el-Mu'rib 'ani'l-Mağrib:

Ebû Hilâl'in Dîvânu'l-Me'ânî adlı eserinde geçmektedir. Ayrıca Brockelmann (ö. 1956) Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî adlı eserinde zikretmiştir.[173]

22- et-Tebsira

Eserin bir nüshası günümüze ulaşmamakla birlikte kaynaklarda eser hakkında faydalı bir kitap olduğu zikredilmiştir.[174]

23- el-Umde:

Eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte bazı kaynaklarda ismi zikredilmiştir.[175]

24- el-Mehâsin fî Tefsîri'l-Kur'ân Evâil:

Ebû Hilâl'in tefsir alanında kalemi aldığı eseridir.[176] Kaynaklarda Mehâsinü'l-Me'ânî adıyla da geçen eser günümüze ulaşmamıştır.[177]

25- el-Vetr:

Eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ebû Hilâl'in el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ' adlı eserlerinde zikredilmiştir.[178]

26- San'atü'l-Kelâm:

Eser günümüze ulaşmamıştır. Ebû Hilâl'in Dîvânu'l-Me'ânî ve Cemheretü'l-Emsâl adlı eserlerinde zikredilmiştir.[179]

[173] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, s. 6.; Carl Brockelmann, *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî*, s. 254.
[174] Askerî, *el-Evâil*, s. 12.; Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920.
[175] Hamevî, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, c. 2, s. 920; Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgıyye*, s. 39.
[176] Askerî, *el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ'*, s. 14.
[177] Arslan, "Ebû Hilâl el-Askerî", c. 3, s. 489.
[178] Askerî, *el-Mu'cem fi Bakiyyeti'l-Eşya*, s. 14.
[179] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, s. 6.

İKİNCİ BÖLÜM

FURÛK VE TERÂDÜF NAZARİYESİ

2.1. Furûk Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

"Furûk" "فرق" fark sözcüğünün çoğuludur. ف-ر-ق harflerinden müştak bir sözcüktür.[180]

Sözlük Anlamı: İki şeyi birbirinden ayırmak, ayırt etmek ve birliğin bozulması gibi anlamlara gelmektedir. "جمع" kelimesinin zıttıdır.[181]

Terim anlamı ise dil bilimcilerin, mana olarak birbirine yakın görünen kelimeler arasında gözlemledikleri nüanslardır. Birçok dilbilimci tarafından müterâdif olarak varsayılan kelimeler; uzman dil bilimciler tarafından incelenmiş ve kelimeler arasındaki nüanslara dikkat çekilmiştir. Böylece müterâdif kavramının karşıtı olarak furûk terimi kullanılmıştır.[182]

2.2. Furûk Kavramının Tarihsel Arka Planı

Arap dili lafız ve ıstılah bakımından oldukça zengin bir dildir. Bu lafız zenginliğinde "Arap dili, terkipleri ve lafızları hususunda ifade hassasiyeti ile diğer dillerden ayrılmıştır"[183]Arapçanın üslubu, bilinen bir şeye delalet eden lafızların pek çoğunun kullanımda aynı manaya delalet etmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392), bu konuda "lafızlar manaların yuları, manaları gösteren, onlara ulaştıran, onlardan muradı hasıl eden olduğu için Araplar onları seçmeye ve düzeltmeye ihtimam göstermiştir" demiştir.[184] Bu sebepledir ki Araplar, kelâmı anlam ve maksûd arasında bir köprü olarak görmüş ve buna ihtimam göstermiştir. Şayet kelimeler, çokluklarına rağmen manayı ulaştırma ve manaya delalet etmede farklılaşmasalardı, Araplar lafızlar arasında mukayese edemez ya da bir seçimde bulunamazlardı. Özellikle de konuşan kişi, birbirine

[180] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, cilt. 3, s.317.
[181] Ahmed Abdulkadir Salâhiye, "Te'silu Zahirati'l-Furûki'l-Lügaviyye ve Diraseti'l-Kütübi'l-Müellefeti fiha", Mecelletü't-Türasi'l-Arabi, Dımeşk, 1991, s.96.
[182] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti fiha", s. 96.
[183] Corcî b. Habîb Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 1. bs., Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012, c. 1, s. 58.
[184] Ebu'l-Feth Osmân İbni Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2008, c. 1, s. 317.

yakın manalara sahip iki lafızla karşılaştığında, bir karar ya da mecburiyet nedeniyle ikisinden birini kullanmak, delaletini tespit etmek zorunda kalır, belirli bir tutumu benimseme sonucuna ulaşırdı.[185]

Arap dil âlimlerinden bize ulaşan bilgiler, dil zevkine sahip Arapların lafızları titizlikle tahkik ettiklerine, aralarındaki nüanslara dikkat ederek lafızları kullandıklarına işaret etmektedir. Nitekim Hattâbî (ö. 388), "bir bedevi Hz. Peygamber'in yanına gelerek bana, beni cennete sokacak bir amel öğret demiş Allah Rasûlü de "اعتق النسمة, وفك الرقبة/bir canı azad et ve onu hür kıl" demiştir. Bunun üzerine bedevi bunlar aynı manaya gelmiyor mu? diye sorunca Allah Rasûlü "ilki sadece hürriyete has iken ikincisi kölenin güvenliğinin tayin edilmesidir" demiştir. Bu örnek, terâdüf olarak varsayılan lafızların manaları arasında farkların olduğuna işaret etmektedir" demiştir.[186] Aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v) yaşadığı dönemin dil yapısı da göz önünde bulundurulduğunda bedevînin bu ayrımı yapamamasından sonraki dönemlerde de görüleceği gibi terâdüf varsayılan lafızlar arasında farkların bulunduğu lakin bunlara herkesin vakıf olamadığı sonucuna ulaşılacaktır ki ileriki dönemlerde el-Câhiz de bundan yakınacaktır.

Arapçanın dil yapısı, kendi iç dinamizmi ve furûk hususundaki imkanları ile dil nizamının izin verdiği ölçüde manalar arasında kendisiyle farkların oluştuğu lafızlar ve sîgalar üretmeye uygun bir dildir. Anlaşılmazlık ve kapalılıktan oldukça uzak bir dildir. Nitekim Arap dilinde isimler, fikirler ve olaylar için yakın, eş dizimsel anlama sahip pek çok lafız vaz' edilmiştir. Bu lafızlar mananın gerektirdiklerini ortaya koyan durum ve sıfatlarını açıklayan lafızlardır. Bütün bunların neticesinde Arap dilinde lafızlar çoğalmış ve usuller genişlemiştir. Şayet manalar yenilenmemiş fikirler çeşitlenmemiş tecrübe edinilmemiş olsaydı vaz' edilen lafızlar, tek başına dil ile ahenkli ve uygun bir zemine oturamaz üslubunu da geliştiremezdi. Bu sebeple dilciler, sahip oldukları lafızları referans almak zorunda kalmışlardır.[187]

Nitekim dilciler; lafızların, temel manalara yakın muhtelif manalara delalet etmesi için fonetik yapıların bazısını değiştirmişlerdir. Lafızların yapısının değiştirilmesi ve yeni fonetik biçimlerin üretilmesi için de öğeler arasında benzetme yapma yolunu

[185] Ali Kâzım el-Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, 1. bs., Amman: Dâru Safâ, 2011, s. 370.
[186] Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Selam, 3. bs., Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1976, s. 33.
[187] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye,* s. 365.

izlemişlerdir. Akabinde manaların naklinde önemli bir yere sahip olan lafızlar arasındaki bağ ve ilişkiler gözetildikten sonra kelimelerin bilinen ve önceden beri mevcut olan delaletlerini, başka delaletlere aktarmışlardır. Böylece her biri, delaletleri vasıtasıyla birbirinden bağımsız hale gelmiştir. Nitekim İbn Reşîk'in (ö. 456) de dediği gibi "lafızların işitilmesi suretlerin görülmesi gibidir"[188] Ne var ki zamanla i'raba yardımcı olan ve açık ifadeyi tayin eden bu tutumun yöntemleri geliştirilmiştir. Vaz' konusunda daha öncesinde yüzleşilemeyen şeylerle yüzleşilir hale gelinmiştir. Bu sayede dil, gelişerek kelime türetimi ve sistematiğini inşa etme yolunda bir adım atmıştır. Bu girizgahla furûk ve terâdüf çatışmasının kısaca tarihsel arka planına değinmek ve ilk dönemlerde dil âlimlerinin lafız türetimine, lafızların birbirine yakın delaletler üzerinden benzetmeler, kıyaslamalar yaparak nasıl farklı delaletlere ulaştığına ışık tutmak amaçlanmıştır. Şimdi ise furûk kavramı ve teorisinin arka planı ele alınacaktır.

Arap dili âlimleri, hicrî birinci asrın sonu hicrî ikinci asrın başlarından -Tedvin Döneminden- itibaren, Arapça lafızların unutulması ya da yok olmasından çekindiklerinden dolayı Arap Dili'ndeki lafızları bir araya getirme, dağılmış olan müktesebatı cemetme ve lafızlar arasındaki farkları ortaya koyma sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu sorumluluk; âlimleri Kur'an-ı Kerîm, Hadis-i Şerif, şiir ve nesirden müteşekkil köklü edebiyatın miras olarak bıraktığı büyük bir dil kültürüne sadık kalmaya itmiştir. Nitekim böylece dili, ana kaynaklarından edinmek için fasih Araplarla iletişime geçmiş ve çöle yolculuk yapmışlardır. Böylece Arap lehçeleri, hayvan ya da bitki türlerinden birine veyahut belirli lafızların manaları ile ilgili her birinin müstakil olduğu küçük risalelerden oluşan büyük bir seçki meydana getirmiştir. Lakin bu risalelerde, lafızlar arası nüanslar tespit edilememekle birlikte benzer ya da tek manaya delalet eden pek çok lafız rivayet edilmiştir. Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215), "المطر", "اللبأ", "اللبن" ile el-Asmaî'nin "الخيل" "الإبل" "النخل" "الشاء" adlı risaleleri mezkûr seçkiye örnek verilebilir. Bu risaleler, aralarındaki anlam farklılığı gözetilmeksizin benzer veyahut aynı manaya delalet eden pek çok kelimeyi ihtiva etmektedir. Risalelerin çeşitli Arap lehçelerini ihtiva etmesi, bir araya getirilen lafızlar arasında anlam farklılıklarının tespit edilememesine neden olmuştur.[189]

[188] Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Sınâ'ati'ş-Şi'ri ve Nakdihi*, thk. Abdulvâhid Eş-şa'lân en-Nebevî, 1. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2000, c. 2, s. 206.
[189] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti fiha", s. 97.

Risalelerin zaman içerisinde cemetmiş olduğu lafızlar terâdüf olarak varsayılmış ve bir terâdüf müktesebatı oluşmuştur. Bunun sonucunda bu alana has olarak yazılan kaynaklar, furûk nazariyesinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim âlimler, müterâdif varsaydıkları müktesebatı bir araya getirmeye önem vermiş ve lafızları bazen bölümler halinde bazen de müstakil bir eser olarak tedvin etmişlerdir. Her tabaka bir öncekinin bir araya getirmiş olduğu müktesebatı almış ve ilavelerde bulunmuştur. Bu birikim de bugün elimizde bulunan terâdüf kaynaklarını oluşturmaktadır.

Âlimlerin müterâdif olarak kabul ettikleri lafızların pek çoğunun arasında gizli ya da sarih olsun bazı farklar bulunmaktadır. Bu lafızlar arasındaki farkların derecesi ise çeşitlerine göre değişkenlik göstermektedir. "لحظ" "رنا" "لمح" "نظر" lafızları, kelimeler arasındaki nüansların farklılık derecelerine örnek verilebilir.[190] Nitekim رنا: Bir şeye bakmaya devam etmek ya da aralıksız bir şeye bakmak anlamına gelmektedir.[191] لحظ: Göz ucuyla bakmak anlamına gelmektedir.[192] لمح: Gözüne ilişmek, bir şeye bakışlarını yöneltmek ya da hafif bir bakışla bakmak anlamına gelmektedir.[193] Zikredilen bu fiiller müterâdif olmamakla birlikte aralarındaki nüansların dereceleri de farklılık göstermektedir.

Müterâdiflerin bir kısmı, isimlere getirilen sıfatlardan oluşmaktadır. Örneğin kılıç anlamına gelen "السيف" kelimesinin pek çok eş anlamlısı olduğu iddia edilmektedir. Halbuki "السيف" lafzının eş anlamlısı olarak varsayılan lafızlar, onun sıfatlarıdır. Buna "الفيصل" ve "الهندواني" örnek verilebilir. Bu sıfatlar sonraki dönemlerde müstakil birer isim halini almıştır. Böylece müterâdif kapsamına girmişlerdir. Eski âlimler mezkûr lafızlar arasındaki nüansları fark etmiştir. Lakin zamanın geçmesi, yaygın kullanım ve yabancılarla olan etkileşim yakın anlamlı lafızlar arasındaki farkların yavaş yavaş yok olmasına ve insanların, aslında aralarında nüanslar bulunan yakın anlamlı lafızları müterâdif olarak kullanmasına sebep olmuştur.[194]

Müterâdif lafızların diğer bir kısmı da Arap dilinde zaman içerisinde kullanım farklılığına bağlı olarak manaların birbiri ile yakınlaşmış olmasıdır. Bu anlamsal

[190] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti fiha", s. 96.
[191] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, c. 2, s. 154.
[192] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, c. 4, s. 75.
[193] Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, "*Lisânü'l-'Arab*", thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y., c. 5, s. 4089.
[194] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti fiha", s. 98.

yakınlaşma sonucunda lafızların delaletleri de birbirine benzemiştir. Bunun sonucunda da bazı âlimler, bu lafızları müterâdif olarak değerlendirmiştir. Bazı âlimler ise, bu ihmali fark etmekte ve lahn çeşitlerinden biri olarak saymaktadır. Bu mülahazaya binaen onlar, terâdüfe karşı bir delil olarak eski metinlerden örnekler getirmiş, dilin asaleti ve sadeleştirilmesi için çaba sarf etmiş ve eski Arapların zikretmiş olduğu şeyler ile fasih Araplardan varit olanlara itimat etmişlerdir. Akabinde de eserler kaleme alıp mezkûr konularda bablar tasnif etmişlerdir.[195]

2.3. Furûk Nazariyesini Savunan Dil Âlimleri ve Görüşleri

Müterâdif olarak kabul edilen lafızlar arasında nüansların olduğuna ilk dikkat çekenin kim olduğu hakkında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Furûk nazariyesi tesis edilmeden ve İbnü'l-A'râbî, nazariyenin varlığını temellendirip bu nazariyeye dikkat çekmeden önce Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö.175), lafızlar arasında farklar olduğunu sezmiş ve sezdiği farkları Kitâbü'l-'Ayn adlı eserinde âyetlerden delil getirmek suretiyle zikretmiştir. Nitekim Halîl, eserinde "الخشوع" ve "الخضوع" lafızları arasında nüans olduğunu "الخشوع" lafzının manasının, "الخضوع" lafzının manasına yakın olduğunu belirtmiştir. Sonrasında da "الخضوع/itaat" lafzının sadece beden için kullanıldığını "الخشوع/korku" lafzının ise beden, ses, görme için kullanıldığını kaleme almıştır. " وخشعت الأصوات للرحمن/Rahmân'ın heybetinden sesler kısılmıştır"[196] ve "خاشعة أبصارهم/gözleri horluktan aşağı düşmüş"[197] âyetlerini delil getirmiştir.[198]

Halîl'nin öğrencisi olan Nadr b. Şümeyl'den (ö. 203) nakledilen bir bilgiye göre aralarında nüans bulunan lafızlardan bir kısmının kullanımını düzeltmek için Halîl'in bu hususa öncülük ettiğine işaret etmektedir. Nitekim Nadr b. Şümeyl'den nakledilen bu bilgiler, onun doğru kullanım hususunda gayretli ve lafızları yerli yerinde kullanmaya çaba gösteren biri olduğu yönündedir. Zira Şümeyl, bu hususta hassas bir dil zevkine sahiptir. Halife Me'mûn'un (ö. 218) sözünü tashih etmede tereddüt dahi etmemiştir. Me'mûn'u "سَداد/doğruluk" ve "سِداد/yeterlilik" lafızları arasındaki nüansın hakikatine dikkat etmeye sevk etmiştir. Şümeyl, lafızlar arasındaki fark konusunda el-'Arca'nın (ö. 120) şu beyitlerini delil getirmiştir:

---

[195] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti fiha", s. 98.
[196] Tâhâ, 20/108.
[197] Meâric, 70/44.
[198] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, c.1., s. 410.

أضاعوني وأي فتى أضاعوا

ليوم كريهة وسِداد ثغر

Beni heder ettiler, kötü günlerde ve düşman saldırısında yanlarında olacak

Nasıl bir delikanlıyı heder ettiklerini ah bir bilseler!

Bu tashihin sonucunda Me'mûn tarafından ödüllendirilmiştir.[199]

Halîl'in öğrencisi olan Sîbeveyh (ö.180), el-Kitâb adlı eserinde lafızların manalarla olan ilişkisi üzerine bir kısım ayırmıştır. Nitekim nahivdeki taksimi ile öne çıkan Sîbeveyh; lafızları, manalar ile aralarındaki ilişkiye binaen "mütebâyin, müterâdif ve müşterek" olarak kısımlara ayırmıştır. Burada furûk ile ilişkili olan bahis ise "biçimleri farklı olup bir manaya delalet eden lafızlar" başlığıdır. Bu başlık altında "ذهب وانطلق" lafızlarını incelemiştir.[200] Halîl'den rivayet ettiği; "انطلق" fiili, "ذهب" fiilinden daha hızlı bir gidişi ifade etmektedir"[201] ayrımına eserinde yer vermiştir. Sîbeveyh'in bu görüşüne binaen pek çok âlim onun terâdüfü savunduğunu iddia etmiştir. Oysaki Sîbeveyh, terâdüf veyahut tebâyün ayrımına dikkat etmeksizin kendisine ulaşanı örnek olarak rivayet etmiş, manalar arasındaki nüansı öncelememiştir. Muhakkak ki mezkûr iki fiil arasında mana ve delalet bakımından farklılık mevcuttur. Zira kendisinden sonra gelen âlimler, mezkûr kısmı zikretmiş fakat Sîbeveyh'in verdiği örneği değiştirmişler ve aynı anlama değil de yakın anlama örnek olabilecek başka örnekler zikretmişlerdir. Örneğin Müberred (ö. 285), "ظننت وحسبت" örneğini vermeyi tercih etmiştir.[202]

Sîbeveyh ve öğrencisi Kutrub (ö. 210), iki lafzın aynı manaya gelebileceğini lakin delaletlerinin bir olmayacağını vurgulamışlardır. Burada tekrar zikretmekte fayda vardır ki Ebû Hilâl'in varlığını kanıtlamaya çalıştığı ve bazı âlimlerin de desteklediği furûk teorisi, bütün dili kapsamamaktadır. Muhakkak ki bazı lafızlar müşterek bazı lafızlar yakın anlamlar taşımaktadır. Buradaki amaç aralarında nüans olanları tespit etmek ve Arap dilinin daha iyi kullanılmasını sağlamak, farkındalık oluşturmak, yanlış olan bir anlayışı tashih etmektir.[203]

---

[199] Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'Ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999, s. 152.

[200] Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988, c. 1, s. 24.

[201] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, c.3, s. 57.; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 1, s. 24.

[202] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 374.

[203] Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. bs., Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1987, s. 7.

Buraya kadar zikri geçen görüşler, furûk teorisine işaret etmekte olup sonraki görüşler için de bir temel mahiyetindedir. Sonraki dönemlerde dile getirilen farklı farklı görüşler ise furûk nazariyesini şekillendirmiştir. Nitekim bu görüşlerden ilki ve en kuvvetli olanı, İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 231) lafızlar arasındaki farklara ilk vurgu yapan kişi olduğudur. Ebû Abbas, ondan "Araplar bir manayı iki lafza hamletmişlerdir. Hamledilen iki lafzın her birinde diğerinde olmayan bir mana vardır. Belki biz onu bilir rivayet ederiz. Belki de onun bilgisi bize kapalı kalır ancak bu Arapların onu bilmediği anlamına gelmez" sözlerini nakletmiştir. Nitekim İbnü'l-A'râbî aynı hususta "her isim bir illete sahiptir. Araplar bu illetleri gerektiği gibi tahsis etmiştir. Biz ise bu illetlerden bazısını bilir bazısını bilmeyiz" demiştir.[204]

Aynı zamanda İbnü'l-A'râbî'nin müterâdif konusunu eleştirmekle erken dönemlerde furûk nazariyesine -vefat tarihi de göz önünde bulundurulursa- dikkat çeken ilk âlimlerden olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Mezkûr iki rivayetten çıkarılacak sonuç ise literatürün tedvininden yaklaşık bir asır sonra ilk defa furûk nazariyesine dikkat çekilmiş olmasıdır. Genel olarak bu tarih her ne kadar erken dönem sayılmış olsa da furûk alanında sistematik bir eserin kaleme alınması için iki asır daha beklemek durumunda kalınmıştır.

İbnü'l-A'râbî'den sonra furûk nazariyesine dikkat çeken bir başka isim Sa'leb'dir (ö. 291). İbnü'l-A'râbî'nin akabinde bu konuda "Müterâdif olarak sayılan lafızların tamamı aslında sıfatlar ile farklılık göstermektedir. Keza "insan" ve "beşer" lafızları buna örnek verilebilir. İnsan ismi, "نسيان/unutmak" ya da cana yakın olmak- أنس/ sosyal olmak- ile ilişkili olması hasebiyle vaz' edilmiş bir isimdir. Beşer ise cildin tezahür etmesi ile ilişkili bir isimdir. Aynı şekilde şarap manasındaki "الخندريس" ve "العقار" isimlerinden ilki "العتق" yani şarabın yıllanması ile ikincisi ise "عقر الدن" şarap testisinin içine konulması veyahut orada bekletilmesi ile ilişkili olması hasebiyle vaz' edilmiş isimlerdir. Zira müterâdiflerin pek çoğunda bu şekilde ilginç zorlamalar da bulunmaktadır. Et-Tâc es-Subkî'nin (ö. 771) kendi ifadesine göre Sa'leb'in bu ifadeleri İbnü'l-A'râbî'nin söylediklerini destekleyecek mahiyettedir.[205]

Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî (ö. 328), İbnü'l-A'râbî'nin

[204]Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd,* s. 7.
[205] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, s 403.

يذهب ابن الأعرابي إلى أن مكة سميت مكة لجذب الناس إليها، والبصرة سميت البصرة للحجارة البيض الرخوة والكوفة سميت الكوفة لازدحام الناس بها، من قول العرب: قد تكوف الرمل تكوفا، إذا ركب بعضه بعضا، "بها، الإنسان سمي إنسانا لنسيانه، والبهيمة سميت بهيمة لأنها أبهمت عن العقل والتمييز. من قولهم: أمر مبهم إذا كان لا يعرف بابه. ويقال للشجاع: بهمة لأن مقاتله لا يدري من أي وجه يوقع الحيلة عليه

فان قال لنا قائل؟ لأي علة سمي الرجل رجلا، والمرأة امرأة، والموصل موصلا، ودعد دعدا

قلنا: لعلل علمتها العرب وجهلناها، أو بعضها، فلم تزل عن العرب حكمة العلم بما لحقنا من غموض الاستخراج علينا."العلة، وصعوبة [206]

Sözlerini açıklayıp şerh ettikten sonra "İbnü'l-A'râbî'nin düşüncesi, gerekli delilleri getirdiğimiz belirli kanıtlar ortaya koyduğumuz bizim de benimsediğimiz düşüncedir" diyerek furûk nazariyesini desteklemiştir.[207]

İbn Fâris (ö. 395), terâdüfü inkâr etme hususunda hocası olan Sa'leb'in yolunu izlemektedir. İbn Fâris, bu hususta "Arap dilinde bir şey farklı isimlerle isimlendirilebilmektedir. "السيف", "المهند", "الحام" lafızları buna örnek teşkil etmektedir. Aslında burada isim olarak zikrettiğimiz lafız, kılıç anlamına gelen "السيف" lafzıdır. Diğerleri ise sıfatlarıdır. Bu hususta benimsediğimiz görüş, her sıfatın diğer bir sıfattan farklı bir anlamı olduğudur. Terâdüfü kabul edenler, bu konuda ihtilaf edip müterâdif lafızların -yapıları değişse dahi- aynı manaya delalet ettiğini savunmakla birlikte mezkûr lafızların, tek bir ismin sıfatı olmayıp her birinin manasının diğeri ile aynı olduğunu da ileri sürmektedirler. Oysaki bizim temel görüşümüz hocamız Sa'leb'in görüşüdür ki o, farklı lafızlar arasında anlam farklılığı olduğu iddiasını fiiller için de geçerli kılmaktadır. (ذهب وانطلق) (قعد وجلس) (هجع ورقد ونام) fiilleri arasında nüansların olduğunu savunmaktadır" demektedir.[208]

Erken dönemlerde müterâdif lafızlar arasındaki farklara dikkat çeken âlimlerden bir diğerinin ise el-Câhiz (ö. 255) olduğu rivayet edilmektedir. Nitekim el-Câhiz, insanların lafızlar arasındaki nüansları gözetmeksizin yanlış biçimde kullandıklarını

[206] İbnü'l-A'râbî, "Mekke isminin insanları kendisine çekmesinden, Basra isminin kendisinde bir yumuşaklığın olduğu beyaz taştan dolayı, Kûfe isminin ise insanların Kûfe'de izdiham oluşturmasından dolayı bu isimlerle isimlendirildiği görüşünü benimsemiştir. Nitekim Kûfe ismine, "Araplar, kumlar üst üste biriktiğinde kum, yığın oluşturdu derler." ibaresini delil getirmiştir. İnsan ise unutkanlığı dolayısıyla insan olarak isimlendirilmiştir. Dört ayaklı hayvanlar, "البهيمة" olarak isimlendirilmiştir çünkü akıl ve temyiz gücünden azledilmiştir. Araplar, şayet bir husus bilinmiyorsa "أمر مبهم" demektedir. Cesaretli kişi için ise "بُهْمَةٌ" denir çünkü düşman, cesur kimsenin kendisine hangi hile ile geleceğini bilmez. Bir kimse bize, "Hangi illete binaen erkek, kadın, mevsıl ve de'd kelimeleri bu şekilde isimlendirilmiştir" dese biz "Arapların bize öğrettiği bizim de tamamını veyahut bir kısmını unuttuğumuz illetlere binaen deriz. Nitekim illetten bize kapalı gelen, çıkarım yapmamızın zor olduğu şeyin bilgisinin hikmeti Araplarda hala mevcuttur" demiştir. Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd,* s. 8.

[207] Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd,* s. 9.

[208] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ,* c. 1, ss. 403-4.

zikretmektedir. Zira el-Câhiz "insanlar lafızları hafife alıyorlar ve olması gerektiği biçimde kullanmıyorlar. Zira Allah'ın (c.c) Kur'an-ı Kerîm'de "الجوع" kelimesini ancak ceza, fakruzaruret ve belirgin bir acziyet anlamında kullandığını fark etmez misiniz? İnsanlar "السغب" kelimesinin güç yetirebilme ve esenlik halinde kullanıldığını hatırlamazlar da mı "الجوع" kelimesini kullanırlar" demiştir.[209]

Bir başka rivayette el-Câhiz, "المطر" kelimesini zikretmiş ve bu kelimenin Kur'an-ı Kerîm'de intikam, hesap sorma anlamı veya bağlamı dışında kullanıldığını göremezsiniz" demiştir. Bir başka rivayette ise el-Câhiz, "genel anlamda, çoğunlukla da özel anlamda "المطر" ile "الغيث" kelimelerini birbirinden ayırt etmediklerini görürsün" demiştir. Lakin el-Câhiz, bu birkaç dikkat çekme dışında, bu sorunun üzerinde durmamış ve bu soruna "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı eserinde kısaca değinmekle yetinmiştir.[210]

İbn Kuteybe, Arap dilindeki lafızların doğru biçimlerde kullanılması hususundaki ihmalkarlığın, "Edebü'l-Kâtib" adlı eserini telif etmesinin sebeplerinden biri olduğunu zikretmektedir. Nitekim İbn Kuteybe, mezkûr eserinin önsözünde "bu mecliste, herkesin fark edemediği dil ayıpları üzerine çokça konuşuldu lakin ben, onlardan hiçbirinin " الوكع والكوع" "الحنف والفدع" "اللمى واللطع" kelimeleri arasındaki farkı bildiğini görmedim" demektedir. Sonrasında ise "bu durumun günden güne daha da kötüye gittiğini gördüğümde ise bu konuya ilgi gösterdim ve eserimden bir bölümü bu konuya ayırdım" demesiyle bu alana dikkat çekmekte eserlerinde yer vermesiyle de katkıda bulunmaktadır.[211]

İbn Kuteybe, mezkûr eserinde birinci bâbı "insanların doğru kullanmadığı lafızların bilgisi" olarak isimlendirmiştir. Nitekim bu bâbda insanların müterâdif olarak kullandıkları lafızlar arasındaki nüansları belirtmiştir. "الظل ve الفيء" arasındaki farkı zikretmesi örnek olarak verilebilir. Bu iki örneği ise "insanlar الظل ve الفيء kelimelerinin müterâdif oldukları kanısına kapılıyorlar aslında müterâdif değillerdir çünkü "الظل" lafzı sabah ve akşam yani günün ilk vakitlerinden sonuna kadar varlığını korur. "الفيء" ise böyle değildir. O, gün batımından karanlık olana kadar varlığını korur. Çünkü gölge

[209] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn, 1. bs., Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 2010, c. 1, s. 34.
[210] Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. 1, s. 34.
[211] İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Edebü'l-Kâtib*, s. 14.

batıdan doğuya doğru dönmektedir. "فاء" ise geriye dönmek anlamına gelmektedir." diyerek aralarındaki farkı açığa çıkarmaktadır.[212]

İbn Kuteybe, mezkûr eserinde aynı şekilde الأعجمي والمسكين, الفقير واللئيم, البخيل والعربي والأعرابي والعجمي, gibi lafızlar arasındaki farkı da ele almıştır. Sonrasında ise insanın, hayvanın yaratılışı ve bununla ilişkili konulara değinmiştir.[213] Son olarak da "Kitâbü'l-Ma'rife" başlığının son kısımlarında mana ve lafız bakımından "yakın anlamlı lafızlar" adında bir bâba yer vermiştir. Mezkûr bâbda yüksek, engebeli arazi anlamına gelen "الحزم" ve "الحزن" lafızlarını incelemiş, "الحزم من الأرض أرفع من الحزن/hazm, hazn'dan daha yüksekçe bir yerdir" diyerek iki lafız arasındaki farkı ortaya koymuştur.[214] Bununla birlikte yakın manaya sahip farklı lafızları da inceleyerek aralarındaki nüansları açıklamıştır.[215]

İbn Dürüsteveyh'e göre (ö. 347), "(فعل/fe'ale) ve (أفعل/ef'ale) kalıplarının aynı form üzere olması mümkün olmadığı gibi aynı manaya gelmesi de mümkün değildir. Bu ancak iki ayrı lehçede olması durumunda mümkün olmaktadır. Ancak tek bir lehçede olması halinde lafızların farklı, mananın aynı olması imkansızdır. Oysaki birçok nahiv âlimi ve dilci böyle olduğunu savunmuştur.[216] Araplar, müterâdif olarak iddia edilen lafızları kendi örf ve geleneklerine, kendi dil zevki ve yapılarına göre farklı manalara gelecek şekilde kullandıklarında; dinleyenler, lafızlar arasındaki farkları ve bu farkların illetlerini anlayamamışlardır. Böylece lafızları müterâdif sanmışlardır. Sonrasında da kural gereği caiz olmayan şeyleri eski Araplara hamletmişlerdir. Şayet Araplara kulak kesilselerdi onlardan rivayet ettikleri şeyde hata etmezlerdi. Nitekim kurala uygun olmayan tevillerinde hataya düştüler. Hülasaten bu bâbdan gelecek olan müterâdifler ancak iki farklı lehçede gelmiştir. Bunun dışında ise mezkûr iki kelime ya farklı manalarda ya da birbirine benzer manada gelmiştir..." demiştir.[217] Bununla birlikte İbn Dürüsteveyh, dili vaz' edenin Allah Teala olması ve kendisinin furûk nazariyesi için temel aldığı aklî/mantıkî muhakemeler üzerinden yeni bir sürece kapı aralamıştır.

[212] İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Edebü'l-Kâtib*, s. 28.
[213] İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, ss. 30-38.
[214] Bu iki kelime de yüksek/engebeli arazi anlamına gelmektedir. İbn Kuteybe eserinde el-Hazm'ın, el-Hazn'dan daha yüksek olduğunu böylece aralarında nüans olduğunu ortaya koymuştur.
[215] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti fiha", s. 98.
[216] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 15.
[217] Hâkim Mâlik Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, 1. bs., Bağdad: Dâru'l-Hurriyye li't-Tıbâ'a, 1980, s. 200.

Nitekim o, dilin tevkîfî oluşu nazariyesine rağmen terâdüf fikrinden uzak durmakta ve dilin tevkîfî oluşunu farklı açılardan ele almaktadır.

