



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KELÂM İLMİNDE TERÂDÜF

Şaban ÖZTÜRK
2502170642

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ömer AYDIN

İSTANBUL-2021

ÖZ

KELÂM İLMİNDE TERÂDÜF

Şaban ÖZTÜRK

Bu çalışmada esasen bir dil problemi olan terâdüf konusu kelâm ilmi açısından ele alınmıştır. Kelâm alanında bu konuda herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, böyle bir araştırmayı gerekli kıldığı açıktır. Konuyu temellendirmek ve tarihsel boyutunu görmek için Arap dilcileri tarafından meseleye nasıl yaklaşıldığını ortaya koymak önemlidir. Bu nedenle araştırmada terâdüf kavramının lügavi ve terim anlamları, tarihte ortaya çıkışı ve gelişmesi, terâdüf konusunda dilciler arasında yapılan tartışmalar, terâdüfü kabul veya reddeden dilbilimcilerin görüşleri ve ileri sürdükleri deliller ele alınmıştır. Hem konuya yaklaşımlarını görmek hem de kelâm ilminin temel kavramlarını aldığı Kur’ân’da müterâdif olup olmadığı hususunda müfessirlerin yaklaşımları ele alınmış, konuyla ilgili örnek kavramlara ve izahlarına yer verilmiştir. Yine kelâmda temel kaynaklardan kabul edilen hadislerde terâdüf konusuna değinilmiştir. Kelâmda terâdüf konusunda öncelikle kelâmcıların kavramı dilbilimsel açısından ele almadıkları, konuyla ilgili hangi tabir ve ifadeleri kullandıkları ortaya konulmuştur. Kelâmcıların terâdüfe yaklaşımları iki açıdan ortaya konulmuştur. Birincisi, önemli kelâm âlimleri kronolojik sırayla tek tek ele alınarak müterâdif kabul ettikleri veya etmedikleri kavramlar tespit edilmeye çalışılmış ve bunlarla ilgili yaptıkları açıklamalara yer verilmiştir. İkinci olarak, ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret, esmâ ve ahkâm, varlık ve bilgi gibi temel kelâm konularında müterâdif oldukları iddia edilen kavramlar ele alınarak aralarında farklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada her kavramla ilgili kök anlam zikredilerek, iki kavram arasındaki farkın görülmesine yardımcı olunmaya çalışılmıştır. Böylece iki ayrı kavramı bir anlamda kabul etmenin anlam kaybına yol açıp açmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Terâdüf, Furûk, Ulûhiyyet, Nübüvvet, Âhiret.

ABSTRACT

Şaban ÖZTÜRK

In this study, the subject of taraduf, which is essentially a language problem, has been discussed from the perspective of the kalam field. As there has been no study on this subject in the field of kalam, the subject was seen as necessary. In order to describe the issue and see its historical dimension, it is important to reveal how the Arabic linguists approached the issue. For this reason, the lexical and term meanings of the concept of taraduf, its emergence and development in history, the debates among linguists about taraduf, and the views of linguists who accept or reject taraduf and the evidence they put forward are discussed. The previous studies of the researchers have been studied and presented with related term examples and explanations to understand their approaches to this topic and also to see whether there is a synonym in the Qur'an, where the basic concepts of the science of kalam are taken. Then, the subject of taraduf is mentioned for the fundamental hadiths accepted in kalam. In the subject of taraduf in kalam, it has been revealed that the theologians did not deal with the concept linguistically. However, for the way they had dealt with the topic, the terms and expressions are presented. The kalam theologians' approaches to taraduf have been discussed in two different ways. First, the leading kalam scholars' studies are investigated in chronological order for determining the terms they accept or reject as synonyms. Also, their explanations about these terms are presented. Secondly, the terms from kalam studies claimed to be synonyms, such as divinity, prophecy, the hereafter, names and judgments, and existence and knowledge, have been discussed to reveal their differences. Then, the root meaning of each term for both study areas is mentioned to point out the differences between the way terms are used. Finally, whether using the synonym terms causes meaning loses for different study areas is presented.

Keywords: Kalam, Taraduf, Synonym, Divinity, Prophecy, Hereafter

ÖNSÖZ

İslâm inançlarından bahseden kelâm ilminin temel kaynağını oluşturan Kur’ân-ı Kerim ve hadislerin dili Arapçadır. Bununla birlikte bütün İslâmî ilimler gibi, kelâm ilminin tedvin edildiği dili de Arapçadır. Yüzyıllar boyu müslümanların ilim dili ağırlıklı olarak Arapça olmuştur. Arap dilindeki gelişmeler ve değişmeler, diğer ilimleri etkilediği gibi kelâm ilmini de etkilemiş olması kaçınılmazdır. Kelâm ilminin doğuşunu hazırlayan pek çok dini, ilmi, siyasi ve sosyolojik neden vardır. Bunlar arasında Arapçadaki gramatik farklılıklar ve semantik yaklaşımlar da kelâm ilmini şu veya bu şekilde etkilemiştir. Bunlardan biri de, iki veya daha fazla kelimenin anlamlarının birbirine yakın veya birbirinin aynı olması anlamına gelen terâdüf (eşanlamlılık) meselesidir. Terâdüf konusu hakkında dilbilimciler ve bazı ilim erbabı tarafından çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen kelâm alanında bu konu hakkında çalışma yapılmamış olması ve klasik kelâm eserlerini okuduğumuzda bazı temel itikâdî kavramların bir kısım âlim tarafından müterâdif kabul edilirken, diğer kısmı tarafından kabul edilmemesi, bizi bu araştırmayı yapmaya sevk eden en önemli etken olmuştur.

Terâdüf konusunda yerli ve yabancı herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması araştırmamızın orijinal tarafını oluşturmalarının yanı sıra, pek çok zorluğu da beraberinde getirmiştir. Bu zorlukların başında, kelâmcıların konuyla alakalı görüşlerini tespit etmek için eserlerinin tek tek baştan sona araştırılması gelmektedir. Bununla birlikte kelâmcılar arasında dilcilerde olduğu terâdüf kabul edenler ve etmeyenler diye net bir şekilde iki grubun olmaması diğer bir zorluktur. Zira pek çok kelâmcı bazı kelimeleri müterâdif kabul ederken, bazıları arasında fark gözetmiştir. Bu nedenle onların konuya yaklaşımlarını iyi bir şekilde analiz edebilmek için eserlerini zaman zaman baştan sona okumak, bazen de bilgisayardan tarama yapmak suretiyle hangi kelimeleri müterâdif kabul ettikleri, hangilerini etmedikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, dil bilimsel bir kavram olması hasebiyle terâdüf kavramının sözlük ve terim anlamı, terâdüf

kavramının ortaya çıkışı, Arap dil bilginlerinin terâdüf anlayışları, bu bağlamda terâdüf kabul eden ve etmeyen dilcilere yer verilmiştir. Burada terâdüfe yol açan sebepler, terâdüfün şartları, faydaları ve zararları konularından bahsedilmiştir. Bu bölümde ayrıca konumuzu yakından ilgilendirdiği için Kur'ân ve hadislerde terâdüf konusu ele alınmış, Kur'ân'da terâdüf olduğunu söyleyen ve reddeden müfessirlerin görüşleri örnekler verilerek açıklanmaya çalışılmış, hadislerde terâdüf konusuna değinilmiştir. İkinci bölümde, kelamcılara göre terâdüf kavramı ele alınmış ve onların müterâdif kelimelere yaklaşımları araştırılmıştır. Burada ağırlıklı olarak Ehl-i Sünnet kelamcılarının yaklaşımları konu edinilmiş, Mutezile ve Şia'dan önemli âlimlerin görüşleri de verilerek terâdüf konusunda yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde, kelâmda müterâdif kabul edilen kelimeler arasındaki farklar açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölümde kelâm ilminde usûl-i selâse yanında bilgi ve varlık konularıyla ilgili müterâdif kabul edilen kavramlar arasındaki farklar ele alınmıştır. Burada ele alınan kavramlarla ilgili lügavî anlamlar verildikten sonra, müterâdif olduğu söyleyenen kelimeler arasındaki farklar, lügatler, furûk eserleri, kelâm kitapları ve diğer kaynaklardan istifade edilerek izah edilmeye çalışılmıştır.

Bu vesileyle doktora tezimin hazırlanmasının her safhasında rehberlik eden, yol gösteren, kaynaklara ulaşmada ve bazı kavramların çözümünde desteğini esirgemeyen, her hususta ilminden ve tecrübelerinden istifade ettiğim çok değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ömer Aydın'a sonsuz minnet ve şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca tez izleme komitesi üyeleri arasında yer alarak çalışmamızın her aşamasında değerlendirmelerinden ve katkılarından istifade ettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. Adil Bebek, Doç. Dr. Fikret Soyâl, Doç. Dr. Rıdvan Özdiñ ve Dr. Öğr. Üyesi Recai Çetres beylere de ayrı ayrı teşekkür ederim. Ayrıca ilim yolculuğumda maddî ve manevî desteklerini ve yardımlarını gördüğüm bütün hocalarıma, dostlarıma ve aile bireylerime sonsuz kalbî şükranlarımı sunarım.

Şaban ÖZTÜRK

İstanbul-2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
TERÂDÜF KAVRAMI	6
1.1. ARAP DİLİNDE TERÂDÜF	6
1.1.1. Terâdüfün Tanımı.....	6
1.1.1.1. Sözlükte Terâdüf.....	6
1.1.1.2. Terim Olarak Terâdüf.....	9
1.1.2. Terâdüfün Ortaya Çıkışı.....	15
1.1.3. Arap Dil Bilginlerinin Terâdüf Anlayışı	19
1.1.3.1. Terâdüfün Kabul Edenler	21
1.1.3.2. Terâdüfün Kabul Etmeyenler	29
1.1.4. Terâdüf Çeşitleri	38
1.1.5. Terâdüfe Yol Açan Sebepler	40
1.1.6. Terâdüfün Şartları.....	45
1.1.7. Terâdüfün Faydaları.....	47
1.1.8. Terâdüfün Zararları.....	48
1.2. KUR'ÂN VE HADİSTE TERÂDÜF.....	50
1.2.1. Kur'ân'da Terâdüf	50
1.2.1.1. Kur'ân'da Terâdüf Olduğunu Kabul Edenler	50
1.2.1.2. Kur'ân'da Terâdüf Olmadığını Söyleyenler	55
1.2.2. Hadislerde Terâdüf	72
İKİNCİ BÖLÜM	78
KELÂMDA TERÂDÜF	78
2.1. KELÂMCILARA GÖRE TERÂDÜF KAVRAMI.....	78
2.2. KELÂMCILARIN TERÂDÜF KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	81
2.2.1. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları	81
2.2.1.1. Ebû Hanîfe (ö. 150/767)	81
2.2.1.2. Eş'arî (ö. 324/935-36)	83
2.2.1.3. Mâtürîdî (ö. 333/944)	86
2.2.1.4. Bâkılânî (ö. 403/1013)	92
2.2.1.5. Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066)	96
2.2.1.6. Cüveynî (ö. 478/1085).....	98
2.2.1.7. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)	99

2.2.1.8. Gazzâlî (ö. 505/1111)	100
2.2.1.9. Ebu'l-Mu'în en-Neseî (ö. 508/1115).....	105
2.2.1.10. Ömer en-Neseî (ö. 537/1142)	107
2.2.1.11. Şehristânî (ö. 548/1153).....	107
2.2.1.12. Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184).....	109
2.2.1.13. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)	111
2.2.1.14. Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233).....	114
2.2.1.15. Beyzâvî (ö. 685/1286).....	119
2.2.1.16. Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303).....	121
2.2.1.17. İbn Teymiyye (ö. 728/1328)	121
2.2.1.18. Sadruşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346).....	127
2.2.1.19. Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355).....	128
2.2.1.20. İbn Ebi'l-İzz (ö. 792/1390)	128
2.2.1.21. Sa'duddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390)	131
2.2.1.22. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)	132
2.2.1.23. Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502).....	135
2.3.2. Mu'tezile.....	135
2.3.2.1. Câhız (ö. 255/869)	135
2.3.2.2. Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025)	137
2.3.2.3. Zemahşerî (ö. 538/1144).....	141
2.3.3. Şîa	144
2.3.3.1. Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044).....	144
2.3.3.2. Tabersî (ö. 548/1154).....	145
2.3.3.3. Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274).....	146
2.3.3.4. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325).....	147
2.3.4. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Görüşü	150
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	155
KELÂMDA MÜTERÂDİF KABUL EDİLEN KELİMELEER ARASINDA	
FARKLAR.....	155
3.1. KELÂM KİTAPLARINDA FURÛK KAVRAMI	155
3.2. ULÛHİYYET	157
3.2.1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları	157
3.2.1.1. Nefs-Zât	157
3.2.1.2. Vâsf-Sıfat.....	160
3.2.1.3. İsim-Sıfat.....	161
3.2.1.4. Sıfat-Hâl	162
3.2.1.5. Vâsf-Na't	163
3.2.1.6. Halk-İbdâ'	165
3.2.1.7. Ca'l-Halk.....	167
3.2.1.8. Halk-Takdîr	169
3.2.1.9. Emr-Halk	169
3.2.1.10. Kelâm-Kavl.....	170
3.2.2. Allah'ın İsimleri	172
3.2.2.1. Ahad-Vâhid.....	172
3.2.2.2. Vahid-Ferd.....	181
3.2.2.3. Rahmân-Rahîm	183

3.2.2.4. Melik-Mâlik	188
3.2.2.5. ‘Alîm-Habîr	190
3.2.2.6. ‘Azîm-Kebîr	191
3.2.2.7. Hâlık-Bâri’-Musavvir	193
3.2.2.8. Rabb-Mâlik	195
3.2.3. Ru’yetullah (Allah’ın Görülmesi)	197
3.2.3.1. Rü’yet-İdrâk	197
3.2.3.2. Nazar-Rü’yet	199
3.2.3.3. Basar-Rü’yet	200
3.2.4. Kazâ ve Kader	200
3.2.4.1. Kazâ-Kader	200
3.2.4.2. İrâde-Meşîet	202
3.2.4.3. İrâde-Rızâ	204
3.2.4.4. İrâde-Temennî	205
3.2.4.5. Muhabbet-İrâde	206
3.2.4.6. İrâde-Şehvet	207
3.2.4.7. İhtiyâr-İrâde	208
3.2.4.8. İstîtâ‘at-Kudret	209
3.2.4.9. Kuvvet-Kudret	209
3.2.4.10. Halk-Kesb	210
3.3. NÜBÜVVET	211
3.3.1. Nebî-Resûl	211
3.4. ÂHİRET	215
3.4.1. Mevt-Teveffî	215
3.4.2. Mevt-Katl	216
3.4.3. Nefs-Rûh	216
3.5. ESMÂ VE AHKÂM	217
3.5.1. İmân-Tasdîk	217
3.5.2. İmân-İslâm	219
3.5.3. Küfür-Şirk	220
3.6. VARLIK	221
3.6.1. Şey-Mevcûd	221
3.6.2. Şey-Cisim:	222
3.6.3. Vucûd-Tahakkuk	224
3.6.4. Te’lîf, İctimâ‘, Mümâsse, Mücâvere, İltizâk, İttisâl	224
3.7. BİLGİ	225
3.7.1. İlim-Ma‘rifet	225
3.7.2. İlim-İdrâk	227
3.7.3. Gaflet-Nisyân	228
3.7.4. Ecel-Vakt	229
3.7.5. Delîl-Delâlet	230
3.7.6. Delâlet-Hüccet	231
SONUÇ	232
KAYNAKÇA	238

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a. mlf.	aynı müellif
b.	bin-ibn
BAE	Birleşik Arap Emirlikleri
bkz.	bakınız
C.	cilt
ev.	Çeviren
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi
h.	hicrî
H.z.	Hazreti
İSAM	İşlam Araştırmalar Merkezi,
krş.	karşılaştırınız
s.	sayfa
s.a.v.	sallallâhü aleyhi ve sellem
t.y.	tarih yok
vb.	ve benzeri
y.y.	yayım yeri yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu

Arap dili terâdüf (eşanlamlılık) konusunda yapılan tartışmalarının kelâm ilmine etkisinin olup olmadığı ele alınacaktır. Bu bağlamda kelâmcıların terâdüf olgusuna nasıl yaklaştıkları, bu konudaki tartışmalarının kelâm ekollerini etkileyip etkilemediği ve kelâmcıların müterâdif kabul ettikleri kelime ve kavramların açıklaması araştırılacaktır. Bunun yanı sıra temel İslâmî ilimlerden olan kelâm ilminin ana kaynakları Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde terâdüfün bulunup bulunmadığı konusu ele alınacaktır. Hem bu ana kaynakların, hem de İslâm inançları hakkında araştırmaların ve tartışmaların yapıldığı kurucu ve temel eserlerin dili de Arapçadır. Daha sonra diğer dillerde (Türkçe, Farsça, Urduca, İngilizce vb.) yazılan kelâmî eserler de inançla ilgili temel kavramları ana kaynaklardan (Kur'ân ve hadisler) ve kelâm kitaplarından almışlardır.

İslâm'ın doğuşundan itibaren günümüze kadar tarihsel süreç içinde dilde meydana gelişmeler ve değişimler, dil bilimlerini etkilediği gibi doğal olarak İslâmî ilimleri de etkilemiştir. Dil bir alet olduğu için bu gelişme ve değişimlerden onun ilgili olduğu her alan bir şekilde etkilenecektir. Bu cümleden olarak kelâm ilmi de Arap dilindeki olumlu ve olumsuz her türlü gelişmenin ve bunlar sonucunda ortaya çıkan tartışmaların etkisi altında kalmıştır. Arap dili alanında yapılan tartışmalardan biri de terâdüf (eşanlamlılık) meselesidir. Araştırmamızın konusu, dil alanında ortaya çıkan, bazı dilcilerin kabul ettiği ve bazılarının kabul etmediği terâdüf (eşanlamlılık) meselesinin, kelâmcılar tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Çalışmamızda, Sa'duddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) dönemine kadar olan kelâmcıların terâdüf konusundaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

II. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Arap dili ve edebiyatı çalışmalarında ele alınan dilcilerin ikiye ayrıldıkları terâdüf (eşanlamlılık) konusunun kelâm ilmine yansıyor yansımadağı, yansımışsa nasıl yansıdığı, itikâdî kavramların anlaşılmasında farklılık oluşturup oluşturmadığı, kelâmî ekolleri etkileyip etkilemediği sorularını cevaplandırmak bu araştırmanın amaçları

arasındadır. Öte yandan müterâdif kabul edilen itikâdî kavramların yorumlanmasında anlayış farkı oluşturup oluşturmadığının ortaya konulması bu araştırmanın temel amacıdır.

Lügatte terâdüf kavramı ne anlama geliyor? Dilocilerin kullandıkları ıstılahi anlamda terâdüf lügatlerin yazıya geçmesiyle birlikte var mıydı, yoksa tarihsel süreç içerisinde daha sonra mı ortaya çıktı? Bu sorulara verilecek cevap hem Kur'ân'da müterâdif kelimeler olup olmadığını, bu durumun kaynağı Kur'ân olan kelâm ilmini etkileyip etkilemediği sorularına cevap aranacaktır. Ayrıca kelâmcıların terâdüf konusuna yaklaşımlarının dilocer gibi olup olmadığı, bu hususta dilocer gibi iki gruba ayrılıp ayrılmadıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamızda ayrıca terâdüf kabul edip etmemenin kelâmî alanda ekolleşmeye bir tesirinin olup olmadığı da ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda dilocerlerin itikâdî mezheplerinin veya görüşlerinin terâdüf konusundaki yaklaşımlarını etkileyip etkilemediği, başka bir deyişle bir mezhebe mensup olan âlimlerin terâdüf konusunda hep birlikte aynı anlayışa sahip olup olmadıkları araştırılacaktır. Konunun özünü oluşturan ve kelâmda müterâdif olarak kabul edilen kelimelerden tespit ettiklerimiz hem terâdüf kabul edenler hem de etmeyenler açısından değerlendirilecektir. Bu cümleden olarak müterâdif oldukları söylenen kelâmî kavramlar arasında farklar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Kelâm alanında terâdüf konusunda herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, çalışmamızın önemli ve orijinal bir özelliği olmakla birlikte, aynı zamanda bu konudaki zorluğu da ifade etmektedir.

III. Araştırmanın Yöntemi

Kelâm ilminde terâdüf konusunda gerek kitap gerekse makale şeklinde yapılmış herhangi bir çalışma mevcut değildir. İlginç bir şekilde Arap dili ve Kur'ân eksenli çalışmalar dışında, diğer İslâmî ilimlerde de terâdüf konusu ele alınmamıştır. Burada dil alanında yapılan çalışmaların doyurucu olduğunu belirtmek gerekir. Ancak tam olmasa da belli oranda bize örneklik teşkil edecek çalışmalar tefsir alanında Kur'ân kelimeleri üzerine yapılmıştır. Bu bakımdan, öncelikle konuyla ilgili yapılmış bütün çalışmaları etüt ederek konunun tarihi seyrini ve içeriğini anlamaya çalıştık.

Dilcilerin terâdüf konusunda tarihi gelişime ilişkin verdikleri bilgiler yanında, terâdüf kabul eden ve etmeyen âlimleri ve görüşlerini tespit ettik. Terâdüfün tanımı, şartları, çeşitleri, ortaya çıkış nedenleri gibi konularda bilgi edinmek için eski ve yeni eserleri inceledik. Sonra başta Ehl-i Sünnet âlimleri olmak üzere kelâmcıların terâdüf konusundaki görüşlerini ve hangi kavramları müterâdif kabul ettiklerini tespit etmeye çalıştık. Bu kavramlar temelde dil konusu olduğu için kelimelerin kök anlamlarını tespit etmeye ve bundan kavramlar arasındaki farkı ortaya koyma hususunda yararlandık.

IV. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın temel kaynakları kelâm kitapları, Arapça lügatler, furûk kitapları, terâdüf konusunda yapılmış eski ve yeni çalışmalardır. Daha önce belirttiğimiz gibi, kelâm alanında terâdüf konusuyla ilgili tez, kitap ve makale ortaya konulmamıştır. Bu yüzden tezimizde istifâde ettiğimiz önemli çalışmalardan bazıları şöyledir:

1) Ziyâdî, Hâkim Mâlik: **et-Terâdüf fi'l-Luga**, Bağdat, 1980.

Bu kitap dört bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde; terâdüfün sözlük ve terim anlamı, dil alanında bu konuda yapılan çalışmalar, terâdüf kavramının ortaya çıkması ve gelişmesi, usûlcülere ve mantıkçılara göre terâdüf meselesi ve çağdaş araştırmacılara göre terâdüf konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde, terâdüfün ortaya çıkışında semantik gelişmenin etkisi vb. konular incelenmiştir. Üçüncü bölümde terâdüf konusundaki ihtilâf ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise Arapçada terâdüfün çok olmasının sebepleri açıklanmıştır.

2) Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman Sâlih: **el-Furûku'l-Lügaviyye ve Eserühâ fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 1. Baskı, Riyad, 1414/1993.

Bu kitap üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde terâdüfün tanımı, terâdüf kabul edenler ve görüşleri, terâdüf kabul etmeyenler ve görüşleri ele alınmıştır. İkinci bölümde usûl âlimlerine göre terâdüf ve fûruk konusu işlenmiştir. Üçüncü bölümde tefsir âlimlerine göre terâdüf konusuna yer verilmiştir. Bu bölümde Kur'an'da terâdüf kabul eden ve etmeyen âlimlere ve görüşlerinden bahsedilirken, Kur'an-ı Kerîm'den terâdüf olgusuna örnekler de verilmiştir.