Aynı şekilde Ebû Hilâl, eserinde (فعل/fe'ale) ve (أفعل/ef'ale) arasındaki farka "sözün her çeşidinde "فعلت" lafzı, "أفعلت" lafzının ifade ettiği mananın hilâfını ifade etmektedir. Şayet bunun aksi bir durum söz konusu olursa ancak iki ayrı kelime halinde kullanılır" sözleriyle işaret etmektedir. "سقيت الرجل" ifadesi senin ikinci bir kişiye içeceği bir şey vermen anlamına gelmektedir. "أسقيته" ise ikinci kişiye su verdirmen ya da ona, sudan bir pay vermen anlamına gelmektedir. Aynı şekilde "رعدت السماء" ifadesi gökyüzünün gök gürültüsü getirdiği anlamına gelirken "أرعدت" lafzının gökyüzünün gök gürültülü olması anlamına gelmesini örnek vermektedir. Nitekim bazı dilciler, " الشَّعَر و الشَّعْر, النَّهَر والنَّهْر" lafızlarının farklı iki lehçede tek bir manaya sahip olduklarını dile getirmektedir. Oysa harekelerin değişmesi mananın değişmesini gerektirdiği gibi manaların farklı olması da harekelerin farklılığını gerektirmektedir" şeklinde bir açıklama yapmışlardır.[218] Sonrasında Ebû Hilâl, mananın değişmesine sebep olan hususlarda Arap dili muhakkiklerinin görüşlerine yer vermiştir. Onlar, lafızların biçimlerinin değişmesiyle mananın değişeceğini savunmuşlardır. "nitekim bir kişi bir duruma hazırlıklı ise "مَفْعَلٌ" kalıbı kullanılmaktadır. Örnek olarak "مَحْرَبٌ/savaşa hazır" ve "مَرْحَمٌ/rahmete hazır" lafızları verilmektedir. Şayet bir işi devam ettirmeye muktedir ise "فَعُولٌ" kalıbı kullanılmaktadır. Buna örnek olarak ise "شَكُورٌ/çok şükreden" ve "صَبُورٌ/çok sabreden" örnekleri verilmektedir. Eğer bir işi sıklıkla ve pek çok kez yapıyorsa "فَعَّالٌ" denir. "صَبَّارٌ/çokça sabreden" ve "عَلَّامٌ/çok bilen" lafızları örnek olarak verilmektedir. Aynı şekilde kişi bir fiili işlemeyi adet haline getirmişse onun için "مِفْعَالٌ" kalıbı kullanılmaktadır. Buna da örnek olarak da "مِعْوَانٌ/çok yardım eden", "مِعْطَاءٌ/çok ihsanda bulunan", "مِهْدَاءٌ/çok hediye eden" diyerek bu hususu açıklamışlardır. Manalar arasındaki farkın özüne varamayan kimse bu ifadelerin ancak mübalağa ifade ettiğini düşünür. Lakin durum sadece bundan ibaret değildir. Nitekim yukarıda örneği verilen lafızlar daha önce de değinildiği gibi mübalağa ifade etmekle beraber muhtelif manalara da gelmektedir. Zira "biçimleri değişen lafızların manaları da değişmektedir" şeklindeki açıklamalarıyla terâdüf sanılan lafızlar arasında nüansların olduğu fikrini delillendirmişlerdir.[219]

[218] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 14-15.
[219] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 15.

İbn Fâris (ö. 395), mananın tam olarak belirlenememe sebeplerinden bazısına işaret etmiştir. "Şüphesiz dilde mananın tam olarak tespit edilmesini ve kelimeden kastedilenin belirlenmesini zorlaştıran anlam bakımından kapalı olan kelimeler bulunmaktadır. Günümüzde lafzın garip olması sebebiyle sadece ihtimal ve yaklaşıklık üzerinden hakkında konuşulabilen karmaşık ifadeler olmakla birlikte bu ifadelerin özüne varmak oldukça zordur. Bunlara "الحين, والزمان, والدهر, والأوان" lafızları örnek verilebilir. Bunu daha büyük bir problem haline getiren şey, bu lafızlardan herhangi birinin anlamının maluma göre belirlenememesidir" diyerek mananın tespit edilmesinin zorluğunu vurgulamıştır.[220] Nitekim İbn Fâris'in bu ifadelerinden onun lafızlar arasında farklar olduğu fikrini desteklediğini lakin bu lafızlara kesin çizgilerle bir had konulmasının mümkün olmadığı görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Bazı nahiv âlimleri, "bir lafzın her birine izafe edilen alâmeti bulunmadıkça iki farklı manaya delalet etmesi caiz olmaz. Şayet kendisinde alâmet bulunmaz ise lafız muhataba müphem ve zor gelir. Nitekim bir karine ya da zaruret hali bulunmadıkça anlaşılması güç deliller kullanılması hikmete aykırıdır. Bu sebeple kelamda bunun dışında kalanlar oldukça az ve de şâzdır. Zira bir lafzın iki manaya delalet etmesi caiz olmadığı gibi iki lafzın tek bir manaya delalet etmesi de caiz değildir. Çünkü bu sözü faydasız yere uzatmak olur" demiştir.[221] Ebû Hilâl'in furûk nazariyesini derli toplu ele alan "el-Furûk fi'l-Luga" adlı çalışmasının ilk bölümünde o, "isim, işaret ile manaya delalet eden bir kelimedir. Zira bir şeye bir kere işaret edildiğinde o şey bilinir. Aynı şeye ikinci ve üçüncü kez işaret etmek ise abes ile iştigaldir"[222]demiştir.

Dili vaz' eden, dilde manasız bir şeyin yer almasına mahal bırakmayan, hikmet sahibi olan Allah Teâlâ'dır. Nitekim ikinci ve üçüncü kez gerçekleşen işaret etme, ilk mananın delalet ettiğinden farklı bir manaya işaret ediyorsa bu doğrudur. Bu, her iki ismin tek bir ifadede birbirinden farklı olarak tek bir mana ve farklı bir öz üzere kullanıldıklarına delalet etmektedir. Zira iki isimden her birinin, diğerinin ifade ettiği anlamdan farklı bir anlam taşıması gerekmektedir. Şayet böyle olmaz ise aynı manaya

[220] Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğati'l-ʿArabiyye ve Mesâ'ilihâ ve Süneni'l-ʿArab fî Kelâmihâ*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ', 1. bs., Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1993, s. 70.
[221] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 14-15.
[222] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 12.

delalet eden ikinci isim, kendisine ihtiyaç duyulmayan bir fazlalık haline gelir. Bu da ibarelerin ve yapının değişmesi ile mananın değişmesi gerektiğine delildir.[223]

Yukarıda bahsedilen görüşü benimseyen dilciler bulunmaktadır. Örneğin Müberred, furûk nazariyesini benimseyenlerdendir. Zira "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا/ Her biriniz için bir yol-yöntem belirledik"[224] âyetinin tefsirinde "شرعة" lafzının "منهاج" lafzına atfedildiğini belirtmektedir. "شرعة" lafzının bir şeyin başı, "منهاج" lafzının ise bir şeyin büyüğü ve daha geniş hali olduğunu söyleyerek müterâdif varsayılan bu iki lafız arasında fark olduğunu vurgulamaktadır. Bu ayrımı, bir kimse bir işe başladığında " شرع فلان في أنهج البلى في " şeklinde bir kullanımla ve elbisedeki yırtık ya da aşınma genişlediğinde "كذا الثوب" örneğindeki kullanım üzere delil getirmektedir. Şayet iki şey aralarında ihtilaf olduğu halde tek bir şeyi niteliyorsa biri diğerine atfedilir fakat ikinci ile kastedilen şey birinci ile aynı ise ikincinin birinciye atfı hatadır. "جاءني زيد وأبو عبد الله" örneğinde Zeyd, Ebû Abdullah ise aynı şeye delalet eden iki lafız arasında atıf gerçekleşmiş olur lakin bir ismin tek bir anlama işaret etmesi gerektiği göz önünde bulundurulduğunda bu atfın sahih olmadığı anlaşılacaktır.[225] Aynı şekilde Ebû Hilâl, muhadram şairlerden olan el-Hutay'e'nin[226] kasidesinde matla kısmında geçen lafızları delil göstermektedir. Bahsi geçen beyit:

ألا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأي والبعد

Ne güzel değil midir Hind?

Onun bulunduğu yerde ne güzeldir

Arkasından ne'y ve bu'd'un geldiği Hind de ne güzel değil midir?

Ebû Hilâl, delil olarak bu beyitte geçmekte olan ve müterâdif sayılan (النأي) ve (البعد) lafızları arasındaki farkı ele almaktadır. "النأي", bir kişinin seni terk edip gideceği yerin ulaşılacak bir mesafede ya da bundan daha yakın bir mesafede olması durumunda kullanılır. "البعد" ise oldukça uzak bir yere gitmektir. Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda "النأي", "البعد" lafzından daha aşağı bir mertebede olup "البعد" lafzının

[223] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 12.
[224] Mâide, 5/48.
[225] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 13.
[226] Asıl ismi, Cervel ibn Evs'tir. Künyesi ise Ebû Müleyke'dir. Muhadram şairlerdendir. Uzun zaman Cahiliye Döneminde yaşamıştır. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya el-Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. bs., Kahire: Dâru İhyâi'l Kütübi'l 'Arabiyye, 1952, ss. 170-72.; Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga,* s. 13.

ilk aşaması olarak kullanılmaktadır. "البعد" lafzından ise uzaklığın neredeyse son aşaması kastedilir.[227] Şairin zikrettiği atıfta, "el-Furûk fi'l-Luga" adlı eserde değinilmiş olan (العقل/akıl) ve (اللب/ akıl, cevher), (المعرفة/bilgi) ve (العلم/ilim), (العمل/iş) ve (الفعل/eylem) lafızları gibi Kur'an-ı Kerîm'de geçen Araplardan varit olan ve farklı manalara delalet eden iki lafzın bir mecrada kullanıldığı takdirde birbirine atfedilebileceğine delil bulunmaktadır.[228] Bahsi geçen atıf durumunun caizliği ise iki lafız arasında manada fark bulunmasından dolayıdır. Aksi takdirde Zeyd, aynı zamanda Ebû Abdullah ise ikisinin birbirine atfedilememesi örneğinde olduğu gibi aynı manaya sahip iki ismin birbirine atfı caiz olmamaktadır. Burada kastedilen "atıf mugayeret iktiza eder" kaidesidir.

Nitekim Ebû Hilâl, "bilinmektedir ki ma'tûfun hakkı; kendisiyle bir isim üzerine atfedilen şeyin atfının sahih olabilmesi için, ma'tûfun aleyhin farklı bir anlam taşımasıdır" demiştir. Şayet ikinci zikredilen isim medh için gelirse ve yüceltme olarak kendinden önceki isimlerden ayrılırsa bu atıf sahih kabul edilir. Örneğin من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال/kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cibrîl ve Mîkâl'e düşman olursa…[229] âyetinde Mikail ve Cibril, âyette aynen mezkûr bulunan meleklerden oldukları halde ayrı zikredilerek atfedilmiştir.[230] Daha öncesinde de bahsi geçtiği gibi burada medh ve yüceltme olduğundan aynı şeye işaret eden isimlerin birbirine atfı caiz olmaktadır. Zira medh ve tazim için dahi olsa aralarında bir nüans söz konusudur.

Ebû Hilâl, bu açıklamasıyla aynı anlama gelen ve aynı şeylere delalet eden lafızların art arda gelmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedir. Art arda gelen veyahut atfedilen lafızlar arasında muhakkak ki bir anlam-delalet farkı bulunmaktadır. Muhakkikler bu iddiayı reddederek bunun, manaların özünü kavrayamayan kimselere ait bir iddia olduğunu söylemiştir. Nitekim Ebû Hilâl, farazî bir üslup benimseyerek "şayet bir kimse, "Senin iki farklı lafzın tek manayı içerir ifadesinden kaçınman bütün dilcilere karşı çıkman demektir. Çünkü onlar, (اللب/akıl, cevher) kelimesini açıklamak istediklerinde (العقل/akıl) kelimesi ile açıkladılar. Aynı şekilde (السكب/sürekli olan dökme) lafzını açıklamak için (الصب/dökülme), (الجرح/elde etme) kelimesini açıklamak için de (الكسب/elde etme) lafzını kullandılar' derse -ki bu onlar için bu lafızların tek bir anlama

[227] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 14.
[228] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 14.
[229] Bakara, 2/98
[230] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 14.

delalet ettiği anlamına gelmektedir- biz de ona, "biz de böyle diyoruz ancak biz; her ne kadar "اللب", "العقل" manasına gelse de ondan farklı anlama delalet ettiği görüşünü benimsiyoruz" deriz"[231] diyerek art arda gelen veyahut atıf, açıklama kastedilen lafızların aralarında nüansların olduğunu vurgulamaktadır.

Bu açıklamalardan sonra Ebû Hilâl, (القول/söz) ve (الكلام/kelâm) lafızlarının birbiri ile açıklandığını ve aralarında nüans olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde (المؤمن/mü'min) de böyledir. "المؤمن", (مستحق للثواب/sevaba layık olan kişi) anlamında değildir. Çünkü (مستحق للثواب/sevaba layık olan kişi) ifadesi, mü'min sözünün ifade ettiği manadan daha farklı bir mana ifade eder. Bu babda ele alınanların tamamı, bahsi geçtiği üzere farklı anlamlara delalet etmektedir. Bu anlamda Müberred, tek bir ifade biçimi üzere olmalarına rağmen "أبصرته" ile "بصرت به" arasında fark olduğunu vurgulamaktadır. "بصرت به" lafzının anlamı "vaz' edildiği yerde onu görmeye devam eder olmak" iken "أبصرته" lafzı "Onu bir veya birden çok kez görme ihtimalini" ifade etmektedir. Aynı şekilde "دخلت به" ile "أدخلته" arasındaki farkta böyledir. أدخلته ifadesi "Onu içeriye girdirdim" demektir. Nitekim bu fiil kullanıldığında senin onunla birlikte olman kadar olmaman da ihtimal dahilindedir. Lakin "دخلت به" ifadesi, "senin bulunmandan dolayı onun da seninle girdiğini" haber vermektedir. Ebû Hilâl, mezkûr eserinde "sözü uzatmama gerekliliği, bizi bu kadarla yetinmeye zorlamaktadır" demektedir.[232] Ebû Hilâl'in lafızlar arasındaki farkların tespiti için belirlemiş olduğu yöntemler özetle şunlardır:

- Manaları arasında fark bulunan iki lafzın kullanım farklılığı
- Lafızların ifade ettiği manalara ait olan sıfatlarının incelenmesi
- Lafızların tevil edildiği manaların incelenmesi
- Fiillerin kendisiyle müte'addi olduğu harflerin incelenmesi
- Söz konusu lafızların zıtlarının incelenmesi
- Lafızların türeyişlerinin incelenmesi

[231] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 16-17.
[232] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 17.

- Lafız yapısının, kendisiyle yakın anlamlı olan lafız arasındaki farkı gerekli kılması hususunun incelenmesi

- Lafızların ilk konulduğu anlamlarının incelenmesi

Kullanımdan doğan anlam farkları, "العلم" ve "المعرفة" arasındaki gibidir. "العلم", iki mefule ihtiyaç duyarken "المعرفة" bir meful ile iktifa eder. Nitekim dil âlimleri de bu fiilleri bu şekilde kullanmaktadır. Bu da bu fiillerin mana bakımından aralarında fark bulunduğuna delalet etmektedir. Zira "المعرفة" lafzı, bilinenin kendisi dışındakilerden temayüz etmesidir. "العلم" lafzı ise bilinenin zikredilmesi sadedinde başka bir tür tahsis ifade etmektedir.

Muhtelif iki mananın sıfatları dolayısıyla bilinen fark ise "الحِلم" ve "الإمهال" arasındaki gibidir. Her "حِلم" bir "إمهال" iken her "إمهال" bir "حِلم" değildir. Nitekim Allah Teâlâ, canını aldığı kişiye mühlet verse bu "حِلم" olmamaktadır. Çünkü "حِلم" bir medh sıfatıdır. "الإمهال" ise iyi olan için olabildiği gibi kötü olan için de kullanılabilmektedir. Bu iki lafız arasında başka bir ayrım daha yapılmaktadır. O da "حِلم" ancak intikam almayı hak eden kişi için geçerliyken "الإمهال" böyle değildir. Nitekim borçlu olan birine mühlet vermek, "حِلم" değildir. Zira bazıları, "başka bir vakitte almak şartı olmadıkça bir kişinin diğerine vakit hususunda mühlet vermesi caiz değildir" demiştir.[233]

Vaz' edilen iki mananın tevilinin incelenmesiyle bilinen fark, "المُزاح" ile "الإستهزاء" arasındaki gibidir. Nitekim "المُزاح", hakkında şaka yapılan kimsenin küçümsenmesini ve o kimsenin hakir olduğu fikrinin benimsenmesini gerektirmez. Zira hizmetli, amir ve hükümdar ile karşılıklı şakalaşmaktadır ve bu şakalaşma onların birbirlerini küçük düşürdükleri ya da onların hor görülen kimseler olduğuna inandıkları anlamına gelmemektedir bilakis aralarındaki muhabbete işaret etmektedir. "الإستهزاء" ise kendisiyle alay edilenin aşağılanmasını gerektirmektedir.[234] Nitekim vaz' edilen iki mananın tevilinin incelenmesiyle lafızlar arasındaki farkın özüne varılmakta ve dil daha iyi kullanılmaktadır. Aynı zamanda söylenilen ile neyin kastedildiği bilinerek lafzın neye delalet ettiği ve gerektirdikleri bilinmekte buna binaen de lafız muktezay-ı hale uygun bir biçimde kullanılmaktadır.

[233] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 348-49.
[234] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 451.

Fiilleri müte'addi kılan harflerin incelenmesi ile bilinen fark, "العفو" ile "الغفران" arasındaki gibidir. Şayet "عفوت عنه" dersen mezkûr ifade senin, muhatabın günahlarını silip buna mukabil ondan cezayı kaldırmanı ifade eder. Lakin "غفرت له" dersen bu ifade senin, muhatabın bir ayıbını ifşa etmeyip örtme gerekliliğini ifade eder.[235]

Zıtları dolayısıyla bilinen fark, "الحفظ" ve "الرعاية" arasındaki gibidir. Nitekim "الحفظ" lafzının zıttı (الإضاعة/zayi etme)'dir. "الرعاية" lafzının zıttı ise (الإهمال/ihmal)'dir. Başında çoban bulunmayan küçük ve büyükbaş hayvanlar için "الهمل" lafzı kullanılır. Nitekim "الإهمال", kaybolmaya neden olur. "الحفظ" ise yok olmasın diye bir şeyi kazalardan korumaktır. "الرعاية", bir şeyden kötülükleri uzaklaştıracak sebebi işlemektir. Nitekim Sürü çobanı için "راعي المواشي" denir çünkü o, hayvanlarla ilgili olan durumları dikkatlice takip eder ve sürünün yok olup gitmesine sebebiyet vereceğinden korkulan durumları ortadan kaldırır. Araplar, sihirbaz için "يرعى النجوم/yıldızları dikkatlice inceler" lafzını kullanır. Burada ise çobanın hayvanları gözetlemesine bir benzetme vardır. Şayet bu iki kelime arasındaki zıtlığa dayanan fark göz önünde bulundurulmasa şüphesiz ki aralarındaki farkın idrak edilmesi zorlaşacaktır.[236]

Lafızlar arasındaki farkın iştikâk yolu ile bilinmesi bahsine gelince bu tür lafızlar arasındaki fark, (السياسة/siyaset) ve (التدبير/tedbir) arasındaki gibidir. Zira "السياسة", gizli işleri ayrıntılı bir şekilde incelemektir. Siyâset lafzı, güve anlamına gelen (السوس/güve) lafzından türemiştir. Nasıl güve eşyayı gizlice içten içe yerse siyâset de böyledir. Bu sebepledir ki Allah (c.c) siyaset ile vasf edilmez çünkü işler ondan gizli kalmaz. "التدبير" ise (الدبر/en son kısım) lafzından türemiştir. "الدبر" ise her işin sonudur. (أدبار الأمور/edbâru'l-'umûr), durumların sonuçları anlamına gelmektedir. "التدبير", işlerin sonu ve âkıbetlerinin uygun olduğu yöne sevk edilmesidir. Bu sebeple daimî olan tedbire, siyaset denir çünkü "التدبير", çok ve daimî olduğunda dikkatli düşünme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu da zikri geçmiş olan ilk anlam ile ilgilidir. Aynı şekilde "القراءة" ile "التلاوة" arasındaki fark da buna örnek verilebilir. "التلاوة", tek bir kelime için kullanılmamaktadır. "القراءة" ise tek bir kelime için kullanılmaktadır. Örnek olarak (قرأ فلان اسمه/kişi ismini okudu) denir. Lakin (تلا اسمه/ismini tilâvet etti) denilmez. Çünkü "التلاوة" lafzının aslı, bir şeyin ardından bir diğerinin okunması durumunda

[235] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 19.
[236] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 19.

kullanılmaktadır. Buna da (تلا الشيء الشيء يتلوه/önce şunu sonra diğerinin peşinden/ardından geldi, takip etti, onu takip etti) örnek verilebilir. Şayet bir kelime bir diğerinin ardınca gelmiyorsa onun için "التلاوة" kullanılmamakta bilakis "القراءة" kullanılmaktadır.[237]

Bir diğer tespit yöntemi ise lafız yapısının, kendisi ile yakın anlamlı lafız arasındaki farkı gerekli kılıp kılmayacağının incelenmesidir. "الإستفهام" ile "السؤال" arasındaki fark, bu hususa örnek verilebilir. "الإستفهام", ancak müstefhimin bilmediği veyahut şüphe duyduğu şey içindir çünkü soru soran, anlamayı talep etmektedir. Lakin sâil bildiği veyahut bilmediği şey hakkında da soru sorabilmektedir. "الإستفهام", istif'âl bâbındandır ve bu bâb, talep içindir. Bu durum, mezkûr iki lafız arasındaki farkı açıklamaktadır. Buradan çıkartılacak sonuç ise lafızların yapısı değiştiğinde manalarının da değişeceğidir. (الجَهد/gayret) ve (الجُهد/çaba) lafızları buna örnek verilebilir.[238]

Dilin aslında bulunan söz konusu lafızların hakikatinin ya da onlardan birinin hakikatinin incelenmesi dolayısıyla bilinen fark, "الاشتياق" ile "الحنين" lafızları arasındaki gibidir. Nitekim Ebû Hilâl, eserinde "الحنين" lafzının asıl anlamı, devenin yerini özlediğinde çıkarttığı -inleme- seslerinden bir sestir. Sonrasında ifade, anlam genişlemesine uğramış ve kelimeler karıştırılarak birbirleri yerine kullanılmaya başlanmıştır. (السبب/sebep) ve (المسبب/sebep olan)'e (السبب/sebep) denilmesi bu duruma örnek olarak verilmektedir. Şayet bu manalara ve iki kelimede benzer olan şeye dikkat ettiğin halde hala daha manalar arasındaki fark sana açık ve anlaşılır olmazsa bil ki mezkûr lafızlar iki ayrı lehçedendir. (القدر/çömlek) ile (البرمة/çömlek) örneğinde olduğu gibi ilki Basra'da diğeri ise Mekke'de kullanılmaktadır. Aynı ilah için Arapça'da "Allah", Farsça'da "Âzer" demen de böyledir"[239] demiştir.

Âlimler, metinlerden ve dilleri fasih olan çevrelerden lafızları derledikten sonra derlenen lafızların bazı manaları kuşattığını fark etmişlerdir. Sonrasında bu lafızları tek bir başlık altında risaleler haline getirmişlerdir. Âlimlerin, ilk dönemlerde tasnif ettikleri bu risaleler, manaları ve konularına göre dilin tasnifini oluşturmaktadır.[240]Nitekim onların telif ettiği risaleler, lafızların manalarına göre tertip edilen sözlüklerin ilk

[237] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 20.
[238] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 20.
[239] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 21.
[240] Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd fi'l-Luga*, 1. bs., Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1974, s. 55.

örneklerini teşkil etmektedir. Belki de âlimlerin bu tutumlarından onların, mezkûr lafızların birbirine denk oldukları sonucuna vardıkları ve lafızların hakikatlerinin bir olduğu görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Lakin aslında onlar, lafızları bir araya getirmekle kelimelerin uyum içinde olduğunu ya da aynı manaya delalet ettiğini kastetmemişler, sadece yakın anlama sahip olan lafızları bir başlık altında cemetmişlerdir.[241]

Arap dilinde manalar; birbirinden farklı delaletleri olan birden fazla lafızla açıklanmaktadır. Bu da dillerinin zenginliğine işaret etmektedir. Zira âlimlerin bu meseledeki tasavvurları, bazı kelimelerin külli bir fikir ve umumi bir isim çatısı altında toplandığı düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Arap dilinde her kelimeye has, benzerinde bulunmayan farklı özellikleri mevcuttur. Bu da asıl itibariyle âlimlerin ulaştığı, benimsediği usul ve sonuçtur. Nitekim el-Câhiz, "insanlar (مائق/kötü ahlaklı) dedikleri bir kimse için (أحمق/ahmak) derler lakin aynı manayı kastetmezler. Zira ahmak, gelenek göreneğin bilinmemesi ve akıl zayıflığı sebebiyle kullanılan bir kelimedir. "مائق" ise soğuk kanlı olmayıp sulu gözlü olan dikkatsiz ve kararsız kişi için kullanılmaktadır" demektedir.[242] Aynı şekilde (أنوك/aciz ve cahil kişi) ve (رقيع/küstah) lafızlarını kullanmaları da böyledir. Ebû Ubeyd, bu hususta "süvari için (شجاع/cesur) denir şayet bunda başarı elde ederse (بطل/kahraman) denir. Şayet bunda da bir ilerleme kat eder ve emsallerine galip gelirse (بهمة/cesur), bunda en son noktaya ulaştığında ise (أليس/yürekli) denir" demiştir. Nitekim lafızlar arasındaki bu durum bütün manalarda gerçekleşmektedir. Örnek olarak "الجود والبخل, الصلاح والفساد, النقصان والرجحان" verilmektedir." demiştir.[243] Nitekim el-Câhiz'in aktardıkları, mezkûr lafızlar arasında fark olduğuna delalet etmektedir.

Bu hususa, "Araplar, düğün için yapılan yemeğe الوليمة, yolculuktan dönen kişi için yapılan yemeğe النقيعة, bir ev inşasının tamamlanması hasebiyle yapılan merasimde verilen yemeğe الوكيرة, sünnet merasimi için yapılan yemeğe الأعذار, doğum dolayısıyla dağıtılmak için yapılan yemeğe الخرس, herhangi bir davet için yapılan yemeğe ise المأدبة"[244] gibi lafızları örnek vermektedir. Nitekim son zikredilen المأدبة lafzı yaygın ve

[241] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 371.
[242] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 152.; İbn Manzûr, "*Lisânü'l-'Arab*", s. 4120.
[243] Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. 1, s. 250.
[244] Tebrîzî, *Kenzü'l-Huffâz fî Kitâbi Tehzîbi'l-Elfâz*, ss. 614-16.

umumi lafız olmaktadır. Diğer lafızlar da her ne kadar resmi yemek ya da ziyafet gibi anlamlara gelse de aralarında nüanslar bulunmaktadır. Burada Ebû Hilâl'in lafızların değişmesi mananın değişmesini zorunlu kılar ilkesi referans gösterilmektedir.

Her ne kadar âlimlerinin terâdüfü kabul ettikleri aktarılsa da asıl itibariyle, bu konu hakkındaki düşüncelerinden lafızlar arasında fark olduğuna vurgu yaptıkları ve lafızların yakın olsa da eş anlamlara sahip olmadıklarına hatta bazılarının sıfat olduğuna işaret ettikleri sonucu çıkartılmaktadır. Nitekim müterâdif varsayılan lafızların sıfatı konumunda olan lafızlara (العسل/bal) lafzı örnek verilebilir. Nitekim balın seksen adet ismi bulunmaktadır ki "العسل والضرب والشوب والذوب والجلس" bunlardan bazılarıdır.[245] Zira bu isimlerden bazısı mezkûr lafzın sıfatı bazısı lafızdaki bir özelliği ifade etmektedir. "الضرب" yoğun olan beyaz bal[246], "الشوب"[247] su ile beyazlatılmış süt, "الذوب" arı peteklerindeki bal (süzülmemiş hali) anlamına gelmektedir.[248] Bu isimler balı niteleyip onun bir özelliğini belirtmektedir. Nitekim mezkûr lafızlar bu hususta örnek teşkil etmektedir.

İbnü'l-A'râbî de bu hususta (العمامة/sarık) lafzı ve bu lafzın yakın anlamlılarından olan "المقطعة والعصابة والعصاب والتاج والمكورة" lafızlarını örnek olarak vermektedir.[249] Şüphesiz o, mezkûr lafızlar arasındaki farkların idrakindedir. Bu sebeplerdir ki en erken dönemlerde lafızlar arasındaki nüansa dikkat çekmiş, deliller sunmuş ve pek çok yerde örnekler zikretmiştir. Lakin bazı âlimler lafızların Allah (c.c) tarafından vaz' edilmesi sebebiyle Kur'an'ı Kerim'de müterâdif olan lafızlar hususunda tevakkuf etmişler veyahut bu lafızların varlığını reddetmişlerdir. Bu sebeple yukarıda da bahsi geçtiği gibi furûk teorisine ara ara işaret edilmiş olsa da Ebû Hilâl'e kadar müstakil ve sistematik bir eser yazılamamıştır. Müellif, furûk teorisini sistematik ve leksik bir çalışma olarak sunmuştur. Eserinde pek çok âyet ve hadisten istişhâd etmiş, her ne kadar dilin tamamını kapsamasa da furûk teorisine dahil olan pek çok lafza yer vermiştir. Bu da furûk teorisini, tartışılabilir hale getirmiştir.

[245] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, s. 407.
[246] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, cilt. 3, s. 11.
[247] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, cilt. 3, s. 364.
[248] Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, cilt. 2, s. 79.
[249] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, ss. 407-11.

Son olarak modern dönem Batılı dil bilimci olan Stephen Ullmann'ın (ö. 1976), eserinde geçen ve eski Arapların görüşlerini özetleyen taksime yer verilecektir. Nitekim zikredilecek olan rivayetler, eski Arap âlimlerinin genel manada bir terâdüften söz edilebileceği görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. İlk kısımda; âlimlerin, mutlak/tam terâdüfü reddettikleri lakin belirli bir ölçü çerçevesinde diğer terâdüf türlerini kabul ettikleri ve terâdüf hususunda rivayet edilen şeyleri tahriç ettikleri bilinmektedir. Nitekim onların nezdinde bu ölçü, bazı müterâdiflerin ayırt edilmesi güç cüz'i bir manaya ve diğer bazısında bulunmayan mananın farklı türlerine sahip olduğudur. Zira İbnu'l-A'rabî, Sa'leb ve İbn Fâris'in bu görüşü benimsediğini zikretmiştir.