3) Ömer, Ahmed Muhtâr: **‘İlmu’ d-Dilâle**, 5. Baskı, ‘Âlemü’l-Kütüb, Kahire, 1998.

Bu çalışmanın üçüncü bölümünde terâdüf konusu ele alınmıştır. Burada önceki âlimlerin görüşleri, terâdüf kabul edenler ve etmeyenler, bunların görüşleri ve delilleri, çağdaş âlimlerin tavrı, terâdüf çeşitleri gibi konulara yer verilmiştir.

4) Abdutevvâb, Ramazan: **Fusûl fî Fıkhi’l-‘Arabiyye**, 6. Baskı, Kahire, 1420/1999.

Bu çalışmanın dördüncü bölümünde terâdüf konusundan bahsedilmiştir. Burada müterâdifin tanımı, lügatçilerin Arapçada bulunmasının cevâzı hakkındaki görüşleri, terâdüf kabul etmeyen edebiyatçılar, Arapçada terâdüfün çok oluşunun sebepleri, çağdaş âlimlere göre terâdüfün şartları ve müterâdifin faydası gibi konular işlenmiştir.

5) Enîs, İbrahim: **Fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye**, Kahire, 2003.

Bu eserin altıncı bölümü terâdüf konusuna ayrılmıştır. Burada hicrî ikinci yüzyılda lügat âlimlerinin terâdüfe bakışları, hicrî dördüncü yüzyılda âlimlerin terâdüf konusundaki ihtilâfları, terâdüf savunmaların delilleri, çağdaş âlimlerin görüşleri, Kur’ân-ı Kerim’de terâdüf, terâdüf kabul etmeyenler Arap dilinde terâdüf doğuran sebepler gibi konulara yer verilmiştir.

6) Subhî es-Sâlih: **Dirâsât fî Fıkhi’l-Luğa**, Beyrut, 2009.

Bu çalışmanın yedinci bölümünün bir kısmında terâdüf konusuna yer verilmiştir.

Bunların dışında şu çalışmaları da anmak gerekir: Mükerrrem, Abdul‘âl Sâlim: **et-Terâdüf fî’l-Hakli’l-Kur’ânî**, Kahire, 2009; Heyâcene, Mahmûd Selîm Muhammed: **el-Îzâh fî’t-Terâdüf**, İrbid, 1437/2016; Orhan Oğuz: **Kur’ân-ı Kerim’de Terâdüf**, Doktora Tezi, Bozok Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016; Muhammed Ali, Abdulkâdir Abdullah: **et-Terâdüf ve’l-Müşterekü’l-Lafzî ve Tavzîfuhumâ fî Ta‘îmi’l-Lugati’l-Arabiyye li Gayri’n-Nâtıkîne bihâ**, Doktora Tezi, Câmî‘atu’s-Sûdân li’l-‘Ulûm ve’t-Teknolojya, Külliyyetü’l-Lügât, Hatrum, 2016; Abdülazîz, Firâs Türkî: **Mefhûmu’t-Terâdüf ve Kıymetü’d-Dilâliyye beyne**

Lügati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Nehci'l-Belâğa, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye fi Lübnan, 1431/2010.

Terâdüf konusunda makale olarak yazılmış ve istifade ettiğimiz yerli ve yabancı çok sayıda makale de mevcuttur.

Burada sıraladığımız eski ve yeni çalışmalarda, terâdüfle ilgili olarak çeşitli İslâmî alanlara özgü çalışmalar yapılmasına veya çalışmalar içinde bölüm açılmasına rağmen, kelâm alanında terâdüf konusuna asla yer verilmemiştir. Bu çalışmaların çok azında Kur'ân kavramlarının müterâdifliğinden bahsedilirken çok nadir olarak birkaç itikâdî kavrama yer verildiğini görüyoruz. Bu nedenle bizim araştırmamız bu alanda bir eksikliği giderecek mahiyettedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TERÂDÜF KAVRAMI

1.1. ARAP DİLİNDE TERÂDÜF

1.1.1. Terâdüfün Tanımı

1.1.1.1. Sözlükte Terâdüf

Terâdüf (تَرَادُف), lügatte “bir şeye tabi olan” anlamındaki *ridf* (رِدْف) kökünden türemiştir. *Ridf* (رِدْف), ayrıca şu anlamlarda kullanılmıştır:

- 1) Câhiliyye döneminde vezire denilir.
- 2) *Ridf*, “kuyruk ve arka” demektir. *Ridf*, aynı zamanda “heybe, çanta” anlamına gelir.
- 3) *Ridf*, kralın sağ tarafında oturan kimsedir. Kral bir şey içtiği zaman, kraldan sonra ve diğer insanlardan önce içer.
- 4) Gece ve gündüz birbirleri ardınca geldikleri için هُمَا رِدْفَانِ “O ikisi birbiri ardına gelir.” denilir.

Bu kökten türeyen diğer kelimeler ise şu anlamlara gelmektedir:

- *Redf* (رِدْف), “bir şeye tabi olmak”tır.
- *Redîf* (رَدِيف), “bir kimsenin terkisine binen”dir. *Mürtedif* (مُرْتَدِف) de bu anlamdadır. Bir topluluğun başına bir iş geldikten sonra, daha büyük başka bir iş geldiği zaman, كَانَتْ نَزَلَ بِهِمْ أَمْرٌ فَرَدِفَ لَهُمْ آخَرٌ أَعْظَمَ مِنْهُ “Onların başına bir iş geldi, onun ardından ondan daha büyük büyük bir iş geldi” denilir.
- *Ridâfe* (رِدَافَةٌ), “câhiliyye döneminde kralların arkasından gidenler”dir. Yani, “tabi olanlar” anlamındadır.
- *Rüdâfâ* (رُدَافَى), “bir kimsenin avanesi ve yardımcıları”dır.

• *İrdâf* (إِرْدَاف), ¹ “bir kimseyi terkisine bindirmek”, “tabi olmak”tır.

• *Terâdüf* (تَرَادُف), “bir şeyin başka bir şeyin arkasına binmesi”; “peşpeşe dizilmesi”dir.

• *Mürâdefe* (مُرَادَفَة), “iki şeyin birbiri ardınca gelmesi”dir.

• *İrtidâf* (إِرْتِدَاف), “birisinin ardından giderek onu tutmak”tır.

• *İstidrâf* (إِسْتِدْرَاف), “Birinin terkisine binmek istemek”tir.²

Bu bilgiler ışığında kelimenin kökünün, “her ikisi de aynı çizgide olacak şekilde bir şeyin diğer şeyin arkasından gitmesi”³ anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelimenin kökünün odak anlamı, “bir şeyin arkasına veya peşine bitişen bir kalabalık veya kütle”dir.⁴

Görüldüğü üzere bu kök ve ondan türeyen kelimelerden hiçbiri, daha sonra terim anlamı kazanacak olan terâdüf ve müterâfin anlamında kullanılmamıştır. Bu da, –ileride göreceğimiz üzere– ilmî bir ıstılah olarak terâdüf kavramının sonradan ortaya çıktığının delillerinden biridir.

Kur’ân-ı Kerim’de *r-d-f* (رَدَف) kökünden türeyen kelimeler bulunmaktadır:

¹ İrdâf, aynı zamanda Arap dili belâgatında bedî’î sanatlardan biridir. *Bedî’* terimi olarak *irdâf*, “mütekellimin murad ettiği manâyı, o manâ için vaz edilmiş olan lafızla ve işaret delâletiyle ifade etmeyip bilakis onun mürâdifi olan bir lafızla ifade etmesidir. Bkz. Ebu’l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, **el-Külliyât**, Tah.: Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî, 2. Baskı, Beyrut, 1419/1998, s. 762.

² Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, **Kitâbu’l-‘Ayn**, Tah.: Abdulhamîd Hindâvî, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, C. II, s. 112-113; İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, **Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luga**, Tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Fikr, y.y., t.y., C. II, s. 503-504; Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, **Tâcu’l-Lüga ve Sıhâhu’l-Arabiyye**, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 1430/2009, s. 437; Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, **Esâsü’l-Belâğa**, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, C. I, s. 348; İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, **Lisânü’l-Arab**, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, t.y., s. 1625-27; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb, **el-Kâmûsü’l-Muhîr**, 8. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1426/2005, s. 812; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtezâ, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, Tah.: Abdulfettah el-Hulv, Kuveyt, 1406/1986, s. 326-337.

³ Mustafavî, Hasan, **et-Tahkîk fî Kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerîm**, 1. Baskı, Tahran, 1385, C. IV, s. 114.

⁴ Cebel, Muhammed Hasan Hasan, **el-Mu‘cemu’l-İştikâkî el-Muassal li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, 1. Baskı, Mektebetü’l-Âdâb, Kahire, 2010, s. 790-91.

﴿فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ “O, “Ben peş peşe gelen bin melek ile size yardım edeceğim” diyerek size icabet etmişti.”⁵ İlk dönem müfessir ve Arap dil bilimcilerinden Kûfeli el-Ferrâ (ö. 207/822), buradaki *mürdifîn* kelimesinin “peşpeşe” anlamında olduğunu belirtmemiştir.⁶ *Mürdifîn*, meleklerin bölük bölük birbiri ardınca gelmesini ifade eder. Böyle bir durumun ise gözlere ve kalplere daha çok korku salacağı belirtilmiştir. Bu da yardım ve takviyeyi son derece vurgulu bir şekilde ifade etmektedir.⁷

﴿قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾ “De ki: Acele gelmesini istediğiniz şeyin (azabın) bir kısmı herhalde yakında ensenize binecektir.”⁸ Yani, “Acele gelmesini istediğiniz azap çok yakında başınıza gelecektir.” demektir. Çünkü siz onu çok uzak görüyordunuz. Şimdi çok yakında onu idrâk edeceksiniz.⁹

﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبُعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ “O gün şiddetle sarsan sarsar. Onu ardından gelen başka bir (sarsıntı) izler.”¹⁰ Ferrâ, *râcife*’nin nefha-i ûlâ (sûra ikinci kez üfürme), *râdife*’nin de nefha-i sâniye (sûra ikinci kez üfürme) olduğunu söylemiştir.¹¹ Yine *râcife*’nin zelzeleden sonra gelecek olan sâ‘at, yani kıyâmetin kopuşu olduğu da ifade edilmiştir.¹²

R-d-f (ردف) kökünden türeyen kelimeler, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen çok sayıdaki hadiste geçmektedir. Bunlardan bazılarını şöyle zikredebiliriz:

رَدِفْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَرَفَاتٍ ... ثُمَّ رَدِفَ الْفَضْلُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةَ جَمْعٍ. “Arafat dönüşünde ben, Resûlullah’ın (s.a.v.) terkisine bindim... Sonra, bayram günü sabahında Resûlullah (s.a.v.) terkisine Fadl bindi.”¹³

⁵ Enfâl, 8/9.

⁶ Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Me‘ânî’l-Kur’ân**, 3. Baskı, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983, C. I, s. 404.

⁷ Cebel, **el-Mu‘cemu’l-İştikâkî**, s. 791; Mustafavî, **et-Tahkîk**, C. IV, s. 115.

⁸ Neml, 27/72.

⁹ Cebel, **el-Mu‘cemu’l-İştikâkî**, s. 791; Mustafavî, **et-Tahkîk**, C. IV, s. 115.

¹⁰ Nâzi‘ât, 79/6-7.

¹¹ Ferrâ, **Me‘ânî’l-Kur’ân**, C. III, s. 231.

¹² Cebel, **el-Mu‘cemu’l-İştikâkî**, s. 791; Mustafavî, **et-Tahkîk**, C. IV, s. 115.

¹³ Buhârî, Hac 93; Dârimî, Menâsik 52.

رَدِّفْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: هَلْ مَعَكَ مِنْ شَعْرِ أُمِّيَّةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ شَيْءٌ؟ “Bir gün Resûlullah’ın (s.a.v.) terkisine bindim. “Hatırında Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın şairinden bir şey var mı?” dedi.”¹⁴

أَرَدَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُسَامَةَ عَلَى الْقَصَوَاءِ “Peygamber (s.a.v.) Üsâme’yi Kusvâ’nın terkisine bindirdi.”¹⁵

أَرَدَفَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَهُ “Abdullah b. Ca’fer’den rivayet edilmiştir: “Birgün Resûlullah (s.a.v.) beni terkisine aldı...”¹⁶

كُنْتُ رَدَفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ “Muâz b. Cebel’den nakledilmiştir: “Peygamber’in (s.a.v.) terkisinde idim. Onunla aramızda semerin arka kaşından başka bir şey yoktu...”¹⁷

وَأَنَا رَدِيفُ أَبِي طَلْحَةَ “Enes b. Mâlik’ten rivayet edilmiştir: “Ben de Ebû Talha’nın terkisinde idim...”¹⁸

Görüldüğü üzere yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde ve hadislerde geçen *r-d-f* kökünden türemiş olan kelimelerin tamamı sözlük anlamında kullanılmışlardır. Bununla birlikte ulemânın ıstılahlaştırdığı *terâdüf* ve *müterâdif* kelimelerinin Kur’ân’da yer almadığını da görmekteyiz.

1.1.1.2. Terim Olarak Terâdüf

Terâdüfün ıstılâhî tanımı konusunda âlimler ve araştırmacılar arasında bir ittifak yoktur. Bunun sebebi, terâdüfî kabul edenlerin ve etmeyenlerin farklı görüşleri bir yana, terâdüfî kabul edenlerin de bakış açılarında farklılıkların bulunmasıdır.¹⁹

¹⁴ Müslim, Şi’r 1.

¹⁵ Buhârî, Cihâd 59, 127; Megâzî 49, 77; Tefsîr 3; Libâs 98; Edeb 115; İsti’zân 20; Müslim, Hacc 147; Cihâd 116; Ebû Dâvûd, Menâsik 56, 63; Tirmizî, Hacc 54; İbn Mâce, Menâsik, 84; Dârimî, Menâsik 34.

¹⁶ Buhârî, Megâzî 37; Da’avât 35; Müslim, Hayz 79; Cihâd 131, 132; Ebû Dâvûd, Tahâret 120; Cihâd 44; Dârimî, Vudû’ 72.

¹⁷ Buhârî, Cihâd 46; Müslim, İmân 47; Ebû Dâvûd, Menâsik 63; Cihâd 48; Nesâî, Hacc 228, 229; İbn Mâce, Menâsik, 69; Dârimî, Menâsik 60.

¹⁸ Buhârî, Salât 12; Cihâd 126; Müslim, Cihâd 120; Nikâh 84, 87; Nesâî, Hacc 79.

¹⁹ Şâyi’, Muhammed b. Abdurrahman Sâlih, *el-Furûku’l-Lügaviyye ve Eserühâ fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1. Baskı, Riyad, 1414/1993, s. 36-37.

İstılâhî tanımlar, bazen olgu dikkate alınarak “terâdüf” kavramıyla, bazen de lafızlar dikkate alınarak “müterâdif” kavramıyla yapılmıştır.

Ebu’l-Bekâ’ya (ö. 1095/1684) göre *terâdüf*, “mefhûm birliğinin olması, zât birliğinin olmaması”dır. الْإِنْسَان “insan” ve الْبَشَر “beşer” gibi.²⁰

Tahânevî (ö. 1158/1745)’ye göre *terâdüf* lûgat olarak, “birinin başka birinin terkisine binmesidir.” Tahânevî’nin bildirdiğine göre, Arap dilcileri, usûlcüler ve mantıkçılar *terâdüf*ü şöyle tarif etmiştir: “Müfred iki veya daha fazla lafzın asıl vaz²¹ itibarıyla bir yönden bir manâya delalet etmesidir.”²²

Terâdüf, “Muhtelif ve münferid birçok kelimenin, bir müsemmâya veya bir manâya tek bir delaletle delalet etmesi”dir.²³

Terâdüf, dilbilimcilerin değişik tanımları dikkate alınmak suretiyle genel olarak, “farklı lafızları değişik dillere dönüştürmeksizin ve söylenen lafızlar arasında fonetik bir yakınlık olmaksızın, tek bir mana için kullanılan kelimelerdir.”²⁴ şeklinde tarif edilebilir.

Terâdüf, “Mefhûmda birlik” veya “bir müsemmâya delâlet eden lafızların birbirini takip etmesi” demektir.²⁵

*Terâdüf*ün (eş anlamlılığın) mukâbili *tebâyün* (farklı anlamlılık)dür.²⁶

Bazı âlimler de “müterâdif” kelimesini temel alarak tanım yapmışlardır:

Gazzâlî (ö. 505/111)’ye göre *müterâdif*, “Bir müsemmâ hakkındaki muhtelif lafızlar ve ard arda gelen sigalar”dır. الْحُمْر ve الْعُقَار “içki”; الْكَلْبُ ve الْأَسَد “aslan”; السَّهْمُ ve

²⁰ Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 315.

²¹ Vaz’, lûgatte “lafzı manânın karşısına koymak” olarak tanımlanır. Isıtılahta ise, “Bir şeyi bir şeye tahsis etmek. O şey ne zaman kullanılsa, ondan ikinci şey anlaşılır.” şeklinde tarfi elmiştir. Bkz. Münâvî, Abdurraûf, *et-Tevkîf ‘alâ Mühimmâtî’t-Te’ârîf*, Tah.: Abdulhamîd Sâlih Hamdân, 1. Baskı, Kahire, 1410/1990, s. 338.

²² Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, Tah.: Refik el-Âcem, Ali Dehrûc, 1. Baskı, Beyrut, 1996, s. 406.

²³ Bkz. Ziyâdî, Hâkim Mâlik, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, Bağdat, 1980, s. 32.

²⁴ Alvânî, Mustafa, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, Çev.: Galip Yavuz, *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı:1, Sivas, 1996, s. 231.

²⁵ Münâvî, *et-Tevkîf ‘alâ Mühimmâtî’t-Te’ârîf*, s. 94.

²⁶ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, , s. 406.

النَّشَاب “ok” kelimeleri gibi. Kısacası bir müsemmâya ait iki isimden her biri, hiçbir fark olmaksızın diğerrinin kapsadığı şeyi kapsamaktadır.²⁷

Fahreddîn er-Râzî’ye (ö. 606/1210) göre *müterâdif*, “Bir itibarla bir şeye delalet eden müfred lafızlardır.”²⁸ Bu tanımdaki “bir itibar”dan maksat, müterâdif olan iki kelimenin ya iki isim ya da iki sıfat olması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla biri isim diğerrisi sıfat veya biri sıfat diğerrisi sıfatın sıfatı olan iki kelime müterâdif olmaz. Bu yüzden الْإِنْسَانُ “insan” ve الْكَاتِبُ “konuşan” kelimeleri müterâdif değildir. Çünkü “insan” isim, “nâtık” ise sıfattır. Aynı şekilde الْكَاتِبُ “konuşan” ve الْفَصِيحُ “fasîh” kelimeleri de müterâdif değildir. Çünkü “nâtık” insanın sıfatı, “fasîh” ise “nâtık”ın sıfatı, yani sıfatın sıfatıdır.²⁹

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), müterâdifî lügavî ve ıstılâhî anlam arasında irtibat kurarak şöyle tanımlamıştır: “*Müterâdif*, manâsı bir, isimleri birden çok olan lafızdır. Müşterekin zıddıdır. “Birinin başka birinin arkasına (terkisine) binmesi” anlamındaki terâdüf kelimesinden alınmıştır. Buna göre sanki iki lafız aynı manâ üzerine binmişlerdir. الْأَسَدُ “aslan” ve الْكَلْبُ “aslan” kelimeleri gibi.”³⁰

Mecdüddîn İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210), “Bir Müsemmâ Hakkındaki Müterâdif İsimler” başlığı altında şöyle demektedir:

“*Müterâdif* isimler, bir hakikat altına giren bir manâya delalet eden isimlerdir. الْحَمْرُ (hamr), الرَّاحُ (râh) ve الْعُكَّارُ (‘ukâr) gibi. Bu isimlerle isimlenen şey, “üzüm-den sıkılmış sarhoşluk veren sıvı”dır. Bazı isimler müsemâyâ, kendisinde bulunan bir nitelikten dolayı değil de vaz yoluyla zâtından dolayı isim olarak zikredilir. Meselâ الْكَلْبُ “kılıç”, nasıl olursa olursa bilinen aletin karşılığı olarak konulmuştur. Bunlardan bazıları kendisindeki bir sıfattan dolayı zikredilir. Kılıçtaki

²⁷ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, Tah.: Hamza b. Zühayr Hâfiz, y.y., t.y., s. 95-96; a.mlf. *Mihekkü’n-Nazar*, Tah.: Refik el’Acem, Beyrut, t.y., s. 75.

²⁸ Suyûtî, Celâlüddîn, *el-Müzhir fî ‘Ulûmi’l-Luga ve Envâ’ihâ*, Tah.: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ, 4. Baskı, Kahire, 1958, C. I, s. 402; krş. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkıh*, Tah.: Abdulkâdir Abdullah el-‘Ânî, 2. Baskı, Kuveyt, 1413/1992, C. II, s. 105.

²⁹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, c. II, s. 105; Almuraromah, Aisyah, “At-Tarâduf wa Al-Musyarak Al-Lafzi fî’l-Lugah”, *Lisânu’d-Dâd (Jurnal Lisanudhad)*, Cilt: 5, No: 1, 2018, s. 94-95.

³⁰ Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu’cemu’t-Ta’rîfât*, Tah.: Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru’l-Fazîle, Kahire, t.y., s. 167.

keskinlikten dolayı konulan الصَّارِمُ gibi. Bazı isimler müsemmâya vasıf sebebiyle konulur. النَّاطِقُ ve الْقَصِيحُ gibi. Fasîh, insanın bir sıfatı olan nâtokın sıfatıdır.”³¹

Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), bir manâya gelen lafızları *mütevârid* lafızlar ve *müterâdif* lafızlar kısımlarına ayırmış ve şöyle demiştir:

“*Mütevârid*, “içki”nin (الْحُمْرُ); عُقَار, ضَهَبَاء, ve فَهْوَة diye isimlendirilmesi gibi. *Müterâdif*, hepsini bir manâda toplayan birbirine yakın manâlar sebebiyle bir lafzın başka bir lafız yerine ikâme edilmesidir. أَصْلَحَ الْقَاسِدُ “Bozuk düzeldi”, لَمْ الشَّعْتُ “İyileşti”, رَتَقَ الْفَتَقُ “sökük yamandı” ve شَعَبَ الصَّدْعُ “yarık kapandı” denilmesi gibi.” Suyûtî, bu taksimi garip bulmuştur.³²

Terâdüf ve müterâdif kelimelerinin lügavî ve ıstılâhî anlamları arasındaki ilişki açık bir şekilde görülmektedir. Terâdüf kelimesinin lügatteki “birinin başka birinin arkasına (terkisine) binmesi” anlamı, bu hakikî anlamdan alınarak mecâzî olarak ıstılâhî anlamına nakledilmiştir.³³

Âlimler, *terâdüf* kavramına dair yukarıda yapmış oldukları ıstılâhî tanımlarla, bazı lügavî olguları terâdüf kavramı dışında tutmuşlardır.³⁴ Terâdüf kavramı dışında bırakılan söz konusu olgular şunlardır:

• *İtbâ*: İtbâ (peşi sıra gelme), bir kelimenin işbâ ve te’kîd olarak başka bir kelimeyi vezni üzere takip etmesidir.³⁵ Bazıları tâbi ile metbû’u birbirinin terâdüfî kabul etmiştir. Hâlbuki tâbi, metbû’un mürâdifî kabul edilmez. Çünkü tabi, metbû’unun vezninde olur. Öte yandan tâbi’in aslâ bir manâsı yoktur. لَيْطَانٌ; حَسَنٌ بَسْرٌ. عَطْشَانٌ نَطْشَانٌ gibi.³⁶ İbn Düreyd şöyle demiştir: “Ebû Hâtim’e, بَسْرٌ kelimesinin manâsını sordum. O da, “Ne olduğunu bilmiyorum” diye cevap verdi.”³⁷

³¹ İbnü’l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed, *el-Murassa’ fi’l-Âbâ’ ve’l-Ümmehât ve’l-Benîn ve’l-Benât ve’l-Ezvâ’ ve’z-Zevât*, Tah.: İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut, Amman, 1411/1991, s. 290.

³² Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 406-407; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 51.

³³ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 32-33.

³⁴ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 49-33.

³⁵ Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 403, 414.

³⁶ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, s. 406; Şâyi’, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 126; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 49.

³⁷ Âmidî, Seyfüddîn, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Tah.: Abdurrezzâk Afifi, 1. Baskı, Riyad, 1424/2003, C. I, s. 44.

Gerçekte tâbi‘in faydası metbû‘u te‘kîd ve sağlamlaştırmadır. Buna ilaveten kelâmın tonunu güzelleştirmesidir. Nitekim Araplardan birine حَسَنٌ يَسَنٌ hakkında sorulunca, “Bu, “Bizim sözümüze başladığımız bir şeydir” şeklinde cevap vermiştir.”³⁸

•*Te‘kîd*: Te‘kîdi her iki neviyle (lafzî ve manevî) terâdüfün dışında tuttular. Çünkü müterâdif lafızlar aralarında hiçbir farklılık olmaksızın tek manâ ifade ederler. Mürâdif, müterâdif olan lafız mürâdifine fazladan bir izah getirmemesi cihetinden tekid eden lafızdan ayrılır. Bu iki müterâdiften birinin diğerinin önünde olması şart değildir. Bir şey kendi başına müterâdif olmaz. Te‘kîd eden değildir.³⁹

•*Mecâz*: Mecâz olarak bir manâya veya bir kısmı mecâza ve bir kısmı da hakikate delâlet eden lafızlar da terâdüf kapsamı dışında tutulmuştur.⁴⁰

•*Farklı lafızlardan oluşup aynı anlama gelen cümleler*: Bir cihetten aynı manâya delâlet etme hususunda birbiriyle örtüşen ibareler ve cümleler de terâdüften sayılmamıştır. الْإِنْسَانُ قَاعِدٌ “İnsan oturandır.” ve الْبَشَرُ جَالِسٌ “Beşer oturandır.” cümlelerinde olduğu gibi. Bunlar her ne kadar manâ bakımından aynı olsalar da, dilcilerin müterâdif kelimelerde müfred olmayı şart koşmaları sebebiyle terâdüften sayılmazlar. Çünkü bunlar terkip kabilindendirler.⁴¹

•*Had ile mahdûd (tarif ile tarif edilen) arasındaki terâdüf*: Bu konuda ihtilaf vardır. Bir grup had ile mahdûd arasında terâdüf bulunduğunu ileri sürerek şöyle demiştir: “Had, bir lafzın kendisinden daha belirgin ve daha açık bir lafızla yer değiştirmesidir.” Âlimlerin cumhûru ise had ile mahdûd arasında terâdüf olmadığı görüşündedir.⁴²

³⁸ Şâyi‘, *el-Furûku‘l-Lügaviyye*, s. 126; krş. Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 416.

³⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli‘l-Ahkâm*, C. I, s. 43-44; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 402-403; Şâyi‘, *el-Furûku‘l-Lügaviyye*, s. 127-28; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi‘l-Luga*, s. 49.

⁴⁰ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi‘l-Luga*, s. 49.

⁴¹ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi‘l-Luga*, s. 49-50.

⁴² Şâyi‘, *el-Furûku‘l-Lügaviyye*, s. 128.

Terâdüf veya müterâdif kavramlarını daha iyi anlamak için, onunla dolaylı olarak ilgili olan mütebâyin, müşterek, tezâd vb. kavramları da kısaca açıklamakta yarar görmekteyiz:

Mütebâyin, bir lafzın bir manâya delalet etmesidir. Lügatin çoğu bu şekildedir. Eğer iki şey, birbirine ait hiçbir şeyi karşılamıyorsa buna “külli tebâyün” denilir; “insan ve at” gibi. Eğer bir kısmı karşılıyorsa, aralarında “cüz’î tebâyün” var demektir; “hayvan ve beyaz” gibi.⁴³

Müşterek, bir lafzın bir itibarla olmaksızın birden fazla şeye delalet etmesidir. Yani, bir lafzı birden çok manâya hamletmektir. الْعَيْنُ “göz” ve الْفَرْءُ “temizlik” gibi. Zira الْعَيْنُ “göz” lafzı, “insanın görme organı”, “terazinin kefesı”, “suyun çıktığı kaynak” gibi şeyler için kullanılır.⁴⁴

Mütevâtı’, sayıca birbirinden farklı, fakat ismin konulduğu manâda müttetik olan lafızdır. Zeyd, Ömer, Bekir ve Hâlid için kullanılan “recül/erkek” ismi; gök, yer ve insan için kullanılan “cisim” ismi gibi.⁴⁵

Tezâd, bir lafzın birbirine zıt iki manâya delâlet etmesidir. Bunun örneklerinden biri, hem gece hem gündüz için kullanılan الصَّيْرُ (geçen) kelimesidir. Çünkü gece ve gündüz birbirlerini geçmektedirler. Yine hem “karanlık” hem “ışık” anlamına gelen السُّدُفَةُ kelimesi de tezâda örnektir.⁴⁶

Sonuç olarak *terâdüf*, sözlük ve terim olarak, “birbiri arkasından gitme, birbirini takip etme, iki ve daha fazla kelimenin aynı mânâya gelmesi” demektir.

⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 96; Âmidî, Seyfüddîn, *el-Mübîn fi Şerhi Me‘ânî Elfâzi’l-Hukemâ’ ve’l-Mütekellimîn*, Tah.: Hasan Mahmûd eş-Şâfi’î, Kahire, 1413/1993, s. 72; Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 167; Münâvî, *et-Tevkîf ‘alâ Mühimmâtî’t-Te‘ârîf*, s. 90; Makûşî, Ömer Ali, “et-Terâdüf ve’l-İştirâku’l-Lafzî ve’t-Tezâd –Dirâse fi Ârâi’l-Lügaviyyîn ve Esbâbi’n-Nuşû’–”, *Havliyyetü Külliyyeti’d-Dirâseti’l-İslâmiyye ve’l-‘Arabiyye li’l-Benât*, Cilt: III, Sayı: 3, İskenderiyye, s. 842.

⁴⁴ Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyh)*, Tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. Baskı, Kahire, 1408/1988, C. I, s. 24; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 97; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 71; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 369; Makûşî, “et-Terâdüf ve’l-İştirâku’l-Lafzî ve’t-Tezâd –Dirâse fi Ârâi’l-Lügaviyyîn ve Esbâbi’n-Nuşû’–”, s. 842; Almukarromah, “At-Tarâduf wa Al-Musytarak Al-Lafzi fi’l-Lugah”, s. 98-99.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 96; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 70-71; Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 167.

⁴⁶ İbnü’l-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu’l-Ezdâd*, Tah.: Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1407/1987, s. 8; Makûşî, “et-Terâdüf ve’l-İştirâku’l-Lafzî ve’t-Tezâd –Dirâse fi Ârâi’l-Lügaviyyîn ve Esbâbi’n-Nuşû’–”, s. 842.

Türkçemizde buna “eş anlamlılık” (sinonim) denilir. *Müterâdîf* ise, eş anlamlı kelimeler (lafızlar) demektir.

1.1.2. Terâdüfün Ortaya Çıkışı

Terim anlamıyla *terâdüf*, lafız ve olgu olarak Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn döneminde bilinmiyordu.⁴⁷ Bunun delili biraz sonra zikredeceğimiz âlimlerin bu ıstılahı sonradan kullanmaya başlamalarıdır. Öte yandan lügatte asıl olan bir manâ için bir lafzın konulması, yani bir manânın karşılığında bir lafzın konulması olduğu için dilde terâdüfün olması doğru değildir. Fakat zamanla dilde meydana gelen değişmeler, bir manâ için lafızların veya bir lafız için manâların çoğalmasına neden olmuştur.⁴⁸

Tarihi açıdan terâdüf kavramına baktığımız zaman bu düşüncenin çok erken dönemde âlimlerin dikkatini çekmiş olan kadîm lügavi bir olgu olduğunu söylememiz mümkündür. Onların eserlerini incelediğimiz zaman bu fikre açıkça işaret eden lügavi yaklaşımlar görüyoruz. Zira onların eserlerinde bir manâya gelen veya bir şeye ait birçok isim kaydedilmiştir. Bu durum, henüz terâdüf ıstılahi bir kavram haline gelmeden ve bu konuda tartışmalar ortaya çıkmadan önceydi.⁴⁹

Terâdüf veya müterâdîf kavramları kullanılmadan bu konudan bir olgu olarak bahsetme, hicrî 2. yüzyılda başlamıştır. Terâdüf kelimesini kullanmadan bu olguya ilk işaret edenin Sîbeveyh (ö. 180/798) olduğunu görüyoruz. O şöyle diyor:

“İki manâ farklı olduğu için iki lafzın olması, manâ bir olduğu halde iki lafzın farklı olması, iki manâ farklı olduğu halde iki lafzın ihtilaf etmesi Arapların kelâmındandır... İki manâ farklı olduğu için iki lafzın farklı olması, جَلَسَ “oturdu” ve دَخَبَ “gitti” kelimeleri gibidir. Manâ bir olduğu halde iki lafzın farklı olması, دَخَبَ “gitti” ve انْطَلَقَ “gitti” kelimeleri gibidir. Manâ farklı olduğu halde iki lafzın ittifak etmesi, وَجَدْتُ عَليَّهِ مِنَ الْمُوجِدَةِ “Onu heyecanlı gördüm.” ve وَجَدْتُ إِذَا أَرَدْتُ وَجَدَانِ

⁴⁷ Heyâcene, Mahmûd Selîm Muhammed, *el-Îzâh fi't-Terâdüf*, İrbid, 1437/2016, s. 10.

⁴⁸ Abdutevvâb, Ramazan, *Fusûl fi Fıkhi'l-'Arabiyye*, 6. Baskı, Kahire, 1420/1999, s. 72.

⁴⁹ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 33.

الصَّالَّةُ “Yitiği bulmak istediğim zaman buldum.” ifadeleri gibidir. Bunun örnekleri çoktur.”⁵⁰

Sîbeveyh’in bu taksimatındaki “Manâ bir olduğu halde iki lafzın farklı olması” kısmı, daha sonra ortaya konulan müterâdif ıstılâhını ifade etmektedir.⁵¹ Sîbeveyh’in yapmış olduğu bu taksim, dil bilginleri arasında şöhret bulmuş, terâdüf konusundaki çalışmalarda sonradan gelen dil bilginlerinin eş anlam, zıt anlam ve müşterek gibi konuları ele almalarının başlangıcı sayılmış, ayrıca sonradan telif edilen eserlerin de esasını teşkil etmiştir. Öyle ki Esmâ’î, Ebû Ubeyd ve Müberred gibi bazı dil bilginleri Sîbeveyh’in bu taksimi yaparken kullanmış olduğu ifadelerde tasarrufta bulunmak, ilaveler yapmak ve şerhetmek suretiyle onları kendi eserlerinde nakletmişlerdir.⁵²

Hicrî 2. yüzyılda müterâdif kelimeler üzerinde bir tartışma yaşanmadığı, bunda hicrî 2. yüzyılın tedvin dönemi olmasının büyük payı olduğu ifade edilmiştir. Çünkü bu yüzyılda ilimlerin tedviniyle uğraşan âlimlerin aralarında ihtilaf etmeye fırsatları olmadığı ortadadır.⁵³

Terâdüfün ıstılâhî bir kavram olarak geç dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Zira terâdüf, ıstılâhî anlamda önceki âlimlerin eserlerinde yer almıyor ve o dönemde onlar tarafından bu anlamda bilinmiyordu. Zira müterâdifin, “bir şeyin çeşitli isimleri olması” manâsında müvelled olduğu (sonradan ortaya çıktığı) söylenmektedir.⁵⁴ Bir dilin, başlangıçta bir kavramı bir ses birleşimiyle (bir kelimeyle) karşıladığı, tıpatıp aynı anlama gelen iki kelimenin bulunamayacağı akla ve mantığa

⁵⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, C. I, s. 24.

⁵¹ Münecid, Muhammed Nûruddîn, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm (Beyne’n-Naariyye ve’t-Tatbîk)*, 1. Baskı, Beyrut, Dimaşk, 1417/1997, s. 30; Gharib, Osman Mohamed, “et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *en-Nûr li’l-Dirâsâti’l-Hadâriyye ve’l-Fikriyye*, Yıl: 6, Sayı: 12, 2015, s. 15.

⁵² Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 25; Mahfuz Geylani, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık) Olgusu”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5 Sayı: 1, Bahar-2019, s. 31-32.

⁵³ Enîs, İbrahim, *Fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye*, Kahire, 1992, s. 151; Orhan Oğuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Terâdüf*, Doktora Tezi, Bozok Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 12.

⁵⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, s. 335; krş. Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 33, 34; Münecid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 32.

en uygun görüş olarak kabul edilmektedir.⁵⁵ Yani, aynı dilde iki ayrı gösterge bütünüyle aynı anlama gelemmez.⁵⁶

Terâdüf veya müterâdif kavramları kullanılmadan yazılan risalelerden biri, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 209/824?) *Esmâu'l-Hayl* (At İsimleri) risâlesi bilinen ilk örneklerdendir.⁵⁷ Yine bu konuda ilk eser verenlerden biri el-Esma'î (ö. 216/831) olup kitabının başlığı, *Mâ İhtelefe Elfâzuhu ve İttefekat Me'ânihî* (Lafızları Farklı, Manâları Aynı Kelimeler) şeklindedir. O, bu kitabında müterâdif lafızlardan bahsederek bunları çeşitlere ayırmıştır. Bunların bir kısmı isimler, bir kısmı fiiller, bir kısmı –güzel veya çirkin– sıfatlardan oluşmaktadır.⁵⁸

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), eserlerinde açık bir şekilde terâdüf fikri görülenlerden birisidir. İbn Sellâm, *el-Garîbu'l-Musannef* isimli eserinin *Kitâbu'l-Esmâi'l-Muhtelif li's-Şey'i'l-Vâhid* (Bir Şeye Ait Muhtelif İsimler) bölümünde bir manâya delalet eden birçok lafız zikretmiştir. Örneğin, الْعَطِيَّةُ (bahış, ihsan) için şu isimleri zikretmiştir: الْكَفُّ، الْفَرَضُ، الصَّدَقَةُ، الْجَنْحُ، الْكَزْبُ، الشُّكُّ، الشُّكْمُ. gibi.⁵⁹

Terâdüfün ıstılah olarak hicrî 3. yüzyılda ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Buna gerekçe olarak da, bundan önce lügat âlimlerinin bundan bahsetmemeleri gösterilmiştir. Bu ıstılahı ilk olarak Sa'leb'in (ö. 291/904) terâdüfî inkâr bağlamında yer verdiği belirtilmektedir.⁶⁰ İbn Fâris (ö. 395/1004) de hocası Sa'leb'in görüşüne işaret etmiş ve ona itimat etmiştir.⁶¹

⁵⁵ Doğan Aksan, “Eşanamlılık Sorunu ve Türk Yazı Dilinin Eskiliğinin Saptanmasında Eşanamlılardan Yararlanma”, *Türkoloji Dergisi*, VI/1, Ankara, 1974, s. 1.

⁵⁶ Nesrin Günay, “Türk Dilinde Eş Anamlılık ve Gönül, Yürek, Kalp Kelimeleri”, *Türkbilgi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Sayı 29, 2015, s. 124.

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *Kitâbu'l-Fihrist*, Tah.: Eymen Fuâd Seyyid, London, 1430/2009, C. I, 152; Besâtî, Avâtuf Emîn Yûsuf, “et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm – Kavâ'iduhu ve Tatbîkuhu–”, *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Sayı: 176, s. 10.

⁵⁸ Mükerrrem, Abdul'âl Sâlim, *et-Terâdüf fi'l-Hakli'l-Kur'ânî*, Kahire, 2009, s. 7-8.

⁵⁹ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *el-Garîbu'l-Musannef*, Tah.: Muhammed el-Muhtâr el-Ubeydî, 1. Baskı, Kahire, 1416/1996, C. III, s. 711-12.

⁶⁰ Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 403; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 34; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 31.

⁶¹ İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî*, Tah.: es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, t.y., s. 114-115; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 34

Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923), *el-Müterâdifât* isimli bir eser yazdığı kaydedilmektedir.⁶² Yine kaynaklarda Zeccâc'ın, *el-Fark* isimli bir eser yazdığı, yine isimlerin iştikâkını zikrettiği bir kitap kaleme aldığı ve terâdüf reddettiği kaydedilir.⁶³

Terâdüf ıstılahının terâdüf reddetme bağlamında hicrî 3. asırda kullanılmasına karşın, bu ıstılahın hicrî 4. yüzyılda açık bir şekilde kitaplarda yer aldığı ifade edilmiştir. Hatta müterâdif kelimesinin, artık kitaplara başlık olmaya başladığı görülmektedir. Bazıları bir lüğatin lafızlarında terâdüf bulunduğunu kabul etmiyor, kelimelerin manâları arasında ince farklar aramaya çalışıyorlardı. Bazıları lafızlarda terâdüf bulunduğunu kabul ediyorlar ve bunu savunuyorlardı. Bazıları ise terâdüf fikrini destekliyor ve bazen bir manâ için yüzlerce kelime ortaya koyacak kadar aşırı gidiyorlardı.⁶⁴

Bu ifadelerden terâdüf konusundaki asıl tartışmaların hicrî 4. yüzyılda yapılmaya başladığını anlıyoruz. Subhî es-Sâlih'e göre bu asırda konu etrafındaki tartışmalar şiddetlenmiş, bazıları terâdüf inkâr etmiş, bazıları ispat etmiş ve bazıları da mutedil bir yol takip etmiştir.⁶⁵ Bu yüzyılda terâdüf savunular, lügatte terâdüfün bulunduğu görüşünü destekleyen kitaplar yazmışlardır.⁶⁶

Örneğin hicrî 4. yüzyıl âlimlerinden Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 384/994) eserinin isminde *terâdüf* kavramını açıkça kullandığını görüyoruz. Zira onun kitabının ismi, *el-Elfâzu'l-Müterâdife* şeklindedir. Bununla birlikte terâdüfün ıstılah olarak zikredilmesi, bu kavramın anlamının ince bir ayırımla ortaya konulduğuna delalet etmez. Çünkü Rummânî, manâları yakın kelimeleri, sanki aynı şeymiş gibi müterâdif saymaktadır. Öte yandan onun zikretmiş olduğu lafızların incelenmesi, onun çağına

⁶² İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, C. I, 125; Besâtî, "et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", s. 11.

⁶³ İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, C. I, 177; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Tah.: İhsân Abbâs, Beyrut, 1398/1978, C. I, s. 49; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkıh*, C. II, s. 106.

⁶⁴ Bkz. Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, s. 174; Sıdkî, Hâmid; Seyfî, Taybe, "Kaziyyetü't-Terâdüf beyne'l-İsbât ve'l-İnkâr", *Mecelletü'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ*, Câmî'atu Tahrân, Yıl: 1 Sayı: 3, 1427/2006, s. 51.

⁶⁵ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fi Fıkhi'l-Luğa*, Beyrut, 2009, s. 296.

⁶⁶ Recûbî, Muhammed Sâlim, "el-'Arabiyye beyne't-Terâdüf ve'l-Furûki'l-Lügaviyye", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-Akademiyiye*, Sayı: 6, Mısırata, 2016, s. 147.

kadar olan eski lügatçilerin zihinlerinde terâdüf kavramının bir ıstılah olarak hâlâ kapalı olduğunu göstermektedir.⁶⁷

İbn Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274), müterâdif konusunda bir risâle yazmış, fakat başlıkta terâdüf terimine yer vermemiştir. Risâlesinin adı, *el-Efâzu'l-Muhtelide fi'l-Me'âni'l-Mu'telif*e şeklindedir. Bu da henüz terâdüfün bir ıstılah ve kavram olarak henüz bütün âlimler tarafından benimsenmediğini göstermektedir.⁶⁸

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılıyor ki, –terâdüf kavramı açık olarak kullanılmamış olsa bile, bir olgu veya bir ıstılah olarak– hicrî 2. yüzyıldan başlayarak daha sonraki yüzyıllarda gittikçe artan oranda terâdüf konusunda eski ve yeni âlim ve araştırmacılar tarafından risâle, kitap, kitapta bölüm veya makale tarzında çok sayıda çalışma yapılmıştır.⁶⁹

Terâdüf kavramının ortaya çıkışı ve bu çerçevede yapılan tartışmaları kısaca özetledikten sonra, bu konuda daha net bir tablo ortaya koymak ve konular arasında tedahüle mahal vermemek için bazı dil bilginlerinin bu konuyla ilgili görüşlerini “Terâdüfü Kabul Edenler ve Etmeyenler” başlığı altında zikretmek istiyoruz.

1.1.3. Arap Dil Bilginlerinin Terâdüf Anlayışı

Terârûf, öncelikle dil ve edebiyatı ilgilendiren bir konu olması nedeniyle Arap dil ve edebiyatında bu konuya nasıl yaklaşıldığını ortaya koymak gerekmektedir. Araştırmacılar, Arap dili ve edebiyatı tarihinde terâdüf konusunda görüş bildiren gerek eski ve gerekse yeni dilcileri, “terâdüfü kabul edenler” ve “terâdüfü kabul etmeyenler” olarak iki ana gruba ayırmışlardır. Ancak Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), terâdüf konusunda üç görüş bulunduğunu belirtir:

⁶⁷ Müneccid, **et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 31-32; Recûbî, “el-'Arabiyye beyne't-Terâdüf ve'l-Furûki'l-Lügaviyye”, s. 147.

⁶⁸ Müneccid, **et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, s. 32; Celalettin Divlekçi, “Kur'an'da Eşanamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)”, **SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, Yıl: 2000, s. 151-52.

⁶⁹ Söz konusu çalışmaların bir listesi için bkz. Besâtî, “et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, s. 10-15.

1) Terâdüfün mutlak olarak var olduğu görüşü. Bu bir lügatten de iki lügatten de olsa, şer‘î açıdan –farz ve vâcib gibi– da örfî açıdan da geçerlidir.

Ebû Zeyd el-Ensârî, İbn Hâleveyh, el-Esma‘î, Sîbeveyh, İbn Cinnî, Fîrûzâbâdî, Kutrub, İbn Sîde, Rummânî, Müberred gibi âlimler bu görüş sahipleri arasındadır.

2) Terâdüfün mutlak olarak bulunmadığı görüşü. Çünkü bir manâ için iki lafzın konulması, bunların koyanın derdini ve merâmını anlatmaktan âciz olması demektir. Müterâdif olduğu iddia edilen iki lafız arasında mutlaka fark vardır.