İkinci kısımda ise, terâdüfün varlığını tamamen reddedenler bulunmaktadır. Ullmann, Ebû Ali el-Fârisî'nin bu görüşü savunanların öncüsü olduğunu zikretmiş bunu da İbnü'l-A'rabî'den nakledilen "Birgün Halep'te âlimlerden bir grubun da bulunduğu Seyfüddevle'nin meclisinde oturmaktaydık ve âlimlerin arasında İbn Hâleveyh de vardı. İbn Hâleveyh, (السيف/kılıç) kelimesinin elli ismini ezbere biliyorum" dedi. Bunun üzerine Ebû Ali gülümsedi ve İbn Hâleveyh'e "ben ise sadece bir ismini ezberledim o da "السيف" dedi. İbn Hâleveyh bunun üzerine "o halde "المهند و الصمصام" gibi diğer isimleri ne olacak" deyince Ebû Ali, bu saydıkların onun sıfatlarıdır demiştir" rivayete dayandırmıştır. Bu rivayetten anlaşılan, bu sıfatların temel isimden bağımsız ve farklı anlamlara sahip olduğu ve lafızlar arasında terâdüfün bulunmadığıdır.[250]

Üçüncü kısımda, terâdüfün varlığını savunanlar yer almaktadır. Bu görüşü savunan âlimler, terâdüfün varlığını varsaymakla beraber terâdüfün zamanın geçmesiyle meydana geldiğini savunmaktadırlar. Nitekim onlar, diğer görüşler gibi terâdüf için tevil etme veyahut örnekler tahriç etme yolunu da benimsememişlerdir. Oysaki nahiv âlimleri ve dil bilimcilerin pek çoğu bu yöntemi benimsemiştir. İbn Dürüsteveyh; bu görüşü savunanları, onların işin özünü kavrayamadıklarını söyleyerek kınamaktadır. Nitekim İbn Dürüsteveyh, Arapların müterâdifler arasında delalette meydana gelen farkları dil zevkleri ve bozulmamış mizaçları gereği idrak ettikleri görüşünü benimsemektedir. Zira o, bu görüşü savunanların delaletteki farkları fark edip kavrayamadıklarını bu sebeple

[250] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, s. 105.

sınırlı manalara sahip olduklarını düşünüp Araplara nispet ettikleri görüşünü savunmaktadır.[251]

Dördüncü kısım ise terâdüfü kabul etmekle birlikte iki kısma ayrılmaktadır. İlk kısım; terâdüfü, derli toplu olarak bir lafzın genel tek bir mana içerisinde başka bir lafız yerine ikame edilmesi olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma, sıkıntıların giderilmesi anlamına gelen "لم شعثه ورتق الفتق وأصلح الفاسد" lafızları örnek verilebilir. Bu örnekten anlaşılmaktadır ki tarifte geçen "lafız" ile kastedilen müfred kelimeler değil bilakis söz öbekleri ve cümlelerdir. Nitekim bu âlimlerin nezdinde terâdüf cümle-i tefsiriyye ya da beyaniyye olarak isimlendirilen şeydir. İkinci kısma gelince, onlar terâdüfü mütevârid -birbirine yakın olan, kesişen iki şey- olarak isimlendirmişlerdir. Bu da tek bir şey için birden fazla isim konulduğu zaman gerçekleşmektedir. Aynı (أسد/aslan) için " السبع والهزيز والليث" isimlerinin de kullanılması gibidir. Mezkûr görüşler ise eski Arapların terâdüf hakkında görüşlerinin özetidir.[252]

2.4. Modern Dönemde Furûk Nazariyesini Savunan Dil Âlimleri ve Görüşleri

Modern dönem dil âlimleri, hassas ve ilmî bir düşünce ile dilleri üzerine araştırma yapmaya kendilerini adamış, dil gelişimi için çaba göstermişlerdir. Bütün bu çabanın yanında dil ile sıkı bir ilişki içerisinde olan eski dil âlimlerinin ulaştıkları sonuçlardan etkilenmişlerdir. Nitekim ilk dönem âlimleri için dilin hakikati, anlamsal ve fonetik özellikler açık bir hale gelmiştir. Bu araştırmalar ise Arap dil nizamının tarifini, kurallarının ve gramerinin açıklanmasını hedeflemiştir. Bir grup modern dil alimi, dilsel olgunun -ki bu olgu kapsamlı ve objektif bir araştırmayı gerektiren insanî bir olgudur- külli kurallara ulaşma, anlamsal ve fonetik gelişimin seyrini gün yüzüne çıkartma amacıyla genel bir araştırma yaptıktan sonra elde edilen sonuçlardan etkilenmiştir. İlginçtir ki modern dönem Arap dil âlimlerinin kendilerinden ilim tahsil ettiği, diğer diller üzerine çalışma yapan dil âlimleri, furûk düşüncesinin Arap dili olgularından biri olması, kendileri için bir şey ifade etmemesine rağmen terâdüfün varlığını kesin bir şekilde inkâra, lafızlar arasındaki anlamsal farkları ele almaya ve Arap dilindeki terâdüfün nadiren gerçekleşen bir şey olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim onlar, bu bakış

[251] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, s. 105.
[252] Stephen Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, çev. Kemal Muhammed Bişr, 1. bs., Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1975, s. 106.

açısında eski Arap dili âlimlerinin birçoğu ile aynı fikirde buluşmaktadır.[253] Zira onlar, yakın anlamlı lafızların delaletlerinde farklılaştığı ve her birinin bir tür, farklı bakış açısı ve fayda sebebiyle müstakil olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu sebeple de kelimeler, yorumlanabilir hale gelmiştir.[254]

Araştırmacılar, bu dilsel problem çerçevesinde Arap dilinde lafızların yapısı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan bazısı, dilde terâdüfün kesin olarak bulunduğu, bir kısmı bazı durumlarda oluşmasının mümkün olduğu bir diğer kısım ise manada lafızların eşitliğini reddederek her lafzın ayırt edici, özel bir delalete sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Nitekim furûk nazariyesini savunan kısım, kendinden önceki âlimlerin furûk bahsinde telif etmiş olduğu risaleler ve kitaplar ile delillerini güçlendirmiştir.[255]

Eski dil âlimleri, aynı delaletlere sahip lafızları bir araya getirmişlerdir. Çünkü bir araya getirilen lafızlar, eşyanın inceliklerini tasvir etmekte, manaların gizli kalan yanlarını ortaya çıkarmaktadır. Bu da şüphesiz dilin ete kemiğe bürünmüş halinin tezahürü, kuvvet ve etkinliğinin sırrıdır. Nitekim dil hususundaki bu hilâfı, Kur'an-ı Kerîm'in lafızlarında bulunan hilâf takip etmiştir. Arap dili ve gramerinin ana kaynağının Kur'an-ı Kerim olabileceği fikri, lafızlar ve manalara ilişkin olan terâdüf ve furûk meselesinin sorgulanması veyahut araştırılması için doğruca Kur'an-ı Kerîm'in referans alınmasını zorunlu kılmaktadır. Âlimlerin bazısı, Kur'an-ı Kerim'deki lafızlar arasında terâdüfün varlığını, bazısı da Kur'an'da belirli delalete sahip lafızlar haricinde lafız kullanılmadığı, lafızların müstakil, mütemayiz bir manaya sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Bir kısım araştırmacı da kelamda tutumun zenginleşmesi, ifade yollarının çeşitlenmesi, yapılar ve kelimeler arasındaki ince nüansların yok olması ve sonraki nesillere zarar veren kapalılık ve bütüncüllük hastalığının dilden uzaklaştırılması için furûk nazariyesini ihya etmeye, lafızlara tekrardan hayat vermeye davet etmiştir.[256]

Araştırmacılar, furûk nazariyesinin çeşitli biçimlerini ve gizli yönünü ortaya çıkarmakla ve lafızların dildeki vazifelerinin önemine dikkat çekmekle ilgilenmişlerdir. Bundan maksatları ise ancak dili bozulmaktan koruma, özelliklerinin olduğu gibi

[253] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 453.
[254] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 454.
[255] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 454.
[256] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 454.

kalmasını sağlama, eksiksiz oluşuna riayet etme ve dilde bulunan zevk-i selîmi özenle muhafaza etmektir. Nitekim dil âlimleri, dilin niteliği hususunda müsamahakâr olma, dil kurallarında ihmalkarlık, dil yapısı ve kriterlerinin bozulmasını görmezden gelmenin dilde bozulma, düzensizlik, acziyet ve güçsüzlüğe varan ve birbirini tetikleyen dilsel çöküntünün bir çeşidi olduğunu, bunun neticesinde de dilin, i'rab ve izah hususundaki en zahir alametlerini yitirdiği görüşünü benimsemişlerdir[257].

Geçmiş dönemlerde yapılan çalışmalar incelendiğinde furûk düşüncesinin, dil ile ilişkili eserlerde bulunan konuların bir kısmını oluşturduğu fark edilmektedir. Aynı şekilde modern dönem araştırmacıları da lafızlar arasındaki farklar ve aralarında nüans olan manaların beyanı ile iştigal etmişlerdir. Çünkü bunların birbirine karıştırılması, lahna ve hataya sebebiyet vermektedir. Her ne kadar sözlük müktesebatındaki yakın anlamlı kelimeler üzerine pek çok söz söylenmiş, pek çok kitap telif edilmiş olsa da geçen yüzyıllar boyunca terâdüf ve furûk nazariyesi sorunu çözülememiştir. Araştırmacılar, modern dil biliminin gerektirdiği tümdengelim içerisindeki yeni yöntemleri kullanmaya yönelmişlerdir. Çünkü halen bir görüş birliğine varılamamıştır. Araştırmacılardan bazısı, delalet ilmi çerçevesinde aynı manaya delalet eden sözlük ile ilişkili öğelerin tamamında terâdüfün varlığını savunurken diğer bazısı, delalette mana bakımından birbirine eş olan terâdüfün varlığını reddetmektedir.[258]

Modern dönem dil çalışmaları, delalette birbirine yakın anlamlar taşıyan kelimeler arasında mana bakımından farkları gözetmeye, terâdüfün mefhumunu belirlemeye, çeşitlerini açıklamaya özen göstermektedir. Bununla birlikte mana birliğinin var olma imkanını azaltan şartlar dışında manaların eşit veyahut ittifak içinde olduğunu reddetmeye ve kullanım benzerliğinin olduğuna da teveccüh göstermektedir. Nitekim bu durum, dilde manaların çoğunu tek bir yerde konumlandırmada aşırıya gitmeyi de engellemektedir. Bu şartları uyguladıktan sonra araştırmacının ulaştığı sonuçlar, dil kültüründe furûk düşüncesinin varlığını savunanların ulaştığı sonuçlarla büyük oranda benzerlik göstermektedir. Araştırmacılar, kaideler gereğince yakın anlamlı kelimelerin manalarını göz önünde bulundururlar çünkü bu kelimelerin, hakikatlerinin birbirine yakın olmasına ve delaletlerinin birbirlerine bağlı olmasına rağmen kendilerine mahsus olan

[257] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 454.
[258] Brand Shpellner, *'İlmu'l-Lugati ve'd-Dirâsâti'l-Edebiyye -Dirâsetu'l-Uslûb, el-Belâga, 'İlmu'l-Lugati'n-Nassî*, çev. Muhammed câdu'r-rab, 1. bs., Riyad: Dâru'l-Fenniyye, 1987, s. 46.

faydalarda ve kendisiyle temayüz ettikleri vecihlerde müstakil olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar.[259] Modern dönem dil âlimleri bu hususta farklı deliller ve fikirler zikretmiştir.

Muhammed el-Mübârek (ö. 1808), "diller; varlıkların ve nesnelerin durumlarını vasfetmede, çeşitleri arasını ayırmaya güç yetirmede ve çeşitli duyguları ifade etmede farklılık gösterir. Oysaki Arap dili ister somut ister soyut olsun ifade hassasiyeti ve farklı türleri, farklı durumları, çeşitli fertleri ayırt etme yetisiyle diğer dillerden ayrılmaktadır. Arap dili gibi pek çok kabileyi, geniş alanları kapsayan bir dilde, kelimeler arasında farkların olması doğal bir durumdur. Dil bilimciler, bu engin dilsel materyali naklederken rivayet edip tedvin ettikleri şeyde titizliği hedeflemişlerdir. Doğru nakil, araştırma ve zapta delalet ettiği bilinen ibareleri kullanmışlardır" demiştir.[260]

Ahmed Fâris eş-Şidyak (ö. 1887), Arap dilinde lafızların terâdüf olarak nitelenmesinin onların eş anlamlı oldukları ya da ayniyet içerdikleri (تماثل/ayniyet) anlamına gelmediği görüşünü dile getirmektedir.[261] Kendisi bu görüşünü "ben müterâdif lafızların, mütesâvî olarak isimlendirilmedikçe tek bir manaya sahip lafızlar olduğu kanaatinde değilim. Lafızlar ancak mütesâvî olarak isimlendirilmeleri durumunda bazısının, diğer bazısının yerine geçtiği müterâdif halini alır. Güzellik, uzunluk, beyazlık, yumuşaklık konuşmada akıcılık gibi vasıflar buna örnek olarak verilmektedir. Nitekim mezkûr sıfatların çeşitleri ve durumları onlarla nitelenen şeyin değişmesiyle değişir. Zira Araplar mezkûr sıfatların her çeşidini bir isme tahsis etmiştir. Onların yaşadığı çağ ile günümüz arasındaki zaman farkı ise o sıfatları müterâdif zannetmemize sebebiyet vermiştir" demiştir. eş-Şidyâk, terâdüfün delalette tam bir ittifak değil manaların birbirini izlemesi anlamına geldiği görüşünü savunmaktadır.[262]

Hıfnî Nâsıf (ö. 1919) ise, "hakiki anlamda terâdüf yoktur çünkü Araplar kabileler halinde yaşamaktadır ve her kabilenin vâzı'ının kendisiyle amaçlarına ulaşabilmesi için koymuş olduğu belirli lafızlar vardır. Meramı ifadede her mana için bir lafızdan daha fazlasını vaz' etme zorunluluğu da yoktur. Nitekim bazı kabileler (السبع/aslan) lafzını

[259] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 455.
[260] Muhammed el-Mübârek, *Fıkhü'l-Lugati ve Hasâisü'l-'Arabiyye*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1964, ss. 311-13.
[261] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 458.
[262] Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr eş-Şidyâk, *es-Sâkʿale's-Sâk fîmâ Hüve'l-Fâryâk*, Kahire: Mektebetü'l-'Arab, 1985, s. 12.

kullanırken bazıları (أسد/aslan) lafzını kullanmıştır. Aynı şekilde bazı kabileler (السكين/bıçak) değil (المدية/çakı) lafzını kullanmışlardır. Yakın manaya delalet eden lafızların birkaçını kullanmak yerine tercihte bulunmuşlardır çünkü lafız çokluğuna ihtiyaç duymamaktaydılar. Zira terâdüf lehçelerde tabiî bir olgu değildir. Her kabile ayrı ayrı incelendiğinde terâdüfün olmadığı fark edilecektir. Terâdüfün varlığı ancak genel olarak bütün kabileler ele alındığında gerçekleşen bir durumdur" demiştir.[263]

Delalet ettikleri şeyde eşit oldukları varsayılan lafızlar hususundaki anlambilimsel araştırmalar derinleştikçe bu görüşü savunan âlimlerin sayısı da artmıştır. Modern dönemde ortaya çıkan dilbilimsel araştırmalarda, terâdüfün incelenmesi ve kelimeler arasındaki farkların açıklanmasına özen gösterilmesi gerektiğini savunan eğilimler ortaya çıkmıştır. Mananın özü, kendisinden farklı manaların türetildiği genel dilbilimsel delaletlere değil bilakis belirli lafızlar için üzerinde ittifak edilen genel dilbilimsel delaletlere dayanmaktadır. Çünkü temel delaletlerle ilgili lafızların içerdiği manaya ilişkin türlerin ayrımı oldukça zordur ve bu durumun tahkik edilme imkânı da yoktur. Ne var ki lafızların manaları birbirine karışmıştır. İkincil manalar ise genel dilbilimsel delaletlerden ayrılamaz. Semantik bilimin üzerine inşa edildiği temel, manadır ki o da araştırmaya ve dikkatle incelemeye tabidir. Mana, lafızların sahip olduğu bağımsız bir oluşum değil bilakis zihin ve öze sızan bir kavrayıştır. Zira mana, zihin ve özde; sözlüklerden edinilen sözlük anlamı, dinleyicinin tepkisi ve lafızların değişmesi ile değişen bir etki bırakmaktadır. Diğer taraftan kelimenin kullanımı metinlerden ve siyak sibaktan anlaşılmaktadır. Ne var ki anlambilimsel araştırmaların bir kısmı, mananın duygusal değerini göz önünde bulundurmaktadır. Çünkü ifade, duyguların ve düşüncelerin toplamında vuku bulmaktadır.[264]

Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924), "Arap dili, az lafızla çok manayı bir araya getirmesi sebebiyle mananın farklarını en iyi ayırt eden dildir. Zira bu durumda mütekellim, derleme yapar sonra da her şeyi veciz, ayırt edilmiş farklı lafızlarla ayırır. Örneğin Araplar, hayvan türleri arasında ortak değere sahip olanları; tırnakları, yetiştirildikleri yer, yavruları ve seslerine göre farklı isimlerle ifade ederler. Bu ve benzeri

[263] Hifnî Nâsıf, *Mümeyyizâti Lugâti'l-'Arab,* 1. bs., Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1887, ss. 41-42.
[264] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye,* s. 475.

olan durumlar Arap dilinin özelliklerindendir" demiştir.[265] el-Âlûsî, burada Arap dilinde lafızların; hayvanların uzuvlarına, davranışlarına ve Arap dili âlimlerinin önemli gördüğü sıfatlarına göre isimlere tahsis edildiğine işaret etmektedir. Nitekim dil âlimleri, fark geleneğinde hayvanların sıfatları üzerine eserler telif etmiştir. Zira el-Âlûsî, furûk örneklerini zikretmeye devam etmiş sonrasında da "bu ayrımı ve bu tasavvuru dikkatle incelediğimizde Arapların idraklerinin diğer milletlerinkinden ayrı, Arap dilinin ise diğer dillerden üstün olduğunu görürüz. Bu konuda söylenecek söz çoktur ve Arap dili dışında bu gizleri barındıran dil de yoktur. Bu konudaki fark gece ile gündüz arasındaki fark kadar açıktır" demiştir.[266]

Ahmed Teymûr (ö. 1930), eski âlimlerin yaptığı ayrımları takip etmiş ve furûk hususundaki örnekleri içeren kaynaklara da yer vermiştir. Aynı zamanda eski âlimlerin, lafızlar arasındaki ayrımın faydalarını ve lafızların manaları arasındaki farkların inceliklerini kavradıklarına dikkat çekmiştir. Kendisi de "Esrârü'l-'Arabiyye" adlı eserinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 1350) Bedâi'ü'l-Fevâid adlı eserinde (الشك/şüphe) ve (الريب/kuruntu) lafızları arasındaki farklara yer verdiğini, bunun dışında es-Süyûtî'nin (ö. 911) el-Kenzü'l-Medfûn adlı eserinde "الاحد والواحد" lafızları arasındaki farkı, Süleyman b. Benîn ed-Dakîkî'nin (ö. 613) İttifâkü'l-Mebânî ve'ftirâkü'l-Me'ânî adlı eserinde "الدني والدنيء" arasındaki farkı ele aldığını belirtmiş ve furûk teorisini savunan ve delillendiren pek çok âlimin, bu tür örneklere eserinde yer verdiğini belirtmiştir. Hatta daha basılmamış lakin furûk teorisine yer vermiş eserlere de işaret etmiştir.[267]

Mustafa Sâdık er-Râfi'î (ö. 1937), öncelikle müterâdif olduğu varsayılan السيف والعضب, والأسد والليث والغضنفر والخمر والراح والعُقار والقرقف örnekleri zikreder. Sonrasında âlimlerin bu hususta dört ayrı görüşe sahip olduğunu aktarır. İlk görüş; dil âlimlerinden bazısı Arap dilinde mutlak/tam terâdüfün varlığını reddetmektedir. Çünkü bir mana için pek çok lafız vardır. Şayet bu mananın sıfatları çok olmasaydı abesle iştigal olurdu. Nitekim bu görüşü savunan âlimler, müterâdif lafızlardan her birinin bir diğerinde

[265] Âlûsî, *Bülûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlil-'Arab,* c. 1, s. 40.
[266] Âlûsî, *Bülûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlil-'Arab,* c. 1, s. 43.
[267] Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed Kâşif et-Teymûr, *Esrârü'l-'Arabiyye*, 1. bs., Kahire: Dârü'l-Âfâkı'l-'Arabiyye, 2003, ss. 101-103; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Kenzü'l-Medfûn ve'l-Feleki'l-Meşhûn*, 1.bs., Kahire: Matbaatü'l-Mısriyye, 2016, s. 52; Süleyman b. Benîn ed-Dakîkî, *İttifâkü'l-Mebânî ve'ftirâkü'l-Me'ânî,* thk. Yahyâ Abdürraûf Cebr, 1.bs., Amman: Dâru'l-Ammâr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1985, s. 101.

olmayan mana ve faydaya sahip olduğu görüşünü benimsemektedir. İbnü'l-A'râbî, Sa'leb ve İbn Fâris bu görüşü savunmaktadır.

İkinci görüş; bazı dil âlimleri ise, asli mana için tek bir ismin vaz' edildiğini geriye kalanların ise o mananın isimleri değil sıfatları olduğunu ileri sürmektedir. "السيف والمهند والصارم" gibi lafızlar bu hususa örnek verilebilir. Burada asıl olan "السيف" lafzıdır, geri kalanlar ise sıfattır. İlk görüş ile ikinci görüş arasındaki fark, ilk görüşü savunan âlimler; müterâdiflerin, sıfat manasını arttıran isimler olduğunu savunurken ikinci görüş müterâdiflerin sadece sıfat olduğu görüşünü savunmaktadır.

Üçüncü görüş; bu görüşü savunan dil âlimleri terâdüfü, bir manada buluşan yakın manalara sahip lafızların birbirinin yerine geçmesi ile sınırlandırmışlardır. Bununla birlikte onlar, tek bir müsemmaya pek çok isim verilmesine mütevârid demektedir. Mütevârid için ise "الخمر والعقار" ve "الليث والأسد" örneklerini delil getirmektedirler.

Son görüş ise herhangi bir sınır koymaksızın, herhangi bir taksime gitmeksizin terâdüfü mutlak/tam olarak kabul edenlerin benimsediği görüştür. Onlar lafızlar arasındaki illet ve farkları anlamamışlar ve onları müterâdif kabul etmişlerdir. Lafızları tevil etmiş, bu tevili de Araplara atfetmişlerdir.[268]

Nitekim eski Arapların zaman içerisinde durumları değişkenlik göstermiş bununla birlikte onların vaz' ettikleri lafızlar da değişmiştir. Her Arap fıtrî yapısının etkisiyle yaşadığı durumları farklı ifade etmiştir. Bu sebepledir ki vaz' edilmiş lafızların farklılaşması tabiîdir. Bu lafızlardan bazısı farklı kabilelerin vaz' ettiği isimler halini almıştır. Sonrasında her kabile farklı bir lehçe işitmiş ve birbirleriyle lafız alışverişinde bulunmuştur. Lafızlardan bazısı da her kabile ferdinin farklı vaz' ettiği sıfatlar halini almıştır. Nitekim vaz' edilen sıfatlar, aralarındaki farkların bilinmesinden dolayı -bu farklar, lafızların iştikâkı sebebiyledir- tek bir vaz'a tahsis edilememiştir. Sıfatların kullanımı yaygınlaşmış sonrasında dilin aslına ilhak edilmiştir. İşte bu da müterâdiflerin büyük bir kısmını oluşturmaktadır. (العسل/bal) lafzı bu hususa örnek verilebilir ki bu ismin seksen, (الأسد/aslan) isminin üç yüz elli, (الداهية/ felaket) isminin ise dört yüz, bir rivayete göre de dört bin müterâdif ismi olması buna örnek teşkil etmektedir. Oysaki el-Kâmûsu'l-Muhît adlı sözlükte terâdüfe pek rastlanmamaktadır. Terâdüf bahsinde ikinci tür ise tek

[268] Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2015, c. 1, s. 125.

bir manaya delalet eden lafızların az olduğudur. Bu tabiî olmakla her dilde rastlanılmaktadır. [269]

Emîn Nâsıruddîn (ö. 1953), furûk nazariyesinin, Arap dilinin diğer dillerde katiyetle bulunmayan ayırt edici özellik ve inceliklerinden olduğunu zikretmiştir. Furûk nazariyesinin belirtilerinden birisinin harekeler, diğerinin ise manalar arasındaki farklılık olduğunu düşünmektedir. Atış aletinin "مِرمى" atış alanının ise "مَرمى", içine süt sağılan kaba "مِحلب" süt sağılan yere ise "مَحلِب" denmesini örnek olarak zikretmiştir. İki lafız arasında harf değişimi ile de manada değişikliğin meydana gelebileceğini zikretmiş örnek olarak da "امرأة حامل و حاملة" örneğini vermiştir. "ة" harfi hazfedilirse hamilelik kastedilir bunun sebebi ise erkeğin bu olguya iştirak edememesi ve kadına has bir durum olmasıdır. Hazfedilmez ise bir şey taşıyan kadından bahsedildiği anlaşılır çünkü erkek de bu eyleme iştirak edebilmektedir.[270] Böylece bir harf ile iki ayrı mana elde edilmektedir. Zira lafızların manaları arasındaki ihtilafların büyük çoğunluğunun seslerin değişmesi veyahut yakınlaşması ile meydana geldiğine de vurgu yapmıştır.

Joseph Vendryes (ö 1960), her kelime ifade ettiği anlamdan bağımsız olarak ve çoğu zaman kastedilen anlam bilinmeden önce zihinde hüzünlü, sevinçli, hoş, kerih, küçük, büyük, beğenilen veyahut gülünç birçok temsil uyandırır. Bir kişinin önünde hiç tanımadığı birinin adı zikredildiğinde kişi o anda ismi anılan kimse hakkında bir fikir üretir. Üretilen fikir ise genellikle doğru değildir. Kişi, adı geçen ve hakkında bir fikir oluşturduğu kimse ile bir araya gelince ise "İsmi geçen kişi bu mu?! Onun böyle olduğunu düşünmemiştim" der. Dilin kelimeleri de aynı böyledir. Nesneler hakkındaki idrakimiz, kendisine delalet eden isimden türeyen ani izlenimlere tabidir. Her durumda kelimenin değerini belirleyen şey o kelimenin bağlamıdır. Bu sebeple kelimenin her seferinde kullanıldığı ortamda var olması, onun manasını geçici süreliğine belirler.[271] Böylece kelimeler kullanıldığı bağlamlarda yeni manalar kazanabilir bu sebepledir ki farklı biçimlere sahip iki kelimenin aynı anlama delalet etmesi mümkün değildir.

Nitekim kelimeye, delalet ettiği pek çok manaya rağmen tek bir değeri zorunlu kılan da bağlamdır. Aynı şekilde kelimeyi zihinde birikmiş olan önceki manalardan arındıran da yine bağlamdır. Bir kelimenin bir anda birden fazla anlamının olduğunu

[269] Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, c. 1, ss. 126-27.
[270] Nâsıruddîn, *Dakâiku'l-'Arabiyye*, ss. 14-15.
[271] Vendryes, *Le Langage: Introduction Linguistique à l'Histoire*, s. 216.

söylemek aldatmacadır. Kelimelerden birinin delalet ettiği farklı manalar, bilinçte ancak metnin bağlamının belirlediği manada ortaya çıkar diğer manalar ise silinmiş ve yok olmuştur. Nitekim kelimelerin asıl ve ikincil manaları bulunmaktadır. İkincil manalar, tarihî bakış açısının kendisini meydana getirmesiyle ilk manadan türer. Buna örnek olarak ise belki de tarihte bir kişi neşterin "ريشة", kaz tüyünden "ريشة الاوزة" geldiği görüşünü benimsemiştir. Nitekim bu kişi için kelimenin sadece bir delaleti mevcutken zamanla iki farklı delalet haline gelmiştir. Bu sebeple kelimeler için asıl olan tek anlamdır. Nitekim dil, mana bakımından açıklığa ve belirlenmeye ihtiyaç duyar. Zira kelime, sözlüklerin belirlemiş olduğu salt tarifle sınırlandırılamaz.[272] Her kelime kendisinde yer ettiği ve kendisini saran duygusal bir duruma sahiptir. Bu durum kelimenin kullanımına bağlı olarak geçici anlamlar sunmaktadır. Bu anlamlar ise ifadeye dayalı değeri oluşturan özel anlamlardır.[273] Buradan çıkartılabilecek sonuç ise Vendryes'in, kelimelerin gerçek anlamlarının bağlamdan anlaşılması gerektiği görüşünü benimsediğidir. Bu bağlam yazılı ve sözsel cümleler için de geçerlidir. Lafza anlam kazandıran şey, içinde bulunduğu durumda zihnin canlandırmış olduğu biçim ve bu biçime uygun düşen yapıdır. Bu da kişiler ve vaz' edilen ortam arasında farklılık göstermekle birlikte terâdüfün var olmasını engellemektedir.

İbrahim Mustafa (ö. 1962), "Arap dilinin morfoloji ve i'rab hususunda batı dillerinin yöntemine uymayan farklı bir metodu vardır" demektedir. O, "Arapça, bir edatın ya da cümlenin etkisi olmaksızın yalnızca harekeler ile farklı manalara delalet etmektedir. Nitekim harekeler, kelimenin başında, ortasında veyahut sonunda olabilmektedir" diyerek diğer dillerde bulunmayan harekelerin manada değişiklik meydana getirdiğine vurgu yapmıştır. İbrahim Mustafa'nın bu sözlerinden furûk teorisine işaret ettiği anlaşılmaktadır.[274]

Abbas Mahmud Akkâd (ö. 1964), yakın anlamlı lafızlar arasında farkların bulunma sebebini, "Arap dili gibi vakitleri ayırt etme vasıtalarına sahip başka bir dil daha olduğunu zannetmiyoruz. Gündüz ve gece vakitlerinden her vaktin göç ve konaklama, yolculuğa çıkma ve ikamet etme arasında hayat yaşayan bedeviler için bir ehemmiyeti vardır. Mezkûr yolculuk aşamalarında onlar, hangi vaktin yolculuğa başlamaya ve

[272] Vendryes, *Le Langage: Introduction Linguistique à l'Histoi*re, ss. 207-8.
[273] Vendryes, *Le Langage: Introduction Linguistique à l'Histoire*, s. 214.
[274] Mustafa, *İhyâu'n-Nahv*, s. 40.

hangisinin kısa, hangisinin uzun bir ara vermeye uygun, hangisinin konaklama ve dinlenmeye uygun olup olmadığını bilmektedirler. Bu sebepledir ki günün farklı vakitlerini farklı isimler ile isimlendirmişlerdir. Bu şekilde bir sınıflandırma, mezkûr vakitlerle ilgili olup diğer dillerin çoğunda aralarındaki ayrım zorluğundan dolayı cümle ve yapı olmaksızın saat ile ifade edilmiştir. Araplar için her mevsimde uygun bir mera bulma yanında ticaret yapmaya elverişli ve güvenli olan bir alan bulmanın da önemli bir yeri vardır. Bu sebeple de mevsim ve hasat zamanlarının farklı isimleri bulunmaktadır. Bununla birlikte Araplar, seneyi farklı lafızlar ile isimlendirmiştir. Nitekim Arapçada gök bilimcilerin ıstılahında güneş etrafındaki dönüşe delalet eden üç farklı isim bulunmaktadır. Bunlardan ilki "السنة" ikincisi "العام" üçüncüsü ise "الحول" dır. Bunlardan her birinin ifadede farklı bir yeri vardır. Aynı şekilde "gün" kelimesi, Arapça'da " اليوم والنهار والليل" gibi farklı lafızlarla ifade edilmiştir. Araplar, sürenin uzunluğu ve kısalığına göre vakit için farklı kelimeler ihdas etmişlerdir. "اللحظة و اللمحة" kısa süreyi, "البرهة والردح" uzun süreyi, "الفترة" iki vakit arasında tayin edilmemiş süreyi ifade etmektedir. "الفترة" kelimesi, "الحين" kelimesinin ifade ettiği belirli bir zaman dilimini kapsamaktayken "العهد" kelimesi, daha geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. "الزمن" vaktin bütün türlerine delalet etmekteyken "الدهر" bütün zamanlar, çağlar ve devirlere delalet etmektedir"[275] sözleriyle açıklamıştır.

Geçmiş zaman, her dönemde bedevi Araplar için önemli bir yere sahip olmuştur. Zira o; kahramanlıkların, nesillerin, intikamların, geride kalanların ve de yaşanmışlıkların güven içerisinde muhafaza edildiği yerdir. Nitekim Akkâd, "tarihin gün isimleriyle isimlendirilmesi ve her günün yaşanmış ve yaşanacak olanda etkisinin olması tesadüf değildir." demiştir.[276] Akkâd'ın bu sözlerinden aslında Arapların hayatındaki her dönem her eylem için dilden yararlandıkları, coğrafi ve sosyolojik nedenler dolayısıyla hatta bunların sebep olduğu mahrumiyetin dahi çöl sakinleri olan bedevileri, dillerini geliştirmeye ittiği ve bunun sonucunda da onların zaman ve hayatın daha pek çok alanında yaptıkları taksimleri dil üzerinden oluşturdukları, manalar arasında ince ayrımlar gözettikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Nitekim Halîl, Sîbeveyh, el-Câhiz gibi âlimler bedevilerle temas halinde olmalarından kaynaklı belli bir dil zevkine sahip olmuşlar ve

[275] Abbas Mahmûd el-Akkâd, *el-Lugatü'ş-Şâ'ira*, Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012, s. 43-44.
[276] Akkâd, *el-Lugatü'ş-Şâ'ira*, s. 45.

bu farkları idrak edip farklara dikkat çekmişlerdir. Bu temas azaldığında ise idrak oranı da azalmıştır. Böylece bu lafızların manaları eşit kabul edilmiş terâdüf kavramı ortaya çıkmıştır.

Ali Abdulvâhid Vâfî (ö. 1992), Fıkhü'l-Luga adlı eserinde Arap dilinin, kelime ve ıstılahlarının kökleri hususundaki zenginlik ve ilk Sami dilinden muhafaza ettiği pek çok kök bakımından diğer Sami dillerinden ayrıldığını zikretmektedir. Nitekim Vâfî, Arap dilinin; isim, fiil, harf ve sıfat gibi yapılardan müterâdif olan farklı türlerde lafzı ve belirli terimleri bir araya getirdiğini belirtmektedir. Aynı zamanda araştırmacılardan bazısının terâdüfün karşısında durmasının sebebinin modern lehçelerin içerdiği terâdüf müktesebatı olduğunu oysaki modern lehçelerin günlük konuşmayla sınırlı kaldığını ve fasih Arap dilinin modern lehçelerden önemli ölçüde ayrıldığını ileri sürmüştür. O, Arap dilinde müterâdiflerin ve müfredâtın bu kadar çok olmasının sebebini yedi maddede özetlemiştir:

İlki, Kureyş kabilesinin diğer Arap lehçeleri ile etkileşime geçmesi ve pek çok kelimenin o lehçelerden Kureyş lehçesine aktarılmasıdır. Bu aktarım sebebiyle de Arap dilinde isim, sıfat ve sîgalarda müterâdifler çoğalmıştır.

İkincisi, sözlük müelliflerinin sadece Kureyş kabilesinden değil diğer kabilelerden de kelime toplamasıdır.

Üçüncüsü, sözlük müelliflerinin her şeyi kaydetme istekleridir. Artık kullanılmayan pek çok kelimeyi tedvin etmişler diğer lafızlar ile değiştirmişlerdir. Böylece de müterâdiflerin sayısı artmıştır.

Dördüncüsü, sözlük müelliflerinin müterâdif olarak kaydettikleri kelimelerin aslında o anlamda kullanılmadığı müterâdif anlamının aslında mecazi anlam olduğudur.

Beşincisi, tek bir anlama delalet ettiğini söyledikleri pek çok kelimenin aslında müterâdif değil isim yerinde kullanılan sıfatlar olduğudur. Müterâdif isimlerin çoğu aslında tek bir müsemmanın durumlarını vasfeden sıfatlardır. Sonrasında bu durumlar yavaş yavaş unutulmuş ve sıfatların delalet ettiği şeyler aralarında bulunan farklardan soyutlanmıştır.

Altıncısı, aslında müterâdif görünüme sahip olan lafızların çoğu müterâdif değildir. Bilakis mezkûr lafızların her biri diğerinin delalet ettiği durumdan daha farklı olan özel bir duruma delalet eder.

Son olarak ise müterâdif lafızların, diğer Sami dillerden Arap diline giren lafızlar sebebiyle oluştuğudur.[277]

Mâzin el-Mübârek (1930-); "i'rab, esasında harekeleri temel almaktadır. Biz, harekeleri lafızlara eklemekteyiz. Bu sebepledir ki ucu bucağı olmayan dilsel servet ile karşı karşıyayız. Nitekim bazı diller her mana için kendisine has olan bir lafız icat etmek zorundadır. Oysaki Arapça, yeni delaletler olması için eski lafızların üzerine konulan harekeler sayesinde fazla lafza ihtiyaç duymaz. Biz, Arap dilinde yalnızca hareke yoluyla anlamları birbirinden ayırmaktayız" demektedir. Mübârek buna (العالِم/âlim) ile (العالَم/dünya), (القِرى/misafirperverlik) ile (القُرى/köyler) lafızlarını örnek vermektedir. Nitekim manaların değiştirilmesinde sadece harekelere dayanmak şüphesiz ki icazın türlerinden bir türdür.[278] Bu da lafızlar arasındaki manaya ilişkin farkları oluşturur. Nitekim mezkûr farklar da furûk teorisini desteklemektedir. Fark edilmektedir ki Ebû Hilâl'in koymuş olduğu "biçimlerin değişmesi mananın değişmesini gerektirir" kaidesi zamanla genişlemiştir. İlk olarak temel alınan esas lafız ve ona eklenen hareke, i'rab, morfolojik yapılar, genel olarak manayı değiştirmektedir. Böylece terâdüf kabul edilen lafızlar mezkûr açılardan değerlendirilerek manaya ilişkin farkların görülebileceği varsayılmaktadır.

Nitekim Arap dili icazın zirvesine ulaşmıştır. Nesnelerin isimlerini, farklı lafızlarla ifade etmiştir. Bununla birlikte o şeyin yükselmesi, alçalması, derinliği ve yüzeyselliğindeki farklılığı gözetmiştir. Buna örnek olarak suyun sesi akar haldeyken "خرير" kâğıt veyahut kumaşın altındayken "قسيب" bir kanyon ya da boğaza girdiğinde "فقيق" bir testi veyahut kupada çalkalandığında "بقبقة" içmek için kaptan çıkarılırkenki sesi ifade etmek için ise "قرقرة" lafzı kullanılmıştır. Âlimler kullanılan bu tür lafızlar arasındaki farkları ortaya koymak için çaba sarfetmişlerdir ve durumlarının değişmesiyle isimlerinin değiştiği şeyler için ayrımlar ortaya koymuşlardır.[279]

---

[277] Vâfî, *Fıkhü'l-Luga*, s. 135.
[278] Mübârek, *Nahve Va'y Lugavî*, ss. 106-7.
[279] Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, s. 298.

2.5. Furûk Nazariyesini İhya Çalışmaları

Araştırmacılardan bir grup Arap dilindeki furûk nazariyesini yeniden canlandırmayı teklif etmiştir. Muhammed el-Mübârek, "Gerileme döneminde Arap dili; genelleme, anlaşılmazlık ve müphemlik hastalığına yakalanmıştır. Aynı şekilde bu felaketler fikir yürütmenin de başına gelmiştir. Bu fikirsel donukluk, yakın anlamlı lafızlar arasındaki nüansların fark edilmesini zorlaştırmıştır. Yakın anlamlı lafızlar da zaman içerisinde müterâdife dönüşmüştür. Böylece lafızların mecazi manalardaki kullanımı artmıştır. Bunun sonucunda da lafızlar, asıl manalarından koparılmıştır. Zira düşünce, hayal ile gerçek arasında kaybolmuş, ayırt edici özellikler ve ayırıcı farklar da giderek yok olmuştur. Vaz' edilmiş her şey, her ne kadar dilin kalıplarını yinelese de değişmez bir hal almış ve lafzın değişmeyen unsuru haline gelmiştir. Her bağıntı ya da mevzu' için sîgaya dökülmüş ifadeler, o bağıntı her tekrar ettiğinde ya da o durum her ortaya çıkarıldığında nakledilmiş ve ona bitiştirilmiştir. Bu sebeple de edebiyatın özellikleri ve sanatın meziyetleri katledilmiştir. Çünkü sanat; ana unsurların, özel meziyetlerin, gizli inceliklerin, öznel duyguların, geçen anların ve tekrar etmeyen görünümlerin ortaya çıkarılmasına dayanmaktadır." demiştir.[280]

Mübârek bu sözleriyle manalar arasındaki farkların önceki dönemlerden beri var olduğunu lakin sonrasında Arapçayı konuşanlar tarafından meydana getirilen genelleme ve anlaşılmazlığın, bu farkları görünmez hale getirdiğini vurgulamaktadır. Mübarek buna, dilin ve lafızların sabitleşmesini delil olarak getirmiştir. Nitekim hangi Arap ülkesine gidilirse gidilsin mutluluk, sevinç, taziye vb. durumları ifade etmek için kullanılan tabirlerin değişmediğini bunun da dilin özelliklerini kaybettirdiğini söylemiştir. O, düşüncenin zaman içerisinde geçirmiş olduğu değişimlerin ayan beyan açık olan nüansları fark edilmez bir hale soktuğunu ifade etmiştir. Zira Arap dili genel manada grameri de göz önünde bulundurulursa oldukça özellikli ve bu özelliklerin oluşmasını sebebiyet veren ihtiyaçlar ve özgürlük içerisinde gelişmiş bir dildir. Zira Araplar vakti ifade etmek, vakitleri tahdit etmek için dahi dillerine sarılan bir millettir. Bu denli hassas ve farklı ifade biçimlerine açık olan bir dilin düşünsel anlamda farklı imgeler ve manalar üretmesi abes karşılanmamalıdır.[281]

[280] Mübârek, *Fıkhü'l-Lugati ve Hasâisü'l-'Arabiyye*, s. 318.
[281] Mübârek, *Fıkhü'l-Lugati ve Hasâisü'l-'Arabiyye*, s. 321

Dil bilimciler, dilin en parlak döneminde lafızlar arasındaki farkların ortaya çıkarılmasına ihtimam göstermişlerdir. Mezkûr dönemde Arap dili müellifleri, ifadede hassasiyete, lafızların yerli yerinde kullanılmasına özen göstermişlerdir. Mübârek ise bu hususta "oysa biz bugün Arap dilinde meydana gelen çöküş dönemlerindeki felaketlerden özgürleşmeye, genel ve has lafızların yerli yerinde kullanılmasında Arap dilinin özelliklerine dönmeye ihtiyaç duyuyoruz çünkü ilmî hayatımız, ifade hassasiyeti ve manaların belirlenmesine muhtaçtır. Sanatsal hayatımız da aynı şekilde duygularımızı, sezgilerimizi ve hayatımızın görünümlerini tasvir etmek için dilsel hassasiyete ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple özellikle ifadede hassasiyeti, öğrencilerin eğitimi, onların lafızların doğru kullanılması için eğitilmesi, eksiklik veya fazlalık olmaksızın manaya uygun lafzın seçiminde çaba sarf edilmesi gerekmektedir. Nitekim böyle bir eğitimin etkisi ve sonucu, dilsel alanla sınırlı kalmamaktadır. Bilakis dilsel olduğu kadar aynı zamanda fikirseldir" demiştir.[282]

Tâhâ er-Râvî (ö. 1946), "(الريب/kuruntu) ve (الشك/şüphe) lafızlarını baz aldığımızda görmekteyiz ki cumhur bu iki kelimeyi birbiri ile tefsir etmektedir. Oysaki bu iki lafız arasında açık bir farklılık vardır. "الشك", birinin diğerine tercih edilemediği iki durum arasında tereddütte kalmak iken "الريب", tereddütten doğan endişe ve huzursuzluğa delalet etmektedir. Dolayısıyla "الشك", "الريب" lafzından daha kuvvetli bir ifadedir. "الظن" ve "الوهم" de böyledir. Bazı dilciler bu gibi lafızları birbiri ile açıklamaktadır." demiştir.[283]

Kemâl el-Hâc (ö. 1976) ise (الصمت/suskunluk) ve (السكوت/sessizlik) lafızlar arasında fark olduğunu belirtmiştir. Bazısının bu lafızları müterâdif olarak gördüğünü oysaki bu lafızlar arasında büyük bir fark olduğunu sükût lafzının cansız varlıklar ve hayvanlar için kullanıldığını söylemiştir. Buna "كان السكوت يخيم على الوادي/sessizlik vadide hüküm sürüyordu" ifadesini örnek göstermiştir. Sonrasında "الصمت" lafzını ele almış ve bu lafzın, sükût lafzının aksine insan için kullanıldığını ve sükût lafzının yerine kullanılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Aynı zamanda ediplerin, "الصمت" lafzını çoğunlukla psikolojik durumlarda kullandığını belirtmiştir.[284]

[282] Mübârek, *Fıkhü'l-Lugati ve Hasâisü'l-'Arabiyye*, ss. 322-23.

[283] Tâhâ er-Râvî, *Târihu'l-Ulumu'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 1. bs., Bağdad: Matba'atu'r-Reşîd, 1949, s. 35.
[284] Kemâl Yûsuf el-Hâc, *fî Felsefeti'l-Luga*, 1. bs., Beyrut: Dârü'n-nehâr li'n-neşr, 1967, s. 103.

Enver el-Cündî (ö. 2002), "Arap dili âlimleri, lafızlar arasındaki farklara ihtimam göstermişler, terâdüfü reddetmişler, dili müdafaa edip anlamsal iç içe geçmişliğin zararlarından himaye etmişlerdir." demiştir. Sonrasında "terâdüf şüphesi Arapçaya yöneltilen eleştirilerdendir. Modern ve eski âlimleri Arap dilindeki terâdüf şüphesini reddetmiştir. Müberred, Ebû Mansûr es-Se'âlibî, İbn Fâris ve Ebû Hilâl gibi âlimler bu görüşü reddedenlerin öncülerindendir" diyerek sözlerini sürdürmüştür. Modern dönem âlimlerinden bir kısmı, müterâdif kelimeyi diğerlerinden farklı kılan bir yerinin olduğunu ifade etmiştir. Manalar arasındaki denge ile kelimeler arasındaki farkların ortaya çıkarılmasıyla iftihar etmeleri sebebiyle furûk nazarisini ihya etmeye davete devam etmişlerdir.[285]

2.6. Terâdüf Nazariyesi

2.7. Terâdüf Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı

2.7.1. Sözlük Anlamı

Terâdüf kelimesi, "ترادف" fiilinin mastarıdır. "ر-د-ف" harflerinden türemiştir. "الردف" ise bir şeyi takip etmek, izlemek, art arda gelmek gibi anlamlara gelmektedir. Sözlüklerde genellikle "تتابع" lafzı ile açıklanmıştır. "الردف" kelimesinin çoğulu ise "الرُدافى" dır. Nitekim bu kelimenin türevleri de takribi olarak aynı manayı içermektedir. Zira cahiliye dönemi şiirlerinde de bu kelimeye mezkûr anlamda rastlanmaktadır. Örneğin Lebîd b. Rebî'a (ö. 40),

عذافرة تقمّص بالردافى

تخونها نزولي وارتجالي

Güçlü develer kendilerine peş peşe binilmesi

Ve benim konar göçerliğim hasebiyle zayıfladı

Lebîd, bu beyitlerde "الردف" lafzını peş peşe gelmek anlamında kullanmıştır. Aynı şekilde "جاء القوم رُدافى/Kavim art arda geldi" örneğinde de aynı anlamı içerdiği görülmektedir. Nitekim "الردافى" ve "الرديف" lafızları için "هذا أمر ليس له ردف/ Bu, devamı olmayan bir durumdur" örneği rivayet edilmektedir ki bu örnekte de peşinden gitmek anlamı bulunmaktadır. Huzeyme b. Mâlik b. Nehd (ö ?):

إذا الجوزاء أردفت الثُريّا

[285] Enver el-Cündî, *el-Fusha lugatü'l-Kur'ân*, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982, s. 176.

İkizler, Süreyya'nın peşi sıra geldiğinde -Gece ilerlediğinde-

Âli Fâtıma hakkında çeşitli şeyler düşündüm.

Huzeyme b. Mâlik'in bu şiirinde kullandığı "أردف" fiili mezkûr mana için bir delil olmaktadır. Nitekim bu kökten türemiş bir kelime, Enfâl suresi 9. âyette geçmektedir; Allah (c.c), "أني مُمِدكم بألف من الملائكة مردفين/ben art arda gelen bin melek ile size yardım edeceğim" buyurmuştur.[286]

Zebîdî (ö. 1205), "الرِّدف" kelimesinin mecazi anlamı için "الرِّدف, lîn ve med harflerinden olan sakin bir harf anlamına gelmektedir. Şiirdeki kafiyeli harften hemen önce yer alır. Eğer mezkûr harf "ا" ise kendisi ile başka bir harf gelemezken şayet "و" ise "ي" harfi ile zikredilebilir. Nitekim İbn Sîde (ö. 458) "الرِّدف" kelimesinin anlamının, kafiyeden önce gelen "ا, و ve ي" harfleri olduğunu zikretmektedir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi ise o harfin iltizamına bitişik olması ve kafiyenin gerekliliklerini taşımasıdır" demiştir.[287]

2.7.2. Terim Anlamı

Terâdüf bahsi incelendiğinde fark edilecektir ki dil âlimleri tarafından üzerinde ittifak edilmiş bir tanım bulunmamaktadır. Hatta hicrî üçüncü yüzyıla kadar terimsel olarak bu lafza rastlanılmamaktadır.[288] Lakin genel anlamda terâdüf, münferit veya farklı pek çok kelimenin, bir mana ve müsemma üzere olmasıdır. Yani farklı biçimlere sahip olan kelimelerin bir manayı ifade etmesidir. Daha öncesinde de zikredildiği gibi bu kavrama ilk işaret eden dil âlimlerinden biri de Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyh'dir (ö. 180). Sîbeveyh, terâdüf terimi yerine bu anlamı kastederek "اختلاف اللفظين والمعنى واحد/ lafızları farklı, manaları aynı" terimini kullanmıştır. Lakin hicrî ikinci yüzyılda terâdüf literatüre henüz girmediği için Sîbeveyh'in de bu terimi, kavramsallaştırmak için kullandığı söylenememektedir. O halde bu şekilde bir tanım ve isimlendirme yapmasının sebebinin taksim etme eğiliminden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim bu isimlendirmeyi lafız ve mana ilişkisini içeren manalar için lafız başlığı altında taksim

[286] İbn Manzûr, *"Lisânü'l-'Arab"*, ss. 1625-26.

[287] Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *"Tâcu'l-'Arûs"*, thk. Abdülfettâh b. Muhammed el-Hulv el-Mısrî, Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1986, c. 23, s. 328.

[288] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 34.

etmiştir.[289] Sonrasında bu gelenek uzun bir süre devam etmiş el-Asmaî, Müberred gibi âlimler "اختلاف اللفظين والمعنى واحد" terimini kullanmayı sürdürmüştür. Leksik çalışmalardan biri olan el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817) Kâmûs'ul-Muhît adlı eserinde ise müterâdif, "أن تكون أسماء لشيء واحد/bir şeyin birden fazla ismi olması" şeklinde tanımlanmıştır.[290]

Eski âlimlerden bazısı bu olguya sadece işaret etmekle yetinmektedir. Kutrub (ö. 206) bu âlimlere örnek teşkil etmektedir. Nitekim o, "Araplar iki lafzı aynı manada kullandıklarında sözlerindeki genişliğe işaret etmişlerdir. Şiirde de yaptıkları budur. Nitekim kelimenin türleri; hitabet, itâle ve itnâb sanatlarında bir sorun teşkil etmemektedir" ifadelerini zikretmiştir.[291] Buradan anlaşılmaktadır ki Kutrub da terâdüfü hocası Sîbeveyh ile aynı şekilde tanımlamış ve varlığına dair bazı deliller sunmuştur.

Müberred (ö. 285), terâdüf lafzını "من كلام العرب اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد/lafızları farklı manaları farklı, lafızları farklı manaları aynı olan lafızlar Arapların sözlerindendir" şeklinde tanımlamıştır. Akabinde de lafızları farklı manaları aynı olan lafızlar için "ظننت وحسبت, وقعدت وجلست, ذراع وساعد" örneklerini zikretmiştir.[292]

Fârâbî'nin (ö. 339), oldukça erken sayılabilecek bir dönemde müterâdif kelimesini kullanmış olması oldukça ilginçtir. Nitekim Fârâbî, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî adlı eserinde ilk olarak sözü tanımlamıştır. Sonrasında bazı taksimlerde bulunmuş ardından isme geçmiş ve isimleri; müste'âr, müşterek, tevâtu', 'umum ve husûs, mütebâyin, müterâdif, müştak, menkûle olarak ayırmıştır. Müterâdif için ise "Tek bir şeye delalet eden isimlerdir. Bu tür isimlerin tanımı diğer lafızların her birinin tanımı ile aynîlik içermektedir veyahut her birinin diğeri ile aynı tanıma sahip olduğu isimlerdir." diyerek kendine has bir tanım ortaya koymuştur.[293]

---

[289] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. 1, s. 24.

[290] Ebü't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, "*Kâmûsü'l-Muhît*", thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyya Câbir Ahmed, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008, ss. 631-32.

[291] Ebû Alî Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed Kutrub, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd, 1. bs., Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984, s. 69.

[292] Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî, *Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, 1. bs., Kuveyt: Vezâret'l-Evkaf ve'ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1988, s. 47.

[293] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985, c. 1, ss. 143-44.

İbnü'l-A'rabî'den nakledilen "Birgün Halep'te âlimlerden bir grubunda bulunduğu Seyfüddevle'nin meclisinde oturmaktaydık ve âlimlerin arasında İbn Hâleveyh'te vardı. İbn Hâleveyh, (السيف/kılıç) kelimesinin elli ismini ezberliyorum" dedi. Bunun üzerine Ebû Ali gülümsedi ve İbn Hâleveyh'e "ben ise sadece bir ismini ezberledim o da "السيف" dedi. İbn Hâleveyh bunun üzerine "o halde "المنهد والصمصام" gibi diğer isimleri ne olacak" deyince Ebû Ali, "bu saydıkların onun sıfatlarıdır" demiştir"[294] bu rivâyete binaen İbn Hâleveyh'in (ö. 370) ilk dönemlerde terâdüfün varlığını kabul eden ve buna delil getiren alimlerden olduğu anlaşılmaktadır.

Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816), et-Ta'rîfât adlı eserinde terâdüf lafzını "terâdüf, mefhumda ittihaddır. Birden fazla lafzın bir manaya delalet etmesidir" olarak tanımlamıştır.[295]

Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî (ö. 577), el-Ezdâd adlı eserinde zıt anlamlıları ve ortak manaya sahip lafızları zikrettikten sonra "Arapların sözleri çoğunlukla iki çeşittir. Bunlardan ilki, lafızları farklı olan iki lafzın anlamlarının da farklı olduğu lafızlardır ki "الرجل والمرأة, والجمل والناقة, اليوم والليلة" bunlara örnek teşkil etmektedir. Bu tür lafızlar oldukça fazladır. Diğeri ise lafızları farklı anlamları aynı olan lafızlardır. " قعد وجلس /ذهب ومضى /الحنطة والبر" lafızları da bu türe örnek teşkil etmektedir" demiştir.[296]

İbn Dehhân (ö. 595), öncelikle isimleri mütebâyin, müterâdif, müşterek ve mütevâti' olarak dört kısma ayırmıştır. Müterâdifi ise, "tanım bakımından aynı manaya gelen biçim olarak birbirinden farklı olan lafızdır" şeklinde tanımlamıştır. Buna örnek olarak da "الخمر والعقار" lafızlarını zikretmiştir.[297]

İmam Fahreddin er-Râzî (ö. 606), terâdüfü " الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد بإعتبار واحد/Terâdüf, tek bir itibar ile aynı müsemmaya delalet eden müfred lafızlardır şeklinde tanımlamıştır." sonrasında da "Biz -tanımda geçen "المفرد" lafzı ile iki müterâdif kelimeyi değil isim ve tanımı, "باعتبار واحد" ifadesi ile de iki farklı lafzı kastettik." demiş " السيف

[294] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, s. 405.
[295] Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1982, s. 77.
[296] Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, ss. 6-7.
[297] Ebû Şücâ 'Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb. İbnu'd-Dehhân, *Takvîmü'n-Nazar fî Mesâili Hilâfiyye Zâi'a fî Nübezi Mezhebiyye en-Nâfi'a*, thk. Sâlih b. Nâsır b. Sâlih el-Huzeym, 1. bs., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, c. 1, s. 69.

والصارم” lafızlarını da buna örnek vermiştir. Nitekim mezkûr iki lafız tek bir şeye delalet etmekle birlikte biri zât diğeri ise sıfattır.[298]

Lafızlardan birinin zât diğerinin sıfat olduğu görüşüne binaen âlimlerden bazısı müterâdifi inkâr etmiş ve müterâdif sanılan lafızların tamamının aslında mütebâyin olduğunu iddia etmişlerdir çünkü müterâdif sanılan lafızlardan bir kısmının zât isim diğer bir kısmının da sıfatı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aynı zamanda isim ve sıfatların delalet bakımından ayrı olduğunu bunun da müterâdif olmaya engel olduğunu iddia etmişlerdir. Şüphesiz ki onlar, müterâdifin câiz olmasını tek veyahut iki ayrı lehçede meydana gelmesi durumunda mümkün görmüşlerdir. Buna örnek olarak ise الحنطة والبر والقمح lafızlarını delil getirmişlerdir. Nitekim mezkûr lafızlar farklı lehçelerde farklı anlamlara gelmektedir.[299]

2.8. Terâdüf Çeşitleri

2.8.1. Tam/Mutlak Terâdüf (الترادف الكامل)

İngilizce’de “Perfect Synonymy” veyahut “Complete Synonymy”, “Genuine Synonymy” gibi çeşitli isimlerle isimlendirilmektedir. Tam terâdüf, bir kelimenin aynı ile diğer kelimeye mutabık olması durumudur. Dil âlimleri ve kullanıcılarının iki lafız arasında hiçbir fark sezemediği terâdüf türüdür. Bu sebepledir ki dil âlimleri bu tür lafızları bağlamlarda birbirleri yerine rahatça kullanmıştır.[300]

2.8.2. Yarı Terâdüf (شبه الترادف)

İngilizce’de “Near Synonymy”, “Quasi Synonymy” ve “Approximate Synonymy” gibi isimlerle anılan terâdüf türüdür. Zaman zaman teşâbüh (likeness), tekârüb (contiguity), tedâhül (overlapping) gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. Yarı terâdüf, birbirine çok yakın manalar taşıyan iki lafız arasında gerçekleşmektedir. Aralarında ayrım yapmak oldukça zordur. Bu sebeple aralarındaki farka dikkat edilmeksizin kullanımı artmıştır.[301] Terâdüfün bu örneği için “العام” ,“السنة” örnekleri verilmektedir. Bu kelimeler dilde aynı mertebede kullanılsa da anlamsal farklılıklar sebebiyle yarı terâdüf kabul edilmiştir. “السنة” ayların bir araya gelmesiyle olurken “العام” günlerin bir araya gelmesiyle olmaktadır. “عام” kelimesi bir şeye mahsus olan vakti ifade

[298] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Luga ve Envâ’ihâ*, c. 1, s. 403.
[299] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Luga ve Envâ’ihâ*, c. 1, s. 403.
[300] Ömer, *'İlmu’d-Delâle*, s. 220.
[301] Ömer, *'İlmu’d-Delâle*, s. 221.

ederken "سنة" bunu ifade etmemektedir. Nitekim (عام الفيل/Fil yılı için) "سنة" kelimesi kullanılmamaktadır. Zira tarih için (مئة سنة/yüz sene) kullanılırken "عام" kullanılmamaktadır çünkü belli bir şeye tahsis bulunmamaktadır.[302]

2.8.3. Anlamsal İlişki bakımından Terâdüf (الترادف الدلالي)

İngilizce'de "Semantic relation" olarak da isimlendirilmektedir. Manaların birbirine yakınlaşması ile meydana gelir lakin her lafız diğerinden en azından bir önemli yönden farklılık göstermektedir. Buna "رؤيا" ve "حُلم" kelimeleri örnek gösterilmektedir. İlki sadık rüyalar içinken ikincisi huzursuzluk içeren rüyalar içindir. [303]

2.8.4. İstilzâm (الاستلزام)

İngilizce'de "Entailment" olarak da isimlendirilmektedir. Bir cümlenin farklı ibarelerle ifade edilmesiyle diğer bir cümleyi zorunlu olarak çağrıştırması durumudur. "قام محمد من فراشه الساعة العاشرة/Muhammed yatağından saat 10'da kalktı" ile "كان محمد في فراشه قبل العاشرة مباشرة/Muhammed, saat tam 10'dan önce yatağındaydı" cümlesi birbirini çağrıştırdığı için zorunlu terâdüf kapsamında değerlendirilmektedir. Buradaki terâdüflük iki kelime arasında değil iki cümle arasında gerçekleşmektedir.[304]

2.9. Terâdüf Kavramının Tarihsel Arka Planı ve Gelişimi

Terâdüf olgusunun daha iyi idrak edilebilmesi için tarihsel arka planı, bununla ilişkili olarak zaman içerisindeki gelişimi incelenecektir. İlk dönemlerde terâdüf kelimesi ve ıstılâhı oluşmadığından dolayı ilk dönem âlimleri bu terimi ifade etmek için اختلاف gibi isimler kullanmıştır. "اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه أو الأسماء المختلفة" ya da "واحد" "اللفظين والمعنى" Bu isimlendirmeler ve ifadeler, hassas bir tanımlama olmaksızın genel manada terâdüf fikrine delalet etmede yakın manalar taşımaktadır. İlk dönem âlimleri terâdüfü eserlerinde bu şekilde ele almış ve konuları bu isimlerle incelemişlerdir. Buna örnek olarak Müberred'in "Me'ttefeka Lafzuhu ve'htelefe Manâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd"; el-Asmaî'nin, "Me'htelefet Elfâzuhu ve'ttefekat meânîhi" adlı eserleri zikredilmektedir. Zira ilk dönemlerde yapılan çalışmalar sadece müfred kelimeleri değil bilakis aynı

[302] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 488.
[303] Ömer, *'İlmu'd-Delâle*, s. 221.
[304] Ömer, *'İlmu'd-Delâle*, s. 222.

manaya delalet eden ibare ve cümleleri, kinâyeyi, mecâzı, müşterek lafızları, isimlerin çeşitlerini, sıfatları ve durumlarını dahi kapsamaktadır.

Daha sonrasında gelişen leksik çalışmalar ise bu olguyu lügavî ve ıstılâhî manada daha açık ve görünür hale getirmiştir. İlk dönemlerde sözlük çalışmaları, Kur'an-ı Kerîm'in, hadislerin daha iyi anlaşılması ve dilin zapt altına alınması adına yapılmış çalışmalardır. Bu çalışmalar içerisinde Kur'an'da geçen kelimeler çeşitli yönlerden ele alınıp kayda geçirilmiştir. Mühmel (anlamsız, farazî, metruk), müterâdif lafızlar, coğrafi terimler, sular, nehirler, çöl hayvanları, insanlar, büyük ve küçük baş hayvanlar, tabiat unsurları olmak üzere pek çok alanda kelimeleri kayıt altına alan sözlük çalışmaları oluşturulmuştur. Özellikle ikinci ve dördüncü yüzyıllar arasında pek çok sözlük çalışması yapılmıştır. Bunlar daha sonraki dönemlerde İbn Sîde'nin (ö. 458), el-Muhassas adlı çalışmasıyla geniş kapsamlı ve konularına göre tertip edilmiş olarak bir araya getirilmiştir.[305] Nitekim bahsedilen çalışmalar doğrudan terâdüf üzerine yapılmış çalışmalar olmasa da konumuzun kelime, mana ve delalet sac ayağı üzerine oturtulduğu göz önünde bulundurulursa sözlük çalışmaları bu olgu için bir temel hazırlamıştır. Bundan sonraki dönemlerde ise âlimler bu olguyu geniş kapsamlı olarak araştırma eğiliminde bulunmuşlardır. Bu sebeple de bazı dilsel bakış açıları ortaya koymuşlardır.[306]

Âlimler bu hususta sadece farklı bakış açıları ortaya koymakla yetinmemiş bilakis müterâdif lafızları diğerlerinden ayıran şey ve hakikatinin gün yüzüne çıkartılması için çalışmalar yapmışlardır. Bu sebepledir ki terâdüf fikri onların nezdinde dilsel araştırmaların gelişmesi ve genişlemesinden sonra önceki dönemlerde olduğunun aksine daha açık ve sınırlı bir hale gelmiştir. Diğer tanımlar ile karıştırılmaması için müterâdif mefhumunu daraltıp belirli bir tanımlama yapma yolunu benimsemişlerdir ve böylece terâdüfü diğer dilsel olgulardan da ayırmışlardır.[307] Buna itbâ' bahsi örnek teşkil etmektedir. Nitekim önceki dönemlerde itbâ', terâdüf ile karıştırılmıştır. Aynı şekilde buna tekid olgusu da örnek verilebilir.[308]

[305] Ebul-Hasan Ali b. İsmail en-Nahvî el-Endülüsî İbn Sîde, *Kitâbü'l-Muhassas,* thk. el-Halil İbrahim Cüffâl, 1. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996, c. 1, s. 33.
[306] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga,* ss. 48-49.
[307] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga,* s. 49.
[308] Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* c. 1, s. 406.