İbnü’l-A‘râbî, Sa‘leb, Se‘âlibî, İbn Dürûsteveyh, Zeccâc, İbnü’l-Enbârî, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Fâris gibi âlimler bu görüş sahipleri arasında yer almaktadır.

3) Terâdüfün lügatte bulunduğu, ancak şer‘î isimlerde bulunmadığı görüşü. Zerkeşî, Fahreddîn er-Râzî’nin *el-Mahsûl*’de bu görüşte olduğunu zikreder ve onun şu sözünü nakleder: “Açıkkası müterâdif yoktur. Çünkü o, aslın hilâfına var olmaktadır. Ancak ihtiyaç kadar takdîr edilir.”⁷⁰

Zerkeşî, Fahreddîn er-Râzî’nin *farz* ve *vâcib* kelimelerinin müterâdif olduğunu söyleyenlerden olduğunu nakleder.⁷¹

Araştırmamızı dilcilerin terâdüf konusuna yaklaşımlarının kelâmcıları etkileyip etkilemediğini veya kelâmcıların terâdüf konusunda özel bir yaklaşımlarının ve tavırlarının olup olmadığını tespit etmek amacıyla ele aldığımızdan dolayı, bu etkinin –eğer varsa– kelâm ilmi açısından Sa‘duddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) dönemine kadar gerçekleşmiş olacağını düşünüyoruz. Çünkü bundan sonra kelâm ilminde artık müstakil eserler son bulmuş, diğer bir deyişle kelâm ilmi oluşumunu tamamlamış, artık hâşiyeler, ta‘lîkler ve şerhler yazılmaya başlanmıştır.⁷² Bu nedenle çalışmamızda hicrî 9. yüzyıla kadar olan dil bilginlerinin

⁷⁰ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh*, Tah.: Tâhâ Câbir Feyyâz el-‘Alvânî, 2. Baskı, Beyrut, 1412/1992, C. I, s. 316.

⁷¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr fî Usûli’l-Fıkh*, C. II, s. 105-107; Müneccid, *et-Terâdüf fî’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, s. 20-21.

⁷² Ramazan Yıldırım, “Kelâm İlminin Geçirdiği Dönemler”, *Kelâm Tarihi*, Ed. Ramazan Yıldırım, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017, s. 107.

terâdüf konusundaki görüşlerine yer verdik. Dolayısıyla terâdüf hakkında yapılan birçok çalışmada yer verilen “çağdaş dilcilerin görüşlerini”⁷³ araştırmamızda konu edinmedik.

1.1.3.1. Terâdüfü Kabul Edenler

1) Sîbeveyh (ö. 180/798)

Sîbeveyh, daha önce terâdüf kavramının ortaya çıkış sürecinden bahsederken de ifade ettiğimiz gibi lafzı üç kısma ayırmıştır:

- 1) Lafızları ve manâları farklı kelimeler: جَلَسَ (oturdu) ve ذَهَبَ (gitti) gibi.
- 2) Lafızları farklı, manâları bir kelimeler: ذَهَبَ (gitti) ve انْطَلَقَ (gitti) gibi
- 3) Lafızları aynı, manâları farklı kelimeler: وَجَدْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْجِدَةِ “Onu heyecanlı gördüm.” ve وَجَدْتُ إِذَا أَرَدْتُ وَجَدَانَ الضَّالَّةَ “Yitiği bulmak istediğim zaman buldum.” gibi.⁷⁴

Sîbeveyh’in bu taksimattaki “Lafızları farklı, manâları bir kelimeler” kısmı, onun müterâdifî kabul ettiğini göstermektedir.⁷⁵ Daha sonra bu lafızlar artık “müterâdif” olarak isimlendirilecektir.⁷⁶

Sîbeveyh’n bu taksimatına göre kelâm, “mübâyin”, “müterâdif” ve “müşterek” kısımlarına ayrılmaktadır.⁷⁷

2) Kutrub (ö. 210/825?)

Kutrub da Arap dilindeki lafızları üç kısma ayırmıştır: “Arap dilindeki lafızlar üç kısımdır: Bunlardan birisi –ki çoğu böyledir–, iki lafzın ve iki manânın farklı olmasıdır. الرَّجُلُ “erkek”, الْمَرْأَةُ “kadın”, الْيَوْمُ “gündüz”, اللَّيْلُ “gece”, قَامَ “kalktı” ve قَعَدَ “oturdu” gibi. İkinci kısım, iki lafız farklı olup manâları birdir. عَيْرٌ - حِمَارٌ - عَيْرٌ “eşek”, ذَنْبٌ -

⁷³ Çağdaş araştırmacıların “terâdüf” konusundaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 167-174; Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 71-8; Recûbî, “el-‘Arabiyye beyne’t-Terâdüf ve’l-Furûki’l-Lügaviyye”, s. 149-153.

⁷⁴ Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyh)*, Tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. Baskı, Kahire, 1408/1988, C. I, s. 24.

⁷⁵ Müneccid, Muhammed Nûruddîn, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm (Beyne’n-Naariyye ve’t-Tatbîk)*, 1. Baskı, Beyrut, Dimaşk, 1417/1997, s. 30; Gharib, “et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, s. 15.

⁷⁶ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 25.

⁷⁷ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 49.

سَيِّدُ “kurt”, جَلَسَ - فَعَدَ “oturdu”... gibi. Üçüncü kısım, lafız aynı olup manânın muhtelif olmasıdır. Bunda lafız bir tane olup manâ iki veya daha fazla olmaktadır. الْأُمَّةُ “ümme” lafzı gibi...”⁷⁸

Kutrub, Arapların iki lafzı bir manâda kullandıklarını, bunu kelâmalarının genişliğine delil olsun diye yaptıklarını, nitekim onların kelâmalarına delalet etmesi için şiirde zihâf⁷⁹ yaptıklarını (şiirde iki harf arasındaki bir harfı düşürdüklerini) ifade etmektedir. Dolayısıyla onların hitap, uzatma ve itnâb (çok söz söyleme) durumlarında sıkıntıya düşmediklerini dile getirmiştir.⁸⁰

3) Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830)

Ebû Zeyd el-Ensârî, birden çok lafzın bir manâ ifade etmesinde bir sakınca olmadığı görüşündedir. Nitekim o, bir bedevinin bir manâ için birden çok lafız ezberlemesini mümkün görüyordu. Nitekim nakledildiğine göre o, bir bedeviye, مَا الْمُحْبَنْطِيُّ “Muhbenti’ nedir?” diye sordu. Bedevî de, هُوَ الْمُتَكَاكِي “O müteke’ki’dir” dedi. Ebû Zeyd, “Müteke’ki’ nedir?” diye sorunca, هُوَ الْمُتَآزِفُ “O müteâziftir” dedi. Ebû Zeyd, مَا الْمُتَآزِفُ “Müteâzif nedir?”⁸¹ diye sorunca, bedevî onun devamlı soru sormasından usandı ve ona “Sen ahmaksın!” dedi.⁸²

4) Esma‘î (ö. 216/831)

Arap dilinde terâdüfû kabul edenlerden biri de, Basra dil mektebinin önde gelen isimlerinden birisi olan Esma‘î’dir. İbn Fâris’in (ö. 395/1004) naklettiğine göre

⁷⁸ Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr, **Kitâbu'l-Ezdâd**, Tah.: Hannâ Haddâd, Riyad, 1405/1984, s. 69-70.

⁷⁹ Zihâf hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Zihaf ve İllet”, **DİA**, İstanbul, 2013, C. XLIV, s. 402-405.

⁸⁰ İbnü'l-Enbârî, **Kitâbu'l-Ezdâd**, s. 8; Suyûtî, **el-Müzhir**, C. I, s. 400-401; Şâyi', **el-Furûku'l-Lügaviyye**, s. 53.

⁸¹ Bu konuşmada geçen *el-muhbenti'* “kısa ve göbekli”; *el-müteke'ki'* “kısa” ve *el-müteâzif* “yere yakın olan kısa” demektir. Bkz. Cevherî, **es-Sihâh**, s. 39, 220, 982.

⁸² Şâyi', **el-Furûku'l-Lügaviyye**, s. 46-47; krş. Cevherî, **es-Sihâh**, s. 39; Suyûtî, **el-Müzhir**, C. I, s. 413. Çağdaş araştırmacılar İbrahim Enîs, Ebû Zeyd'in yukarıdaki ifadelerine dayanarak, “Hicrî II. yüzyılda lügat ravileri ve toplayıcıları arasında terâdüf olgusu etrafında bir ihtilâf meydana gelmediğini, onların lügatte terâdüfün varlığını kabul ettiklerini ve tartışma veya cedeğe gerek olmadığı görüşünde olduklarını” iddia etmektedir. Enîs, ayrıca Ebû Zeyd'in “bir manânın birçok lafızla ifade edilmesinde bir kusur görmediğini, bilakis onun bedevinin bir manâyı ifade etmek için çok sayıda lafzı hafızasında tuttuğunu” ileri sürmektedir. Bkz. Enîs, İbrahim, **Fî'l-Lehecâtî'l-'Arabiyye**, Kahire, 1992, s. 174.

Harun er-Reşîd (ö. 193/809), el-Esma'î'den garib bir şiirin açıklamasını yapmasını istemiş, o da o şiiri tefsir etmiştir. Bunun üzerine er-Reşîd ona şöyle demiştir: “Ey Esma'î! Garib, senin indinde garib değildir.” O da, “Ey mü'minlerin emiri! Ben taşın yetmiş ismini ezberlemişken öyle olmayayım mı?” demiştir.⁸³

İbn Sîde (ö. 458/1066), Esma'î'nin *el-Elfâz* isimli kitabını terâdüf konusundaki eserlerden biri saymıştır. Yine onun terâdüf hakkındaki kitaplardan biri de, *Mâ İhtefet Elfâzuhi ve İttefekat Me'ânîhi* isimli eseridir.⁸⁴

Esma'î'nin, *Esmâu'l-Hamr* isimli bir kitap yazdığı kaynaklarda zikredilmektedir.⁸⁵

Bu eserler, Esma'î'nin terâdüf konusundaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

5) Müberred (ö. 286/900)

Müberred'in terâdüf konusundaki görüşüyle ilgili değişik rivayetler vardır. Ebû Hilâl el-Askerî onu furûk görüşünde olanlar –yani terâdüf kabul etmeyenler– arasında saymış ve onun şu görüşünü nakletmiştir: “Muhakkik âlimler de bu (müterâdif olmadığı) kanaattedirler. Müberred, “*Her biriniz için bir şir'at ve bir minhâc kıldık.*”⁸⁶ âyetini tefsîr ederken bu duruma gönderme yapmakta ve şöyle demektedir:

“*Şir'at, minhâc'a* atıftır; çünkü *şir'at*, “bir şeyin başlangıcı”, *minhâc* ise “büyüğü ve daha geniş”dir. O, bu görüşüne Arapların, شَرَعَ فُلَانٌ فِي كَذَا “falan şu işe başladı” ve أَهْجَعَ الْبَلْبِي فِي الثَّوْبِ “elbisede yırtık açıldı, genişledi” sözlerini delil getirmektedir.”⁸⁷

⁸³ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 21; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 325; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 48.

⁸⁴ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 48.

⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, C. I, s. 157.

⁸⁶ Mâide, 5/48.

⁸⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lügaviyye*, Tah.: Muhammed İbrâhîm Selîm, Kahire, t.y., s. 11.

Fakat bu görüş, onun *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelede Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd* isimli kitabında söylediklerine uymamaktadır.⁸⁸ Müberred orada şöyle diyor:

“Bunlar, Allah'ın Kitâb'ından telif ettiğimiz, manâları müttelik lafızları muhtelif kelimelerdir. Bunlar, Arapların kelâmında bulunduğu üzere sözde yakın (müttekârib) ve haberde muhtelif kelimelerdir. Çünkü Arapların kelâmında; (a) iki lafız da iki manâsı da farklı olan; (b) iki lafız farklı, manâ bir olan ve (c) iki lafız ve iki manâ farklı olanlar vardır...”⁸⁹

Bununla birlikte onun, İbnü'n-Nedîm tarafından zikredilen *Kitâbu Esmâi'd-Devâhî 'inde'l-'Arab* isimli eserinin de terâdüf konusunda olabileceği söylenmektedir.⁹⁰

6) Abdurrahman el-Hemedânî (ö. 320/932)

Hemedânî'nin, *el-Elfâzu'l-Kitâbiyye (Kitâbu Elfâzi Abdirrahmân)* isimli eseri, konusu itibariyle eş anlamlı kelimeler hakkındadır. Hemedânî, bu kitabında kelimeleri belli bir alfabetik sıraya göre değil, ifade ettikleri ortak anlam ve konulara göre bablara ayırmakta ve bunların manâlarını, özellikle cümle içindeki kullanılışlarını göstermektedir. Onun bu eseri, terâdüf konusundaki görüşünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁹¹

7) İbn Hâleveyh el-Hemedânî (ö. 370/980)

İbn Hâleveyh, “kılıç”la (الْكَيْفُ) ilgili elli isim ezberlemekle övünmektedir. Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) şöyle dediği rivayet edilmiştir:

“Halep'te Seyfûddeve'nin meclisinde oturuyordum. Huzurda aralarında İbn Hâleveyh'in de olduğu ilim ehlinde bir topluluk vardı. İbn Hâleveyh, “Ben kılıçla ilgili elli ismi ezbere biliyorum!” dedi. Ebû Ali, “Hayır! Sen sadece bir isim

⁸⁸ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 57.

⁸⁹ Müberred, Ebu'l-Abbâs b. Yezîd, *Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Tah.: Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, 1. Baskı, Vezâret'l-Evkaf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1409/1988, s. 47.

⁹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, C. I, s. 172; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 57-58.

⁹¹ Bkz. Abbûd, Mârûn, *Edebü'l-'Arab*, Müessesetü Hindâvî, Kahire, 2014, s. 197; Hulusi Kılıç, “Abdurrahman el-Hemedânî”, *DİA*, İstanbul, 1988, C. I, s. 165-66; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 54.

biliyorsun! O da, (الْكَيْفُ) “kılıç”tır.” dedi. İbn Hâleveyh, “Öyleyse الْمُهَنْدُ (mühenned), الصَّارِمُ “sârim”, şu, şu ne oluyor?” diye sordu. Ebû Ali, “Onlar sıfatlardır. Öyle görünüyor ki şeyh, isim ile sıfatı birbirinden ayıramıyor!” dedi.”⁹²

8) Rummânî (ö. 384/994)

Rummânî, *el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mütekâribetü'l-Ma'nâ* isimli eserinde, 142 fasıl halinde eş anlamlı kelimeleri ve terkipleri örneklerle açıklamıştır.⁹³ O, bu risalesinde terâdüf kavramıyla ilgili bir bilgi vermese de, eserin içeriğinden terâdüf görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Fakat onun tefsîrinde⁹⁴ bazı kelimeler arasındaki farkları ortaya koyması, yine bu tefsîrinde bazı kelimelerin nezâirden⁹⁵ olduklarını belirtmesi, tam anlamıyla terâdüf benimsediğini göstermemektedir. Şimdi onun bazı itikadî kavramlarla ilgili açıklamalarına bakalım:

• *Rahmân-Rahîm*: Rummânî'ye göre Fâtiha sûresindeki “Rahmân-Rahîm” isimleri mübâlağa ve tekid için tekrar edilmiştir.⁹⁶

• *Ca'l-İhdâs*: *Ca'l*, bir şeyi bir sıfat üzere meydana getirmektir. *İhdâs*, bir şeyi mevcut değilken icâd etmektir.⁹⁷

• *İlim-Ma'rifet*: *Ma'rifet*, bir şeyin başkasından ayrıntı cihetiyle beyan edildiği şeydir. *İlim*, sayesinde bir şeyin icmâlî olarak ayırt edildiği şeydir.⁹⁸

⁹² Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 47; krş. Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 405.

⁹³ Bkz. Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ, *el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mütekâribetü'l-Ma'nâ*, Tah. Fethullah Sâlih Ali el-Mısri, 1. Baskı, y.y., 1407/1987, s. 49-85; krş. Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 54; Sedat Şensoy, “Rummânî”, *DİA*, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 244.

⁹⁴ Rummânî'nin tefsiri, kendi tefsirinden kalan bir kısım ile değişik tefsir kitaplarından toplanmış tefsirlerinden oluşan bir çalışmadır. Bkz. Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali, *Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî*, (Mevsû'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile-V) Cem ve tah.: Hıdr Muhammed Nebhâ, Lübnan, 2009.

⁹⁵ Rummânî'nin nezâirden dediği bazı kavramlar için bkz. Rummânî, *Tefsîr*, “burûz ve zuhûr” (C. V, s. 137); “teshîr, temhîd ve tezyîl” (C. V, s. 149); “inzâr ve imhâl” (C. V, s. 196); “âr, 'ayb ve hizy” (C. V, s. 213). Ancak buradaki nezâir kavramı, bunları müterâdif olarak kabul ettiğini anlamına gelmeyebilir. Zira müfessir Tabersî de, “ca'l, halk ve fi'l” kelimelerinin nezâirden olduğunu söyledikten sonra aralarında farkı ortaya koymuştur. Bkz. Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 1. Baskı, Beyrut, 1426/2005, C. I, s. 97.

⁹⁶ Rummânî, *Tefsîr*, C. V, s. 85, 19; krş. İbn Tâvûs, Ali b. Mûsâ b. Ca'fer, *Sa'du's-Su'ûd li'n-Nufûs*, Tah.: Fâris Tebrizân el-Hassûn, İran, 1379, s. 487-88.

⁹⁷ Rummânî, *Tefsîr*, C. V, s. 23.

⁹⁸ Rummânî, *a.g.e.*, C. V, s. 39.

•*Fiil-Amel*: “*Fiil*, bir şeyi yok iken ihdâs ve icâd etmektir. *Amel* ise, onu değişik olacak şekilde ihdâs etmektir.”⁹⁹

•*Şirk-Küfür*: “*Şirk*, ibâdeti hak edenin ihlâsına zıt olan şeyi ibâdetle bir araya getirmektir. *Küfr*, inkâr etmek veya büyüklükte inkâr yerine geçecek olan bir şeyle nimetin hakkını zayi etmektir.”¹⁰⁰

•*İsim-Sıfat*: “*İsim*, manâya işaret yoluyla delâlet eden bir kelimedir... *Sıfat*, zikredilen bir şey için herhangi bir kelime kökünden ona tabi olmayı yerine getirmesi için alınmış bir kelimedir.”¹⁰¹

Rummânî'nin aralarındaki farkları açıkladığı bazı kavramlar ise şöyledir: Likâ ve ictimâ', imân ve islâm, delâlet-burhân, beyân ve hüdâ, nekame-isâe, beyân-burhân, tefekkür-tezekkür, suhriyyet-la'ib, âyet-hüccet, âmil-câ'il, imân-salâh, hamd-medh, cennet-ravza, selâmet-necât, inkâr-cahd, meşîet-şehvet, seyyie-kabîh, rızık-nimet, duâ-emr, hikmet-akıl, ihsân-in'âm, hit'-hatâ'¹⁰².

9) İbn Cinnî (ö. 392/1002)

İbn Cinnî, Arap dilinde terâdüfün bulunduğunu iddia edenlerin ve bunu savunanların başında gelmektedir. Çünkü ona göre bu, Arap dilinin değerini artıran ayırt edici bir özelliktir. O, bu konuyu *el-Hasâis* isimli kitabında özel olarak ayrı bir bâbda ele almış ve buna dair bazı örnekler vermiştir. İbn Cinnî, terâdüfû kabul etmeyenlerle tartışmış ve onların görüşlerini reddetmiştir.¹⁰³

Terâdüfün Arapçanın en önemli özelliklerinden olduğu görüşe sahip olan İbn Cinnî, باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني “Kökleri ve Binaları Farklı Olmasına Rağmen Manâları Bir Olan Kelimeler Hakkında Bâb” diye bir başlığı yapmıştır. O, burada şöyle demektedir:

⁹⁹ Rummânî, *a.g.e.*, C. V, s. 85, 130.

¹⁰⁰ Rummânî, *a.g.e.*, C. V, s. 250.

¹⁰¹ Rummânî, *a.g.e.*, C. V, s. 110.

¹⁰² Bkz. Rummânî, *a.g.e.*, C. V, s. 21, 37-38, 65, 107, 110, 118, 124, 127, 128, 130, 140, 155, 156, 201, 204, 210, 247, 249, 281, 316, 317, 325, 342.

¹⁰³ Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 58, 69.

“Arapçanın bu faslı güzeldir, faydası çoktur ve lüğatin şerefine delaleti kuvvetlidir. Çünkü bir manâ için bir çok isim vardır. Bunlardan her bir ismin manâsını araştırdığın zaman, diğerinin manâsına uygun bir manâ ortaya koymaktadır.”¹⁰⁴

İbn Cinnî, bu bâb altında müterâdif kelimelere örnekler vermektedir.¹⁰⁵

İbn Cinnî, *بَابُ إِيزَادِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ بِغَيْرِ اللَّفْظِ الْمُعْتَادِ* “Murad Edilen Manânın Mutâd Lafızdan Başkasıyla Zikredilmesi Bâbı” başlığı altında şöyle demektedir:

“Bize göre bu ve benzerleri, Arapların şiirlerini ve hikâyerlerini manâları müttefik lafızları muhtelif olan kelimelerle ulaştıran şeydir. Onlardan biri kastedilen manâyı alışılmış olmayan bir lafızla ifade ettiği zaman, sanki sadece onu zikretmiş olmakta, ondan başkasına dönmemektedir. Çünkü her ikisinde de amaç birdir. O ikisinden her biri diğerine yardımcıdır.”¹⁰⁶

İbn Cinnî, bir insanın lüğatinde bir manâya delalet eden lafızların çok olmasının sebebini, genellikle lehçelerin çokluğuna ve lüğatlerin farklılığına bağlamaktadır.¹⁰⁷

10) Se‘âlibî (ö. 429/1038)

Se‘âlibî, dilde terâdüfî kabul edenlerden olup Kur’ân-ı Kerîm’de de terâdüfün bulunduğunu söylemektedir.¹⁰⁸

Se‘âlibî, “ke’s, havân, kûz ve kûb” kelimeleri arasındaki farkı ise şöyle izah etmiştir: Üzerinde yemek olduğu zaman *كَأْسٌ* (*ke’s*), eğer yemek yoksa *حَوَانٌ* (*havân*) denilir. Eğer kulpu varsa *كُوْزٌ* (*kûz*), kulpu yoksa *كُوبٌ* (*kûb*) denilir.¹⁰⁹

Se‘âlibî’nin *Fıkhü’l-Lüga* isimli hacimli eseri eş anlamlı kelimeler hakkındadır.¹¹⁰

¹⁰⁴ İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, 3. Baskı, el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, y.y., 1988, C. II, s. 115.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, C. II, s. 115-135.

¹⁰⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, C. II, s. 468; Şâyi’, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 50.

¹⁰⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, C. II, s. 372-374; Şâyi’, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 50-51.

¹⁰⁸ Se‘âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıkhü’l-Luğa ve Esrâru’l-‘Arabiyye*, Tah.: Yâsîn el-Eyyûbî, 2. Baskı, Beyrut, 1420/2000, s. 43.

¹⁰⁹ Se‘âlibî, *Fıkhü’l-Luğa*, s. 59; Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhî’l-Luğa*, s. 298.

¹¹⁰ Se‘âlibî, *Fıkhü’l-Luğa ve Esrâru’l-‘Arabiyye*, s. 43-352.