Âlimler ilk olarak itbâ' olgusundan terâdüfü ayırmak için infirâd yani tek bir kelimeden oluşma ve yalnız başına bir manaya delalet etmeyi şart koşmuşlardır. Çünkü mezkûr örnek göz önünde bulundurulursa fark edilecektir ki itbâ'da iki ayrı kelime bulunmaktadır ve ikinci lafız tek başına kullanıldığında herhangi bir şey ifade etmemektedir. Sonrasında tekid ile terâdüfü birbirinden ayırmak için sadece mecazi anlam taşımasını şart koşmuşlardır. Çünkü terâdüf mecazî manayı içerebildiği gibi hakiki manayı da içermektedir.[309] Terâdüfün tek bir açıdan bir manaya delalet etmede art arda gelen cümleler ve ifadelerden oluşması mümkün değildir. Bu da terâdüf hususunda ortaya başka bir meseleyi çıkarmaktadır. O da terâdüfün tek başına bir anlam ifade etmektedir lakin "müfred mi olmalıdır yoksa cümle veyahut ibareler şeklinde de bir anlam birliği sağlanabilmekte midir?" sorusu gündeme gelir. Buna "الانسان قاعد, البشر جالس" cümleleri örnek verilmiştir. Şayet bu lafızlar anlam bakımından birbirine denk ise müterâdif kelimelerde infirâd şart koşulması sebebiyle bunlar terâdüf değildir denilmektedir. İşte bu noktada araştırmacılardan bazısı terâdüfün cümle ve ifadelerde olacağına dair görüşlerinde hatalı olmakla eleştirilmişlerdir.[310]

Muhakkik dil âlimlerinin üzerine ittifak ettikleri terimsel manada cümle ve ibareler için terâdüfün olmadığı ifadesi araştırmacıların gözünden kaçmıştır. Çünkü terâdüfün, müfred lafızlarda aranması gerekmektedir. Bunun sonucunda araştırmacılar, terâdüf için asıl kastedileni ve dilde terâdüfün gerçekleştiği durumları keşfedememeleri sebebiyle büyük bir karışıklık içine düşmüşlerdir. Nitekim dilde cümleler ve ibareler tek bir mana üzere peş peşe gelmektedir lakin bu terâdüf değil ifadede beyan metotları kabilindendir. Cümlelerden de müterâdif olabileceğini söyleyen bazı yazarlar bulunmaktadır. Örneğin Johann Fück (ö. 1974), Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337) Cevâhirü'l-Elfâz adlı eseri hakkındaki yazısında onun müterâdif cümlelerden bahsettiğini nakleder. Bu gibi durumlarda terâdüf dilsel bir terim değil bilakis edebiyat ve eleştiri terimi olmaktadır. Çünkü bu gibi durumlarda terâdüf ile kastedilen, birbirine yakın manalara sahip farklı ibareler ve cümlelerin ardı sıra gelmesi kastedilir. Buna ek olarak dilde terâdüf çerçevesinde âlimler arasındaki tartışmanın tabiatı, sadece lafızlarla ilişkili olup

[309] Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* c. 1, ss. 406-7.
[310] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga,* s. 50.

cümleleri ve ibareleri kapsamamaktadır. Hatta bunun olabilirliği hakkında dahi tartışma bulmak zordur.[311]

Mezkûr tartışmalardan sonra âlimlerden, bu olguyu iki kısma ayıranların olduğu bilinmektedir. Süyûtî bu âlimlerden bazısını zikretmektedir. İlkiyâ el-Herrâsî (ö. 504), et-Ta'lîk fî Usûlu'l-Fıkh adlı eserdeki yorumunda, "tek manaya delalet eden lafızlar iki kısma ayrılmaktadır. İlki "mütevârid lafızlar" diğeri ise "müterâdif lafızlar"dır. Mütevârid lafızlara, "الخمر" lafzının "العقار, الصهباء, القهوة" olarak isimlendirilmesi örnek verilebilir. Müterâdif lafız ise lafzın, tek bir mananın bir araya getirdiği yakın anlamlara sahip diğer bir lafzın yerine konulmasıdır. Kötü giden bir durumu düzeltme vb. anlamlarına gelen "أصلح الفساد", "لمّ الشعث", "رتق الفتق", "شعب الصدع" örneklerinde durum böyledir. Süyûtî bu örnekleri verdikten sonra bu taksimin garip bir taksim olduğunu belirtmiştir. O, aynı şekilde âlimlerden bazısının bu tür lafızları mütebâyin olarak isimlendirdiğini, bazısının da müterâdiflerden birinin diğerlerinden daha anlaşılır ve açık bir manaya sahip olduğunu ve manası kapalı olanı açıklar mahiyette olduğunu ve müterâdifin gayesinin de bu olduğunu iddia etmiştir.[312]

el-Herrâsî'nin görüşüne dönülecek olursa onun bu olguya oldukça ters bir anlam yüklediği fark edilecektir. Nitekim o, terâdüf olgusunu ibare ve cümlelere hasretmiş mütevârid lafızları ise müfred lafızlar olarak varsaymıştır. Nitekim bu görüş âlimlerden çoğunun benimsediği görüşün hilâfına olan bir görüştür. Zira el-Herrâsî de bu görüşünde tek kalmıştır. Süyûtî yapmış olduğu mezkûr yorumda buna işaret etmektedir. Nitekim modern döneme gelindiği zaman bazı araştırmacıların el-Herrâsî'nin görüşünü benimsediği görülecektir. Onlar yakın manaya sahip olan lafız, cümle ve ibareleri de müterâdiften saymışlar, terâdüf ile tevârüdü de birbirine karıştırmışlardır. Buna Rafâ'il Nahle (ö. 1973) ve İbrahim el-Yâzîcî (ö. 1847) örnek verilebilir.[313]

Modern dönem âlimlerinden bir kısım ise müterâdifi, eskilerin aksine "المشترك المعنوي/mânevî müşterek" olarak isimlendirmiştir.[314] Bu adlandırma ile de terâdüfün tamamıyla zıttı olan "المشترك اللفظي/lafzî müşterek" mukayesesini kastetmişlerdir. Bu yeni

[311] Johann W. Fück, *el-'Arabiyye*, çev. Abdulhalim en-Neccâr, 1271. bs., Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2004, s. 146.
[312] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, ss. 406-7.
[313] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, ss. 51-52.
[314] Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *Şecerü'd-Dür fî Tedâhuli'l-Kelâm bi'l-Me'âni'l-Muhtelife*, thk. Muhammed Abdulcevâd, 3. bs., Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985, s. 43.

isimlendirme incelendiğinde hassas bir isimlendirme olmadığı fark edilecektir çünkü gerçek terâdüf, âlimlerin tanımlamasında müstakil olarak farklı lafızların tek bir manaya delalet etmesi üzerine kuruludur. Nitekim mânevî müşterek isimlendirmesi, eski âlimler için terâdüf olgusuna aykırıdır.[315] Zira et-Tehânevî (ö. 1158), "الاشتراك" genel olarak âlimlerin tanımında, iki farklı anlamda ele alınmıştır. İlki, fertlerin iştirâk ettiği küllî mana için vaz' edilmiş müfred lafızdır. Bu manaya verilen isim "الإشتراك المعنوي" iken lafza verilen isim "المشترك المعنوي"dir. Bu da mütevâtî' (bir cihetten eşitliğe delalet eden) ve müşekkek (birçok cihetten eşitliğe delalet eden) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İkinci anlam ise iki mananın birlikte vaz' edildiği müfred lafızdır. [316] Nitekim usul âlimleri de "المشترك المعنوي" tabirini bu anlamda kullanmış, terâdüf ile arasını ayırmışlardır. Bu tanımlama ve bakış açılarından sonra eski âlimler, terâdüfün tanımını sınırlandırmışlardır. Lakin zamanla bu tanım genişlemiş ve terâdüf olgusuna pek çok farklı kelime grupları dahil edilmiştir. Böylece terâdüf olgusu şartlarını taşımayan lafızlar müterâdif lafızlar başlığı altında yer almıştır. es-Süyûtî ve el-Fîrûzâbâdî'nin eserlerinde bu duruma rastlanılmaktadır.[317]

2.10. Usul ve Mantık Âlimleri Nezdinde Terâdüf

Usul, mantık ve dil âlimleri, önemli pek çok dilsel mesele hakkında araştırma yapma hususunda ortak paydada buluşmuşlardır. Çünkü dil, mantık ve usul ilmi arasında sıkı bir bağ vardır. Usul ve mantık âlimleri; delil getirme, hüküm verme gibi pek çok hususta dile ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim bu hususların incelikleri, ancak dil yoluyla idrak edilip algılanabilmektedir. Nitekim mezkûr ihtiyaçlar ve sebepler dolayısıyla âlimler, dilsel olguların pek çoğunu incelemiş, lafız ve tasavvur başlıkları altında münakaşa etmiştir. Terâdüf de lafız ve manayı baz alması bakımından araştırma yaptıkları dilsel olgulardan biridir. Zira âlimler, lafızları delaletlerine göre çeşitli kısımlara ayırmış pek çok ıstılah türetmişlerdir.[318]

Usul âlimleri terâdüf hakkında münakaşa etmiş ve ona birçok tanım koymuşlardır. Bu münakaşalar sonucunda terâdüfü, "terâdüf, tek bir manaya delalet eden iki lafızdır" şeklinde tanımlamışlardır. Koymuş oldukları diğer bir tanım ise "Birçok lafzın aynı

[315] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 52.
[316] Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c. 1, ss. 202-3.
[317] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 53.
[318] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 54.

manayı ifade etmesidir" Buna örnek olarak ise (انسان/insan) ve (بشر/beşer) lafızlarını zikretmişlerdir.[319]

el-Âmidî (ö. 631), terâdüfün nasıl meydana geldiğini açıklayarak terâdüfün varlığını reddedenlere cevaben "insanlardan az bir kısım isimlerin çok olmasının müsemmaların çok olmasına ve her ismin tek bir müsemmaya hasredilmesi gerekliliğine dayanarak dilde terâdüfün mümkün olmadığı görüşünü benimsemektedir"[320] demiştir. Buna cevaben de "aklî bir delil ile terâdüfün varlığını inkâra gidilemeyeceğini çünkü tek bir müsemma üzerine iki lafzın vaz' edilmesinin sonrasında da vaz' edilen iki lafzın ittifak etmesinin mümkün olduğunu zikretmiştir. Bunun haricinde iki kabileden birinin birbirlerinden habersiz olarak iki isimden birini bir müsemmaya vaz' edip diğerinin de o müsemmaya başka bir isim vaz' etmesi ve bu iki kelimenin bu şekilde yayılması da aklen mümkündür" demiştir. Nitekim fark edilmektedir ki terâdüfün varlığı usul âlimlerinin nazarında bir sorun arz etmemektedir. Bilakis onlardan bazısı, terâdüfün varlığı üzere delil getirmeye dahi ihtiyaç olmadığını, dilde caizliği üzerine delil inşa etmenin bir anlamının olmadığını savunmaktadır. Zira aklen de terâdüfün gerçekleşmesi mümkündür ve bu onun varlığını kuvvetlendirmektedir.[321]

Usul âlimleri; terâdüfün dilde, Kur'an-ı Kerim ve sünnetteki varlığını kabul etmelerine rağmen müterâdiflerin birbiri yerine tam olarak kullanılması noktasında ihtilaf etmişlerdir. Usul âlimlerinden bazısı bu fikrin caizliğini dile getirmiş olsa da diğer bir kısım caiz olmadığını söylemiştir. Muhakkikler ise bunu caiz görmekle birlikte şer'i bir mâni ile de kayıtlandırmışlardır. Kur'an-ı Kerîm'deki terâdüf konusunda, lafızlarda terâdüfün varlığını kabul etmekle birlikte bir lafzın diğerinin yerine mutlak terâdüf olarak kullanılmasına cevaz vermemişlerdir. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'deki lafızlar ve manaları Allah (c.c) tarafından vaz' edilmiştir. Bu sebeple buradaki mâninin şer'i olduğu görüşünü benimsemişlerdir. [322]

Usul âlimleri dilde terâdüfün meydana gelişini farklı durumlarla açıklamışlardır. Bu durumlar, zikredildiği üzere ya farklı kabile lehçelerine -çoğunluğun benimsediği

[319] Hasan b. Muhammed Attâr, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el- Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, t.y., c. 1, s. 379.
[320] Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* 1. bs., Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003, c. 1, s. 41.
[321] Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* c. 1, s. 42.
[322] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga,* s. 56.

görüştür- ya da tek bir vaz' ediciye dayanmaktadır. Onlardan bazısı terâdüfün varlığı için niteleyici dilsel araştırmalarda bir yeri olmayan mantıksal sebepler ve farklı kelâmî deliller arama yolunu benimsemişlerdir. Böylece terâdüfün faydalarından söz etmişler ve terâdüfün faydalarını; ifade araçlarını çoğaltma, genişletme, nazım ve nesirde kullanılan belagat üsluplarını ve fesahati zenginleştirmek olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu şekilde bir görüş benimsemelerinin sebebi ise lafzın müterâdifi ile kullanımının seci', kafiye, tecnîs, bedî vb. sanatlarda geçiyor olmasıdır.[323]

Usul âlimleri, kelimenin sıfatını ya da sıfatın sıfatını terâdüften saymamaktadır. Buna örnek olarak da (الناطق/konuşan) ve (الفصيح/fasih konuşan) kelimelerini örnek göstermektedirler. Bu tür lafızları "المتباينة المتواصلة" başlığı altında değerlendirmişlerdir. Bu taksimatın sebebi ise onların terâdüfe mefhumda ortaklık ya da zâtta ortaklık olarak bakmalarıdır.[324] Nitekim İzzeddin b. Cemâa (ö. 767), Cem'ü'l-Cevâmi' adlı eserin şerhinde âlimler arasındaki bu hilâfı, "sıfat vs. gibi lafızları müterâdif olarak kabul edenler, lafızların zâta delaletindeki birliği temel almaktadır. Bu görüşü reddedenler ise lafızlardan bazısının mananın çokluğuna tahsis edilmesini temel almaktadır. Zira bu; zâtta müterâdif, sıfatlarda ise mütebâyin olmaya benzemektedir" sözleriyle açıklamaktadır.[325] Nitekim Gazâlî (ö. 505), er-Râzî ve el-Âmidî gibi âlimlerinde içerisinde olduğu bir grup, bu tür lafızları müteradiften saymamışlardır.[326] Bazı müteahhir dönem âlimleri ise konunun başka bir kısım olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş ve bu kısmı da "المتكافئة" olarak isimlendirmişlerdir. Allah Teâlâ'nın gafûr, rahîm, kadîr gibi isimlerini de bu başlık altında değerlendirmişlerdir.[327]

Usul âlimleri, "kısa" anlamına gelen "البحتر" ve "البهتر" kelimeleri gibi kalb, ibdal vb. yollar vesilesiyle türetilmiş sonrasında da biçimi değişmiş olan bu tür lafızları müterâdif kabul etmektedir. Modern dönem alimleri bu tür lafızlar hususunda vehme kapıldıklarında eski dil âlimlerinin çoğunun benimsemiş olduğu yolu izlemişlerdir.[328] Mantık âlimleri, delalet bakımından isimler ve lafızlar üzerine yaptıkları araştırmalarda terâdüfü incelemiş ve terâdüfün tek bir manaya delalet eden farklı lafızlardan meydana

[323] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, s. 406.
[324] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, s. 368.
[325] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, ss. 405-6.
[326] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 58.
[327] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, s. 405.
[328] Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. 1, s. 36.

geldiğine kanaat getirmişlerdir. Nitekim (أسد/aslan) örneğinde olduğu gibi ona delalet eden pek çok lafız bulunmaktadır. Buna "أسد وليث وسبع وهزبر وغضنفر" lafızları örnek verilebilir. Bu lafızların tamamı tek bir manada birleşmektedir. İşte bu sebeple bu kelimelerin müterâdif olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Mantık âlimlerine göre lafızların müterâdif sayılabilmesi için biçimlerinin farklı olup manalarının bir olması gerekmektedir.[329]

Usul âlimleri, terâdüfün varlığını kanıtlama hususunda aklî ve naklî delillere dayanmaktadır. Mantık âlimleri ise bu hususta dilsel olgulara dayanmakta ve bu olgulardan örnekler aktarmakla birlikte insanlar arasında yaygın kullanılan müterâdif kelimeleri nakletmektedir.[330] Terâdüf fikrinin mantık âlimleri için yeni ya da garip bir fikir olmadığını belirtmek gerekir çünkü mantık ilminin kurucusu olan Aristoteles (ö. MÖ 322), daha öncesinde pek çok dilsel mesele ile bağlantılı olan tasavvur araştırmalarında, kategoriler bahsinde ve isimlerin taksimatında bu konuya değinmiştir. Nitekim Aristoteles, tek bir manaya delalet edip farklı biçimlere sahip olan isimlerin olduğunu fark etmiş ve bu tür lafızların birbirleri yerine kullanılmasının mümkün olduğu görüşünü benimsemiştir. (الثوب/giysi) ve (الرداء/elbise) böyledir.[331] Aristoteles için (الفرح/rahatlık), (الطرب/eğlenme), (السرور/sevinç) kelimeleri tek bir manaya delalet etmektedir o mana da (اللذة/lezzet) lafzına delalet etmektedir.[332] Aristoteles, isimlerin tek bir manaya delalet ediyorsa birbiri yerine kullanılması gerektiğini savunmakla birlikte anlam bakımından anlaşılması zor isimlerin birbiri yerine kullanılmasının en büyük hatalardan olduğunu da dile getirmiştir. Beyaz bir taş için "حجر أبيض" yerine "جندل بلجاء" denilmesi böyledir. Nitekim Aristoteles, terâdüften şairlerin de faydalandığını dile getirmiştir.[333]

Anlaşılmaktadır ki Aristoteles, bir kelimenin müradifini, o kelimenin tarifi olarak görmektedir. O, müterâdif kelimeyi tanımı yapılması istenilen kelimeden daha iyi bilinmesi ve daha açık bir yapıya sahip olması zarureti ile sınırlandırmıştır. Böylece terâdüf fikrinin Aristoteles'in mantığında bu surette nasıl tezahür ettiği açıklığa kavuşmaktadır.[334] Nitekim mantık âlimleri, Aristoteles'in bu tanımlamalarından sonra

[329] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga,* s. 59.
[330] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga,* s. 59.
[331] Abdurrahman Bedevî, *Mantıku Aristo*, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1949, c. 2, ss. 479-80.
[332] Bedevî, *Mantıku Aristo*, c. 2, s. 518.
[333] Bedevî, *Mantıku Aristo*, c. 2, ss. 474-75-661.
[334] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga,* s. 60.

tarifin pek çok çeşidini kullanmıştır. Terâdüf, bu çeşitlerden birisidir. Zira bir şeyin tarif ve tahdidi için yollar üretmişler, bu konuda pek çok söz söylemiş pek çok açıklamada bulunmuşlardır. Aşikardır ki sonra gelen mantık âlimleri bu hususta Aristoteles'in yolunu izlemiştir. Nitekim Profesör W.E. Johnson bu tanımdan faydalanarak isimler için üç tür tanım (definition) ortaya koymaktadır. İlki; bir şeye işaret edilmesi ile yapılan (ostensive definition) tanımken[335] ikincisi bir şeyin aynı ile yapılan (extensive definition) tanımdır. Üçüncüsü ise bir şeyin müterâdifi ile olan (bi-verbal definition) tanımıdır.[336] Nitekim bu tanımda bir kelime, kendisinden daha açık olan bir müterâdifi ile tanıtılır.[337] Modern dönem mantık-dil etkileşiminde dahi Aristoteles'in terâdüfe bakış biçimi benimsenmiş ve desteklenmiştir.

2.11. Modern Dönemde Terâdüf Nazariyesini Savunan Dil Âlimleri ve Görüşleri

Ullmann, müterâdifi "Müterâdifler, herhangi bir bağlamda kendi aralarında mana alışverişine açık, aynı manalara sahip olan lafızlardır." diyerek tanımlamıştır.[338] Ullmann, tam terâdüfün Arap dilinde nadiren meydana geldiği görüşünü benimsemektedir çünkü tam terâdüf; dilin, kolaylıkla meydana getiremediği bir türdür. Ullmann, bu hususta her lafzın, yakın anlamlısında bulunmayan bir maksada sahip olduğunu bununla birlikte her lafzın, mananın belirli bir türüne has olduğunu örneklerle açıklamaktadır. Buna binaen de "bu sonuçlar bize göstermektedir ki müterâdif lafızları genel bir bakış açısıyla incelersek müterâdiflerin çoğunun, müterâdif kabul edilen lafızların benzeri veya yakın anlamlısı olduğu açığa çıkacaktır" demektedir. Zira o, "müterâdif lafızların aralarında ayrım yapılmaksızın tek bir bağlamda kullanılması mümkün değildir. Öte yandan müterâdiflerin, belirtilmek istenen anlamları birbirine karışmış ve iç içe geçmiştir. Nihayetinde bu lafızlar sadece nadir durumlarda birbirleri yerine kullanılabilirler" demiştir.[339]

Modern dönem Arap dil âlimlerinden olan Ali el-Cârim (ö. 1949), furûk nazariyesi hususunda fikirlerini inşa etmeden önce bu konuda eski Arap âlimlerinin

[335] Johnson, *Logic*, c. 1, s. 94.
[336] Johnson, *Logic*, c. 1, s. 91.
[337] Ali Sâmî en-Neşşâr, *el-Mantıku's-Sûrî münzü Arsito ve Tatavvurihi'l-Mu'asır*, 1. bs., İskenderiye: Dâru neşri's-Sekâfe, 1955, ss. 52-150.
[338] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, s. 110.
[339] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, ss. 111-12.

görüşlerine vâkıf olmuştur. Sonrasında kendi şahsi görüşünü ortaya koymuştur ki onun bu hususta görüşü, terâdüfün var olduğudur. Ne var ki el-Cârim, Araplardan bazısının iddia ettiği gibi Arap dilinde terâdüf örneklerinin çok olmadığı görüşünü benimsemektedir.[340] Burada Ali el-Cârim'in kabul ettiği terâdüf, mutlak/tam terâdüftür.

el-Cârim, terâdüfü reddedenlerin de kabul edenlerin de görüşünü abartılı bulmuştur. Ona göre reddedenlerin abarttığı husus, müterâdiflerden aslî örneklerin nakledilmesi hususunda ortaya çıkmaktadır. Bu da terâdüfü reddetmeyi gerektirecek bir delil değildir. Terâdüfü kabul edenlerin abarttığı husus ise, onların delil getirdiği örneklerin yorumlanmasında pek çok veçhin mümkün olması ya da örneklerin bu bâbdan bütünüyle çıkarılmasıdır. Nitekim örneklerin yorumlanması meselesinde lehçe farklılıkları ya da manada ince nüanslar üzerine tevilin mümkün olduğu sayısız örnek bulunmaktadır. Örneklerin bu bâbdan çıkarılması hususuna gelince ise kati surette terâdüf olmadığı tespit edilen örneklerin sayısı da oldukça çoktur. Oysaki terâdüfün varlığını savunanlar, kati surette terâdüf olmayan örnekleri de terâdüften saymaktadır. el-Cârim, buna delil olarak (كمح الدابة و كبحها/bineği dizginledi) örneğini zikretmekte ve bazı dil âlimlerinin, mezkûr örneği terâdüfün varlığına delil gösterdiğini söylemektedir. Oysaki el-Cârim, bu örneğin mana ve lafızda her iki kelimeyi değil sadece bir kelimeyi kapsadığı görüşündedir. "كمح" veyahut "كبح" kelimelerinin bir olduğu ve terkiplerinde fonetik bir değişim sonucunda "م" ve "ب" harflerinin kalb edildiği görüşünü benimsemektedir. İki harf arasında gerçekleşen kalb durumu da fonetik yapı açısından "م" ve "ب" harfleri arasında bir yakınlık olduğunu da teyit etmektedir. Nitekim burada akıllara Ebû Hilâl'in ortaya koymuş olduğu biçimlerin -fonetik yapıların- değişimi mana değişikliğini zorunlu kılar kaidesi gelmektedir. Zira el-Cârim, bu hususta beş yüz seksen müterâdif üzerine araştırma yapmış ve bunlardan sadece üç ya da dört tanesinin mutlak müterâdif olduğu geri kalanların müstakil manaya sahip sıfatlar olduğu sonucuna ulaşmıştır. Oysaki ona göre müstakil manaya sahip sıfatlar müterâdif sayılmamaktadır.[341]

İbrâhim Enîs Ahmed (ö. 1977), modern dönem Arap dil bilimi araştırmacılarının öncüsü sayılmaktadır. İbrâhim Enîs, el-Cârim'in yaptığı gibi eski Arap âlimlerinin farklı görüşlerini incelemiş akabinde terâdüfün mevcut olduğu sonucuna varmıştır. Bu

[340] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, s. 106.
[341] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, ss. 106-7.

görüşünü de örneklerle delillendirmiştir. "Hz. Peygamber (s.a.v), Ebû Hüreyre ile birlikteyken elinden bıçağı "السكين" düşürmüş ve Ebû Hüreyre'ye "ey Ebû Hüreyre bana bıçağı "السكين" ver." demiştir. Lakin Ebû Hüreyre, cevap vermemiş ve Allah Rasûlü, tekrardan talebini dile getirmiştir. O da yine cevap vermemiş sonrasında da Allah Rasûlüne "Bıçağı mı "المدية" istediniz?" diye sormuş Allah Rasûlü de "evet" cevabını vermiştir.[342] Konuyla ilgili önemli bir delil olarak zikrettiği ilk örnek budur.[343]

İbrahim Enîs, ikinci örnek şudur: "Yemen krallarından biri olan Zû Cudn, bir gün şehirde dolaşmaya çıktı. Benî Temîm kabilesinin olduğu yerde konaklamak istedi. Yüksek bir yere otağı kuruldu. Zürâre b. Udes, huzuruna geldi. Kral da ona, Himyer lehçesinde otur anlamına gelen lakin diğer lehçelerde atlamak, zıplamak gibi anlamlara gelen "وثب" fiilinin emrini kullanarak (ثب/otur) dedi. Adam da kral benim işitip itaat eden biri olduğumu bilsin diye düşünerek bulunduğu yükseklikten atladı ve yaralandı. Sonrasında kral yanındakilere "Sizin bu arkadaşınız ne yapıyor?" diye sordu. Onlar da bu fiilin, kendi lehçelerinde (طمر/sıçramak) anlamına geldiğini söylediler. Kral da "bizim Arapçamız, sizin Arapçanız gibi değildir. Kim Yemen diyarına girerse Himyer lehçesinde konuşsun" dedi.[344] İbrâhim Enîs, bu kıssa ile "وثب" fiilinin Arapçaya girip "قعد" kelimesinin mürâdifi haline geldiğini zikretmiştir. İbrâhim Enîs, lehçe farklılıkları sebebiyle kelimeler arasındaki terâdüfün varlığının ihmal edildiği görüşünü benimsemektedir. Bu görüşlerinden anlaşılmaktadır ki o, Arap dilindeki terâdüf nazariyesine genel bir bakış açısıyla bakmaktadır. Yani ortak bir dilde, lehçe farklılıklarından doğan nüansları göz önüne almadan olduğu gibi terâdüfü kabul etmektedir.[345]

İbrâhim Enîs'in terâdüf konusundaki bir diğer görüşü ise, terâdüf araştırmalarında tarihsel bakış açısı ve niteleyici bakış açısı şeklinde iki bakış açısının ayrımını yapmasıdır. O, bu ayrım ile terâdüfü reddeden ve kabul edenlerin görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Terâdüfü reddedenlerin konuya tarihsel açıdan baktıklarını dile getirmiştir. Nitekim onlar, tarihsel bakış açısı hasebiyle bu kelimelerin geçmişte farklı manaya geldiklerini böylece de hakiki manada bir terâdüfün olmadığını savunmuşlardır. Terâdüfe

[342] Buhârî, "Farâiz", 30.
[343] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, ss. 107-8.
[344] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-Luga*, thk. Remzi Münir Balebekki, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-Melâyîn, 1987, c. 2, s. 763.
[345] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, ss. 107-8.

niteleyici bakış açısı ile bakanlar ise belirli bir dönemi temel almaktadırlar ki o dönemde lafızlar arasındaki farklar kaybolmuştur. Bu sebeple terâdüfün varlığını kabul ederler.[346]

Subhî es-Sâlih (ö. 1986), Arap dilini; ifade gücü zengin, kelime müktesebatı geniş ve çeşitli delaletlere sahip bir dil olarak nitelemiştir. Kur'an-ı Kerîm'in dili olan Arap diline, belirli etken ve durumlarda lehçelerinin çeşitliliği, kelime türetme teknikleri ve kullanım yollarında genişlik bahşedilmiştir. Bu sebeple Arap dili, dünya dillerinde bir benzeri olmayan dilsel birikimi ihtiva etmiştir. O halde Renan'ın Sami diller üzerine yaptığı araştırmada dehşete kapılması ve hocası Hammer'den "Arap dilinde devenin beş bin altı yüz kırk dört ismini bir araya getirmiştir. Hammer, araştırmasını sadece deve isimleri ya da murâdifleri ile sınırlı tutmamış deve ile bağlantılı ne bulabildiyse cemetmiştir. Deve Arapların günlük yaşantısında kendisinden bir an dahi vazgeçemeyecekleri bir canlıdır. Bu sebeple de bu isimlerin devenin farklı durumlarını ihtiva eden sıfatlar olduğu kanısına varmıştır. Nitekim cemedilen deve isimleri arasında muhakkak ki farklar bulunmaktadır" sözlerini nakletmesi tabiîdir.[347] Sâlih, bu ifadeleri zikrettikten sonra terâdüf hakkındaki farklı görüşlere yer vermiştir. Dilin zenginleşmesi ve terâdüf hususunda dile sonradan giren (دخيل) kelimelerin etkisi olduğunu da dile getirmiştir. Nitekim Haccâc'ın balın çeşidi olarak aslı farsça olan "دستفشار" lafzını zikrettiğini el ile süzülen bal anlamına geldiğini buna delil getirmiştir. Ayrıca sıfatların zamanla isimleşip terâdüf haline geldiğini zikretmiştir.

Nitekim usul âlimleri terâdüfün varlığını iki farklı vâzı'ın varlığıyla açıklamıştır. İki kabileden biri diğerinden habersiz olarak tek bir müsemma için bir isim, diğeri ise başka bir isim vaz' etmiştir. Sonrasında her iki isim de kullanılır hale gelmiş lakin vâz' edenler yok olup gitmiş veyahut vaz' edilen lafızlar karışmıştır.[348] Vâzı'ların ortadan kaybolması, vaz' edilen lafızların yaygınlaşmasına mâni olmamıştır. Bilakis kusursuz olan dilin zenginliği artmıştır.[349] Kabileler arasında etkileşim yaşanmış lafızlar birbiri yerlerine kullanılmış ve de zamanla müteradif müktesebatı oluşmuştur.

---

[346] Ullmann, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, s. 108.
[347] Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-Melâyîn, 2009, ss. 292-3.
[348] Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*, c. 1, ss. 405-6.
[349] Shpellner, *'İlmu'l-Luga ve'd-Dirâsâtu'l-Edebiyye -Dirâsetu'l-Uslûb,el-Belâga, 'İlmu'l-Lugati'n-Nassî*, s. 299.

Ramazan Abdüttevvâb (ö. 2001), Fusûl fî Fıkhi'l-'Arabiyye adlı eserinde furûk ve terâdüf nazariyesine değinmiştir. Modern dönem dil âlimlerinin terâdüfün varlığını kabul ettiğini zikretmiş ve örneklerinde aşırıya gittiklerine işaret etmiştir. Bununla birlikte ona göre iki lafız arasındaki nüansın fark edilmesi, bizi terâdüfü inkâr etmeye sevk etmemelidir. Arapların düşüncesini, lafızların terâdüf olarak kabul edilmesi onların her cihetten aynı manaya delalet etmesi değil diğer lafzın açıklaması olduğu görüşündedir. Ona göre, terâdüfün meydana gelme sebeplerinden biri, farklı lehçelerde aynı mana için muhtelif lafızların kullanılmasıdır. Nitekim Abdüttevvâb, fasih Arap dilinde elde edilen şey ile modern Arap lehçelerinde meydana gelen şeyi kıyaslamıştır. Ebû Hilâl'in görüşlerine itiraz etmiş ve furûk hakkında söylediklerini herhangi bir delil getirmeden reddetmiştir. İbrâhim Enîs'in "edip ve eleştirmenlerden bazısı terâdüfü inkâr etmektedir" sözünü referans alarak Ebû Hilâl'i, terâdüfü reddeden ve el-Furûku'l-Lugaviyye olarak adlandırdığı bir eseri telif eden ediplerden saymıştır. Kendisi her ne kadar terâdüfü savunuyor olsa da terâdüfün savunulmasında, örnek zikretmede aşırıya gidildiğini belirtmektedir.[350]

Frank Robert Palmer (ö. 2019), terâdüfün aynı manaya sahip olma durumu olduğu görüşündedir. Bu sebeple de hakiki terâdüfün olmadığını ve tamamen aynı manaya delalet eden iki kelimenin mevcut olmadığını hatta bunun herhangi bir dilde gerçekleşmesinin dahi mümkün olmadığını dile getirmiştir.[351]Bununla birlikte dilde mutlak terâdüf olmasa da terâdüfün var olduğunu savunmuştur.

John Lyons (ö. 2020), "aynı manaya sahip ifadeler, müterâdif olarak sayılmaktadır" demektedir.[352] Lakin Lyons, bu tanımda dikkat edilmesi gereken iki önemli noktaya dikkat çekmektedir. İlki: Onun, terâdüf ilişkisini sözlük manası ile sınırlamadığı ikincisi ise bu tanımın, terâdüf için sadece benzerliği değil manadaki uyumu da bir kriter olarak aldığıdır. Nitekim Lyons'un temel aldığı şey, sözlük müelliflerinin temel aldığı noktalardan farklılaşmaktadır. Çünkü sözlükler, neredeyse eş anlamlı ya da benzer anlamlı olan fakat manada mutlak uyumun olmadığı ifadeleri içermektedir.[353] Mezkûr tanımdan sonra Lyons, "açıktır ki çağımızda doğal dillerde mutlak/tam terâdüf

[350] Ramazan Abdüttevvâb, *Fusûl fî Fıkhi'l-'Arabiyye*, 6. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999, s. 313-14.
[351] Frank Robert Palmer, *'İlmu'd-Delâle Itâr Cedîd*, çev. Sabri İbrahim Seyyid, 1. bs., el-İskenderiyye: Daru'l-Marifeti'l-Câmiiye, 1995, s. 92-93.
[352] Lyons, *el-Luga ve'l-Ma'na ve's-Siyâk*, s. 53.
[353] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 457.

oldukça nadir kabul edilmektedir" demiştir.[354] Nitekim Lyons lafızların birbiri yerine geçebilmesi için tam/mutlak terâdüf olması gerektiğini savunmuş bununla birlikte dilde tam/mutlak terâdüfün varlığını da kabul etmiştir.[355] Lyons'un bu ayrımı İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 1350) "الريب" ve "الشك" lafızları arasında yaptığı ayrımdan çok da farklı değildir ki el-Cevziyye, bu lafızların bazen farklılaştığı bazen de manada ittifak ettiğini dile getirmiştir.[356]

Nitekim dil âlimlerinden bazısı terâdüfü; tam terâdüf, yarı terâdüf, anlamsal yakınlık, benzer ifade kullanma vb. şeklinde farklı kısımlara ayırmıştır. Modern dil âlimlerinin büyük çoğunluğu, tam terâdüfü reddetmiştir. Ahmed eş-Şidyâk, Hıfnî Nâsıf, Tâhâ er-Râvî, Mahmud Fehmî Hicâzî, Şevkî Dayf bunlardan bazısıdır.[357] Âlimler genel itibariyle tam terâdüfün dilde az bulunduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. Kelimeyi vaz' eden, bir duyguyu ifade etmek istediğinde bir mana üzerine yalnızca bir kelimeyi ihdas etmiştir. Bunun sonucunda aynı duygu durumu veyahut aynı halleri ifade etmek için bir kelime daha ihdas etmesi abes olsa gerektir. Bu sebeple ki insan yaşadığı bir anı, bir olayı ifade etmek istediğinde ifade ettiği kelimeyi de o anlık dışa aktarmaktadır. Nitekim terâdüfü kabul eden âlimler, müterâdif lafızlar arasındaki nüansları terâdüfün varlığına engel görmemişlerdir.

[354] Lyons, *el-Luga ve'l-Ma'na ve's-Siyâk*, s. 54.
[355] Lyons, *el-Luga ve'l-Ma'na ve's-Siyâk*, ss. 56-57.
[356] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-Fevâid*, c. 4, s. 184.
[357] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 474-75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-FURÛK Fİ'L-LUGA

3.1. El-Furûk fi'l-Luga adlı eserin Metodu

Arap dili âlimleri nezdinde anlamsal farkların mümkünlüğü düşüncesi daha ilk dönemlerde kendini göstermektedir. Bu alana işaret eden ilk dönem dil âlimlerine; Halîl, el-Ahfeş, el-Kisâî, Müberred gibi âlimler örnek olarak verilmektedir. Nitekim büyük dil Halîl, ilk dönemlerde eserinde anlamsal farklılıklara dikkat çekmiş olsa da Arap dilindeki her kelime için ayırt edici tanımlar ortaya koyamamıştır. Zira kelime birikimi bu kadar zengin olan bir dil için her kelimenin irdelenmesi mümkün değildir. Bu hususta Halîl'in metodu, her kelime grubunun köke dayalı bir merkezi olduğu üzerine inşa edilmiştir. Bu kök, merkezî anlamsal bir konuma sahiptir. Nitekim lafzın farklı manaları, bu anlamsal merkezden türemektedir. Türeyen manalar ise her lafzın diğerinden ayırt edildiği anlamsal özelliklere sahiptir. Burada Halîl'in vurguladığı husus, kelime gruplarının çatı mana altında toplanması durumudur.[358]

Sonraki dönemlerde farklı âlimler de Halîl gibi bu hususa işaret etseler de bu alanda kapsamlı bir çalışma ancak Ebû Hilâl el-Askeri tarafından telif edilmiştir. Eserinin ilk bölümlerinde kendisinin de ifade ettiği gibi eserinde sözü uzatmamaya özen göstermiştir. Bu sebeple eseri oldukça vecizdir. Nitekim eserinde Arap dilindeki bütün kelimelere yer vermesi mümkün olmadığından kendisine ulaşan, dikkatini çeken, kendisinden önceki dil âlimlerinin hatta hadis, fıkıh, kelam ilimleriyle iştigal eden âlimlerin de dikkat çektiği âyet, hadis ve mesellerde kullanılan lafızları ele almaya özen göstermiştir. Fars asıllı olan Ebû Hilâl, soyu ile iftihar etmektedir. Eserlerinde Arapça'nın

[358] Ümmü Gülsüm Huveyşî, *Kitâbü'l-Furûku'l-Lugaviyye li Ebî Hilâl el-Askerî*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Cezayir: el-Hâc Lahdar Üniversitesi, 2011, s. Mukaddime. Huveyşî'nin eseri incelendiğinde çalışmamızın; Ebû Hilâl el-Askerî'nin hayatını etraflıca ele alması, furûk ve terâdüf nazariyesinin ayrıntılı olarak incelenmiş olması, bu hususlarda eski ve modern dönemde alimlerin fikirlerinin zikredilmiş olup karşılaştırma imkanının sunulmuş olması, Ebû Hilâl el-Askerî'nin furûk nazariyesini temellendirmiş olduğu kaidelerin örnekleriyle incelenmiş olması, mezkûr eserin metodu, muhteva ve şekli, eserde zikredilen âyet, hadis ve emsalden örnekler verilmesi yoluyla eserin incelenmesi gibi yönlerden farklılık gösterdiği fark edilecektir. Nitekim Huveyşî; delâlet ilmine yer vermesi, övgüye değer ve hoşa gitmeyen sıfatlara delalet eden lafızlara yer vermesi bakımından farklı yönleri ele alan bir çalışma oluşturmuştur.

dışında Farsça kelimeler kullanmış, Arapça, Farsça örnekler takdim edip kıyaslamalarda bulunmuş, bazı Farsça ifadeleri açıklamıştır.[359]

Ebû Hilâl eserinde rivayette bulunduğu bazı isimleri zikretmiş, onlardan rivayetlerde bulunmuş lakin onlar hakkında bilgi vermemiştir. Örneğin Ebû Ahmed b. Ebî Seleme bunlardandır.[360] Bu isim diğer yayınlamış olan eserlerinde geçmemekle birlikte sadece el-Furûk fi'l-Luga adlı eserinde geçmektedir. Bu zat hakkında terâcim eserlerinde bir bilgiye yer verilmemiştir. Lakin dayısı ve hocası olan Ebû Ahmed el-Askerî olduğu tahmin edilmektedir. Bir diğer isim ise diğer eserlerinde de zikrettiği ve kendisinden rivayette bulunduğu Ebû Bekr'dir. Bu zatın Ebû Bekr ez-Zübeyrî olduğu düşünülmektedir.[361] Nitekim diğer eserlerinde Ebû Hâmid, Ebû Hâşim ve Ebû Halîfe isimleri de zikredilmiştir lakin bu zatların kim olduklarına dair bir bilgi zikredilmemiştir.[362] Bunun haricinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf gibi önde gelen fakihlerden de rivayette bulunmuştur.[363]

Ebû Hilâl'in temel gayesi, dilin daha doğru kullanılması ve ilim ile iştigal eden insanların aklındaki müphemliği gidermektir. Ebû Hilâl kendi döneminde alışılmışın dışında olan bir iddiayı kuvvetlendirmek ve delillendirmek yoluyla eleştiriye maruz kalsa dahi kendi metodundan ve ilmî anlayışından ödün vermemiştir. Furûk literatüründe telif edilmiş olan bu leksik çalışmayla, kendisinden sonra gelen âlimler için de bir yöntem, bir metot ortaya koymuştur. Ebû Hilâl bu eserinde tam terâdüf varsayılan lafızlar arasında her ne kadar aralarında mana bakımından yakınlık bulunsa da nüansların olduğunu ve tam terâdüfün dilde mümkün olmadığını iddia etmiş ve temellendirmiştir. Bu temellendirmeyi yaparken de Arap dili, edebiyatı, meseller, fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimlerden yararlanmıştır. Aynı şekilde kelam, fıkıh ve nahiv âlimlerinin sözlerinden deliller getirmiştir.[364]

Ebû Hilâl'in telif etmiş olduğu bu leksik çalışma sadece bilgileri nakleden bir çalışma olamamakla birlikte furûk nazariyesi üzerine düşüncelerini, metotlarını, konu üzerine ürettiği çözümleri de içermektedir. Nitekim Ebû Hilâl bu eseri telif etme sebebini

[359] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, s. 436; Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 21.
[360] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 129
[361] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 137.
[362] Askerî, *Dîvânü'l-Meʿânî*, c. 1, ss. 27, 292; Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 199.
[363] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 302-3.
[364] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 6, 257.

“ben hiçbir ilim ve edebî sanat alanında sınıfları tanzim edilmiş, derli toplu bir eser derlenmediğini görmedim. Ancak (العلم/ilim) ve (المعرفة/bilgi), (الفطنة/kıvrak zeka) ve (الذكاء/zeka), (الإرادة/irade) ve (المشيئة/istek), (الغضب/öfke) ve (السخط/kızgınlık), (الخطأ/hata) ve (الغلط/yanılgı), (التمام/bütünlük) ve (الكمال/eksiksizlik), (الجمال/görkem) ve (الحسن/güzellik), (الفرق/fark) ve (الفصل/kısım, bölüm), (الآلة/alet) ve (السبب/neden), (السنة/sene) ve (العام/yıl, müddet ve zaman) vb. gibi, aralarındaki farkın anlaşılması zor olan ve manaları birbirine yakın olan lafızlar arasındaki nüanslar hakkında söz söylenmemiştir.” şeklinde ifade etmiştir.[365] Buradan eserin önemi anlaşılmakla beraber furûk alanında bu hususa işaret eden eserlerin olduğu lakin sistematik, sınıflarını tanzim eden bir eser bulunmadığı ve kendisinin de bunu ilk yapan kişi olduğu sonucu çıkmaktadır.

Ebû Hilâl, furûk alanındaki noksanlığı tespit etmiş ve el-Furûk fi’l-Luga/el-Furûku’l-Lugaviyye şeklinde isimlendirdiği bu eserini telif etmiştir. Nitekim kitabın metodunu ifade amacıyla “ben eserimi ne fazla uzun ne de yetersiz derecede kısa olmaksızın gerekli şeylere şâmil bir hale getirdim” demiştir. Aynı şekilde eseri telif üslubunu, “Bu eserde ifadelerimi, Kur’an-ı Kerim’de takdim edilen, kelam ve fıkıh âlimlerinin lafızlarında geçen ifadelerden ve diğer insanların diyaloglarından oluşturdum” şeklinde ifade etmektedir.[366] Ebû Hilâl eserinde; âyet, hadis ve mesellerden bolca delil getirmiştir. Nitekim o, kitap hacminin mutedil olması için eserinde kullanımı az olan garib kelimelere yer vermemiştir.[367] Eser, karışıklık ve kapalılıktan uzak, akıcı, zevke hitap eden, kuru bir anlatımdan soyutlanmış bir dille kaleme alınmıştır. Aynı zamanda eser, Ebû Hilâl’in yaşadığı toplumun her kesiminden insanın okuyup anlayabileceği bir dile sahiptir.

Ebû Hilâl eserinde, terimler üzerinde bazı çözümlemeler yapmış bazı terimleri çeşitli anlamlarda kullanmıştır. Bazı terimler arasını ayırırken de zât ve sıfat olmaları hasebiyle ayırmıştır.[368] Bazen de iki lafız arasındaki farkı zikrederken aralarında vaki olan tek bir farkı zikretmekle yetinmeyip iki lafız arasındaki pek çok farkı zikretmiştir.

[365] Askerî, *el-Furûk fi’l-Lüga*, s. 5.
[366] Askerî, *el-Furûk fi’l-Lüga*, s. 6.
[367] Askerî, *el-Furûk fi’l-Lüga*, s. 6.
[368] Askerî, *el-Furûk fi’l-Lüga*, ss. 257-59.

Belki de böyle yapmasındaki gaye, iki lafız arasında zikrettiği ilk farkı nefyetmesi ya da zayıf görmesine binaen muhtelif farkları zikrederek ispatını güçlendirmek istemesidir.[369]

Ebû Hilâl, eserinde iki lafız arasında gerçekleşen anlamsal yakınlıktan " التقارب الدلالي" da bahsetmektedir. Anlamsal yakınlıktan kastettiği şey, manalar arasındaki uyum veya denklik değil bilakis iki lafız arasında temayüz için mana ile ilişkili bir alan olduğudur. Zira bu alan, anlamsal iştirak alanından daha az veya daha çok olabilir ama bu, bu tür lafızların varlığındaki temel amacı yok etmeye neden olan manalar arasındaki uyum fikri dikkate alınarak anlamsal iştirak fikrini geçersiz kılmak anlamına gelmemektedir. Önemli olan anlamları belirlemek ve hakikatlerine ulaşmaktır. Yakın anlama sahip olan lafızlar arasındaki temel amaç ise her kelimeye özel bir kimlik kazandıran lafızlar arasındaki farkları ortaya çıkararak lafızların hakikatlerine dikkat çekmektir.[370] İşin özünde dilin asıl gayesi, el-Câhiz'in (ö. 255) da "beyan" terimiyle ifade ettiği gibi söyleyenin de dinleyenin de kendisine başvurduğu "الفهم/anlamak ve الإفهام/anlaşılır kılmak" tır.[371]

Aynı şekilde eserin yazılış metodu incelendiğinde Ebû Hilâl'in lafızlar için bazen المعاني/meânî bazen de الأدلة/edille kavramını kullandığı fark edilecektir. Delîl/دليل lafzının tanımı, "Delaletin fâ'ili" dir. Delalet ile "kendisiyle anlam çıkartılması mümkün olan şey" anlamı kastedilmiştir.[372] Dilsel delalet/الأدلة اللغوية ile kastedilen, manaların meydana getirilmesidir ki bundan da lafızlar ile anlamlar arasında bağ kuran zihnî işlemler kastedilmektedir. Öyleyse dili anlamsal olgu olarak, dilin görevini de akli manaları oluşturma olarak gören bakış açıları da bulunmaktadır.[373]

Ebû Hilâl, delîl lafzını bazı yerlerde alamet olarak da ele almaktadır lakin delalet, alameti kapsar ve delalet, mananın vaz' edilmiş halidir. Müellife göre, bir şeyin alameti onu bildirenin bildiği şey ve başkası olmaksızın onun bilgisine ortak olan kimsedir. Örneğin taş, onu gömdüğün bir defineye alamet yaparsan o senden başkasına değil, sadece senin için delalet olur. Nitekim senden başka kimse o manayı onaylaman dışında o kelimeye senin verdiğin anlamı veremez, örneğin alkışlama da böyledir. Sen onu

[369] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 227.
[370] Muhyiddin Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, Cezayir: Dâru'l-Hüdâ li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2001, s. 10.
[371] Câhiz, *El-Beyân ve't-Tebyîn*, c. 1, s. 433.
[372] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 95-96-98.
[373] Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, s. 11.

Zeyd'in gelişi için alamet yaparsan, o, bu manayı onaylayan birisi hariç kimse için delalet ya da alamet olamaz. Alamet vaz' etme ile, delalet gereklilik ile olur.[374] Bilinçli yapılmış bir eylemde alamet, vaz' edildiği esnada oluşmaktadır. Sosyal eylemde ise bildiren ile bildirilen arasında belirli bir alametin delaleti üzerine ittifak oluştuğunda gerçekleşmektedir. Eğer sosyal anlaşma oluşursa alamet delalete döner. İşte bu delalette medlûlün gerekliliğinden ayrılmamaktadır.[375]

Bir delîlin bir medlûle karşılık gelmesi terâdüfü engelleyen şeylerden bir tanesidir. Bu sebeple Ebû Hilâl, pek çok kez her delîlin özel bir delalet ile temayüz etmesi gerektiğini zikreder. Nitekim o, "isimlerin ve ibarelerin değişmesi mananın değişmesini zorunlu kılar" kaidesini de ortaya koymuştur.[376] Mezkûr ilk dönem âlimleri ve eserlerinden Ebû Hilâl ve eserini ayıran şey, onun bu hususu ele alırken belli başlı kaideler üretmesi, kendi tespitlerini ortaya koymasıdır. Bu da Ebû Hilâl'in bu eserdeki metodunu mütemayiz kılmaktadır.[377]

Ebû Hilâl, mana lafzını dilin anlama dair meselelerinde yapı taşı olması hasebiyle eserinde pek çok yerde kullanmıştır. Mana lafzını soyut bir kavram olarak kullanmakla birlikte bu kavrama farklı manalar da yüklemiştir. Bunlardan ilki illet, yani sebep olarak kullanmasıdır.[378] Diğer bir anlam olarak kullanılması ise kendisine işaret edilen anlamında -muşarun ileyh- kullanılmasıdır. Bu terim modern dilde gönderge olarak isimlendirilmektedir. Çünkü işaret, manaya delalet etmede kelamın yerini alır.[379]

Ebû Hilâl, "Meâni" terimini soyut isimler için de kullanmıştır. Bu kullanım, eserinde oldukça yaygındır. Eserinde "العلم معنى و الفطنة معنى و الجمال معنى" ifadesindeki "معنى" lafzıyla soyut isimleri kastetmiştir. Bu, Arap dilinde yaygın olan bir taksimdir. İbn Cinnî, el-Hasâis adlı eserinde "mastarlar, manalara tabi türlerken diğerleri görünüşe tabidir"[380] demiştir. Zira bu husus dilsel mefhum ile ilişkilidir. Dilsel mefhum ise lafzın ve ibarenin manasıdır ve hissîdir. Nitekim Ebû Hilâl, "ان التمني معنى في النفس يقع عند فوت فعل

[374] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s.98.
[375] Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, ss. 11-12.
[376] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 12.
[377] Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, ss. 13-14.
[378] Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, s. 19.
[379] Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, s. 19.
[380] İbn Cinnî, bu hususu mastarların müennes ve müzekker olabilme bahsinde dile getirmiştir. Görünüşe tabilikten kastı ise lafzın görünüşüne bakarak onun müennes olduğuna hükmedilmesi lakin aslında hakiki müennes olmaması durumudur. Ebu'l-Feth Osmân İbni Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2008, c. 1, s. 208.

ifadesindeki "معنى" terimini "الشعور" lafzına كان للمتمني في وقوعه نفع أو في زواله ضرر مستقبلا"[381] paralel bir manada kullanmıştır. Burada "المعنى اللغوي" ile "الشعور" arasındaki bağ, ikisinin de somut olmayan içsel bir durum olmasıdır.[382]

Terâdüfü reddedenlerin dayandığı temel kaidelerden birisi, bir lafız için ona has bir mananın olmasıdır. Nitekim Ebû Hilâl, her lafzın özel bir delalet ile mütemayiz kılınmasını desteklemiştir. Zira onun, isim ve ibarelerin değişmesi, manaların değişmesini zorunlu kılar kaidesi de bunu desteklemektedir ki buna örnek eserinin ilk bölümlerinde çokça üzerinde durduğu ve kendisinden önceki dil âlimlerinin de işaret ettiği ve örnek gösterdiği "فعلت" ve "أفعلت" fiilleridir. Nitekim "أفعلت" fiilindeki hemze yedi farklı manaya gelmektedir. Bunun sonucunda dahil edildiği lafzın da manasını değiştirmektedir.[383] Bu kaide batıda karşılığını Bloomfield'ın "fonetik açıdan kelimeler değişmeye devam ettikçe manaların değişmesi de kaçınılmaz olacaktır" sözünde bulacaktır.[384] Buradan Ebû Hilâl'in koyduğu kuralların düşünce metodolojisi bakımından ne kadar yerinde ve geçerli olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Mutlak terâdüfün dilde kullanılan, arz edilen örneklerine gelince Ebû Hilâl, mutlak terâdüf örneklerini eserinde dil, lehçe ya da ıstılah farklılığına havale etmekle yetinmiştir.[385]

Ebû Hilâl, lafızların biçimlerinden farklı olarak "harekelerin değişmesi manaların değişmesini zorunlu kılar" kaidesini zikretmektedir.[386] Buna binaen o, bu hususta dilden deliller getirirken sarf, nahiv gibi ilimlerden yararlanarak yeni kurallar ihdas etmiştir. Farklı bir metot olarak o, manaların ayrımı için lafızların biçim ve manalarından farklı olarak sıfatlarını kullanmıştır. Bundan farklı olarak daha 'âm veya daha hass lafız olmasına[387], lafızların delaletindeki ahlaki yönlere[388] göre de bir ayrımda bulunmuştur. Ebû Hilâl, manalar arasındaki farkları tespit etmek için koymuş olduğu metotları eserinin ilk kısımlarında toplam sekiz madde halinde örnekleriyle ele almıştır. Bahsi geçen sekiz

[381] Temennî, bir eylemin geçmesi anında insanın içinde vaki olan bir manadır. Nitekim mezkûr işin gerçekleşmesinde mütemennî için geleceğe dönük bir menfaati, gerçekleşmemesi durumunda ise zararı mevzubahistir. Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 200.
[382] Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, s. 19.
[383] Mehmed b. Pîr Ali b. İskender Birgili, *İm'ânu'n-Enzâr 'ala'l-Maksûd*, 1. bs., İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1876, s. 21.
[384] Leonard Bloomfield, *Language*, 1. bs., New York: Holt, 1933, s. 145.
[385] Muhseb, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, s. 52.
[386] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 16.
[387] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 317-18.
[388] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 433.

madde, ikinci bölümde örnekleriyle birlikte ele alındığı için burada yalnızca başlıklar halinde zikredilecektir. Maddeler aşağıdaki gibidir:

- Manaları arasında fark bulunan iki lafzın kullanım farklılığı

- Lafızların ifade ettiği manalara ait olan sıfatlarının incelenmesi

- Lafızların tevil edildiği manaların incelenmesi

- Fiillerin kendisiyle müte'addi olduğu harflerin incelenmesi

- Söz konusu lafızların zıtlarının incelenmesi

- Lafızların türeyişlerinin incelenmesi

- Lafız yapısının, kendisiyle yakın anlamlı olan lafız arasındaki farkı gerekli kılması hususunun incelenmesi

- Lafızların ilk konulduğu anlamlarının incelenmesi.[389]

Bu başlıklar incelendiğinde Ebû Hilâl'in lafızları, her vecihten ele aldığı hatta kök yapılarına kadar indiği görülecektir. Ulaşabildiği kadar görüşe ulaşmış muhtelif ilim alanlarından muhtelif görüşlere de yer vermiştir ki bu, onun eserini daha objektif ve güvenilir kılmaktadır.

3.2. Muhteva ve Şekil

Furûk alanında telif edilen eserlerin yazılış amacı, tedvin döneminde müterâdif olarak ele alınan lafızların arasında nüansların olduğuna dikkat çekmek, dilin daha iyi kullanılmasını, İslam'ın yapı taşı olan Kur'an-ı Kerim ve hadis literatürünün daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Dilin daha iyi öğrenilmesi için ise önemli bir kaynak görevi görmektedir. Aynı zamanda bu nüanslar bize, Arap dilinin ne kadar geniş bir kelime haznesine ve ince bir dil zevkine sahip olduğunu da göstermektedir.

Ebû Hilâl'in el-Furûk fi'l-Luga adlı eseri, bu alanda telif edilmiş sistematik, furûk nazariyesinin temellerini oluşturan, çözüm yolları sunan, belirli kaideler ortaya koyan önemli bir çalışmadır. Leksik çalışmalar arasında değerlendirilse de koymuş olduğu kaideler ve bu alanda bir usul oluşturması hasebiyle dilbilim alanına da girmektedir.

[389] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 18.

Nitekim eser, kendisinden önce aynı konuya dikkat çeken eserler bulunsa da dilsel bir mesele olarak bu hususta telif edilen ana leksik çalışmalardan sayılmaktadır. Yine hicrî dördüncü asra kadar furûk alanında yazılan eserlerin en kapsamlısıdır. Eseri diğer nüshalardan da istifade ederek neşreden, Hüsamuddin el-Kudsî'dir. Adı bilinmeyen bir kimse tarafından da "Muhtasaru Kitabi'l-Furûk adında bir muhtasar telif edilmiştir. Kahire ve Bulak'da neşri yapılmıştır.[390] Eser, Türkçeye Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü el-Furûk fi'l-Luga adıyla Veysel Akdoğan tarafından 2009 yılında tercüme edilmiştir.[391]

Ebû Hilâl, mukaddimede eseri telif etme gayesini, furûk teorisinin ne gibi faydaları olduğunu, böyle bir esere olan ihtiyacı, üslup ve yöntemini, nasıl bir dil kullandığını, hangi kaynaklardan beslendiğini ve niçin Arap dilinde aralarında nüans bulunan bütün lafızlara eserinde yer vermediğini açık bir şekilde belirtmiştir.

Ebû Hilâl, eserini 30 bâb ve bir mukaddimeden oluşturmuştur. Aynı zamanda eserin bâblarını "الفرق بين" kalıbıyla isimlendiren ilk furûk savunucusudur.[392] Nitekim eserinde 940 ayrım-الفرق بين başlığı- bulunmaktadır. İlk başta manaları birbirine yakın iken sonrasında aralarındaki farklar anlaşılmayacak kadar delaletleri gelişen ve müterâdif varsayılan lafızların kullanım adedinin de 150'den fazla olduğu tespit edilmiştir.[393] Nitekim kelimelerin anlamlarını açıklamak amacıyla 360 âyet, 32 hadis, 14 meselden faydalanmıştır.[394]

Eserin Birinci bölümünde çok ayrıntıya girmeden de olsa furûku tespit yollarını ele almış ve örneklerle kısaca açıklanmıştır. Kitapta sadece kelimeler arasındaki farklara değil, karşıtları arasındaki farklara da değinmiştir. Buna, dördüncü bölümde ele aldığı "ilimler ile zıdd ve karşıtları arasındaki farklar" başlığı örnek verilebilir. Aynı şekilde eserin altıncı bölümünde (قديم/eski) ile (عتيق/yıllanmış), (باقي/mevcut olan) ile (دائم/geçici olmayan) ve benzerleri arasındaki farklar başlığından anlaşılacağı üzere eserde ele aldığı kelimelerle yetinmemiş her ele aldığı kelimenin benzerlerine de değinmiştir.

[390] Arslan, "Ebû Hilâl el-Askerî", c. 3, s. 489.
[391] Ertuğrul Özalp, *Farklar Sözlüğü: el-Furuq fi'l-Luğa*, 3. bs., İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
[392] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti fiha", s. 101.
[393] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 225.
[394] Chaudhary, "*al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", c. 26, sy. 1 (1987), s. 69.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Ebû Hilâl ve eseri el-Furûk fi'l-Luga, bazı konularda eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden bazısı şöyledir;

1. Ebû Hilâl, hakkında delil bulunmayan ya da zayıf olan lafızlar arasındaki farkları ele alması bakımından eleştirilmiştir. Nitekim bu durum Ebû Hilâl'in bazı lafızlar arasındaki farkları ortaya koymada tereddüt etmesinden ya da aralarındaki farkları zikretmesine rağmen tek bir manaya delalet etmelerini mümkün görmesinden anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum müellifin, dil kitaplarında ve sözlüklerde müterâdif olarak geçen bazı lafızlar arasındaki farkı ortaya koyarken sıhhatini kuvvetlendirecek deliller zikretmemesinden de anlaşılmaktadır. Zira Ebû Hilâl, (المشيئة/istek) ve (الإرادة/irade) lafızlarını kapalı bir şekilde açıklamış (النبأ/bilgi) ve (الخبر/haber) lafızları arasındaki farkı zikrederken sözü uzatmıştır.[395]
2. Bazı lafızlar arasındaki ayrımı da dile bağlı kalarak yapmaması hususunda eleştirilere maruz kalmıştır. Bu noktada, dilsel deliller ile az istişhâd edilmesi ve delilleri söyleyenlerine atfetmeyi ihmal etmesi noktasında da eleştirilmiştir.[396]
3. Diğer eleştirildiği husus ise onun ortaya koyduğu farklardan bir kısmının mantık ilminin yapısıyla karışmış olmasıdır. Bunun sebebi, kelam ve aklî muhakeme (Meşârika Ekolü) akımından etkilenmiş olmasıdır. Nitekim Ebû Hilâl'in eseri üzerine çalışan bir kişi bazan bazı hususları anlamakta zorluk çekmektedir. "السنة" ve "العام" arasındaki fark buna örnek teşkil etmektedir.[397]
4. Aralarında ayrım yapılmaya ihtiyaç duyulmayacak lafızlar arasında ayrım yapması hususunda da eleştiriye maruz kalmıştır. "العِلم" ve "التقليد", "الفقر" ve "الإعدام" gibi lafızlar buna örnek teşkil etmektedir.[398]
5. İki farklı lehçe ya da iki farklı dilden olan lafızlar arasındaki farkları ayrı tutmuştur. Bu da Ebû Hilâl'in, bu kısımda gelen müterâdif lafızları inkâr etmediğine işaret etmektedir.[399]
6. Bazı kelimeler arasında bir ayrım yapamamıştır ya da farklarını bulmakta zorluk çekmiştir. Buna, "النأي"ve "البعد" örnek verilebilir. Aynı şekilde kitabın Arap dilindeki bütün lafızları kapsamadığı ve onlar arasında farklar olduğu iddiası,

[395] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 228; Askerî, *el-Fu rûk fi'l-Lüga*, ss. 46, 202.
[396] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 228; Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 88-90.
[397] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 228; Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 488.
[398] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 229; Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, ss. 145, 303.
[399] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 229; Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 21.

kelimeyi bir ya da birden fazla kelimeyle açıklamayı hedefleyen sözlüklerin ortaya çıkmasını da engellemektedir.[400]

İkinci bölümde bir kısmına değinilen Ebû Hilâl'in el-Furûk fi'l-Luga adlı eserdeki 30 bâb'ın isimleri zikredilecektir. Bab başlıklarının zikredilmesi, eser hakkında geniş bir bakış açısı kazandırılması ve eserin hangi lafızları ihtiva ettiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir.

1) Birinci Bâb: Her dilde kelimeler ve isimlerin değişmesiyle manaların da değişeceğinin açıklanması ve aralarındaki farklar delilinin bilinmesi hakkındaki beyan.[401]

2) İkinci Bâb: Kelâm türü kelimeler arasındaki farklar.[402]

3) Üçüncü Bâb: Delil, delalet, istidlâl, nazar, teemmül ve benzerleri konusundaki farkların beyanı.[403]

4) Dördüncü Bâb: 'İlimlerin kısımları arasındaki farklar; idrak ile vicdan ve 'ilimler ile zıdd/karşıtları arasındaki farkların beyanı.[404]

5) Beşinci Bâb: Hayât, nemâ ve hayy, hayvân; hayât, 'ıyş, rûh ve buna muhalif olan lafızlar ile hayât, kudret, istitâ'at, kuvve, kudret ve buna benzer, zıt ve muhalif lafızlar arasındaki farkın beyanı.[405]

6) Altıncı Bâb: Kadîm ile 'atik, bâkî ile dâim ve benzerleri arasındaki farkların beyanı.[406]

7) Yedinci Bâb: İradelerin kısımları ve yakın manaya delalet eden kelimeler; zıddları ve muhaliflerinin kısımları ve fiillerin kısımları arasındaki farkların beyanı.[407]

[400] Salâhiyye, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti Fiha", s. 103.
[401] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 11.
[402] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 23.
[403] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 95.
[404] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 115.
[405] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 155.
[406] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 185.
[407] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 195.

8) Sekizinci Bâb: Ferd, vâhid, vahdâniyet vb. ve bu anlamda kullanılan diğer kelimeler; küll, cem', bunların zıddı olanlar ve te'lif, tasnif, tanzim, tendid, mumâsse, mücâvera ve bunların zıddı olan kelimelerden fasl ile fark arasındaki farkların beyanı.[408]

9) Dokuzuncu Bâb: Şibh, şebih, 'adil, nazir, bu kelimelerin muhalif ve zıtları arasındaki farkların beyanı.[409]

10) Onuncu Bâb: Cism, cirm, şahs, şebeh ve bunlara yakın ıstılahlar arasındaki farkların beyanı.[410]

11) On birinci Bâb: Cins, nev', darb, sınıf, asıl, üs ve bunlara yakın anlamda olan lafızlar arasındaki farkların beyanı.[411]

12) On ikinci Bâb: Kısm, hazz, nasib, sehâ', cûd, 'atiye kısımları; ğına ile cide ve bunların muhalifleri olan fakr, imlâk ve bunlara yakın manada olan lafızlar ve zıtları arasındaki farkların beyanı.[412]

13) On üçüncü Bâb: İzzet, şeref, riyâset, sü'ded; melik, sultân, devlet, temkin, nusret ile i'ane; kebir ile 'azim; hükm, kaza, kudret, takdir ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[413]

14) On dördüncü Bâb: İn'âm ile ihsân; ni'met, rahmet, hulm, imhâl, sabr, ihtimâl, vakâr, su'dud ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[414]

15) On beşinci Bâb: Hıfz, ri'âye; harâse, himâye; rakib, müheymin, vekil, damin ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[415]

16) On altıncı Bâb: Hidâye, rüşd, salâh, sedâd ve bunların zıddları olan gay, fesâd ve bunların muhalifi olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[416]

[408] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 225.
[409] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 253.
[410] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 263.
[411] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 271.
[412] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 277.
[413] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 309.
[414] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 331.
[415] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 355.
[416] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 363.

17) On yedinci Bâb: Teklif, ihtibâr, ibtilâ', fitne; lütf, tevfik ve lütf ile lataf ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[417]

18) On sekizinci Bâb: Din, millet, tâ'at,'ibâdet, farz, vücûb, helâl, mübah ve bu anlamdaki diğer kelimeler arasındaki farkın beyanı.[418]

19) On dokuzuncu Bâb: Sevâb, 'ıvaz, tefaddul, 'ıvaz ile bedel, kıymet ile semen arasındaki fark; sevâb'ın muhalifi olan 'ikab, 'azâb, elem ile vec' vb. kelimeleri arasındaki farkın beyanı.[419]

20) Yirminci Bâb: Kibr, tih, ceberiye ve zıttı olan hudû', huşû' vb. kelimeleri arasındaki farkın beyanı.[420]

21) Yirmi birinci Bâb: 'Abes, le'ib, hezl, mizâh, istihzâ', suhriyyet ile muhâlifleri arasındaki farkın beyanı.[421]

22) Yirmi ikinci Bâb: Hadi'a ile hile, mekr ile keyd ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[422]

23) Yirmi üçüncü Bâb: Vedâet, hüsn, kasâmet, behcet, surûr ile ferah ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[423]

24) Yirmi dördüncü Bâb: Zaman ile dehr, emed ile müddet, sene ile 'âm ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[424]

25) Yirmi beşinci Bâb: mukârebe ile musâhabe, yakınlık çeşitleri ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[425]

26) Yirmi altıncı Bâb: Izhâr, cehr, ifşâ ile zıddı olan kitmân, ihfâ', setr, hicâb ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[426]

---

[417] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 377.
[418] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 385.
[419] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 417.
[420] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 435.
[421] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 449.
[422] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 455.
[423] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 465.
[424] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 479.
[425] Askerî, *el-Furûk Fi'l-Lüga*, s. 483.
[426] Askerî, *el-Furûk Fi'l-Lüga*, s. 491.

27) Yirmi yedinci Bâb: Ba's, irsâl, infâz ve nebi ile rasûl vb. arasındaki farkın beyanı.[427]

28) Yirmi Sekizinci Bâb: Ketb ile nesh; menşûr, kitâb, defter ile sahife ve yakın anlamlı diğer lafızlar arasındaki farkın beyanı.[428]

29) Yirmi dokuzuncu Bâb: Nihâyetu'ş-şey'i ve âhiruhu, gâyetuhu ve bunlara yakın manada olan lafızlar arasındaki farkın beyanı.[429]

30) Otuzuncu Bâb: Çeşitli lafızlar arasındaki farkların beyanı.[430]

Ebû Hilâl el-Askerî'den etkilenip sonraki dönemlerde telif edilen bazı eserler

1) es-Se'âlibî (ö. 429), Fıkhül-Luğa[431]
2) Râgıp el-İsfahânî (ö. V. asrın ilk çeyreği), el-Müfredât[432]
3) İbn Baytar (ö. 646), el-Mustalahât[433]
4) İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751), Ravzatu'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn[434]
5) Şerîf el-Cürcânî (ö. 816), Kitâbü't-Ta'rîfât[435]
6) Ebu'l-Bekâ (ö. 1095), el-Külliyyât[436]
7) Bursevî (ö. 1137), Furûk-i Hakkî[437]
8) Ni'metullah el-Cezâiri (1185), Furûku'l-Lugât[438]
9) Yesû'î (ö. 1305), Ferâidü'l-Luğa[439]
10) Necefî (ö. 1405), et-Tuhfetü'n-Nizamiyye[440]

---

[427] Askerî, *el-Furûk Fi'l-Lüga*, s. 517.
[428] Askerî, *el-Furûk Fi'l-Lüga*, s. 525.
[429] Askerî, *el-Furûk Fi'l-Lüga*, s. 535.
[430] Askerî, *el-Furûk Fi'l-Lüga*, s. 541.
[431] Ömer Kara, "el-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'an İlmi Olma İmkânı Üzerine", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009, s. 248.
[432] Chaudhary, "*al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 67.
[433] Chaudhary, "*al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 67.
[434] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 60.
[435] *Chaudhary, "al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 67.
[436] Chaudhary, "*al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 67.
[437] Muşrî, el-*Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 62.
[438] Chaudhary, "*al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 67.
[439] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 63.
[440] Kara, "*el-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'an İlmi Olma İmkânı Üzerine*", s. 248.