11) İbn Sîde (ö. 458/1066)

İbn Sîde, terâdüfî kabul edenlerden olup ذَهَبَ fiilinin مَضَى (gitti) manâsında olmadığını söyleyenleri reddetmektedir. Ona göre bazen iki lafızdan birinde diğerinden fazla manâ bulunmaz, bilakis her ikisinden aynı şey anlaşılır. O, bunların kinâyeler gibi olduğunu söylemektedir.¹¹¹

12) İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)

İbnü'l-Hâcib, müterâdifin muhakkık âlimlere göre câiz ve vaki olduğunu söyledikten sonra şöyle diyor:

“Bize göre kesin ve zorunludur. Bunun imkânsız olması gerekmez. Eğer câiz olmasaydı, lügatte bulunmazdı. سَبَّعَ ve أَسَدٌ “aslan”; جُلُوسٌ ve قُعُودٌ “oturmak” gibi.” O, terâdüfün faydasız olduğunu söyleyenlere karşı ise şöyle diyor: “Bunun faydası lügatte tevessü’ (genişleme), nazım ve nesirde reviy veya vezin, ya da tecnîs ve mutabakat için kolaylık sağlamasıdır.”¹¹²

İbnü'l-Hâcib’e göre iki müterâdifin hakkı birinin diğerinin yerine geçmesinin sahih olmasıdır.¹¹³

İbnü'l-Hâcib, bazılarının *hadd* ve *mahdûd* kelimelerinin müterâdif olduğunu zannettiklerini, bunun doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre *hadd*, *mahdûd*’un hilafına iki müfrede (kelimeye) delalet eder. Dolayısıyla terâdüf ancak basit kelimelerde olur.¹¹⁴

İbnü'l-Hâcib’in, meşhur Eş‘ariyye kelâmcıları Gazzâlî ve Âmidî’nin mantık kurallarına, usul ilminde aktif bir rol vermesini daha da ileri götürerek mantığı usûl ilminin bir parçası haline getirdiği ve dil bilimi de daima devrede tuttuğu ifade edilmiştir.¹¹⁵

¹¹¹ İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *el-Muhassas*, 1. Baskı, Mısır, 1320h., C. XIII, s. 260.

¹¹² İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr, *Müntehâ'l-Vusûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, 1. Baskı, Mısır, 1326h., s. 13-14; İcî, Adududdîn Abdurrahman, *Şerhu'l-Müntehâ'l-Usûl li'l-İmâm Ebû Amr b. Osman b. el-Hâcib el-Mâlikî*, (Teftazânî, Cürçânî, Fenârî, Cizâvî şerhleriyle birlikte), Tah.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut, 1424/2004, C. I, s. 494.

¹¹³ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 315.

¹¹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-Vusûl*, s. 14.

¹¹⁵ Bkz. Hulusi Kılıç, “İbnü'l-Hâcib”, *DİA*, İstanbul, 2000, C. XXI, s. s. 56-57.

13) Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)

Fîrûzâbâdî, terâdüfû kabul eden ve bu konuda eser veren müelliflerdendir. Onun bu konudaki görüşünü ortaya koyması bakımından birçok eserinin sadece isimleri yeterlidir. Şarabın değişik isimleri ve haramlığı hakkındaki, *Celîsü'l-Enîs fî Esmâ'i (Tahrîmi)* 'l-*Handerîs* ve balın çeşitli isimlerinin zikredildiği, *Tarîku'l-Esel fî Esmâ'i'l-'Asel* adlı eserleri gibi.¹¹⁶

Bununla birlikte Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz* isimli eserinde hrpsi “korku” anlamına gelen “*haşyet, havf, vecel, rehbe*” lafızlarının müterâdif değil mütekârib (anlamları birbirine yakın) olduklarını söylemiş ve aralarındaki farkları açıklamıştır.¹¹⁷ Yine o, genel görüşünün aksine “cimrilik” anlamına gelen “*şuhh ve buhl*” kelimeleri arasında fark olduğunu ve bu ikisinin müterâdif olmadıklarını söylemiştir.¹¹⁸

14) İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274)

İbn Mâlik et-Tâî el-Endelüsî, Arap dilindeki müterâdif kelimeleri tespit etmek amacıyla *el-Elfâzu'l-Muhtelifa fî'l-Me'âni'l-Mu'telifa* isimli bir eser yazmıştır. Bu eserin girişinde şöyle diyor: “Bil ki edebiyat, birçok ilmi kapsar. Bunlardan edebiyata en yakın ve en yaraşanı, öne geçirilmeye en layık olanı ilmu'l-mantıkta (konuşma ilminde) genişliktir. Bir edibin lafızlarında, yazılarında, mektuplarında ve hitaplarında manâsı bir olan isimleri ve sıfatları tekrar etmeksizin kullanması bu husustaki genişliktendir.”¹¹⁹

1.1.3.2. Terâdüfû Kabul Etmeyenler

Terâdüfû kabul etmeyenler için “furûk görüşünde olanlar”¹²⁰ ifadesi de kullanılmıştır. Çünkü bunlar, birbirine benzer veya yakın kelimeler arasında farklar

¹¹⁶ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 51-52.

¹¹⁷ Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâfi Kitâbi'l-Azîz*, Tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, 3. Baskı, Kahire, 1416/1996, C. II, s. 544-546.

¹¹⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, C. II, s. 227; C. III, s. 300.

¹¹⁹ İbn Mâlik et-Tâî, Muhammed b. Abdullah, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Muhtelifa fî'l-Me'âni'l-Mu'telifa*, Tah.: Necât Hasan Abdullah Nevî, Câmî'ayu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, t.y., s. 21.

¹²⁰ Ziyâdî, terâdüfû kabul etmeyenlerin terâdüfû nefyetmek ve müterâdif sayılan lafızların lügatte asıl vaz edilişlerinde mütebâyin olduklarını delillendirmek için “el-furûku'l-lügaviyye” türü eser

bulunduğu iddiasındadırlar. Arap dili âlimlerden bir grup lafızlar arasında tam bir terâdüf bulunduğunu inkâr ederler. Onlara göre bu lafızlar ilk bakışta müteradif gibi görünüyorsa da, gerçekte birbirlerinden farklıdırlar.¹²¹

Terâdüf olgusu, lafızları farklı kelimelerin anlamlarının aynı olduğunu; bunun karşısındaki *furûku'l-lügaviyye*'nin ise müterâdif olarak sunulan kelimeler arasında ince farkların ve nüansların bulunduğunu savunmaktadır.¹²²

Zerkeşî, Arap dilinde muhakkık olanların “iki kelimedeki harekeler değişik olduğunda bunların manâsının bir olmasının mümkün olmadığını” söylediklerini nakleder.¹²³

1) İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846)

İbnü'l-A'râbî'nin, terâdüfî kabul etmeme yolunu açanın olduğu söylenmektedir.¹²⁴ O, Arapların bir manâ için vaz ettiği iki lafızdan birinin mutlaka diğerinde bulunmayan kendisine özgün bir manâya geldiği görüşündedir. Ona göre bizim bu farkları bilmememiz, onu Arapların da bilmediği anlamına gelmez. İbnü'l-A'râbî bu hususta şöyle diyor:

“Arabın bir manâda kullandığı iki kelimedenden birinde diğerinde olmayan bir manâ vardır. Bazen bunu anlarız ve onu haber verimiz. Bazen de bize kapalı gelir. Bu yüzden Arapları cehaletle ilzam etmeyiz.”

Yine İbnü'l-A'râbî, buna benzer şekilde şöyle demiştir:

“İsimlerin hepsi bir illetten dolayıdır. Araplar onları bir şeye tahsis etmiştir. Biz, bu illetlerden bir kısmını biliyoruz, bir kısmını bilmiyoruz.”¹²⁵

2) İbn Kuteybe (ö. 276/889)

yazdıklarını ifade etmekte buna örnek olarak Ebû Hilâ el-Askerî'nin *el-Furûku'l-lügaviyye*'sini örnek olarak vermektedir. Bkz. Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 197-98.

¹²¹ Şâyi', *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 82.

¹²² Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Literatürünün ‘Furûk’ Paralelinde Tespit ve Tahlili - el-Furûku'l-lügaviyye'ye Giriş (II)”, *AÜİFD*, XIV(2004), Sayı: II, s. 219.

¹²³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, C. II, s. 106.

¹²⁴ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 7; Suyûtî, *el-Müzhir*, s. C. I, 399-400; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 37-38; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 198.

¹²⁵ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 7; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 399-400; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 37-38; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 198; Şâyi', *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 91-92.

İbn Kuteybe¹²⁶, meşhur *Edebü'l-Kâtib* isimli eserinde anlamarı birbirine yakın olan lafızlar arasındaki farkları ortaya koymak suretiyle terâdüf kabul etmediğini göstermiştir. O, söz konusu eserinin “İnsanların Konulduğu Manânın Dışında Kullandıkları Kelimelerin Bilinmesi Bâbı”¹²⁷ başlığı altında bu tür kelimelere işaret etmiştir. İbn Kuteybe bu eserinde insanların neredeyse bazı kelimelerin arasını ayıramadıklarını belirterek örneğin, *الْظِّلُّ* (*zill*) ile *الْفَيْءُ* (*feý*); *الْأَلُّ* (*âl*) ile *السَّرَابُ* (*serâb*); *الْكَذْبُ* (*kizb*) ile *الْخُلْفُ* (*hulf*); *الْفَقِيرُ* (*fakîr*) ile *الْمِسْكِينُ* (*miskîn*); *الْحَائِنُ* (*hâin*) ile *السَّارِقُ* (*sârik*); *الْبَحِيلُ* (*bahîl*) ile *الْكَنِيمُ* (*lesîm*); *الْحَمْدُ* (*hamd*) ile *الشُّكْرُ* (*şükr*) gibi kelimelerin arasındaki farkları açıklamaktadır.¹²⁸

3) Sa‘leb (ö. 291/904)

Sa‘leb, öğrencisi Ahmed b. Fâris’in açıklamalarına istinaden âlimer ve araştırmacılar arasında terâdüf kabul etmemekle meşhurdur. İbn Fâris, müterâdif olduğu iddia edilen bazı kelimelerin farklı anlama geldiğini izah ettikten sonra, “Biz de bu görüşteyiz. Bu, şeyhimiz Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa‘leb’in görüşüdür”¹²⁹ demek suretiyle açıkça, hem hocasının hem de kendisinin terâdüf kabul etmediklerini vurgulamıştır.¹³⁰

Sa‘leb, bu konuda hocası İbnü’l-A‘râbî’ye tabi olarak şöyle demiştir: “Müterâdif olduğu zannedilenlerin çoğu, sıfatlar bakımından birbirinden farklı olan mütebâyinâttandır. *الْإِنْسَانُ* (insan) ve *الْبَشَرُ* (beşer) gibi. Bunlardan birincisi “nisyân” (unutma) veya “ünsiyet” itibarıyla; ikincisi ise “derisi açık” olması itibarıyla konuşmuştur. *الْخَنْدَرِيسُ* (şarap) ve *الْعَمَّارُ* (şarap) da böyledir. Birincisi “eski şarap” olması, ikincisi ise “keskinliğinden dolayı şarap testisine zarar vermesi” itibarıyladır.”¹³¹

¹²⁶ Dil, edebiyat, Kur’an ilimleri, hadis ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan İbn Kuteybe, dil, edebiyat, hadis ve Kur’an ilimlerine dair çok sayıda eser yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, *DİA*, İstanbul, 1999, C. XX, s. 145-49.

¹²⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edebü’k-Kâtib*, Tah.: Ali Fâ‘ûr, y.y., t.y., s. 23; krş. Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 222.

¹²⁸ Bkz. İbn Kuteybe, *Edebü’k-Kâtib*, s. 23-39.

¹²⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 115; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 404.

¹³⁰ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 90.

¹³¹ Sübkî, Ali b. Abdulkâfi, *el-İbhâc fi Şerhi’l-Minhâc*, Tah.: Şa‘bân Muhammed İsmâîl, Kahire, 1401/1981, C. I, s. 240; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 403; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 198.

4) İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940)

İbnü'l-Enbârî de terâdüf konusunda İbnü'l-A'râbî'nin görüşünü benimsemiştir. O, hocasının görüşünü açıkladıktan sonra şöyle demiştir:

“İbnü'l-A'râbî, Mekke'nin “insanları kendisine çektiği” için *Mekke*; Basra, orada “yumuşak beyaz taşlar” bulunduğu için *Basra*; Kûfe, orada “insanlar kalabalık olduğu” için *Kûfe* diye isimlendirilmiştir. Nitekim Araplar, تَكْوَفَ الرِّفْلُ تَكْوُفًا “Kumlar birbiri üzerine yığıldı.” derler. İnsana “nisyân” özelliğinden dolayı *insan* ve behîmeye (hayvana) “akıl ve temyizi kapalı kılındığı” için *behîme* ismi verilmiştir. Araplar, konusu bilinmeyen bir işe أَثَرٌ مُبْهَمٌ “kapalı bir iş” derler. Yine yiğit kimse için جُمَّةٌ denilir. Çünkü onunla dövüşen kimse onun hilesinin hangi yönden geleceğini bilemez. Birisi bize, “Hangi illetten dolayı erkek, رَجُلٌ (*racül*), kadın اِمْرَأَةٌ (*imre'e*), Mavsıl مَوْصِلٌ (*Mavstl*) ve kertenkele دَعْدٌ (*da'd*) diye isimlendirilmiştir?” derse, biz de ona, “Arapların bildiği, ama bizim bilmediğimiz veya bir kısmını bilmediğimiz bir takım illetlerden dolayı verilmiştir. İletin bize kapalı gelmesi ve o illeti ortaya çıkarmamızın zorluğu sebebiyle, Arabın ilim hikmeti yok olmaz.”¹³²

İbnü'l-Enbârî, daha sonra terâdüf konusundaki tercihini ortaya koyan şu açık ifadeyi dile getirmiştir:

“İbnü'l-A'râbî'nin görüşü, hakkında delil getirdiğimiz ve bu hususta burhan ikâme ettiğimiz için bizim de benimsediğimiz görüştür.”¹³³

Böylece İbnü'l-Enbârî, İbnü'l-A'râbî'nin görüşünü taklîdi olarak değil, müdellel olarak benimsediğini vurgulamaktadır.

5) İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958)

İbn Dürüsteveyh de terâdüf kabul etmeyen eski lügatçilerdendir. O, şöyle demektedir:

“أَفْعَالٌ ve فَعْلٌ fiillerinin binâları aynı olmadığı gibi, manâları da aynı değildir. Ancak muhtelif iki lügatten gelirlerse aynı anlamda olurlar. Eğer bir lügatten gelmişirse, muhtelif iki lafzın bir ve aynı manâda olmaları imkânsızdır. Ne var ki birçok

¹³² İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 7-8; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 400; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 40; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 199.

¹³³ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 8; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 401; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 40; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 199.

nahivci ve lügatçı böyle zannetmektedir. Onlar, Arapların tabiatları ve fitratlarının gerektirdiği şekilde, örflerinin ve âdetlerinin cereyan ettiği tarzda kelimelerin muhtelif manâlarıyla konuştuklarını görünce, onların manâsının aynı olduğunu zannettiler ve Araplar hakkında kendiliklerinden bu yorumu (te'vili) yaptılar. Onlar, bu kelimeleri Araplardan rivayet hususunda doğru yapmışlarsa da, Araplar hakkında hikmet açısından mümkün olmayan yorumlarında hata ettiler.”¹³⁴

İbn Dürüsteveyh, sadece terâdüf kabul etmemekle kalmaz, aynı zamanda lafzî iştirâki ve ezdâdı da kabul etmez. Yine o, harf-i cerlerin peşpeşe gelmesinin bâtil olduğu görüşündedir. Ona göre lügat manâları beyan için vaz edilmiştir. Eğer lafızlarda iştirâk ve tezâd câiz olsaydı, burada bir açıklama söz konusu olmazdı; bilakis bir köreltme ve üzerini örtme durumu olurdu. Bir kelâma karışıklık sokmak hikmetten değildir. Zira lüğatin vaz edicisi olan Allah (a.c.) hikmet sahibidir ve bilendir.¹³⁵

6) Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987)

Âlimlerin ve araştırmacıların çoğu, Ebû Ali el-Fârisî'yi terâdüf kabul etmeyenlerden sayarlar. Buna delil olarak, Halep'te Seyfüddevle'nin meclisinde İbn Hâleveyh ile aralarından geçen –daha önce aktardığımız– meşhur kıssayı delil getirmektedirler.¹³⁶

7) İbn Fâris (ö. 395/1004)

İbn Fâris'in terâdüf kabul etmeme hususunda Sa'leb'e tabi olduğu ifade edilir. Zira o şöyle demektedir:

“Bir şey muhtelif isimlerle isimlendirilir. **السَّيْفُ**, **الْمُهَنَّدُ** ve **الْحَسَامُ** gibi. Biz bu hususta bir isim söyleriz, o da **السَّيْفُ** (kılıç)'tir. Ondan sonra gelen lakaplar sıfatlardır. Bize göre onlardan her bir sıfatın manâsı diğerinden farklıdır. Bir grup bu konuda muhalefet ederek, “Her ne kadar bunların lafızları farklı olsa da, onların bir manâya racidir.” iddiasında bulundular. Başkaları da, “Bunlardan hiçbir isim ve sıfat yoktur ki, manâsı diğerinden başka olmasın.” dediler. Onlar fiillerin de

¹³⁴ İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer, **Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhihi**, Tah.: Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Kahire, 1425/2004, s. 70; Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 12; Şâyi', **el-Furûku'l-Lügaviyye**, s. 94; Ziyâdî, **et-Terâdüf fi'l-Luga**, s. 200.

¹³⁵ İbn Dürüsteveyh, **Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhihi**, s. 71; Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 13; Ziyâdî, **et-Terâdüf fi'l-Luga**, s. 200-201.

¹³⁶ Şâyi', **el-Furûku'l-Lügaviyye**, s. 55; krş. Suyûtî, **el-Müzhir**, C. I, s. 405.

böyle olduğunu söylediler. مَضَى “geçip gitti”, دَعَبَ “gitti” ve اِنْطَلَقَ “ayrıldı”; قَعَدَ “oturdu” ve جَلَسَ “oturdu”; رَقَدَ “yattı”, نَامَ “uyudu” ve هَجَعَ “şekerleme yaptı” gibi. Onlar, قَعَدَ fiilinde جَلَسَ manâsı olmadığını söylediler. Biz de bu görüşteyiz. Bu, şeyhimiz Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa‘leb’in görüşüdür.”¹³⁷

İbn Fâris, daha sonra قُعُود (ku‘ûd) ile جُلُوس (cülûs) arasındaki farkı şöyle izah etmektedir:

“Biz şöyle diyoruz: قَعَدَ fiili جَلَسَ manâsında değildir... Ku‘ûd, kıyâmdan sonra, cülûs ise culûsun altındaki bir hâlden olur. Çünkü cels, “yükseklik” demektir. Dolayısıyla culûs, aşağıdan yukarıya yükselmektir.”¹³⁸ İbn Fâris, “Biz, muhtelif iki lafzın onların dediği şeyi gerektirdiğini söylemiyoruz. Bizim dediğimiz, onlardan her birinden diğerinin manâsının olmadığıdır.”¹³⁹

İbn Fâris, Arapçadaki müterâdif kelimelerin diğer dillere nakledilmesinin zorluğuna da dikkat çekmiştir:

“Kılıç, aslan, ok vb. müterâdif isimlerin vasıflarının nakledilmesi mümkün değildir. Bilinmektedir ki yabancılar, aslan için sadece bir isim biliyorlar. Biz ise aslan için yüz elli isim ortaya koymuşuz!”¹⁴⁰

Görüldüğü üzere, önemli dilcilerden olan İbn Fâris, terâdüfün olamayacağı konusunda mantıklı ve tutarlı izahkar yapmıştır.

8) Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009?)

Ebû Hilâl el-Askerî, terâdüfû reddetmenin muhakkik âlimlerin görüşü olduğuna ve bunun aksini iddia edenlerin manâları tahkik edemediklerine inanmaktadır. Ona göre her iki isim, bir manâ ve bir zât üzere cereyan ederler ve onlardan her biri diğerinin gerektirdiğinin hilafını gerektirir.¹⁴¹

Ebû Hilâl’in şu ifadeleri terâdüfû kabul etmediğinin açık göstergesidir:

“Hiçbir ilim türü ve hiçbir edebiyat sanatı görmedim ki, en uç noktaları bir araya getirilmiş ve bütün sınıfları düzenlenmiş olmasın. Ancak anlamları birbirinden

¹³⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 114-15; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 404; Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 89.

¹³⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 116; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 404; Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 89.

¹³⁹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 116; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 405; Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 90.

¹⁴⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 21.

¹⁴¹ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 88.

ayrılmayacak kadar yakın olan kelimeler konusunda bir söz söylenmemiştir. *‘İlm* ile *ma’rifet*, *fitnat* ile *zekâ*, *irâde* ile *meşîet*, *gadâb* ile *suht*, *galat* ile *hatâ*, *kemâl* ile *tamâm*, *hüsn* ile *cemâl*, *fasl* ile *fark*, *sebeb* ile *âlet*, *‘âmm* ile *sene*, *zamân* ile *müddet* vb. gibi.”¹⁴²

Ebû Hilâl, şimidiye kadar bu hususta yeterli bir kitap görmediği için bu eserini kaleme aldığını ifade etmektedir:

“Ben, bu manâlar ve benzerleri arasındaki farkları konusunda öğrencilere yeterli, faydaları çok olmasına rağmen öğrenme arzusu olanları kelâm şekillerini öğrenmeye ve manâlarının hakikatlerine vâkıf olmaya ve o kelimedenden kastedilen anlama ulaşmada ikna edici bir kitap görmedim. Bu yüzden kitabımı, sözü uzatmadan ve kısa tutmadan bu konuda yeterli olan şeyleri ihtiva edecek şekilde hazırladım.”¹⁴³

Ebû Hilâl’e göre ibârelerin ve isimlerin farklılıklarının, manâların farklı olmasını gerektirdiğine dair delîl şudur: *İsim*, işaret yoluyla manâya delalet eden bir kelimedir. Bir şeye bir kez işaret edildiği zaman, o şey anlaşılır. Ona ikinci ve üçüncü kez işaret etmek anlamsızdır. Dili vaz eden, hikmet sahibi olup kendisinden anlamsız bir şey meydana gelmez. Eğer ikinci ve üçüncüde işaret edilenle, ilk işaret edilenden farklı bir şeye işaret edilirse bu doğru olur. Bu, iki isimden her birinin tek bir lügat (kelime) olarak farklı bir anlamda kullanıldığına ve her birinin başlı başına bir varlığı olduğuna delildir. Dolayısıyla her birinin diğerinden farklı başka bir anlamı olması gerekir. Aksi halde bu ikinci kelime kendisine ihtiyaç duyulmayan bir fazlalık olurdu. Muhakkik âlimler de bu kanaattedirler. Müberred, “*Her biriniz için bir şir’a ve bir minhâc kıldık.*”¹⁴⁴ âyetinin tefsirinde buna işaret ederek, “*Şir’a*, *minhâc*’a atfedilmiştir; çünkü *şir’a*, “bir şeyin başlangıcı”, *minhâc* ise “büyüğü ve geniş” demektir.” demiştir.¹⁴⁵

Ebû Hilâl, müterâdif olduğu iddia edilen kelimeler arasındaki farkların bilinmesi için bazı hususlara dikkat çekmiştir:

¹⁴² Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 21.

¹⁴³ Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 21.

¹⁴⁴ Mâide, 5/48.

¹⁴⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 22.

1) Manâları arasında fark aranan iki lafzın kullanımındaki farklılık. *‘İlm* ile *ma ‘rifet* arasındaki fark gibi.

2) Aralarında fark talep edilen iki manânın sıfatlarını dikkate almak. *Hilm* ile *imhâl* arasındaki fark gibi.

3) İki manânın te’vîl edildiği şeyi dikkate almak. *Mizâh* ile *istihzâ*’ arasındaki fark gibi.

4) Fiillerin geçişlilik kazandığı (müte‘addî olduğu) harfleri dikkate almak. *‘Afv* ile *ğufrân* arasındaki fark gibi.

5) Çelişgi (nakîzi) dikkate almak. *Hıfz* ile *ri ‘âye* arasındaki fark gibi.

6) İştikâkını (türeyişini) dikkate almak. *Siyâset* ile *tedbîr* arasındaki fark gibi.

7) Bir lafzın sîgası ile yakın anlamlısının sîgası arasındaki farkın gerektirdiği şeyi dikkate almak. *İstifhâm* ve *suâl* arasındaki fark gibi.

8) İki lafzın hakîkatine veya ikisinden birinin lügatteki aslına (köküne) bakmak. *Hanîn* ile *iştiyâk* arasındaki fark gibi.¹⁴⁶

Ancak Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ‘ateyn*’de “tezyîl” sanatından söz ederken şöyle demektedir:

“Tezyîlin kelâmdaki mevkii çok değerli ve yeri çok şerefli. Çünkü o, manâyı daha çok açmakta ve maksadı daha fazla izah etmektedir. Tezyîl, anlamayan kimse için manâ açıklığa kavuşsun diye *aynı manâya gelen müterâdif* lafızların tekrar edilmesidir.”¹⁴⁷

Yine aynı eserinden yaptığımız şu altıntılar da terâdüf kabul ettiğini gösteriyor:

“Fesâhat ve belâgat, her ne kadar asılları farklı ise de, bir manâya racidirler. Çünkü onlardan her biri, manâyı beyan etmekte ve açıklamaktadır.”¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 25-28.

¹⁴⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ‘ateyn: el-Kitâbe ve’s-Şi‘r, Kitâbu’s-Sinâ‘ateyn: el-Kitâbe ve’s-Şi‘r*, Tah.: Ali Muhammed el-Becavî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, 1371/1952, s. 6.

¹⁴⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ‘ateyn*, s. 373.

“Eğer manâları tekrar etmeye ihtiyaç duyarsa, söze başladığı lafızdan başkasını tekrar eder. Muâviye’nin dediği gibi: “Abdulmuttalib oğullarından cömert olmayan kimse *dahîl* (دَحِيلٌ)dir. Zübeyr oğullarından cesur olmayan kimse *lezîk* (لَزِيْقٌ)dir. Muğîre’nin çocuklarından azametli olmayan kimse *senîd* (سَنِيدٌ)dir. Hepsi bir manâda (yani, yabancı manâsında) olduğu halde, önce *dahîl*, sonra *lezîk*, sonra da *senîd* demiştir. Gördüğün üzere söz çok güzel olmuştur. Eğer sadece *lezîk* deseydi, söz çok çirkin olurdu.”¹⁴⁹

Buna ilaveten Ebû Hilâl el-Askerî, aynı anlama gelen kelimeler konusunda *Kitâbu’t-Telhîs fî Ma’rifeti Esmâi’l-Eşyâ* isimli müstakil bir eser yazmış¹⁵⁰ ve bu kitapta birçok müterâdif kelime zikretmiştir.¹⁵¹

Muhtemelen Ebû Hilâl bu eserlerini, kelimeler arasındaki farkları ortaya *el-Furûku’l-Lügaviyye*’sinden önce yazmıştır. Bu eseri onun olgunluk çağlarında yazdığı bir eser olmalıdır. Çünkü furûk konusunda eser yazmak, diğer eserleri yazmaktan çok zordur.

Terâdüfî kalbul etmeyenlerin kelimeler arasında ince farklar aramaya çalışmalarını bir tekellûf ve zorlama olduğunu ifade edenler vardır.¹⁵²

Subhî es-Sâlih’e göre terâdüfî inkâr, müterâdif olduğu zannedilen kelimeler arasındaki ince farkları araştırma, zât ismi, sıfat ismi ve sıfatın sıfatı arasında fark olduğu görüşü, 13. yüzyılın sonlarında bazı âlimler tarafından benimsenmiştir.¹⁵³

Eski ve yeni âlimlerin bir kısmı, terâdüfî kabul etmeyenlerin azınlık (şâz)¹⁵⁴ olduklarını ve terâdüfî kabul edenlerin ulemânın cumhûru¹⁵⁵ olduklarını ifade ederek, bunu dilde terâdüfün varlığına delil getirmektedirler.

¹⁴⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu’s-Sînâ’ateyn*, s. 158.

¹⁵⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *Telhîs fî Ma’rifeti Esmâi’l-Eşyâ*, Tah.: İzzet Hasan, 1. Baskı, Dımaşk, 1969. Ebû Hilâl, bu eserde kırk konuda eşyâ isimlerini zikretmektedir. Konu başlıkları için bkz. s. 32.

¹⁵¹ Oğuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Terâdüf*, s. 58.

¹⁵² Bkz. Enîs, *Fî’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye*, s. 174.

¹⁵³ Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhi’l-Luğa*, s. 296.

¹⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, s. 41; Şâyi’, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 136, 139.

¹⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, s. 41; Şâyi’, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 136, 139; Ziyâdî, *et-Terâdüf fî’l-Luğa*, s. 219-220.

1.1.4. Terâdüf Çeşitleri

Çağdaş Arap dili araştırmacılarından terâdüf kabul edenler, terâdüf çeşitli kısımlara ayırmışlardır:

1) *Tam (kâmil) terâdüf:*

Buna “temâsül” (birbirine benzeme) de denilmiştir. Tam terâdüf, iki lafız birbirine tam olarak mutabık oldukları ve mütekellimin bu iki lafız arasında hiçbir fark hissetmediği ve birini diğerinin yerine rahat ve özgür bir şekilde kullandığı zaman olur. Dolayısıyla terâdüf kabul eden dilciler, müterâdif olarak kabul ettikleri kelimeler arasında hiçbir anlam farkı görmemişlerdir.¹⁵⁶ Asıl terâdüf budur. Tam terâdüfün meydana gelmesi için dilcilerin saydıkları gerekli şartlardan daha önce bahsetmiştik.

2) *Şibhü't-terâdüf:*

Buna “tekârüb” (birbirine yakın olma) veya “tedâhül” (içiçe geçme) de denilir. Şibhü't-terâdüf, iki lafız –uzman olmayan kimselerin– birbirinden ayırmalarını zorlaştıracak şekilde son derece birbirlerine yakın (mütekârib) oldukları zaman olur. Bu yüzden çoğu o iki lafız aralarındaki farkı görmeden kullanmaktadır. Arapçada bunun örneği, Kur’ân-ı Kerîm’de de geçen ve hepsi de “yıl” anlamına gelen سَنَةٌ, عَامٌ ve حَوْلٌ lafızlarıdır.¹⁵⁷

Araştırmacılar, terâdüf çeşitlerini genelde “tam terâdüf” ve “şibhü't-terâdüf” diye iki kısma ayırmışlardır. Bundan sonra zikredeceklerimiz “şibhü't-terâdüf’e dahil edilebilir.

3) *Semantik yakınlık:*

¹⁵⁶ Ömer, Ahmed Muhtâr, **‘İlmu’d-Dilâle**, 5. Baskı, ‘Âlemü’l-Kütüb, Kahire, 1998, s. 220; Ziyâdî, **et-Terâdüf fi’l-Luga**, s. 70; Nehârî, Fatna, **el-Elfâzu’l-Müterâdife ve Mevkifu’r-Râgıb el-İsfahanî minha –Cem ve Dirâse–**, (Doktora Tezi), Université Djillali Liabes, College of Literature, Cezayir, 2017-2018, s. 26-27; Raghîb, Haidar; Farid, Edi Kurniawan, “et-Tahlîlü’l-Dilâli ‘ani’t-Terdâdüf fi’l-Âyâtî’l-Kur’âniyye Süreti Yûsuf”, **An-Nas: Jurnal Humaniora**, Vol. 2. Num. 1, September 2017, s. 5-6.

¹⁵⁷ Ömer, **‘İlmu’d-Dilâle**, s. 220-21; Ziyâdî, **et-Terâdüf fi’l-Luga**, s. 70; Nehârî, **el-Elfâzu’l-Müterâdife ve Mevkifu’r-Râgıb el-İsfahanî minha**, s. 27-28; Raghîb-Farid, “et-Tahlîlü’l-Dilâli ‘ani’t-Terdâdüf fi’l-Âyâtî’l-Kur’âniyye Süreti Yûsuf”, s. 6-7.

Bu, manâlar birbirine yakın (mütেকârib) olduğu, fakat iki lafız arasında çok küçük bir farklılık olduğu zaman olur. Arapçada bunun örneği, Kur’ân-ı Kerîm’de de geçen ve ikisi de “rüya” anlamına gelen, حُلْمٌ ve رُؤْيَا lafızlarıdır. Yine “yürümek” manâsına gelen يَمْشِي ve يَجْرِي kelimeleri arasında anlam bakımından küçük farklılıklar olsa da, birbirlerine olan yakınlıklarından dolayı müterâdif kabul edilmiştir.¹⁵⁸

4) Umumîlikte farklılık:

Bu terâdüf, kelimenin manâsının husûsî manâdan umûmî manâya intikal etmesiyle gerçekleşir. النَّجْعَةُ, الْمَنِيحَةُ ve الْوَعْيُ kelimeleri gibi. النَّجْعَةُ aslında “yağmur istemek” demektir. Bu kelimenin kullanımı yaygınlaştı ve sonunda her talep için إِنْجَاعٌ kelimesi kullanılır oldu. الْمَنِيحَةُ aslında “bir kimseye sütünü içmesi için bir deve veya koyun verilmesi”dir. Sonra her bahşış hakkında الْمَنِيحَةُ kelimesi kullanılır olmuştur. الْوَعْيُ aslında “savaşta seslerin birbirine karışması” demektir. Sonradan “savaş” anlamında olmuştur.¹⁵⁹

5) Husûsîlikte yakınlık:

Bu, kelimenin manâsının umûmî manâdan husûsî manâya intikal etmesiyle gerçekleşir. الْحُجُّ ve السَّبْتُ lafızları gibi. الْحُجُّ kelimesinin aslı “yönelmek”tir. Sonradan Beytullah’a yönelmeye tahsis edilmiştir. السَّبْتُ kelimesi ise aslında “dehr/zaman” demektir. Sonra haftanın günlerinden birinin ismi olarak tahsis edilmiştir.¹⁶⁰

6) Kuvvette farklılık:

Müterâdif iki kelime arasında kuvvet ve vurgu farkının olmasıdır. Her ikisi de “tuzak” anlamına gelen كَيْدٌ ve مَكْرٌ gibi.¹⁶¹ Allah Teâlâ’nın, ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَى الْأَعْيُنَ رُؤْيَا﴾ “Dedi ki: Yavrucuğum, rü’yanı kardeşlerine anlatma sonra

¹⁵⁸ Ömer, ‘İlmu’d-Dilâle, s. 221; Nehârî, el-Elfâzu’l-Müterâdife ve Mevkifu’r-Râgib el-İsfahânî minha, s. 28; Raghîb-Farîd, “et-Tahlîlü’l-Dilâlî ‘ani’t-Terdâdüf fi’l-Âyâtî’l-Kur’âniyye Süreti Yûsuf”, s. 7.

¹⁵⁹ Raghîb-Farîd, “et-Tahlîlü’l-Dilâlî ‘ani’t-Terdâdüf fi’l-Âyâtî’l-Kur’âniyye Süreti Yûsuf”, s. 7.

¹⁶⁰ Raghîb-Farîd, “et-Tahlîlü’l-Dilâlî ‘ani’t-Terdâdüf fi’l-Âyâtî’l-Kur’âniyye Süreti Yûsuf”, s. 7.

¹⁶¹ Raghîb-Farîd, “et-Tahlîlü’l-Dilâlî ‘ani’t-Terdâdüf fi’l-Âyâtî’l-Kur’âniyye Süreti Yûsuf”, s. 8.

*sana bir tuzak (keyd) kurarlar!”*¹⁶² âyetindeki كَيْدًا (keyd) kelimesi, “seni helâk etmek için uzaklaşmaya gücünün yetmeceği bir hile veya kendinin savunamayacağı gizli bir iş” demektir. *Mekr* ise, önceden plânlama ve düşünme olmaksızın gerçekleşmemesi bakımından *keyd* gibidir. Ancak *keyd*, *mekr*’den daha kuvvetlidir. Aynı zamanda *mekr*, “başkasına verilecek olan zararın takdir edilmesi”dir. *Keyd* ise, “bilinsin veya bilinmesin bir başkasına zor kullanarak kötülük yapmak”tır.¹⁶³

7) İmâda farklılık:

Müterâdif kabul edilen iki kelimenin farklı imâlarda bulunması suretiyle gerçekleşir. الْحُزْنُ ve الْبُكْ gibi.¹⁶⁴ Allah Teâlâ’nın, ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ “Ben üzüntü ve tasamı yalnız Allah’a arz ederim.”¹⁶⁵ âyetinde *bess* ile hüzn arasında fark vardır. Zira *hüzn*, “kederin ağırlığını-şiddetini” ifâde eder. *Bess* ise, “üzüntünün yayıldığını ve gizlenmediğini” ifâde eder.¹⁶⁶

1.1.5. Terâdüfe Yol Açan Sebepler

Usûlcüler, lafızlar arasında terâdüfün meydana gelmesini iki sebebe bağlamışlardır:

1) Müterâdif olduğu söylenen kelimelerin iki veya daha fazla vaz‘ edici tarafından konulmuş olması. Öyle ki, iki kabileden biri iki isimden birini, diğeri de diğeri ismi koyuyor ve bunların birbirlerinden haberleri olmuyor. Zaman iki vaz‘ edici ortada olmadığı halde, iki vaz‘ da meşhur oluyor. Ya da iki vaz‘dan biri diğeri karışıyor. Bu, lügatlerin ıstılâhî olmasına göredir.

2) En az bir vaz‘ edici tarafından konulmuş olması.¹⁶⁷

¹⁶² Yûsuf, 12/5.

¹⁶³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 259-6.

¹⁶⁴ Raghîb-Farîd, “et-Tahlîlû’d-Dilâlî ‘ani’t-Terdâdüf fi’l-Âyâtî’l-Kur’âniyye Sûreti Yûsuf”, s. 8.

¹⁶⁵ Yûsuf, 12/86.

¹⁶⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 267.

¹⁶⁷ Râzî, *el-Mahsûl fî Usûli’l-Fıkh*, C. I, s. 255-56; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, s. 42; Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcû’l-Vüsûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl*, Tah.: Şa‘bân Muhammed İsmâîl, 1. Baskı, Beyrut, 1429/2008, s. 85; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 406; Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 60; Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 101-102; Abdutevvâb, *Fusûl fî Fıkhî’l-‘Arabiyye*, s. 318.

Fakat araştırmacılar, Arap dilinde terâdüfün çoğalmasının sebebi konusunda yukarıdaki iki sebebin dışında çeşitli sebepler ortaya koymuşlardır. Terâdüf kavramının tanımındaki kapalılık, araştırmacıların yöntemleri ve bakış açılarındaki farklılıklar, söz konusu sebeplerin değişik olmasına yol açmıştır. Bu sebepleri şöyle özetleyebiliriz:

1) Vasfın İsim Haline Dönüşmesi

Bazı isimler, bir veya birden çok sıfat anlamı kazanırlar ve bir müddet böyle kabul edilirler. Fakat zamanın geçmesi ve kullanımın yaygınlaşması, bu vasfiyyetin kaybolmasına ve yavaş yavaş bu sıfatların isim olarak kabul edilmesine, sonunda o sıfatın isim ile mürâdif olmasına sebep olur. Arap dilinde muradın açıklığına itimat ederek icâzın sıkça kullanıldığı bilinmektedir. Bu sebeple Araplar çoğu zaman mevsûfu (ismi) bırakıp sıfatı zikretmekle yetinirler. Vasıf, mevsûfun yerine tekrar tekrar kullanıldığı zaman insanlar yavaş yavaş mevsûfu unutmaya başlarlar. Böylece vasıf, alem (özel isim) haline gelir. Örneğin, gerçekte “içki”nin (الْحُمْرُ) vasıfları olduğu halde, şu anda الْمُدَامُ ve الْمُدَامَةُ kelimeleri الْحُمْرُ’ın ismi olarak kullanılmaktadırlar.¹⁶⁸

2) Arap Lehçelerinin Farklı Olması

Arapların lehçe sayısı kabile sayıları kadar çoktur ve her kabilenin kendisine özgü bir lehçesi vardır. Dolayısıyla onlarda bazı şeylerin isimlerinin farklı olması, bir şeyin bir kabile tarafından bir lafızla, başka kabile tarafından başka bir lafızla isimlendirilmesi doğaldır. Arap kabileleri, panayırlar ve ticaret sebebiyle bir araya geliyorlardı. Dolayısıyla söz konusu farklı lafızları birbirlerinden alarak, lügatlerinde bir şey için iki veya daha fazla isim kullanmaları mümkündür.¹⁶⁹

İbn Cinnî bu sebebi, Arap lügatinde iki lafzın eşit olmasından söz ederken zikretmiştir. O, şöyle diyor: “Bir adamın lügatinde iki fasih lügat bir araya gelmiş gibi ise, onun kelâmının durumunu düşünmek gerekir. Eğer onun kelâmındaki iki lafız

¹⁶⁸ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 60-62; Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 83-84; Abdutevvâb, *Fusûl fi Fıkhî’l-‘Arabiyye*, s. 318-19.

¹⁶⁹ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 62-63; Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 79-80; Abbûd, *Edebü’l-Arab*, s. 48, 50; Abdutevvâb, *Fusûl fi Fıkhî’l-‘Arabiyye*, s. 316.

kullanım bakımından birbirine eşitse, bir kabile iki lafızdan birine bu manâyı yüklemiş olsa da, bu ikisinin çokluğu birdir. Çünkü Araplar bunu şiirlerindeki vezinlerde ihtiyaç duydukları ve sözlerindeki geniş tasarruf sebebiyle yapmaktadırlar.”¹⁷⁰

Farklı kabilelerin kollarının aynı manâ için kullandıkları lafızları kaydeden raviler de terâdüfün artmasına yol açmıştır. Nitekim ravi bu kollardan iki lafza ulaştığı zaman o iki kelimeyi bir manâ için kaydediyordu. Daha sonra gelenler de, bu farklı kelimelerin bir manâya delalet ettiklerini görünce bunları *müterâdif* kabul ettiler.¹⁷¹

3) Arapların Başka Milletlerle Karışması

Araplar, İslâm’dan önce ve sonra Fars, Rum vb. bazı milletlerle karışmışlardır. Bu karışma, bazı yabancı kelimelerin Arap diline girmesine sebep olmuştur. Bunlardan bazıları tarihsel süreç içinde unutulup gitmiş, ama bazıları yaşamaya devam etmiş, hatta çok kullanılması sebebiyle Arapça benzerine galip gelmiştir.¹⁷²

4) Mecâzî Anlamların Unutulması

Mecâz, terâdüf kapısının anahtarı sayılmıştır. Çünkü unutulan mecâzlar, terâdüfün artmasına sebep olmuştur. Mecâzî olduğu unutan kelimeler zamanla hakikî anlamda kullanılmaya başlamıştır. Bu tür kelimeler lügatte öylesine çoktur ki, birçok lügatçi hakikat ile mecâzı birbirinden ayıramamaktadırlar. Bazıları bir zâta delâlet eden kinâyenin de terâdüfe yol açtığını söylemiştir.¹⁷³

5) Kullanımda Kolaycı ve Gevşek Davranılması:

Kelimenin kullanımında kolaycı ve gevşek davranmak, ya mutlak ile mukayyedi birbirinden ayıramamaktan, bir ismin manâsını ihtiva eden bir lafzı kullanmakla yetinmekten veya kelimeler arasındaki farkların kaybolması gibi

¹⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, C. I, s. 373.

¹⁷¹ Selîm, Muhammed İbrâhîm, “Mukaddime”, *el-Furûku’l-Lügaviyye (Ebû Hilâl el-Askerî)*, Kahire, t.y., s. 17-18.

¹⁷² Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 65-66; Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 80-81; Abdutevvâb, *Fusûl fî Fıkhi’l-‘Arabiyye*, s. 321.

¹⁷³ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 67-68; Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 85-86; Selîm, “Mukaddime”, *el-Furûku’l-Lügaviyye (Ebû Hilâl el-Askerî)*, s. 18.

sebeplerden kaynaklanabilir. Bunun örneği الْمِنْحَةُ kelimesidir. Aslında *minha*, hali vakti yerinde olan bir kimsenin, tekrar geri vermek üzere bir fakire veya arkadaşına sütünü içmesi için bir deve veya koyun vermesidir. Bunun kullanımı zamanla çoğalmış mutlak olarak 'atiyye (ihsân) manâsında kullanılır olmuştur.¹⁷⁴

6) Kabileler Arasındaki Telaffuz Farkı

Bazıları, Arap kabilelerinin bazı harfleri kalb, ibdâl veya tahfîf yoluyla telaffuz etmelerini terâdüfün sebeplerinden saymışlardır. سَقَر - صَرَّاط - سِرَاط ve سَقَر - صَرَّاط - سِرَاط gibi.¹⁷⁵ Arap dilinde bu gibi kelimeler çok fazladır. Hatta kelimenin yapısındaki veya sigasındaki en küçük değişikliği bile terâdüf saymışlardır. Hâlbuki bu tarz kelimelerin hiç birinde terâdüf yoktur. Çünkü bunlar birbirinden bağımsız kelimeler değildirler. Ancak eski Araplar dillerin orijinalliğinin bu kelimelerde olduğunu düşünerek bunları müterâdif saydılar. Hâlbuki gerçekte lafız aynıydı, sadece seslendirme bozukluğundan dolayı şekli ve kalıbı değişmiş, bu da o lafzın telaffuzunda farklılığa yol açmıştı.¹⁷⁶

7) Ravilerin Terk Edilmiş Kelimeleri Kayda Geçirmeleri:

Raviler, bazı kelimelerin kullanımdan kalktığına işaret etmeyi ihmal etmişlerdir. Onlar, terk edilmiş olan kelimeyi câhiliye şiirinde vb. yerlerde görükleri zaman onu muhafaza edip kaydediyorlar ve onu kullanılan bir kelime konumuna getiriyorlardı. Böylece sözlüklerde, terk edilmiş olan kelime kullanılan kelime ile mürâdif duruma geliyordu.¹⁷⁷

8) Yabancı Kelimeler:

Terâdüfün artmasının sebeplerinden biri de, eski lafız üzerine hamledilen yeni üretilen (müvelled) ve Arapçalaştıran (mu'arreb) kelimelerdir. Bu kelimeler, eski kelimeyi ortadan kaldırmıyor. Yenisi halkın bir kesimi, eskisi de başka bir kesimi

¹⁷⁴ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 68.

¹⁷⁵ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 69; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 81-83.

¹⁷⁶ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 281-82, 284.