11) Lebâbidî (ö. 1900), Letâifü'l-Luga[441]

12) Henricus Lammens (ö.1937), Ferâidu'l-Luga[442]

13) Aişe b. Şâtî (ö. 1998), el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilu İbnu'l-Erzâk[443]

14) Abdüsselam et-Tırnâvî, el-Furûk[444]

15) Abdulevvel el-Hindî, el-Mantık li ma'rifeti'l-Furûk[445]

3.3. El-Furûk Fi'l-Luga adlı eserden bazı Örnekler

3.3.1. Âyetler ile ilişkili olan bazı örnekler

1) (تدعو من أدبر و تولّى/O, hakka sırtını döneni ve Allah'a kulluktan yüz çevireni kendisine çağırır.)[446]

Ebû Hilâl, bu âyetle ilişkili olan "الدعاء" ile "النداء" kelimelerini incelemiştir. "النداء", anlamlı bir şekilde sesi yükseltmek anlamına gelmektedir. Nitekim bir Arap dostuna, "ناد معي ليكون ذلك أندى لصوتنا/sesimiz daha uzağa gitsin diye benimle seslen" demektedir. "الدعاء" ise sesi yükseltme ve alçaltma yoluyla olur. Nitekim bu kelime dilde "دعوته من بعيد/ona uzaktan seslendim" ya da "دعوت الله في نفسي/Allah'a içimden dua ettim" şeklinde hem yüksek hem kısık ses için kullanılır. Lakin "ناديته في نفسي/ona içimden seslendim" şeklinde kullanılmamaktadır. "الدعاء" kelimesinin aslı bir şeyin yapılmasını talep etmektir. "دعا يدعو/talep etti, talep ediyor" ve delil olmaksızın birini bir düşünceye çağırdığı için de "ادعى ادعاء/iddia etti, iddia etmek" şeklinde kullanılır. Bir kısmı diğer bir kısmını düşmeye davet ediyor anlamında ise "تداعى البناء/bina çöküyor" ifadesi kullanılır. "الدعوى" ise bir kimsenin, bir kimseyi kendisine ait malı vermeye davet etmesidir. Ebû Hilâl bu örneklerden sonra mezkûr ayeti zikreder ve azab, sanki onu davet ediyormuş gibi kendine çeker şeklinde bir açıklama getirmektedir.[447]

---

[441] Chaudhary, "*al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 68.
[442] *Chaudhary, "al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 67.
[443] Chaudhary, "*al-Furûq al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre*", s. 67.
[444] *Kara, "el-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'an İlmi Olma İmkânı Üzerine*", s. 248.
[445] Muşrî, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, s. 65.
[446] Meâric, 70/17.
[447] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 41.

2) (أو عدل ذلك صياما/Veyahut onun dengi oruç tutmaktır.)[448]

Ebû Hilâl, dokuzuncu bâbda bu âyet ile ilişkili olan "العِدل" ile "العَدل" kelimelerini incelemiştir. Bu hususu incelerken de kendi inşa etmiş olduğu "Harekelerin değişmesi mananın değişmesini gerekli kılar"[449] kaidesi gereğince bir ayrım yapmıştır. "العِدل" kelimesi, "المثل/benzer" manasındadır. Ebû Hilâl, Arap kelamından " عندي عِدل جاريتك/benim yanımda senin cariyenin bir benzeri var" örneğini delil getirmektedir. Buradaki "عِدل/bir benzeri" ifadesi ancak filan kişinin cariyesinin tıpatıp aynısı bir cariye olduğunda kullanılabilmektedir. "العَدل" kelimesi için ise, aynı örnek kullanılmıştır. " عندي عَدل جاريتك/bende senin cariyenin para değeri bakımından dengi bir cariye var" bu örnekten çıkan sonuç ise "العَدل" kelimesinin, bir değer bakımından benzerlik ifade etmesidir. Bu sebepledir ki "أو عَدل ذلك صياما/veyahut onun dengi oruç tutmaktır" âyetinde "العَدل" kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir.

3) (و خلق الانسان ضعيفا/ve insan zayıf yaratılmıştır.)[450], (ولا تهنوا و لا تحزنوا و أنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين/Gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer gerçek anlamda iman edenlerseniz, en üstün gelecek olanlar sizlersiniz)[451]

Ebû Hilâl, bu âyetlerle ilişkili olan "الضعف" ve "الوهن" kelimelerini ele almıştır. Bu örneğin tercih edilme sebebi, Ebû Hilâl'in ortaya koyduğu furûk tespit kaidelerinden olan lafızlar arasındaki farkları, zıt anlamlılarının incelenmesi yoluyla tespit etme kaidesine bir örnek olmasıdır. "الضعف" kelimesi, "القوة" kelimesinin zıttıdır. Her ikisi de Allah Teâlâ'nın fiillerindendir. Buna delil ise " خلقه الله ضعيفا أو خلقه الله قويا/Allah onu zayıf yarattı ya da Allah onu kuvvetli olarak yarattı" denmesidir. Kur'an'da, " خلق الانسان ضعيفا/insan zayıf yaratılmıştır" olarak kullanılmıştır. "الوهن" ise; insanın, bir işi zayıf bir kimsenin yaptığı gibi yapmasıdır. Arap dilinde, "وهن في الأمر/kişi işte gevşek davrandı" şeklinde kullanılır. Çekimi ise "وهَن يهِن وهْنا و هو واهن" şeklindedir. Öyleyse bu fiil, "kişinin bir işte zayıf birinin yaptığı gibi yapması" olarak tanımlanabilmektedir.[452]

[448] Mâide, 5/95.
[449] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 14-16.
[450] Nisâ, 4/28.
[451] Âl-i İmrân, 3/139.
[452] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 182.

Kur'an'da "ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين"/gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer gerçek anlamda iman edenlerseniz, en üstün gelecek olanlar sizlersiniz"[453] şeklinde geçmektedir. "الوهن", bu bağlam içerisinde "Allah'ın sizin hizmetinize sunduğu şeyi talep etmede güçlü olduğunuz halde zayıf/tembel kimselerin yaptığı gibi yapmayın" anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamdan anlaşılmaktadır ki "خلقه الله واهنا" şeklinde bir kullanım söz konusu değildir. Nitekim "الضعف", "الوهن" kelimesi yerine mecazen kullanılabilmektedir. Buna örnek olarak "وما ضعفوا وما استكانوا"/zayıflar gibi yapmadılar, gevşek davranmadılar."[454] âyeti zikredilmektedir. Nitekim "الوهن"; sinir, korku ve buna benzer duyguların yenilmesi anlamındayken "الضعف", güç noksanlığı anlamına gelmektedir. Âyette geçen "استكانوا" kelimesi, zayıflık gösterilmesi anlamındadır. Âyette ise "mukavemet vakti kuvvetin noksanlığı sebebiyle zayıflık, gevşeklik göstermediler" manasında kullanılmıştır.[455]

Halîl, "الوهن, bir iş ve amelde gösterilen zayıflıktır. Aynı şekilde kemik vb. için de kullanılır. "وهن العظم يهن وهنا"/kemik zayıfladı/zayıflıyor/zayıflamak, أوهنه/zayıflattı, موهنة/kırık kemikler, رجل واهن في الأمر و العمل/işinde ve amelinde gevşek adam, موهون في العظم و البدن/kemiği ve bedeni gevşek/zayıf manasındadır." "المُوْهَن", Mısır lehçesine göre "الوهين", işçiyi çalışmaya teşvik eden ustabaşına denilmektedir." demiştir.[456]

4) (السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله/Hırsızlık yapan erkek ve kadının, yaptıkları şeye karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin.)[457]

Ebû Hilâl, bu âyeti "دلالة الآية" ile "تضمين الآية" arasındaki fark başlığı altında ele almıştır. "دلالة الآية" ile kastedilen; âyetin bir şey üzerine delaleti, o şey üzerine delil getirilmesi mümkün olandır. "الحمد لله" lafzı buna örnek verilebilir çünkü bu lafız, söyleyen kişinin Allah'ı tanıdığına işaret eder. Şayet bu sözün emir olduğunu söylersek Allah'ı tanımayanın hamd etmesi caiz değildir. Bu sebeple ashabımız, "Allah'a şükretmenin

[453] Âl-i İmrân, 3/139.
[454] Âl-i İmrân, 3/146.
[455] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 183.
[456] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 183.
[457] Mâide, 5/38.

vacip olması sebebiyle onu tanımak da vaciptir çünkü tanınmayana şükretmek caiz değildir. "تضمين الآية" ise, herhangi bir mâni olmaksızın âyetin bir şeye hamledilmesidir.

Bilinmektedir ki şayet bir âyet bir anlamı içerse dahi başka bir âyet, hadis veyahut kıyas ona mâni olabilmektedir. Nitekim mezkûr âyet, bir (دانق/dirhemin 1/6'sı) çalan kimseye dahi bu cezanın uygulanması gerektiği anlamını barındırmaz. Şayet böyle hamledilmiş olsa da hadis buna mânidir ve bu durum açıktır. Burada âyetle birlikte bu örneğin verilmiş olması Ebû Hilâl'in eserine dair bir bakış açısı kazandırma amacıyladır. Ebû Hilâl, sadece dil ile ilişkili olan bahislere değinmemiş bazen bu tür lafızlar arasında ayrım yaparak fıkıhla ilgili meselelere de değinmiştir.[458]

5) (وما كانوا بآياتنا يجحدون/Ayetlerimizi bile bile inkâr ettikleri için…)[459], (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها/Allah'ın nimetini tanırlar, sonra da inkâr ederler.)[460]

"الجَحد" kelimesi, "الإنكار" kelimesine göre daha dar kapsamlı olmakla birlikte açık olan bir şeyin inkârıdır. İlk âyet buna delil gösterilmektedir. Nitekim Allah'ın âyetleri ayan beyan açıktır. İkinci âyette (ينكرونها) lafzının kullanılma sebebi ise nimetlerden bahsedilmesi ve nimetlerin açık olmamasıdır. Nitekim "الجَحد", bir şeyin bilinmesiyle birlikte onu inkâr etmek olarak da tanımlanabilmektedir. Buna örnek olarak ise " وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم/kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde, onları bile bile inkâr ettiler"[461] âyeti verilebilir. Buradan anlaşılmaktadır ki "الجَحد" lafzı "اليقين/ kesin bilgi" ile kullanılmıştır. Oysaki "الإنكار", bilgi ile ya da bilgisiz olarak yapılabilmektedir.[462]

[458] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 114.
[459] A'raf, 7/51.
[460] Nahl, 16/83.
[461] Neml, 27/14.
[462] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 54.

3.3.2 Hadisler ile ilişkili olan bazı örnekler

1) (إذا جُعْتُنّ دقِعْتُنّ وإذا شبِعتُنّ خجِلتُنّ/Siz kadınlar acıktığınızda sefil olursunuz, doyduğunuzda da tembel olursunuz.)[463]

Ebû Hilâl, bu hadisi "الحياء" ile "الخجل" kelimelerinin ayrımında delil olarak kullanmıştır. "الخجل" kelimesi; özrün ortadan kalkması, bir töhmet veya ona benzer bir hususun ortaya çıkmasında kalbe isabet eden keder dolayısıyla yüzde meydana gelen bir durumdur. Görünüşü değiştiren şeydir. "الحياء" ise, utanma hissine bürünmek anlamına gelmektedir. Bu sebepledir ki "فلان يستحي في هذا الحال أن يفعل كذا/kişi bu durumda şöyle bir şey yapmaktan utanır" denilebilirken, işi yapmadan önce görünüşünde bir değişiklik olmadığından dolayı "يخجل أن يفعله في هذه الحال/bu durumda işi yapmaktan yüzü kızarır" denilmez. "الخجل" kelimesi, tamamlanmış bir şeyden dolayı kullanılırken "الحياء", halen devam eden bir şeyden dolayı kullanılmaktadır.[464]

"الحياء" kelimesi, anlamı genişletilerek "الخجل" kelimesi yerine kullanılabilmektedir. Nitekim el-Enbârî (ö. 577): "الخجل" kelimesinin sözlük manası, rızık elde etmede çaba göstermeme, ağırdan alma ve tembelliktir. Sonrasında anlam genişlemesine uğramış ve kekeme manasında kullanılmıştır" demiştir. Sonrasında mezkûr hadis zikredilmiştir. Hadiste geçen "دقِعتُنَّ/sefil olursunuz" kelimesi "ذلِلْتُنَّ/zelil olursunuz", "خجِلْتُنَّ" kelimesi ise "كسِلْتُنَّ/ tembelleşirsiniz" anlamında kullanılmıştır. [465]

Ebû Ubeyde (ö. 18), "Hadiste, "الخجل" kelimesinin "الأشر/küstahlık, hoyratlık" manasında kullanıldığını ifade etmiştir. Aynı zamanda zahmete girmek anlamına geldiğini de zikretmiştir. Arap şiirinde "الدَّهَش/dehşet" anlamında da kullanılmıştır. el-Kumeyt (ö. 126) bir şiirinde şöyle demektedir:

لم يدقعوا عندما نابهم لوقع الحروب ولم يخجلوا

Musibetler başlarına geldiğinde gevşemediler
Savaşlar patlak verdi diye de dehşete düşmediler

Şiirdeki "لم يخجلوا" ifadesi, "dehşet ve şaşkınlık içinde kalmadılar" şeklinde açıklanmıştır. Burada el-Kumeyt, hadiste geçen her iki kelimeyi kullanmakla birlikte "الخجل" kelimesine "dehşete düşmek" manası vermiştir. Aynı zamanda buradan anlaşılmaktadır ki ilk dönemlerde bu lafızlar arasında farklar bulunmaktadır. Zamanla bu

[463] Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2004, c. 1, s. 343.
[464] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 431.
[465] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 431.

lafızlar anlam kaymasına uğrayarak müterâdif addedilmiş ve birbirinin yerine kullanılmıştır ki bu da Ebû Hilâl ve diğer furûk savunucularının görüşünü desteklemektedir.[466]

2) (ضُمُّوا مواشيكم حتى تذهب فحمة الليل/Sürülerinizi gece karanlığı kalkıncaya kadar toplayın.)[467]

Müellif bu hadisi, "الضَّمّ" ile "الجَمْع" arasındaki nüansı belirtmede delil olarak nakletmiştir. "الضَّمّ", pek çok şeyin bir araya getirilmesidir. Karşıtı ise, "البث" kelimesidir. Manası ise pek çok şeyin ayrı kılınmasıdır. Bu sebeple birçok parçadan oluştuğu için "إضمامة من كتب/birçok kitabı içeren" denir. Sonrasında anlam genişlemesine uğramış ve her iki anlamda hatta başka anlamlarda kullanılır hale gelmiştir.

Müellifin zikrettiği asıl manaya delil ise, "ضُمُّوا مواشيكم حتى تذهب فحمة الليل/sürülerinizi gece karanlığı kalkıncaya kadar toplayın" hadisidir. Bir şeyin başka bir şeye katılması yani birbirine yapıştırılması anlamına geldiğini söylemek de mümkündür. Bu sebeple "ضممته إلى صدري/onu bağrıma bastım" derken "الجمع" kelimesi değil, "الضَّمّ" kelimesi kullanılmaktadır.[468]

3) (الضعيف الذي لا زَبْرَ له/ Fakir kimse, hiçbir dayanağı olmayandır.)[469]

Müellif bu hadisi, "الزَّبْر" ile "الكَتْب" arasındaki farkı ortaya koyarken delil getirmiştir. "الزَّبْر", oyarak taşa yazı yazma anlamındadır. Sonrasında anlam genişlemesine uğramış ve böylece her yazıya "الزَّبْر" denmeye başlanmıştır. İbnü'l-A'râbî, bu hususta "الزَّبْر" lafzının, taşın üzerine yazı yazmak olduğunu biliyorum" demiştir. Yemenliler, her türlü yazıya "الزَّبْر" ismini vermişlerdir.[470]

---

[466] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 432.
[467] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî, 2. bs., Kahire: 'isâ el-Bâbî el-Halebî, 1971, c. 3, s. 118.
[468] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 241.
[469] Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Esir eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 1. bs., Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1963, c. 2, s. 293.
[470] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 529.

Kelimenin kökeni, "الفخامة/azamet" ve "الغلظ/sertlik" anlamına dayanmaktadır. Buradan hareketle demirin kesilmiş parçasına ve aslanın omuzundaki yelesine "زُبْرَة" denilmektedir. Kuyu taşla örüldüğünde "زَبَرْتُ البئرَ/kuyuyu taş ile ördüm" denilmektedir. Taşların katılığı sebebiyle bu ifade kullanılmaktadır. Aynı şekilde kâğıda ya da deriye yazılan yazı gibi olmadığı daha kaba bir yazı olduğu için taşa yazılan yazıya "زَبْر" denildiği de zikredilmektedir. Müellif daha sonrasında "الضعيف الذي لا زَبْرَ له/fakir kimse, hiçbir dayanağı olmayandır" hadisini delil getirerek buradaki "الزَّبْر" kelimesini Arapların, bir dayanağı olmayan anlamında kullandığını nakletmiştir.[471]

Bir kimse, bir başkasına bir yasak koyduğunda "زَبَرَه" denmektedir. Nitekim "الزَّبور", hakka karşı ihtilaf etme yasağı içeren kitap manasındadır. İçinde çokça yasak bulunması hasebiyle Hz. Dâvûd'a gönderilen kitab "Zebûr" olarak isimlendirilmiştir. Nitekim ez-Zeccâc (ö. 311), "Hikmet dolu olan her kitap Zebûr'dur" demiştir. الكَتْب ise yazmak manasına gelmektedir. Nakil yoluyla ya da başka bir yolla da olabilmektedir.[472]

4) (إن من البيان لسحرا/ Şüphesiz beyanın bir kısmında sihir vardır.)[473]

Ebû Hilâl bu hadisi, "السحر" ile "التمويه" arasındaki farka delil olarak zikretmiştir. Müellif "التمويه" kelimesini, doğrunun örtülmesi ve sureti dışında yanlış tasvir olarak tanımlamıştır. Kelimenin kökeni, "altın ya da gümüş zannedilsin diye demir ve bakırın, altın ve gümüş ile kaplanmasıdır. "التمويه", söz hakkında veyahut sözden başka bir şey için kullanılmaktadır. Hakikatleri tam belirgin olmayan söze, "كلام مموه/kapalı söz" denir. Cinsi tayin edilemeyen takıya da "حِلِي مُمَوَّه/cinsi belli olmayan, karmaşık takı" denir.[474]

"السحر", farkına varılmayacak kadar hassas olan hileye verilen bir isimdir. Dilbilimcilerden bazısı "التمويه" kelimesini, etkisi olmayan hilelerin tamamı için kullanılan bir isim olarak tanımlamıştır. Ebû Hilâl, "التمويه", ancak anlamı ve kendisiyle kastedilen bilindiğinde kullanılırken "السحر", anlamı ve kendisiyle kastedilen bilinmese de kullanılabilmektedir" demiştir. Bu sebepledir ki "التمويه"; sabit olmayan, aynı demirin altın ile kaplanması gibi bir şeyi başka bir şey ile kaplı olarak görmendir. Allah Rasûlü,

[471] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 530.
[472] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 530.
[473] Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, s. 1312.
[474] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 458.

beyân'ı sihir olarak isimlendirmiştir çünkü belagat sahibi kimse, sihirbazın hilesinin inceliğiyle ulaşamadığı şeye belagatı ile ulaşır.[475]

5) (إنّ الصّدقة لتطفئ غضب الرّبِّ/Sadaka, Allah'ın gazabını dindirir.)[476]

Ebû Hilâl, "أخمدت النار" ile "أطفأت النار" arasındaki farkı ele alırken bu hadis-i şerif ile delil getirmiştir. "الإخماد/söndürmek" kelimesi, büyük bir ateş için kullanılırken "الإطفاء", hem çok hem de az miktardaki ateş için kullanılmaktadır. "ateşi söndürdüm" ifadesi için her ikisi de kullanılabilmekteyken "kandili söndürdüm" ifadesi için sadece "أطفأ" fiili kullanılmaktadır. "طفِئت النار/ateş söndü" bu fiil ateş ile kullanıldığında "خمدت" manasında kullanılmaktadır ve bu ifade için her ikisinin kullanımı da caizdir.[477]

"خَمَدَ" fiili, mecazi dahi olsa sadece ateş ile kullanılırken "خمدت نيران الظلم/zulmün ateşi söndü" buna örnek verilebilir. "طَفِئَ" fiili, ateş kelimesiyle olduğu gibi farklı kelimelerle de kullanılabilmektedir. "طفئ غضبه/siniri dindi" denilebilirken "خمد غضبه" denilememektedir. Bu sebeple hadiste "أطفأ" fiili zikredilmiştir. Nitekim aralarındaki bir diğer fark ise; الخمود, zorlama ve üstün gelme ile olurken الإطفاء, nezaket ve yumuşaklık ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple "خمدت نيران الظلم و الفتنة/fitne ve zulmün ateşi dindi" denilirken "إنّ الصّدقة لتطفئ غضب الرّبِّ/sadaka, Allah'ın gazabını dindirir" hadisinde "الغضب/gazab" ile kullanılmıştır. Burada bir yumuşaklık ve nezaket söz konusudur.[478]

3.3.3 Mesellerle ilgili olan bazı örnekler

1) (لا يعجز مسك السَّوْءِ عن عرف السُّوء/Kötü deri, kötü kokusuz olmaz)[479]

Bu atasözü müellif tarafından "السَّوْء" ile "السُّوء" arasındaki nüansa delil olarak zikredilmiştir. "السَّوْء", kötü olarak nitelenenin kendisine izafe edildiği bir mastardır. " هو

[475] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 459.
[476] Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2001, c. 2, s. 580.
[477] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 550.
[478] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 550.
[479] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi Emsâli'l-Arab,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1987, c. 1, s. 273.

رجل سَوْء/ O, kötü bir adamdır", "رجل السَّوْء/kötü adam" şeklinde kullanılmaktadır. Bu ifade, "سُؤْتُه/ona kötülük yaptım" sözünden türememiştir. Atasözünde ise, " لا يعجز مسك السَّوْءِ عن عرف السُّوء/kötü deri, kötü kokusuz olmaz" şeklinde geçmektedir.[480]

Ebû Hilâl bu atasözünü "yaptığı kötülüğü ve ayıbı gizleyen adamın bu yaptıklarının ortaya çıkması" olarak tanımlamıştır.[481] Atasözünü de " لا يعجز الجلد الرديء عن الريح الرديئة/kötü deri, kötü kokusuz olmaz" ifadeleri ile açıklamıştır. "السُّوءُ" ise, kerih olan anlamındadır. Fiil çekimi, "ساءه يسُوؤه سُوءا/ona kötü bir şey yaptı, yapıyor/kötü bir şey yapmak" şeklinde yapılmaktadır. Kişi, diğer bir başkasının hoş olmayan fiiline maruz kalındığında bu atasözü kullanılmaktadır. İki kelimenin de aslı kerahettir ve aralarındaki kullanım farklılığı yukarıda zikredilmiştir.[482]

2) (البِشْرُ عَلَم من اعلام النُّجْح/ Güler yüzlülük, başarı alametlerinden biridir.)[483]

Ebû Hilâl bu atasözünü, "البِشْرُ" ile "البَشَاشَة" arasındaki nüansı ele alırken zikretmiştir. "البِشْرُ", bir araya gelinen kimseye gösterilen ilk sevinç halidir. "البِشارة" ise, bu kelimeden türemekle birlikte kişiye ulaşan mutlu edici haberlerin ilkidir. Şayet mutlu edici haber ikinci kez geldiğinde bu habere "البِشارة" denilmemektedir. Bu sebeple fakihler, "من بشَّرني بمولود من عبيدي فهو حرٌّ/ kölelerimden her kim beni bir doğum haberi ile müjdelerse onu azat edeceğim" diyen bir kimse, bu durum gerçekleştiğinde o köleyi azat etmekle yükümlüdür" demişlerdir. Burada Ebû Hilâl, incelenen lafzın manasına benzer manaya sahip olan lafızlara da değinmiştir. Bu lafızlardan biri, "النغية" lafzıdır. Manası ise ilk veya son olsun birine ulaşan mutlu edici haberdir. Nitekim kelime, atasözünde " البِشْرُ عَلَم من اعلام النُّجْح/güler yüzlülük, başarı alametlerinden biridir" şeklinde kullanılmıştır.[484]

"الهشاشة", iyilikten kaynaklı olan hafifleme anlamına gelmektedir. Araplar bu kelimeyi, "قد هشِشت يا هذا/ey falanca, beni rahatlattın" ya da elde etmesi kolay olan bir şey için "شيء هشّ/kolay bir şey", şayet bir kimse cömert, eli açık bir kimse ise " هو هشّ بَيِّن الهَشاشة/o, eli açık mütebessim biridir" şeklinde farklı manalar ve bağlamlarda

[480] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 342.
[481] Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, c.1, s. 380.
[482] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 343.
[483] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 472.
[484] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 471.

kullanmışlardır. "البشاشة" ise, ilk veyahut son olsun kişinin, bir araya gelinen kimse sebebiyle mutlu olduğunu göstermesidir.[485]

3) (ما من دار مُلِئَتْ حَبْرَةً إلا ستُملأ عَبْرَةً/Mutluluklarla dolan hiçbir yuva yoktur ki hüzünle de dolacak olmasın.)[486]

Bu atasözü, "السرور" ve "الحبور" arasındaki fark başlığı altında yer almaktadır. "الحبور", güzel nimet anlamındadır. Bir elbiseyi hoş hale getirdiğinde "حَبَرْتُ الثوبَ/elbiseyi süsledim" demen buna örnektir. Kur'an'da geçen "في روضة يُحبرون/bir bahçede hoş nimetlerle ağırlanacaklardır"[487] âyeti mezkûr kelimenin bu anlamını delil göstermektedir. "السرور" kelimesi, hakiki anlamda bir fayda veya lezzet sebebiyle vaki olur. "الحبور" kelimesiyle isimlendirilmesi, hoş nimetin söz konusu olmasındandır. Nitekim atasözünde "ما من دار مُلِئَتْ حَبْرَةً إلا ستُملأ عَبْرَةً/mutluluklarla dolan hiçbir yuva yoktur ki hüzünle de dolacak olmasın" şeklinde geçmektedir. Burada "الحبرة", mutluluk iken "العبرة" hüzün manasındadır.[488]

Ferrâ (ö. 207), "الحبور", kelimesi, cömertlik manasındadır. Bu anlam istiare kullanılarak elde edilmiştir. Asıl anlamı ise hoş nimettir. Bu anlam dolayısıyla Araplar, âlime "حَبْر" demektedirler çünkü o, ahlakların en güzeliyle süslenmiştir. "المِداد/mürekkep" için de "حِبْر" denilmektedir çünkü o, kitapları güzelleştirmektedir.[489]

4) (أسرع من فريق الخيل/ O, at sürüsünden daha hızlıdır.)[490]

Bu atasözü, müellif tarafından "الجماعة" ile "الفريق" arasındaki nüansa delil olarak nakledilmiştir. "الفريق", kendisinden daha büyük bir cemaat içerisindeki ikinci bir cemaattir. "جاءني فريق من القوم/bana kavimden bir grup geldi" ifadesi bu hususa örnek teşkil etmektedir. "فريق الخيل" ise, çayırdaki sürüsünden ayrılan ve o sürüden çıkan atları ifade etmektedir. Buna örnek ise, "أسرع من فريق الخيل/o, at sürüsünden daha hızlıdır" atasözüdür. "الجماعة", bahsi geçen toplulukların tamamıdır.[491]

[485] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 472.
[486] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 474.
[487] Rûm, 30/15.
[488] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 475.
[489] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 476.
[490] Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, c.2, s.527.
[491] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 503.

5) (أحمق من الممهورة إحدى خدمتيها/ İki halhalından biri mihr olarak verilmiş olan kadından daha ahmak.)[492]

Müellif bu atasözünü, "الجهل" ile "الحمق" arasındaki nüansı ele alırken delil olarak nakletmiştir. "الحمق", gelenekte mevcut olan durumlar hakkındaki bilgisizliktir. Bu sebepledir ki Araplar, "أحمق من الممهورة إحدى خدمتيها/iki halhalından biri mihr olarak verilmiş olan kadından daha ahmak" meselini kullanmaktadır. Kadın, "kendisiyle beraber olmak isteyen adama mihr olmadan beni nikahlama" der. Adam da iki halhalından biri senin mihrin olsun demesi üzerine kadın razı olur ve kabul eder. Araplar ise bu kadını, mihr konusunda geçerli olan geleneği bilmemesi sebebiyle ahmaklıkla nitelemiş ve mesel haline getirmişlerdir.[493]

"الجهل" ise, bu şekilde de başka şekillerde de meydana gelmektedir. Zira cahil, kendisini âlim mertebesinde görür. Her ne kadar kendi kendisini teskin edemediği için içinde bulunduğu durum ona zarar verse de inandığı bir şeyin aksi onun için imkansızdır. Allah'ı bilmemek "الحمق" olarak isimlendirilmez. "الحمق" kelimesinin aslı, zayıflıktır. Zayıf olması hasebiyle "البقلة الحمقاء/semiz otu" ya da "أَحْمَقَ الرجل/adam zayıfladı" ifadeleri kullanılmıştır bir kimseye akıl zayıflığı sebebiyle "أحمق" denilmektedir.[494]

[492] Zemahşerî, *el-Müstaksâ fi Emsâli'l-Arab,* c. 1, s. 75.
[493] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 151.
[494] Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüga*, s. 152.

SONUÇ

Ebû Hilâl; hitabet, şiir, yazı yazma usulleri, belagat gibi ilimlerle birlikte lafız ve mana üzerine derinleşmiş bir âlimdir. Hesap ilmi de dahil olmak üzere pek çok konuda eser yazmış, eserleri kendi döneminde şöhrete ulaşmamış olsa da sonraki dönemlerde âlimler tarafından büyük bir ilgiyle incelenmiş ve üzerine araştırmalar yapılmıştır. Çok yönlü bir ilmî karaktere sahip olan Ebû Hilâl, bir edip olarak mana ve lafızları yerli yerinde kullanmayı, kullandığı ifadelerin kolay anlaşılabilir ve edebî zevke hitap eden ifadeler olmasını öncelemiştir. Fesahat ve belagatın kurallarına riayet edilmesine özen göstermiştir.

Felsefî, girift yapılı ifadelerden de kaçınmıştır. Nitekim el-Furûk fi'l-Luga adlı eserinin mukaddimesinde eserinde, herhangi bir gereksiz uzatma veya fayda vermeyen kısaltmadan kaçındığını, eserini herkesin anlayabileceği düzeyde kaleme aldığını dile getirir. Aynı zamanda iyi bir eleştirmen olan Ebû Hilâl, eleştiri hususunda tarafsız bir üslup benimsemektedir. Ayrıca eleştiride bulunurken keskin bir dil kullanmaktan geri durmamıştır. Eserlerindeki konu çeşitliliği ise Ebû Hilâl'in ne denli zengin bir bilgi birikimine sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Ebû Hilâl'in yaşadığı dönemde edib; sarf, nahiv, şiir, Araplar için önemli olan günler, neseb, nesir, nazım gibi alanlarda bilgisi olan kimse olarak tanımlanmıştır. Binaenaleyh farklı ilimlere de vakıf olan Ebû Hilâl'e farklı alanlarda haiz olduğu ilmi birikimi sebebiyle edib lakabı verilmiştir.

Ebû Hilâl, mütevazı bir hayat sürmüştür. Zira hayatı hakkında ulaşılan bilgilere binaen ve de hayatı incelendiğinde zengin, aristokrat bir aileden gelmediği sonucuna varılacaktır. Sanki o, hayatın bu zorluğunu kabul etmiş ve kendisini ilme vermiş bir münzevidir. Hayatının çoğunu Askerimükrem'de geçirmiştir. Yaşadığı dönemde kendisi, eserleri ve düşüncelerinin çok fazla bilinmemesinin sebeplerinden birinin de çoğunlukla Askerimükrem'de kalması ve Ebû Hilâl'in, hocası Ebû Ahmed'in gölgesinde kalması ve bu sebeple de sessiz, mütevazı, kendi halinde bir yaşam sürmesi olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira o, ilmiyle para kazanmayı reddetmiş, bunun için bir çaba göstermemiştir. Şöhreti ve eserlerinin değerinin kendisi vefat ettikten sonra bilinmesi de bundan olsa gerektir.