¹⁷⁷ Selîm, "Mukaddime", *el-Furûku'l-Lugaviyye (Ebû Hilâl el-Askerî)*, s. 18.

tarafından kullanılmaya devam ediyor. Lügatçi bu iki kullanımdan kaçamıyor. Dolayısıyla her iki kelime *müterâdif* hâle geliyor.¹⁷⁸

9) Çok Kelime Toplamakla Övünme

Bir şeye ait isimleri toplayan ve onları lügat kitaplarından araştıran bazı lügatçiler, mümkün olduğu kadar o şeyin ismini en fazla toplama çabası içine girdiler. Bu, onların birbirlerine galip gelmek yarıştıkları ve birbirlerine karşı övündükleri bir amaç haline geldi. Onların, bir şey için şu kadar fazla isim toplamakla övündüklerini gösteren çok sayıda rivayet vardır. Ne var ki onlar, bunun arkasında lügavî bir gaye gütmüyorlardı.¹⁷⁹

10) Tashîf ve Tahrîfler

Arap harflerinin birbirine benzemesi ve noktalama işaretlerinin olmaması, Arapçada terâdüfün artmasının sebeplerinden sayılmıştır. Zira Arap dilinin yazıya geçişi sırasında bazı tashîfler ve tahrîfler meydana gelmiştir. Bu da eski kelimelerin manâlarından alınan yeni lafızların ortaya çıkmasına sebep olmuş, bunların eskilerle müterâdif hâle gelmesine yol açmıştır. Bu durum, resimleri aynı noktaları farklı kelimelerde açıkça görülmektedir. Örneğin, her ikisi de “hareket etti” anlamına gelen نَصَّ ve نَضَّ kelimeleri gibi.¹⁸⁰

11) Tarihî Bakış

Eski lügatçiler, müterâdif kelimeleri herhangi bir zaman ve mekânla sınırlandırmadan tarihî bakış açısıyla topladılar. Müterâdif kelimeleri bu tarzda toplamaları onları yöntemsel olarak hataya düşürdü. Çünkü müterâdif kelimelere tarihî olarak bakmak doğru değildir. Zira terâdüfün gerçekleşmesinin şartlarından biri, lügavî çevre ve asır birliğidir; yani, müterâdif lafızların belirli bir zaman ve mekânla kayıtlı olmasıdır. Ancak eski lügatçiler bu yönü ihmal ettiler ve zaman, mekân ve çevre

¹⁷⁸ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 162-163 Selîm, “Mukaddime”, *el-Furûku'l-Lugaviyye (Ebû Hilâl el-Askerî)*, s. 19.

¹⁷⁹ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 287-88.

¹⁸⁰ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 298-302; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 85; Selîm, “Mukaddime”, *el-Furûku'l-Lugaviyye (Ebû Hilâl el-Askerî)*, s. 19.

birliğinden sarf-ı nazar ederek muhtelif asırlarda bir manâya delalet eden kelimeleri topladılar, sonra da bunları müterâdif saydılar.¹⁸¹

12) Kelime Uydurma

Bazı lügatçiler ve raviler, belirli bir konuyu destelemek için veya kendi aralarındaki şiddetli rekabetten dolayı birbirlerine üstün gelmek amacıyla bir manâlar ve lafızlar uydurma yoluna gitmişlerdir.¹⁸²

1.1.6. Terâdüfün Şartları

Eski lügat âlimleri, sadece terâdüfû “bir manâya delalet eden çeşitli lafızlar” şeklinde tanımlamışlar, bunun Arap kelâmının özelliklerinden olduğunu söylemişler, ancak tanımın tahlili ve şartlarını açıklama yoluna gitmemişlerdir.¹⁸³ Çağdaş lügat alimlerinin bir kısmı, bütün dillerde terâdüfün bulunduğunu savunmaktadırlar. Buna her dilde bulunan müterâdif kelimelerin delalet ettiğini söylemektedirler. Fakat onlar, iki kelimenin müterâdif olduğunun söylenebilmesi için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁴ Bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

1) Müteradif (eş anlamlı) olduğu iddia edilen iki kelime arasında manâ bakımından tam bir ittifak olmalıdır. İttifak edilen bu manânın, en azından aynı bölgede veya çevrede yaşayan insanların çoğunun zihninde olması gerekir. Çünkü iki kelime arasındaki çok önemsiz ve cüzi bir fark, onları müterâdif olmaktan çıkarır. Dolayısıyla Arapların جَلَسَ (oturdu) kelimesinden, قَعَدَ (oturdu) kelimesinin ifade etmediği bir manâ anladıklarına dair kuvvetli bir delil bulunduğu zaman, bu iki kelime arasında terâdüf bulunmadığı söylenir.¹⁸⁵

2) Lügavî çevre (bölge) birliğinin olmalı, yani, iki kelime aynı lehçeye (kabileye) veya birbirleriyle uyumlu lehçeler topluluğuna ait olmalıdır. Dolayısıyla birbirinden farklı Arap lehçelerinden gelmiş olan kelimeler müterâdif olmazlar. Çünkü

¹⁸¹ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 290.

¹⁸² Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-Luga*, s. 293-95.

¹⁸³ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 30.

¹⁸⁴ Enîs, *Fî'l-Lehecâtî'l-'Arabiyye*, s. 178.

¹⁸⁵ Enîs, *Fî'l-Lehecâtî'l-'Arabiyye*, s. 178; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 30; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 35; Besâtî, “*et-Terâdüf fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*”, s. 28.

en ince manâsıyla teradüf, “aynı çevreye mensup bir adamın bir manâya gelen iki veya daha çok kelimededen istediği zaman birini, istediği zaman diğerini kullanma özgürlüğüne sahip olması ve iki kelime arasında neredeyse hiçbir fark görmemesi”dir. Bazıları bu konuda aşırı giderek bütün Arap yarımadasını bir çevre saymışlardır.¹⁸⁶ Fakat yukarıdaki açıklamalardan bunun doğru bir anlayış olmadığı anlaşılmaktadır.

3) Müterâdif olduğu söylenen kelimeler arasında asır (çağ) birliği olmalıdır. Çağdaş dilciler, müterâdif kelimeleri özel ve belirli bir zaman dilimi içinde inceliyorlar. Bunun için senkronik (eşzamanlı) tabiri kullanılmaktadır. Onların bakışı, çeşitli asırlarda kullanılmış olan kelimelerin araştırılması şeklinde olan tarihi –yani, diakronik– bir bakış değildir. Sonra bu kelimeleri müterâdif kabul ediyorlar. Terâdüf ü araştırduğumuz zaman, onu sadece câhiliyye şairlerinden birinin şiirinde araştırmakla yetinmememiz, örneğin Hristiyanlık dönemine kadar gerilere giderek araştırmamız gerekir. Nitekim “kılıç” ve başka şeylerin çeşitli isimleri olduğunu söyleyen İbn Hâleveyh ve benzerleri böyle yapmışlardır.¹⁸⁷

4) İki lafızdan birinin, geçirmiş olduğu ses değişimi sonucu farklılaşmış kelimelerden olmaması gerekir. Zira “karınca” anlamına gelen الْجُنُور ve الْجُنُور kelimelerini karşılaştırdığımız zaman, iki kelimedenden birinin asıl, diğerinin ise onun değişim geçirmiş şekli olmasının mümkün olduğunu görüyoruz.¹⁸⁸

Bu şartlar, Arap diline uygulandıkları ve terâdüfün olup olmadığı hususunda kelimeler hakkında hüküm verirken dikkate alındıkları zaman, terâdüf dairesinin ne kadar daraldığı ve nerdeyse bu konuda çok az kelimenin bulunabileceği açıkça görülecektir.¹⁸⁹ Terâdüf konusunda yazılan eski ve yeni kitapları incelediğimiz zaman, bu konuda sınırlı sayıda örnekler verildiğini, deyim yerindeyse eski âlimlerin ve

¹⁸⁶ Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, s. 178-79; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 30-31; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 35; Besâtî, “et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, s. 28.

¹⁸⁷ Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, s. 179; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 31; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 35; Besâtî, “et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, s. 28.

¹⁸⁸ Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, s. 179; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 31; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 35.

¹⁸⁹ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 31.

açğdaş araştırmacıların hemen hemen aynı örnekleri kullandıklarını görüyoruz. Bu da, bir dilede terâdüfün bulunmasının çok zor olduğunu gösteren delillerdendir.

1.1.7. Terâdüfün Faydaları

Terâdüf kabul edenler, müterâdif lafızların bazı faydalarının olduğunu açıklamışlardır:

1) Kişinin içindekini anlatması için araçlarının ve yollarının çok olması, kelimeleri biribiri yerine kullanma imkânı sağlar. Bu durum, konuşmacıya farklı ifade yollarına sahip olmasını, istediği lafzı seçmesini ve konuşma anında derdini anlatmama gibi durumlara düşmemesini sağlar. Kişi konuşurken bir kelimeyi unuttuğu zaman müterâdif olan diğer lafzı hatırlayıp onu kullanabilir. Yine örneğin “r” harfini söyleyemeyen peltek birinin¹⁹⁰ içinde “r” harfi geçmeyen müterâdif bir kelimeyi tercih etme imkânı olur. Bir dilde alternatif kelime kullanma imkânı, konuşmacıya dinleyiciyi etkileme gücü katar.¹⁹¹

İbn Fâris, bu hususla alakalı olarak terâdüf kabul edenlerin şu görüşünü nakletmektedir:

“Eğer her lafzın diğerinden başka bir manâsı olsaydı –müterâdif kelimeler bulunmasaydı–, o zaman bir şeyi başka bir ibare ile ifade etmek mümkün olmazdı. Çünkü biz, لَا رَيْبَ فِيهِ “Onda rayb/şüphe yoktur.” ifadesini, لَا شَكَّ فِيهِ “Onda şek/şüphe yoktur” ifadesiyle açıklıyoruz. Eğer *rayb*, *şekk*’ten başka olsaydı, o takdirde *rayb*’ı *şekk* ile ifade etmek yanlış olurdu. Bu şekilde ifade edildiğine göre bu ikisinin manâsının aynı olduğu anlaşılır.”¹⁹²

¹⁹⁰ Mu‘tezile’nin kurucusu Vâsıl b. Atâ’nın “r” harfini telaffuz edemediği için konuşmalarında bu harfi kullanmamaya özen gösterirdiği söylenir. Irak Valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz’in huzurunda Basra hatipleri arasında yapılan bir yarışmada irticâlen “r” harfini kullanmaktan konuşmasına rağmen en güzel hutbenin onun tarafından irat edildiği ve bu kabiliyeti sayesinde “Hatibü’l-Mu‘tezile” (Mu‘tezile’nin hatibi) diye anıldığı belirtilir. Geniş bilgi için bkz. Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, Tah.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, 7. Baskı, Kahire, 1418/1998, C. I, s. 14; Muhammed Aruçi, “Vâsıl b. Atâ”, *DİA*, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 539-541.

¹⁹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 255; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 406; Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 71-72; Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 102.

¹⁹² Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 404; Ömer, *‘İlmu’d-Dilâle*, s. 216.

2) Fesâhat konusunda kolaylık sağlar ve güç katar. Fesâhat yollarında, nazım ve nesirde belâgat üsluplarında, telifin sağlam olmasında ve şiirde kâfiye ikamesinde kolaylık sağlar. Çünkü bir lafzın başka bir lafızla birlikte kullanılması seci, kâfiye, tecnîs, tarsî‘ ve başka bedî‘ sanatlarını meydana getirir. Bu lafızla mürâdifini kullanmak bunları meydana getirmez. Bu da, ifade üsluplarının çeşitlenmesine, tekrardan kurtulmaya, duruma ve şartlara göre bir manâyı birçok şekilde ifade etmeye yardımcı olur.¹⁹³

3) Terâdüf, bir kelimedenden ondan daha hafif, daha fasih ve daha açık olana dönme imkânı verir. Nitekim bir kelimenin tefsiri, ondan daha açık olan başka bir kelime ile yapılmaktadır. Örneğin, الْفُؤُحُ kelimesini “buğday”; الْعَسْجُدُ kelimesini, الْذَّهَبُ “altın” kelimesiyle tefsir etmek gibi.¹⁹⁴

1.1.8. Terâdüfün Zararları

Terâdüf kabul edenler terâdüfün faydalarına dair delil getirdikleri gibi, kabul etmeyenler de terâdüf niçin kabul etmediklerine ve zararlarına dair delil getirmişlerdir. Bu delilleri şöyle özetleyebiliriz:

1) Terâdüf kabul etmeyenler, bir lügat için ideal olanın her bir müsemmâ için bir lafız olmasını gerektiğine ve bu şekilde terâdüf ve iştirâk olmayacağına inanırlar. Onlara göre isimler artınca asıl olan müsemmâların da artması ve her ismin sadece bir müsemmâyâ tahsis edilmesidir.¹⁹⁵ Çünkü lüğatin amacı, muradı beyan etmek, anlatmayı ve anlamayı sağlamaktır. Bir müsemmâ için bir isim konulduğu zaman onun hakkında açıklama faydası gerçekleşmiş olur. Bu durumda, birinci manânın aynısına delalet edecek ikinci bir isim konulması, gereksiz bir iş kabul edilir ve lüğatin vazının hikmetiyle uyuşmaz. Dolayısıyla ibarelerin ve isimlerin farklı olması, manâların da farklı olmasını gerektirir. İsmi, işaret yoluyla bir manâyâ delalet eden bir kelime olması buna şahitlik eder. Bir şeye bir kez işaret edilmesi durumunda

¹⁹³ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 255; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 406; Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 72; Münecid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 102.

¹⁹⁴ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 72.

¹⁹⁵ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, C. I, s. 41.

o şey anlaşılır. Aynı şeye ikinci ve üçüncü kez işâret etmenin bir gerekçesi yoktur. Böyle bir şey faydasızdır. Dili vaz eden hikmet sahibidir, bu sebeple faydasız bir şey vaz etmez. Eğer ikinci ve üçüncüde işâret edilen, ilk işâret edilenden farklı olursa doğrudur.¹⁹⁶

2) Terâdüf reddetmeye sevk eden diğer bir husus, lügatten kastedilen amaca sevk edecek şekilde özetleme ve kısaltma ihtiyacıdır. Terâdüf ise, faydasız ve kendisine ihtiyaç olmayacak şekilde lügati artırmaktadır.¹⁹⁷

3) Bir ismi ezberlemek, iki ismi ezberlemekten daha kolaydır. Yüzlerce veya binlerce isim söz konusu olduğun da durumun ne kadar zorlaşacağı ortadadır. Asıl olan, iki faydadan en büyüğünü elde etmek için iki türemiştten en büyük olana sarılmaktır.¹⁹⁸

4) Müterâdif oldukları söylenen kelimeler, sözlüklerde ve lügatlerde müterâdif olarak geçmezler. Bilakis Araplar bunlar arasında ayırım yaparlar ve her bir lafzın özel delaletini bilirler. Bizim bu farkları bilmememiz, Arapların da onları bilmemesini gerektirmez. Zâhiren mütradif görünen bir kelime, ya zâta, ya sıfata ya da sıfatın sıfatına delalet etmekten kaynaklanan farklılık sebebiyle mütebâyindir. Her ikisi de “kılıç” anlamına gelen السَّيْفُ ve الْحَسَامُ ve yine her ikisi “konuşan” anlamına gelen النَّاطِقُ ve الْفَصِيحُ gibi. السَّيْفُ kılıcın zâtının, الْحَسَامُ ise sıfatının ismidir. النَّاطِقُ zâtın – yani, insanın– sıfatıdır, الْفَصِيحُ ise bu sıfatın –yani, nâtıkın (konuşanın)– sıfatıdır.¹⁹⁹

5) İki müterâdifin birbirlerine (و) harfiyle atfedilmeleri, bu ikisi arasında fark olduğuna delalet eder. Çünkü birbiri üzere atfolunmak birbirinden başka olmanın delilidir. (و) harfiyle atıf, birbirine atfedilen şey arasında mutlak bir ortaklık bulunduğunu ifade ettiği için birbirinden başka olmaya delalet eder. Ortaklık, iki veya daha çok şeyin bir şeyde müşterek olmalarını gerektirir. Çünkü bir şey, bir şey olmaya devam ettiği sürece lafızları farklı olsa da, kendi kendisiyle ortak olamaz. Bir lafzın,

¹⁹⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 21; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, s. 42; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 83-84.

¹⁹⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, s. 42; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 85.

¹⁹⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, s. 42; Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 85.

¹⁹⁹ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 86.

tekid ve mübalağa amacıyla mürâdifini takip etmesi câiz olduğuna göre, bu teşrik (ortaklık) harfiyle câiz olmaz. İki müterâdiften biri diğeri üzerine çoğunlukla (ج) harfiyle atfedilir. Bu da lafızların birbirlerinden farklı olduğuna delildir. Aksi takdirde bu atfın bir faydası olmazdı.²⁰⁰

6) Terâdüfün olumsuz etkileri olduğunu söyleyenler, terâdüfün tercümenin ve manâların başka dillere aktarılmasının zorluğunda payı olduğunu söylemişlerdir. Onlar, mecâz, iştirâk, tezâd ve terâdüfün bir manânın başka manâlara nakledilmesine sebep olan âmiller olduğuna inanmaktadırlar. Bu nakil, manâların tercüme, özetleme veya başka yollarla başka dillere nakledimesinin zorlaşmasına sebep olmaktadır.²⁰¹

7) Arapçada büyük oranda yer alan zayıf ve taklid ürünü kelimelerin, Arap diline ve fesâhatine zarar vermesi olarak kabul edilmiştir. Çünkü terâdüf, manâları gereksiz yere çoğaltır, karışıklığa ve sıkıntıya yol açar. Böylece lüğatin görevini tam olarak yerine getirmesi engellenmiş olur.²⁰²

1.2. KUR'ÂN VE HADİSTE TERÂDÜF

1.2.1. Kur'ân'da Terâdüf

1.2.1.1. Kur'ân'da Terâdüf Olduğunu Kabul Edenler

Kur'ân ilimleriyle iştigal edenlerin terâdüf-i ispattan amaçları, lüğat âlimlerinde olduğu bizatihi terâdüf kavramının kendisi değildir. Kur'ân'da terâdüf bulunduğunu kabul edenlerin çalışmalarında konu, genellikle Kur'ân ilimleri ve icâzı, “yedi harf” meselesi²⁰³ ve Kur'ân'ı te'kid bağlamında geçmektedir.²⁰⁴

²⁰⁰ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 86.

²⁰¹ Hafâcî, Muhammed Ali Rızk, *'İlmu'l-Fesâhati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1982, s. 335-36; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 89; Sıdkî-Seyfî, “Kaziyyetü't-Terâdüf beyne'l-İsbât ve'l-İnkâr”, s. 67.

²⁰² Hafâcî, *'İlmu'l-Fesâhati'l-'Arabiyye*, s. 373, 376; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 89; Sıdkî-Seyfî, “Kaziyyetü't-Terâdüf beyne'l-İsbât ve'l-İnkâr”, s. 67.

²⁰³ Yedi harf meselesinin terâdüf bağlamında tartışılması hakkında geniş bilgi için bkz. Divlekçi, “Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)”, s. 149-69.

²⁰⁴ Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 109; Muhammed Ali, Abdulkâdir Abdullah, *et-Terâdüf ve'l-Müşterekü'l-Lafzi ve Tavzîfuhumâ fi Ta'limi'l-Lugati'l-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtikine bihâ*, Doktora Tezi, Câmi'atu's-Sûdân li'l-'Ulûm ve't-Teknolojya, Külliyyetü'l-Lügât, Hatrum, 2016, s. 64.

1) Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)

İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*'da *müslim* ve *mü'min* isimlerinin medh (övgü) içermesi sebebiyle müterâdif olduğunu iddia edenlere karşı çıkmakta, âyetlerin ve hadislerin onları yalanladığını söylemektedir Zira Allah Teâlâ, ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ “Şüphe yok ki müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mümin erkeklerle mümin kadınlar...” (Ahzâb, 33/35) âyetinde *müslim* ile *mü'mini* birbirinden ayırmıştır. Hucurât sûresinin 15-16. âyetleri onları bundan daha açık bir şekilde reddetmektedir.²⁰⁵

İbnü'l-Arabî, *kesb* konusunda Eş'arîleri eleştirirken şöyle demektedir:

“Onların kulun fiilini kesb olarak isimlendirmeyi tercih ettiler, fi'l olarak değil.

Hâlbuki onlara göre bu iksinin (kesb ve fi'lin) *manâsı birdir*. Çünkü kesb kulun

fiiline özgü, Rabbin fiiline özgü değildir.”²⁰⁶

Bu ifadelerden İbnü'l-Arabî'nin terâdüfî kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ancak o, Kur'an'da geçen bazı kelimeler arasında fark gözetmediği için terâdüfî kabul etmeye meyilli olarak kabul edilmiştir.²⁰⁷

İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*'da “şuhh” (شُحَّ) ve “buhl” (بُحْل) kelimeleri hakkında şu açıklamayı yapmıştır: İnsanlar *şuhh* ve *buhl* konusunda iki görüşe ayrıldılar: Bir kısmı, ikisinin bir manâda olduğunu söylemiştir. Bir kısmı ise ikisinin ayrı iki manâda olduğunu söylemiştir. Buna göre *buhl*, vacip olanı menetmektir. *Şuhh* ise, bulunmayan şeyi menetmektir. Böyle bir ayırım şart değildir. Çünkü her kelime iki manâyı tefsir edebilir veya bir manâ iki kelime ile ifade edilebilir. Bunlardan her birinin birebir veya biraz farkla birbirinin yerine konulması caizdir. Bunun lügatte örnekleri çoktur.²⁰⁸

2) İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin (ö. 637/1239)

²⁰⁵ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi 'an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, Tah.: Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1412/1992, C. IX, s. 231.

²⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, C. VII, s. 66-7.

²⁰⁷ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 166.

²⁰⁸ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Tah.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, 3. Baskı, Beyrut, 1424/2003, C. IV, s. 220.

İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir* isimli eserinde “tekrîr (tekrar)” sanatından bahsederken “Tektâr, lafız ve manâda olduğı zaman bu bir manâyâ delâlet eder ve onunla kastedilen bir gayedir.” demektedir.²⁰⁹ Onun bu ifadesi terâdüfî kabul ettiğini göstermektedir.

İbnü'l-Esîr, O, müterâdif lafızları “tekrîr” sanatının bir kısmı olarak görmekte, bunun fasih kelâmıda kullanıldığını gibi Kur’ân-ı Kerim’de de bulunduğı, hatta bolca bulunduğunu ifade etmektedir. Buna örnek olarak şu âyeti vermektedir: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزِ أَلِيمٍ﴾ “*Âyetlerimizi hükümsüz bırakmak için yarışanlara gelince, onlar için de pek kötü ve elem verici bir azap vardır.*” (Sebe, 34/5)

İbnü'l-Esîr’e göre buradaki رِجْز kelimesi عَذَاب manâsına gelmektedir. Dolayısıyla her iki kelime de müterâdiftir. O, bu sanatla ilgilenen çoğı kimseye bu konunun problemli geldiğini ve bunun faydası olmadığını zannetiklerini, bilakis bunun faydasının kastedilen manânın te’kîdi ve onda mübalağa olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Esîr’e göre Allah Teâlâ’nın رِجْز عَذَاب âyetinden maksat, “kat kat azap”tır.²¹⁰

İbnü'l-Esîr’in terâdüfe örnek verdiği Kur’ân âyetlerinden bazıları şöyledir: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَنَّفَحُوا وَتَعَفَّرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ “*Ey imân edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olanlar da vardır. Onlardan sakının. Ama affeder, kusurlarını başlarına kakmaz, hoş görür ve bağışlarsanız, bilin ki Allah çok bağışlayan çok merhamet edendir.*” (Tegâbün, 64/14)

İbnü'l-Esîr, Allah’ın hepsi aynı anlamda olan عَفُو, صَفْح ve مَغْفِرَة kelimelerini, babanın çocuğunu ve kocanın karısını affetmesinin güzelliğini vurgulamak için tekrar etmiştir.