Ebû Hilâl, kumaş ticaretiyle uğraşmış, bu meslek ile hayatının sonuna kadar sadece geçimini sağlamak için iştigal etmiştir. Kanaatimizce ticarette başarılı olamama sebebi, ticaretin kendisine uygun bir meslek olmayışı onun da bunun farkında olmasıdır. O ilme düşkün, araştırmayı seven, çokça okuyup yazan bir âlimdir ki ticareti sadece hayatını idame ettirecek ölçüde önemsemiş geri kalan vakitlerinde ise ilim ile iştigal etmiştir. Çok sayıda eser vermiş olması, bunu desteklemektedir. Kişiliği incelendiğinde sessiz, şan şöhrete önem vermeyen, kendi şahsına münhasır, belki de yaşadığı dönemin zorluğundan olsa gerek karamsar bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanında güçlü bir iman ve itikada sahiptir. Zâhidâne bir hayat yaşamıştır. Başına gelen talihsizliklere isyan etmeyip sabır ile sebat etmiştir.

Ebû Hilâl'in ilk hocalarının aile eşrafından olduğu söylenebilir. En çok etkilendiği hocası Ebû Ahmed'in de akrabası olduğuna dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Nitekim babası ve babasının amcasından dersler almıştır. Babasının bırakmış olduğu notlardan faydalanmıştır. Bu da bize göstermektedir ki Ebû Hilâl'in babası, her ne kadar hakkında yeterli bilgiye ulaşılamasa da ilimle iştigal etmiştir. Zira babası, babasının amcası ve Ebû Ahmed' hakkında edinilen bilgiler doğrultusunda Ebû Hilâl'in ilimden uzak bir muhitte büyümediği sonucuna varılmaktadır. Öğrencileri hakkında yeterli bilgi elde edilememiş olsa da bazı öğrencilerinin kendisinden şiir rivayet ettiği bilinmektedir. Buradan Ebû Hilâl'in yaşadığı dönemde ilmî bir muhit kurduğu sonucuna da ulaşılabilir. Nitekim talebelerinden olan Ebû Sa'd es-Semmân pek çok şehri gezip pek çok âlimden dersler almıştır. Ebû Hilâl'den de ders aldığı göz önünde bulundurulursa Ebû Hilâl'in yaşadığı dönemde Ebû Ahmed kadar olmasa da tanındığı sonucuna ulaşılabilir.

Yazmış olduğu eserler incelendiğinde Ebû Hilâl'in ilmî ortamı takip ettiği ve yeni bir konu ya da fazlaca ele alınmamış alanlarda eser telif ettiği bilinmektedir. Nitekim bu durum; Ebû Hilâl'in, münzevî bir hayat yaşasa da bu malumattan haberdar olabileceği çevreden kopmadığını göstermektedir. Nitekim furûk alanında telif etmiş olduğu eser; furûk nazariyesi üzerine yazılan, belli başlı kaidelerin olduğu, nazariyenin temellerinin atıldığı en mühim eserlerdendir. Zira kendisinden önceki üç asırda furûk nazariyesine her ne kadar işaret edilmiş olsa da bu alanda ilk sistematik eseri Ebû Hilâl telif etmiştir. Âlimlerin, furûk nazariyesi üzerine müstakil olarak eser telif etmediği, görüşlerini ise terâdüf alanında kaleme aldıkları eserlerde dile getirdikleri göz önünde bulundurulursa Ebû Hilâl'in bu alanda müstakil eser telif eden ilk âlim olması onun ilmî cesarete sahip

bir kişiliğe sahip olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda el-Evâil adlı eseri, evâil literatüründe ilk yazılan eserlerdendir. Yine "et-Telhîs" adlı eseri, o tür içerisinde ilk kapsamlı eserdir ki Ebû Hilâl, bu eseriyle bu türü sözlük seviyesine çıkartmıştır. Yaşadığı dönemde bu denli önemli âlimin içerisinde Ebû Hilâl'in bu alanlarda ilk eser telif edenlerden olması takdire şayandır. İyi bir araştırmacı, gözlemci ve donanımlı bir yapıya sahip olduğu aşikârdır. Nitekim şiir, nesir, edebiyat, ahbâr, el-vücûh ve'n-nezâir, hesap ilmi gibi muhtelif alanlarda eserler telif ettiği de bilinmektedir. Buraya kadar yapılan çıkarımlar, çalışmamızın birinci bölümü olan Ebû Hilâl'in hayatına dair olan bilgilere istinadendir.

Çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan furûk ve terâdüf nazariyesinin incelenmesi müellif ve eserinin daha iyi anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Arap dilinin kelime ve ibare yapısı bakımından bu denli çeşitli ve geniş bir yapıya sahip olması ve Arap dilinde bir kelimenin birden fazla manaya delalet etmesi veyahut bir mananın birden fazla kelimeyle ifade edilebiliyor olması, Arap dili özelinde her ne kadar muazzam bir durum olsa da bazı teorilerin ortaya çıkmasına ve dilciler arasında bazı hususların tartışmaya açılmasına zemin hazırlamıştır. Arap dilinin beslendiği ve temellerinin üzerine bina edildiği kaynağın Kur'an-ı Kerim oluşu, lafızlarının Allah Teâlâ tarafından vaz' edilmesi sebebiyle bu husus daha girift bir hale getirmiştir. Bununla birlikte meydana gelen problematikler üzerine farklı disiplinlerden -usul, mantık, tefsir vb.- âlimler de fikir beyanında bulunmuştur. Buradan türeyen problematiklerden birisi, çalışmamızda ele alınan furûk nazariyesidir.

Bir insanın fiziksel yapısı kelimenin biçimine, mana da insanın ruhuna benzetilecek olursa bir insan için ilk tözün ruh olduğu ne kadar açık ise bir kelime için de ilk illetin mana olması ve mananın zapt, tahdit edilmesinin önemi o kadar açıktır. Özellikle de dini temellere dayanan bir dil için bu ehemmiyet daha da artacaktır. Lafız-mana ilişkisi üzerine incelemeler Arap dünyasında her ne kadar erken dönemlerde başlamış olsa da sonraki dönemlerde bu ilişki üzerine olduğu kadar Batı dilleri üzerine de incelemeler yapılmış, farklı teoriler ortaya konulmuştur. Çalışmamız Arap dili üzerinden furûk ve terâdüf nazariyesi özelinde bir inceleme yapılmıştır. Bu problematiği besleyen bir diğer husus ise muhakkak ki Arap dilinin iştikâkî bir dil oluşudur. Kelime türetiminde lafızların sınırlı, manaların ise sonsuz olması ve kelimenin türetildiği kabile, lehçe ve kültürel ortamın etkisi göz önünde bulundurulduğunda iki kelimeye aynı

mananın tayin edilmesi hususunda âlimler şüphe duymuştur. Nitekim ilk dönemlerde mevcut bulunan dil zevki, dil hassasiyeti, meleke gibi dilin yapı taşı olan bu unsurların zamanla silikleşmesi, lafızlar arasındaki nüansların farkına varılmasını zorlaştırmıştır. Nitekim tedvin döneminde cemedilen müktesebatın bu farkları gözetmeksizin yapılması ileriki dönemlerde bu nazariyeyi savunan âlimler için bir araştırma sahası oluşturmuştur.

Furûk nazariyesi, ilk dönem âlimleri tarafından işaret edilen, dikkat çekilen bir nazariyedir. İlk dönemlerde mevcut bulunan sağlam bir dil zevkine ve de dile hâkim olunamaması sebebiyle avam ve havasın anlamsal farklara dikkat etmeden lafızları kullanması; Halîl, Sîbeveyh el-Câhiz, İbn Kuteybe gibi bazı âlimleri rahatsız etmiş ve onları, bu alanda müstakil eserler telif etmeseler de eserlerinde bu hususa vurgu yapmaya teşvik etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki klasik dönemde dahi bu nüanslar avam ve havas tarafından bilinememekte ya da anlaşılamamaktaydı. Müterâdif varsayılan lafızların kullanımı aralarındaki farklara galebe çalmış, insanlar ise kelime kullanımında bu farkları göremez hale gelmişlerdir. Konunun doğrudan dini bir olguyla ilişkilendirilmesi bu alanda niçin erken dönemlerde eserler yazılmadığına ışık tutmaktadır.

Furûk savunucuları; kelimeleri vaz' edenin Allah Teala olduğunu, Allah'ın yakın/eş anlamlı lafızları ardı ardına zikretmesinde bir hikmetin olduğunu bu sebeple onun zikrettiği bu tür lafızlar arasında farkların bulunduğu düşüncesini temel almıştır. Sonraki dönemlerde bu husus furûk savunucuları tarafından temellendirilmiş ve bu alanda eserler telif edilmiştir. Lakin ilk dönemde telif edilen eserler müstakil eserler olmamakla beraber furûku savunanlar müterâdif bazlı eserler telif etmişler, müterâdif düşüncesini savunan âlimler de aynı şekilde eserlerinde furûka yer vermekten kendilerini alamamışlardır. Lakin sonuç itibariyle Ebû Hilâl'in eserine kadar müstakil bir eser yazılmamıştır.

Çalışmamızdan ortaya çıkan genel kanaat ise, âlimlerin "dilin vâzi'i olan Allah'ın hikmetine aykırılık" konusunda hassas davranması ve bu konuda bir şey söylemekten kaçınmış olması nazariyenin gelişmesini, güncelliğini korumasını sekteye uğratmıştır. Pek çok âlimin furûk nazariyesine dikkat çekmiş olması dahi nazariyeyi daha görünür kılamamıştır. Bizim bu konudaki görüşümüz ise her iki nazariyeyi de kapsar niteliktedir. Nitekim dilde mutlak/tam terâdüfün nadir de olsa varlığı âyetler ışığında ispat edilmiştir.

Bu sebeple sonuç olarak çalışmamızda diğer terâdüf türleri için olmasa da tam terâdüfün mümkün olduğu lakin dilde oldukça az bulunduğu görüşü benimsenmektedir. Ebû Hilâl'in eserinin incelenmesi sonucunda Ebû Hilâl'in de bazı kelimeler arasını ayırt etmekte zorlandığı fark edilmiştir. Nitekim el-Furûk fi'l-Luga adlı eserin ve furûk nazariyesinin dilin bütün müfredatını kapsamadığı, dilin doğası gereği eş, yakın ve zıt anlamlı kelimeleri barındırdığı lakin bu nazariyenin mevcut olduğu ve bu mevcudiyetinin; dilin genişlemesi, daha dikkatli kullanılması, geliştirilmesi ve genişletilmesi için ehemmiyet taşıdığı sonucuna varılabilir.

Bunun dışında bir insanın ana dili dışında öğrendiği dili, kendi ana dili gibi kullanabilmesi mümkün değildir çünkü dil öğrenimi toplumsal ve kültürel bir yapıya sahip olmakla birlikte henüz anne karnındayken başlar. Bu süreçte çocuk, o kültürün kendisine vermiş olduğu düşünce yapısıyla mezcedilmiş olan belki de kendilerine has kelimelerin, deyimlerin ve cümle yapılarının olduğu dili, kültürle birlikte öğrenecektir. Bu sebepledir ki kişi o kültürde doğup büyümediği sürece o dili ana dili seviyesinde öğrenemeyecektir. Arapça için ise pek çok kabilenin ve pek çok yerel dilin bulunduğu bir ortamda doğmuş bir dil olduğu bilinmektedir. Buradan her kabilenin kendine has bir kültürü, diğerlerinden farklılaştığı ifade biçimi ve bir durumu ifade ederken vaz' ettiği lafızların, kabilesinin sunmuş olduğu adet, gelenek ve göreneğe, içerisinde büyümüş olduğu muhite göre farklılaştığı sonucuna ulaşılabilmektedir. Nitekim temelde kabilelerin aynı coğrafyada olma ihtimali ve birbirine benzer adetleri benimseme ihtimalleri baz alınırsa vaz' edilen lafızlar arasındaki manalar ve delaletlerin birbirine yakınlaşabileceği ve bu yakınlaşma sonucunda âlimlerin bu anlamsal farkları fark etmede zorlanabileceği kabul edilebilir. Lakin bu kelimelerin, müterâdif olduğu anlamına gelmemektedir ki her kelime kendisiyle birlikte kültürünü ve o kabileye has bir yapıyı taşımaktadır. Bu da kelimeler arasında nüansların olmasını mümkün kılacaktır. Bu da furûk nazariyesini temellendirmektedir.

Furûk nazariyesi hakkında görüş bildirmiş modern dönem âlimlerinin genel anlamda görüşleri incelendiğinde fark edilecektir ki onlar terâdüfü, kelimelerin sıfatı, lehçe farklılığı, vaz' edilen iki kelimenin aynı manaya delalet etmesinin abes oluşu, müterâdif varsayılan lafızların sıfat manasını arttıran isimler oluşu, her vaz' edilen lafzın vaz' edildiği kültüre, ortama uygun olarak manasının da değişeceği gibi sebeplerden dolayı reddetmişlerdir. Öne sürdükleri deliller incelendiğinde tam/mutlak terâdüf dışında

diğer terâdüf türlerinin zayıf varsayımlara dayandığı ve bu tür terâdüflerin dilde muteber olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Nitekim modern dönemde müterâdif lafızların yayılması ve bu lafızların aralarındaki farklar gözetilmeden dil literatüründe hatta dil öğretiminde dahi "müterâdif/eş anlamlı" olarak kullanılıyor olması bazı modern dönem âlimlerinin dikkatini çekmiştir. Onlar da furûk nazariyesini canlandırma, yeniden dile getirme girişiminde bulunmuşlardır. Lakin Arap dili, modern dönemde gerek müsteşriklerin gerekse de ana dil konuşucularının elinde hırpalanmış bir dildir. Nitekim modern dönemde Arap dili alfabesinin Latin harflerine dönüştürülmesi, eski bir dil olup tıpkı Süryanice, Latince gibi sadece din dili olarak kullanılması gerektiği, modern dönemin gerekliliklerini karşılayamadığı gibi iddialar muhakkak ki doğrudan dil gelişimini dolaylı olarak da nazariyenin gelişimini etkilemiştir. Böylece furûk nazariyesi gibi dilin hassas kullanımı, inceliklerine dikkat edilmesi gibi hususların ihmal edildiği, dil gelişiminin sekteye uğradığı söylenebilir.

Terâdüf bahsine gelince bu hususta pek çok eser telif edilmiş ve çokça görüş zikredilmiştir. Bazı âlimler terâdüfün kelimede mi yoksa cümlede mi olduğunu, bazıları çeşitlerini, bazıları mutlak/tam terâdüf dışındaki terâdüflerin mümkün olup olmamasını incelemiştir. Rahatlıkla söylenebilir ki daha ilk dönemlerden beri âlimler terâdüf olgusundan bahsetmişler hatta eserlerini bu isim ile isimlendirmekten çekinmemişlerdir. Lakin yine belirtmek gerekir ki bu nazariye özelinde terâdüf ve furûk alanında belirtilen görüşler ve telif edilen eserleri, keskin hatlarla birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Özellikle ilk dönemlerde terâdüf alanında yazılan eserlerin içerisinde furûk nazariyesine dair bilgiler ve argümanlar zikredilmiştir. Âlimler furûk alanında müstakil bir eser yazmamışken terâdüf alanında telif ettikleri eserlerde gerek menfi gerek müsbet anlamda olsun görüşlerini zikretmekten geri durmamışlardır. Buradan hareketle ilk dönemlerde çoğunluğun furûk nazariyesi karşısında bir tutum benimsediği buna binaen de furûk alanında müstakil eser yazmaktan çekindiği söylenebilir.

Çalışmamız incelendiğinde furûk ve terâdüf kavramlarının tarihsel arka planı başlıkları altında bir benzerlik hissedilebilir. Bunun sebebi, furûk ve terâdüfün aynı kaynaklardan beslenmesidir. Nitekim terâdüf hususunda; manalar, yaşanan olaylar ile iç içedir. Nasıl ki kelimenin anlamını belirleyen şey bağlamı ise sözsel olarak o kelimeyi ihdas ettiren şey de o anda içinde bulunulan duygu durumu ya da o kelimenin ihdas edilmesini sağlayan güdüdür. Kelimeyi vaz' eden kimsenin bir durumun verdiği histen

dolayı, o durumu açıklamak veyahut nitelemek için birbirine yakın anlamlı veyahut farklı anlamlara sahip kelimeler ihdas etmesi aklen mümkün iken aynı durumu birebir aynı anlama gelen sadece biçimleri değişkenlik gösteren kelimeler ile ihdas etmesi aklen muhal olacaktır. Bu sebepledir ki âlimlerin büyük çoğunluğu tam terâdüfün var olabileceği hususunda çekimser bir tutum benimsemekteyken Aristoteles'ten günümüze pek çok dilbilimci bir şeyi açıklamak, onu nitelemek için kullanılan kelimelerin müterâdif olduğunu varsaymıştır. Onların, müterâdif olarak varsaydıkları kelimeler asıl kelimenin niteleyicisi veyahut açıklayıcısı hükmünde olmakla birlikte aralarında nüanslar bulunmaktadır.

Terâdüfü savunan âlimlerin çoğunun terâdüfün varlığı hususunda değil aynı manaya delalet eden iki farklı kelimenin birbirleri yerine kullanılabilirliği hususunda ihtilafa düştükleri söylenebilir. Bunun sebebi ise kastedilen türün tam/mutlak terâdüf olması bunun da dilde oldukça az bulunması olduğudur denebilir.

Son bölümde ise eserin metot, muhteva ve yöntemi ele alınmış akabinde de Ebû Hilâl'in eseri, eserde kullanılan âyet, hadis ve emsal bakımından ele alınmıştır. Bu kaynaklarda geçen kelimeler arasındaki nüansları ortaya koyan Ebû Hilâl, şevahit bakımından zengin bir eser telif etmiştir denilebilir. Nitekim çalışmamızda eserin bu şekilde ele alınmasının sebebi, Ebû Hilâl'in istişhâd ettiği kaynakları görmek, onun bu alanlardaki vukûfiyetine dikkat çekmektir.

KAYNAKÇA

ABDÜTEVVÂB Ramazan, *Fusûl fî Fıkhi'l-'Arabiyye*, 6. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.

el-AKKÂD Abbas Mahmûd, *El-Lugatü'ş-Şâ'ira*, Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.

ÂL-İ YÂSÎN Muhammed Hüseyin, *El-Ezdâd fi'l-Luga*, 1. bs., Bağdad: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1974.

el-ÂLÛSÎ Cemalüddin Mahmûd Şükrî b. Abdillah b. Mahmud, *Bülûğü'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâlil-'Arab*, 3 cilt, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabi, t.y.

el-ÂMİDÎ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4 cilt, 1. bs., Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.

ARSLAN Ahmet Turan, "Ebû Hilâl el-Askerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 46 cilt, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, c. 3, ss. 489-90.

el-ASKERÎ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Said b. Yahya, *Cemheretü'l-Emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Abdulmecid Kutamış, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988.

———, *Dîvânü'l-Meʿânî*, 2 cilt, thk. Ahmet Hasan Besec, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1994.

———, *el-Evâil*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Beşîr li's-Sekafeti ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1987.

———, *el-Furûk Fi'l-Lüga,* thk. Cemal Abdülgani Müdgamiş, 1. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2006.

———, *Kitâbü'l-Küremâ',* thk. Mahmûd el-Cemâlî, 1. bs., Kahire: Dâru'ş-Şûrâ, 1908.

———, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn el-Kitâbe ve'ş-Şi'r*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 1. bs., Kahire: Dâru İhyâi'l Kütübi'l 'Arabiyye, 1952.

———, *el-Mu'cem fî Bakiyyeti'l-Eşyâ'*, thk. Ahmet Abduttevvab Avz, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1997.

———, *et-Telhis*, 2. bs., Dimeşk: Dâru't-Talas, 1997.

———, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osman, 1. bs., Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2007.

el-ATTÂR Hasan b. Muhammed, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl el- Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, t.y.

el-BAĞDÂDÎ Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib, *Cevâhirü'l-Elfâz*, thk. Muhammed Muhyiddîn İbn Abdulhamid, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1985.

el-BÂHİLÎ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Me'htelefet Elfâzuhu ve't-tefakat meânîh*, thk. Mâcid Hasan ez-Zehebî, 1. bs., Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

BEDEVÎ Abdurrahman, *Mantıku Aristo*, 3 cilt, 1. bs., Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1949.

el-BELÂZÜRÎ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ', 1. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1761.

BİRGİLİ Mehmed b. Pîr Ali b. İskender, *İm'ânu'n-Enzâr 'ala'l-Maksûd*, 1. bs., İstanbul: Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası, 1876.

BLOOMFIELD Leonard, *Language*, 1. bs., New York: Holt, 1933.

BROCKELMANN Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 4 cilt, çev. Abdulhalim en-Neccâr, 4. bs., Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.

el-BUHÂRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. bs., Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

BUSSE Heribert, "Iran Under The Bûyids", *Cambridge University Press*, ed. Richard Nelson Frye, c. 1, sy. 4 (1975), ss. 283-84.

el-CÂHİZ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *El-Beyân Ve't-Tebyîn*, 4 cilt, thk. Abdusselâm Hârûn, 1. bs., Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 2010.

CHAUDHARY Mohammad Akram, "Al-Furûq Al-Lughawiyyah the Culmination of a Genre", *Islamic Studies*, c. 26, sy. 1 (1987), ss. 63-71.

el-CÜNDÎ Enver, *el-Fusha lugatü'l-Kur'ân*, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.

el-CÜRCÂNÎ Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1982.

ed-DAKÎKÎ, Süleyman b. Benîn, *İttifâkü'l-Mebânî ve'ftirâkü'l-Me'ânî,* thk. Yahyâ Abdürraûf Cebr, 1.bs., Amman: Dâru'l-Ammâr li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1985.

ed-DIMAŞKÎ . Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-Aʿlâm*, 53 cilt, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabi, 1990.

el-ENBÂRÎ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. bs., Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1987.

el-ENBÂRÎ Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ,* 3. bs., ez-Zerkâ': Mektebetü Menâr, 1985.

el-FÂRÂBÎ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *El-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, 4 cilt, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

el-FÂRÛKÎ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, 2 cilt, thk. Ali Dehrûc, 1. bs., Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

el-FERÂHÎDÎ Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4 cilt, thk. Abdulhamid Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2003.

el-FÎRÛZÂBÂDÎ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed, "Kâmûsü'l-Muhît", thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, Zekeriyya Câbir Ahmed, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

FÜCK Johann W., *El-ʿArabiyye*, çev. Abdulhalim en-Neccâr, 1271. bs., Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2004.

GÜNER Ahmet, "Büveyhîler Dönemi Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 36, sy. 12 (1999), ss. 48-49.

el-HÂC Kemâl Yûsuf, *Fî Felsefeti'l-Luga*, 1. bs., Beyrut: Dârü'n-nehâr li'n-neşr, 1967.

HAFÂCÎ Muhammed Abdülmün'im, *El-Hayâtü'l-Edebiyye fi'l-ʿAsri'l-ʿAbbâsî*, 1. bs., Kahire: Dâru'l-'ahdu'l-Mecd, 1954.

el-HAMEVÎ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Muʿcemü'l-Büldân*, 5 cilt, thk. El-Cündî Ferid Abdülaziz, 2. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993.

———, *Muʿcemu'l-Üdebâ*, 7 cilt, thk. Dr. İhsan Abbas, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

HASAN Hasan İbrahim, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi*, 6 cilt, çev. Marmara Üniversitesi Öğr. Üyeleri, 1. bs., İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

el-HATTÂBÎ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb, *Beyânü İ'câzi'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Selam, 3. bs., Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1976.

HUVEYŞÎ Ümmü Gülsüm, *Kitâbü'l-Furûku'l-Lugaviyye li Ebî Hilâl el-Askerî*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Cezayir: el-Hâc Lahdar Üniversitesi, 2011.

İBN CİNNÎ Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî el-Bağdâdî, *El-Hasâis*, 3 cilt, thk. Abdulhamîd Hindâvî, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2008.

İBN DÜREYD Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-Luga*, 3 cilt, thk. Remzi Münir Balebekki, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-melayin, 1987.

İBN HALLİKÂN Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâʾi'z-Zamân*, 8 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1978.

İBN KAYYİM Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-Fevâid*, 5 cilt, thk. Ali b. Muhammed el-'umrân, 1. bs., Mekke: Dâru 'âlemi'l-fevâid, 2004.

İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim ed-Dineverî, *Edebü'l-Kâtib*, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1988.

İBN MANZÛR Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, "*Lisânü'l-'Arab*", cilt 6, thk. Abdullah Ali El-Kebîr, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.

İBN MİSKEVEYH Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kūb el-Hâzin, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkubü'l-Himem*, 7 cilt, thk. Seyit Kisravi Hasan, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2002.

İBN REŞÎK Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Sınâ'ati'ş-Şi'ri ve Nakdihi*, 2 cilt, thk. D. Abdulvâhid Eş-şa'lân en-Nebevî, 1. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2000.

İBN SÎDE Ebül-Hasen Ali b. İsmail ed-Darîr el-Mürsî, *Kitâbü'l-Muhassas*, 5 cilt, thk. el-Halil İbrahim Cüffâl, 1. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.

İBN TIKTAKA, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ el-Hasenî El-Alevî, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, 1. bs., Beyrut: Dâru's-Sadr, 1966.

İBNÜ'L-CEVZÎ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Garîbü'l-Hadîs*, 2 cilt, thk. Abdül-mu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2004.

İBNÜ'D-DEHHÂN Ebû Şücâ' Fahreddîn Muhammed b. Ali b. Şuayb, *Takvîmü'n-Nazar fî Mesâili Hilâfiyye Zâi'a fî Nübezi Mezhebiyye En-Nâfi'a*, 5 cilt, thk. Sâlih b. Nâsır b. Sâlih el-Huzeym, 1. bs., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

İBNÜ'L-ESİR Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 11 cilt, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1987.

İBNÜ'L-ESİR Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-eser*, 5 cilt, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 1. bs., Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1963.

İBNÜ'N-NEDÎM Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd el-Mâzendârî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İBNÜ'L-VERDİ Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer (târîhu İbni'l-Verdî)*, 4 cilt, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1970.

JOHNSON William Ernest, *Logic*, 3 cilt, 1. bs., London: Cambridge University Press, 1921.

KANAZİ George, "The Works of Abu Hilal al-'Askari", *Brill*, c. 22, sy. 1 (1975), ss. 61-70.

KARA Ömer, "El-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'an İlmi Olma İmkânı Üzerine", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, 1. bs., İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009, ss. 241-274.

el-KAZVÎNÎ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğati'l-ʿArabiyye ve Mesâʾilihâ ve Süneni'l-ʿArab fî Kelâmihâ*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ', 1. bs., Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1993.

el-KIFTÎ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *İnbâhü'r-Ruvât ʿalâ Enbâhi'n-Nühât*, 4 cilt, thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim, 1. bs., Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, 1986.

KUTRUB Ebû Alî Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd, 1. bs., Riyad: Dârü'l-Ulûm, 1984.

el-LUĞAVÎ Ebü't-Tayyib, *Şecerü'd-Dür fî Tedâhuli'l-Kelâm bi'l-Me'âni'l-Muhtelife*, thk. Muhammed Abdulcevâd, 3. bs., Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.

LYONS John, *el-Luga ve'l-Ma'na ve's-Siyâk*, çev. Abbâs Sâdık el-Vehhâb, 1. bs., Bağdad: Dâru'ş-Şuûnî es-Sekafiyye, 1987.

MENDÛR Muhammed, *en-Nakdü'l-Menhecî 'inde'l-'Arab*, 1. bs., Kahire: Dâru Nahdatu Mısr, 1996.

el-MEŞAYİH Emel Atâullah Abdülkerim, *Ebû Hilâl el-Askerî nâkid*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Ürdün: Ürdün Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Fakültesi, 1996.

MUHSEB Muhyiddin, *et-Tahlîlu'd-Delâlî fi'l-Furûk fi'l-Lugati li Ebî Hilâl el-Askerî*, Cezayir: Dâru'l-Hüdâ li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2001.

MUSTAFA İbrahim, *İhyâu'n-Nahv*, Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.

el-MUŞRÎ Ali Kâzım, *el-Furûku'l-Lugaviyye fi'l-'Arabiyye*, 1. bs., Amman: Dâru Safâ, 2011.

el-MÜBÂREK Mâzin, *Nahve Va'y Lugavî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979.

el-MÜBÂREK Muhammed, *Fıkhü'l-Lugati Ve Hasâisü'l-'Arabiyye*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1964.

el-MÜBERRED Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî, *Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhü mine'l-Kur'ânu'l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, 1. bs., Kuveyt: Vezâret'l-Evkaf ve'ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1988.

el-MÜNÂVÎ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2001.

NÂSIF Hifnî, *Mümeyyizâti Lugâti'l-'Arab*, 1. bs., Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1887.

NÂSIRUDDÎN Emîn, *Dakâikü'l-'Arabiyye*, 2. bs., Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1968.

en-NEŞŞÂR Ali Sâmî, *el-Mantıku's-Sûrî münzü Arsito ve tatavvurihi'l-Mu'asır*, 1. bs., İskenderiye: Dâru neşri's-sekâfe, 1955.

NEVFEL Seyyid, *el-Belâgatü'l-'Arabiyyetu fî Devri Neş'etihe*, 1. bs., Kahire: Mektebetü'n-Nahdatu'l-Mısriyye, 1948.

ÖMER Ahmed Muhtar, *'İlmu'd-Delâle*, 5. bs., Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1998.

ÖZALP Ertuğrul, *Farklar Sözlüğü: El-Furuq fi'l-Luğa*, 3. bs., İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

PALMER Frank Robert, *'İlmu'd-Delâle Itâr Cedîd*, çev. Sabri İbrahim Seyyid, 1. bs., El-İskenderiyye: Daru'l-Marifeti'l-Câmiiye, 1995.

ER-RÂFİ'Î Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, 2 cilt, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2015.

er-RÂVÎ Tâhâ, *Târihü'l-Ulûmü'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 1. bs., Bağdad: Matba'atu'r-Reşîd, 1949.

SALÂHİYYE Ahmed Abdulkadir, "Te'silu Zahirati'l-Furuk'il-Lügaviyye ve Diraseti'l Kütübi'l-Müellefeti Fiha", *Mecelletü't-Türasi'l-Arabi*, sy. 44 (1991), ss. 97-110.

es-SÂLİH Subhî, *Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga*, 3. bs., Beyrut: Dâru'l-'ilim li'l-melayin, 2009.

es-SEÂLİBÎ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-'Asr*, 5 cilt, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, 1. bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1983.

es-SEKKÂKÎ Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Harizmî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1987.

SELİGSOHN Max, "Adudüddevle", *İslâm Ansiklopedisi*, 13 cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1940, c. 1, ss. 142-43

SHPELLNER Brand, *'İlmu'l-Lugati Ve'd-Dirâsâti'l-Edebiyye -Dirâsetu'l-Uslûb,el-Belâga, 'İlmu'l-Lugati'n-Nassî*, çev. Muhammed câdu'r-rab, 1. bs., Riyad: Dâru'l-Fenniyye, 1987.

SÎBEVEYHİ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, 5 cilt, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.

es-SÜYÛTÎ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Kenzü'l-Medfûn ve'l-Feleki'l-Meşhûn*, 1.bs., Kahire: Matbaatü'l-Mısriyye, 2016.

———, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga Ve Envâ'ihâ*, 2 cilt, 4. bs., Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-'asriyye, 1986.

eş-ŞİDYÂK Ahmed Fâris b. Yûsuf b. Mansûr, *es-Sâk ʿale's-Sâk fîmâ Hüve'l-Fâryâk*, Kahire: Mektebetü'l-'Arab, 1985.

TABÂNE Bedevi Ahmet, *Ebû Hilâl el-Askerî ve Makâyîsuhu'l-Belâgıyye*, 3. bs., Beyrut: Dâru's-Segafe, 1981.

et-TEBRÎZÎ Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb, *Kenzü'l-Huffâz fî Kitâbi Tehzîbi'l-Elfâz*, Beyrut: el-Matba'atu'l-Kasulikiyye el-Yesuiyye, 1895.

et-TEYMÛR Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed Kâşif, *Esrârü'l-'Arabiyye*, 1. bs., Kahire: Dârü'l-Âfâkı'l-'Arabiyye, 2003.

ULLMANN Stephen, *Devrü'l-Kelime fi'l-Luga*, çev. Kemal Muhammed Bişr, 1. bs., Kahire: Mektebetü'ş-Şebâb, 1975.

VÂFÎ Ali Abdülvâhid, *Fıkhü'l-Luga*, 3. bs., Kahire: Mektebetü Nahdatu Mısr, 2004.

VAROL Hüseyin "Ebû Hilâl el- Askerî, Dört Eseri Arap Edebiyatında Darbımeseller ve Önemi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/7 1986.

VENDRYES Joseph, *Le Langage: Introduction Linguistique à l'Histoire*, 3. bs., Paris: La Renaissance Du Livre, 1921.

YAVUZ Abdülbâsit, *Ebu Hilal el-Askeri ve Edebi Tenkitçiliği*, (Yüksek Lisans Tezi Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı, 1994.

ez-ZEBÎDÎ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bigrâmî el-Hüseynî, *"Tâcu'l-'Arûs"*, 40 cilt, thk. Abdülfettâh b. Muhammed el-Hulv el-Mısrî, Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1986.

ez-ZECCÂCÎ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, *Mecâlisu'l-'Ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1999.

ez-ZEMAHŞERÎ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *El-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, 4 cilt, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî, 2. bs., Kahire: 'isâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.

———, *el-Müstaksâ fi Emsâli'l-Arab*, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1987.

ZEYDÂN Corcî b. Habîb, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye,* 4 cilt, 1. bs., Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.

ez-ZİYÂDÎ Hâkim Mâlik, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, 1. bs., Bağdad: Dâru'l-Hurriyye li't-Tıbâ'a, 1980.