İbnü'l-Esîr’e göre Yûsuf sûresinde geçen بَث ve حُزْن kelimeleri de aynı manâdadır: ﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ “*(Yakup) dedi ki: Ben hüznümü ve kederimi ancak Allah’a şikayet ederim.*” (Yusûf, 12/86)

²⁰⁹ İbnü'l-Esîr, Zıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, Tah.: Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Kahire, t.y., C. III, s. 9.

²¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, C. III, s. 15-16.

Allah burada Yakup'un (a.s.) başına gelen işin şiddetinden ve kalbine nüfuz eden üzüntüsünün çokluğundan dolayı bu iki kelimeyi tekrar etmiştir.²¹¹

3) Suyûtî (ö. 911/1505)

Suyûtî, *Mu'terekü'l-Akrân* isimli eserinde iki müterâdif kelimedden birinin te'kid maksadıyla diğeri üzerine atfedildiğini söylemektedir. O, buna dair bazı âyetleri örnek vermektedir:

﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ “(Yakup) dedi ki: Ben kederimi ve hüznümü ancak Allah'a şikayet ederim.” (Yusûf, 12/86)

﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا﴾ “Allah yolunda başlarına gelenlerden yılgınlık da göstermediler, zaafa da düşmediler.” (Âl-i İmrân, 3/146)

﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ “Artık o, ne bir haksızlıktan ne de çiğnenmekten korkar.” (Tâhâ, 20/112)

Suyûtî'nin bu ve benzeri âyetlerdeki²¹² müterâdiflerin tekid maksadıyla birbirine atfedildiğini söyledikten ve söz konusu âyetleri örnek olarak zikrettikten sonra, şu açıklamayı yapması da onun terâdüf kabul ettiğini göstermektedir:

“Sa'leb bunları bir manâda olduklarını söylemiş, Müberred ise bu nevi kelimelerin Kur'an'da bulunmasını reddetmiş ve yukarıda geçen kelimeleri farklı manâlara te'vil etmiştir. Bazıları şöyle demiştir: Bu hususta özetle ifade etmek gerekirse, bu müterâdiflerin tamamının her birinin diğerdan farklı bir manâ ihtiva ettiğine inanmaktır. Çünkü terkîb manâda bir ziyâdelik meydana getirir. Harflerin artışı, manâyı artırdığına göre, lafızların artması da aynı şekilde manâyı artırır.”²¹³

Bu ifadelesiyle açıkça Kur'an'da terâdüf bulunduğunu kabul eden Suyûtî, başka bir yerde “Müterâdif Olduğu Zannedilen, Ama Böyle Olmayan Lafızlar”²¹⁴ başlığını koymuştur. Buna örnek olarak şu kelimeleri zikretmiştir:

²¹¹ İbnü'l-Esîr, a.g.e., C. III, s. 29-30.

²¹² Diğer âyetler için bkz. Tâhâ, 20/77, 107; Tevbe, 9/78; Mâide, 5/48; Müddessir, 74/28; Bakara, 2/57, 171; Ahzâb, 33/67; Fâtır, 34/35; Mürselât, 77/6.

²¹³ Suyûtî, Celâlüddîn, *Mu'terekü'l-Akrân fî İcâzi'l-Kur'ân*, Tah.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., 1973, C. I, s. 357.

²¹⁴ Suyûtî, *Mu'terekü'l-Akrân*, C. III, s. 602.

•*Havf-Haşyet*: Neredeyse lügatçi bu ikisinin arasındaki farkı ortaya koyamıyor. Şüphesiz haşyet, havften daha üstün ve daha şiddetlidir. Bu yüzden şu âyette haşyet Allah’a özgü kılınmıştır: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ “Onlar, Rablerine haşyet duyarlar ve hesabın kötülüğünden korkarlar (havf).” (Ra‘d, 13/21)²¹⁵

•*Şuhh-Buhl*: *Şuhh*, *buhl*den daha şiddetlidir. Râgıb, *şuhh*’un hırs ile birlikte *buhl* olduğunu söylemiştir. el-Askerî, *buhl* ile *dann* arasındaki farkı belirtmiştir. Buna göre *dann*’ın aslı, “ödünç verilen şeylerde” olmasıdır. *Buhl* ise, “hibelerde” olur. Bu nedenle, هُوَ ضَيِّقٌ بِعِلْمِهِ “O, ilminde cimridir” denilir; “bahîldir” denilmez. Çünkü âriyet yoluyla yapılan ilim, hibe yoluyla yapılmış ilme benzetilmiştir. Zira bir şey hibe edildiği zaman kişinin mülkü olmaktan çıkar. Ancak âriyet (ödünç) böyle değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ, ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ “O (Muhammed), gayb hakkında *danîn/cimri değildir*.” (Tekvîr, 81/24) buyurmuş, “bahîl değildir” dememiştir.²¹⁶

Bunların dışında Suyûtî’nin aralarındaki farkları izah ettiği kelimeler şunlardır: *Sebîl-tarîk*, *câe-etâ*, *medde-emedde*, *sekâ-eskâ*, *‘amile-fa‘ale*, *ku‘ûd-culûs*, *temâm-kemâl*, *i‘tâ-îât*.²¹⁷

Suyûtî’nin bu şekilde çelişkiye düşmesinin nedeni, müterâdif olarak naklettiği kelimelerin müterâdif olduklarını, aralarındaki farkları açıkladığı kelimelerin ise müterâdif olmadıklarını düşünmesi olabilir.²¹⁸

4) Subhî es-Sâlih (1926-1986)

Çağdaş âlimlerden Subhî es-Sâlih, Kur’ân-ı Kerîm’de terâdüfün varlığını kabul etmektedir. Çünkü Kur’ân Kureyş lügatiyle nâzil olmuştur. Kureyş lügati de diğer Arap lehçelerinden kelimeler almıştır. Kur’ân da nüzûlü döneminde bu kelimelerden bazılarını kullanmıştır. Buna, أَفْسَمَ ve حَلَفَ; بَعَثَ ve أَرْسَلَ kelimelerini örnek olarak vermektedir.²¹⁹

²¹⁵ Suyûtî, a.g.e., C. III, s. 602.

²¹⁶ Suyûtî, a.g.e., C. III, s. 602-603; krş. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûk, s. 176.

²¹⁷ Suyûtî, Mu‘terekü’l-Akrân, C. III, s. 603-606.

²¹⁸ Şâyi‘, el-Furûku’l-Lügaviyye, s. 207.

²¹⁹ Subhî es-Sâlih, Dirâsât fî Fıkhi’l-Luğa, s. 299-300.

Kur’ân-ı Kerîm’de terâdüfün bulunduğunu kabul eden müfessirler olarak genellikle yukarıda isimlerini zikrettiğimiz âlimlerin adı geçmektedir.²²⁰

1.2.1.2. Kur’ân’da Terâdüf Olmadığını Söyleyenler

Araştırmacılar, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Râgıb el-İsfahânî, İbn ‘Atiyye el-Endelüsî, ez-Zemahşerî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr, el-Hattâbî, el-Kurtubî, ez-Zerkeşî gibi âlimlerin terâdüfû kabul etmediklerini belirtmişlerdir.²²¹

1) İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)

Taberî’nin terâdüfû kabul etmediğini açıkça belirtmemekle birlikte, tefsirinde müterâdif olduğu söylenen kelimelerin bulunduğu âyetlere yaptığı açıklamalardan Kur’ân-ı Kerîm’de terâdüfû kabul etmemeye meyilli olduğu²²² kanaatine ulaşılmıştır. Daha önce terâdüf tartışmasının ortaya çıkışı konusunda da bahsettiğimiz üzere, Taberî’nin yaşadığı hicrî 3. yüzyıl henüz bu konudaki tartışmaların ve ayrışmaların belirginleşmediği bir dönemdir.

Taberî’nin, “yedi harf”ten yedi lügati anladığı görülmektedir. Ona göre bu yedi harf (lûgat), bugün müslümanların elinde bulunan Kur’ân’da dağınık olarak bulunmaktadır. Bu yüzden onu okuyanların ihtilaf etmeleri gerekmez. Çünkü herkes bu harfi (lûgati) tek bir tilâvet üzere okumaktadır. Dolayısıyla bu yedi harf, bir kelime hakkında manâları ittifak eden muhtelif lûgatler değildir. Bunlar, هَلَمْ ve أَفِيلَ، تَعَالَى kelimeleri, tevîde bir manâda toplanan muhtelif lafızlardır. Bu durumda Allah’ın Kur’ân’da indirdiği yedi harf, lafızları farklı ve manâları bir tek harf ve tek kelime halindedir.²²³

²²⁰ Bkz. Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 165-174; Akûn, Nesrîn, *et-Terâdüf beyne’l-Ma’na’l-Lügavî ve’s-Siyâki’l-Kur’ânî*, Yüksek Lisans Tezi, Câmi’atu’l-Cilâlî Bûna’mâ, Cezayir, 2015-2016, s. 46-49.

²²¹ Bkz. Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 181-211; Gharib, “et-Terâdüf fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm”, s. 24; Akûn, *et-Terâdüf beyne’l-Ma’na’l-Lügavî ve’s-Siyâki’l-Kur’ânî*, s. 41-46.

²²² Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 195; Oğuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Terâdüf*, s. 76.

²²³ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru’t-Taberî (Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân)*, Tah.: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, 1422/2001, C. I, s. 50-53; krş. Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, s. 112.

Taberî'nin müterâdif olduğu söylenen bazı kelimeler arasındaki farkı belirtmesine örnek olarak şu kelimeleri verebiliriz:

•*Şir'a-Minhâc*: *Şir'a*, bizzat şerîattir... *Minhâc* ise, bunun aslı açık yoldur.²²⁴

•*Sır-Necvâ*: *Sır*, münâfıkların içlerinde Allah'a ve O'nun Resûlüne küfrü gizlemeleridir. *Necvâ* ise, münâfıkların İslâm'a ve müslümanlara zarar vermek amacıyla gizlice aralarında buluşmalarıdır.²²⁵

•*Sekar-Tezer*: *Sekar*, içinde bulunanın canlı kalamayacağı bir ateştir. *Tezer* ise, içinde bulunanların öldüğü, fakat yeniden her yaratıldıklarında kendilerini yakan ateştir.²²⁶

Bu açıklamalar gösteriyor ki, İbn Cerîr et-Taberî terâdüf kavramını tartışmaya açmamış ve kendi görüşünü belirtmemiş olsa da, özellikle Kur'ân-ı Kerim'de müterâdif kelimeler bulunmadığı görüşüne eğilimlidir.

2) Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)

Hakîm et-Tirmizî, bir müfesssir olmayıp sûfiyyeden olmasına rağmen kendisine müfesssirler arasında yer vermemizin nedeni, kesin ve açık bir dille Kur'ân-ı Kerim'de müterâdif olmadığını ifade etmesi ve bu hususta bir kitap yazmasıdır.²²⁷

Hakîm et-Tirmizî, bu konuyla ilgili eserlerinden biri olan *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*'ın girişinde şöyle diyor:

“Nezâiru'l-Kur'ân konusunda yazılmış olan şu kitaba²²⁸ baktığımız zaman, bir kelimenin çeşitli vecihlerde (manâlarda) açıklanmış olduğunu görüyoruz. Bunu düşündüğümüz zaman, onun yapmış olduğu tefsîrde lafızlar muhtelifdir. Hâlbuki bunun kaynağı bir kelimedir.”²²⁹

²²⁴ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, C. XI, s. 587.

²²⁵ Taberî, *a.g.e.*, C. VIII, s. 493.

²²⁶ Taberî, *a.g.e.*, C. XXIII, s. 433.

²²⁷ Bkz. Mahmûd, Abdulhalîm Menî', *Menâhîcu'l-Müfesssîrîn*, Kahire, 1421/2000, s. 55; Zeydân, “Mukaddime”, s. 15.

²²⁸ “Şu kitap” ifadesiyle elinde bulunan ve nezâiru'l-Kur'ân konusunda yazılmış ve kendisinin bu kitabının yazılmasına sebep olan kitaptan bahsediyor.

²²⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, s. 19.

Hakîm et-Tirmizî'nin *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*'ı Kur'ân'da müterâdif kelimeler olmadığını açıklamaktadır. Çünkü her kelimenin, kendisine benzeyen kelimelerden lügavî kök manâsından farklı lügavî bir manâsı vardır. O, önce bir kelimenin lügavî kökünü getiriyor, sonra mümkün olduğu kadar manâ bakımından ona yakın kelimeleri zikrediyor ve küçük de olsa aralarındaki farkı açıklıyor.²³⁰

Hakîm et-Tirmizî'nin 81 kelime ve nezâirini açıkladığı bu kitabında özellikle Kur'ân'da da geçen temel kelâmî kavramları nasıl izâh ettiğine dair örnekler vermek istiyoruz:

•*Küfr*: “*Küfr*, الْغَطَاء (örtme) anlamındadır. Lügate كَفَرْتُ الشَّيْءَ “üstünü örttüm” denilir. Yemîni bozma hususundaki keffâret de buradan gelmektedir. Günahların keffâreti denilmesi, günahları örtmesi sebebiyledir.”²³¹ Sonra küfrün nezâiri olarak şu kavramları zikreder: *Tekzîb, zulm, cehûd, küfrânu 'n-ni 'met ve teberri*.²³²

•*Şirk*: “*Şirk*, “bir şeye ilgili/ilintili olmak” demektir. Bu ilinti sebebiyle avcının ağına شَرَكْ denilmiştir. *Şirk*, bir kimseyi Allah'ın mülküyle ilgili kılmak, onu O'nunla birlikte mâlik kılmaktır.”²³³ Sonra şirkin nezâiri olarak şu kavramları zikreder: *'Adl, 'ibâdet, nisbet, riyâ*.²³⁴

•*Dîn*: “*Dîn*, “hudû‘ (boyun eğme)” demektir. دَانَ لَهُ “ona boyun eğdi” anlamındadır. دُونَ “aşağı/alt” kelimesinden türemiştir. Bir şeyin altında (aşağısında) bulunan her şey ona (üstündekine) boyun eğmiştir. Allah, Âdemoğlunu ve onda – toprağın katılığından ve kuvvetinden tevârûs ettiği– kibri yarattı. Böylece O'na boyun eğmelerini ve O'nun azametinden huşû‘ duymalarını gerekli kıldı.”²³⁵ Sonra dînin nezâiri olarak şu kavramları zikreder: *Allah'tan başka ilâh olmadığına şehâdet etmek, hesâb, Allah'ın hükmü ve kazâsı, ihlâs-islâm-imân*.²³⁶

²³⁰ Mahmûd, *Menâhîcu'l-Müfessirîn*, s. 55.

²³¹ Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, s. 24.

²³² Hakîm et-Tirmizî, *a.g.e.*, s. 25-26.

²³³ Hakîm et-Tirmizî, *a.g.e.*, s. 26.

²³⁴ Hakîm et-Tirmizî, *a.g.e.*, s. 27.

²³⁵ Hakîm et-Tirmizî, *a.g.e.*, s. 119.

²³⁶ Hakîm et-Tirmizî, *a.g.e.*, s. 119-20.

•İslâm: “İslâm, “teslîm”den türemiştir. Kula hidâyet nûru geldiği zaman Rabbini bilir, kalbi mutmain olur, nefsi sukûna erişir ve kalbine gelen bilgi sebebiyle kalbi istikrâra kavuşur. Böylece Allah’ın emrettiği her emri yerine getirerek O’na boyun eğmiş olur. İşte bu, kulun kulluk olarak nefisini Rabbine teslîm etmesidir.”²³⁷ Sonra islâmın nezâiri olarak şu kavramları zikreder: *Îmân, ihlâs*.²³⁸

Hakîm et-Tirmizî’nin konumuzla ilgili diğer bir kitabı *el-Furûk ve Men ‘u’t-Terâdüf* isimli eseridir. Bu kitâbın temel fikrinin, Arap dilinde terâdüfün olmadığına dayandığı ifade edilmiştir. Buna göre Arap dilinde bir manâya gelen iki lafız yoktur. Bu çoğunun görüşüne muhalif bir görüştür. Ancak bu, sıradan bir görüş değildir. Hakîm et-Tirmizî bu konuda insanların benimsedikleri görüşü dikkate almaz. O, bu hususta delilli ve örnekli bir kitap yazmış ve böylece dil çevreleriyle tartışmayı tercih etmiştir.²³⁹ Hakîm et-Tirmizî bu eserinde, eş anlamlı gibi görünen bazı kelimelerin eş anlamlı olmadığını, aralarında az veya çok bir anlam farkı bulunduğunu ispatlamaya çalışır. Eser, dil ilimlerini ilgilendiriyor gibi görünürse de müellife göre konu itikadî ve fikhî birçok mesele ile de yakından ilgilidir. Bu hususun açıklığa kavuşturulmasıyla bu meselelerin çözümleneceğini söyleyen Hakîm et-Tirmizî, eş anlamlı kelimeler arasındaki nüansları tesbit etmek için çeşitli örnekler vermiştir.²⁴⁰

Hakîm et-Tirmizî, *el-Furûk ve Men ‘u’t-Terâdüf* kitabında Arapça kelimeler arasındaki farkları göstermeye çalışmıştır. Bu kelime çiftlerini incelediğimiz zaman daha çok tasavvufî kavramlar olduklarını ve açıklamalarda tasavvufî yorumların ön plâna çıktığını görüyoruz. Kitap, daha sonra göreceğimiz Ebû Hilâl el-Askerî’nin *el-Furûk*’u tarzında bir eser değildir. Fakat günümüze çok az eserin ulaştığı furûk türü bir eser olması bakımından önemlidir. Şimdi bu eserde aralarındaki farklar açıklanan 158 çift lafızdan bazıları şunlardır: Mehâcce ve mücâdele, münâzara ve müğâlebe,

²³⁷ Hakîm et-Tirmizî, **a.g.e.**, s. 122.

²³⁸ Hakîm et-Tirmizî, **a.g.e.**, s. 122-24.

²³⁹ Mahmûd, **Menâhicu’l-Müfessirîn**, s. 55.

²⁴⁰ Bkz. Bereke, Abdülfettâh Abdullah, “Hakîm et-Tirmizî”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 198.

rahmet ve rikkat, ubûdet ve ibâdet, salâbet ve kasvet, recâ ve temennî, ilhâm ve vesvese, senâ ve medh, dann ve buhl, kemâl ve temâm²⁴¹.

Hakîm et-Tirmizî'nin bunun dışında *Beyânu 'l-Furûk beyne 's-Sadr ve 'l-Kalb ve 'l-Fuâd ve 'l-Lübb* isimli risâlesi vardır ki, sûfî meşrebi doğrultusunda söz konusu dört kavram arasındaki farkı izah etmektedir.²⁴²

3) Hattâbî (ö. 388/998)

Hattâbî, manâ bakımından birbirine yakın lafızlar bulunduğu, insanların çoğunun bu lafızlar arasındaki ince farkları ihmâl ettikleri ve bunların kullanılmasında kolaycı davrandıkları görüşündedir.²⁴³ Nitekim Hattâbî bunu şöyle ifade etmektedir:

“Kelâmda manâları birbirine yakın (mütekârib) birçok lafız vardır ki, insanların çoğu hitabın muradını beyân etmede onların çoğunu eşit zannetmektedir. Şu isimler, fiiller, harfler ve sıfatlar arasında olduğu gibi: عِلْمٌ ve مَعْرِفَةٌ, حَمْدٌ ve شُكْرٌ, بُحْلٌ ve شُحٌّ, عَنْ ve مِنْ, ذَاكَ ve ذَلِكَ, نَعَمْ ve بَلَى, اجْلِسْ ve اقْعُدْ, صِفَةٌ ve نَعْتُ da, her bir lafzın bazı manâlarda diğerinden ayrıldığı bir özellik vardır.”²⁴⁴

Hattâbî'ye göre belâgatın direği, bu lafızların kelâmın bölümlerindeki en özel ve en uygun yerine konulmasıdır. Eğer bir kelimenin yerine başka bir kelime getirilirse, ya kelâmın bozulması sebebiyle manâ değişecektir; ya da belâgatın ortadan kalkmasıyla kelâmın ihtişamı ortadan kalkacaktır.²⁴⁵

Hattâbî, bu lafızlar arasındaki anlam farklarını tek tek açıklamıştır.²⁴⁶ Bunlardan birkaç örnek vermek istiyoruz:

• *İlim-Ma'rifet*: Bir şey hakkında cehâletin ortadan kalktığını ispat etmek istediğin zaman, عَرَفْتُ الشَّيْءَ وَعَلِمْتُهُ “onu bildim” dersin. Ancak عَرَفَ fiili bir mef'ûl alır;

²⁴¹ Hakîm et-Tirmizî, *el-Furûk ve Men'u't-Terâdüf*, vr. 8a-8b, 12b-13a, 14b, 17b-18a, 24b-26a, 33a-33b, 36a-36b, 39b, 72a.

²⁴² Hakîm et-Tirmizî, *Beyânu 'l-Furûk beyne 's-Sadr ve 'l-Kalb ve 'l-Fuâd ve 'l-Lübb*, Tah.: Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Kahire, t.y., s. 15-82.

²⁴³ Şâyi', *el-Furûku'l-Lügaviyye*, s. 202.

²⁴⁴ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, (Selâstî Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde), Tah.: Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selâm, 3. Baskı, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, t.y., s. 29.

²⁴⁵ Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 29.

²⁴⁶ Bkz. Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 29-33.

عِلْم fiili ise iki mef'ûl gerektirir. Bu yüzden ma'rifet özellikle Allah Teâlâ'nın birliği ve zâtının ispatı konusunda kullanılır. Gerçekte ilmin zıddı *cehl*, ma'rifetin zıddı *nekre* (bilinmeme)dir.²⁴⁷

•*Na't-Sıfat*: Sıfat daha umûmî, na't daha husûsîdir. “Zeyd akıllı ve halîmdir”; “Amr, câhil ve sefîhtir”, “Zeyd, siyah ve çirkindir” ve “Amr, beyaz ve güzledir” dediğin zaman, bunlar o ikisi için hem sıfat hem na't olur. Fakat *na't*, sadece yok olmayan ve değişmeyen şeyler hakkında kullanılır. Uzunluk, kısalık, siyahlık, beyazlık vb. değişmeyen şeylerdendir.²⁴⁸

Bu açıklamalar kesin bir şekilde göstermektedir ki el-Hattâbî terâdüfû kabul etmeyen âlimlerdendir.

4) Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yy.)

Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîr*'inde lafız-manâ ilişkisinin beş şekilde olduğunu söylüyor:

1) İki kelimenin lafız ve manâda ittifak etmelerine *mütevâtî* denilir. Zeyd ve Amr hakkında kullanıldığında “insan” lafzı gibi.

2) İki kelimenin lafız ve manâda ihtilaf etmelerine *mütebâyin* denilir. رَجُل “erkek” ve فَرَس “at” gibi.

3) İki kelimenin lafızda değil sadece manâda ittifak etmelerine *müterâdif* denilir. حَسَام ve صَمَصَام “kılıç” gibi.

4) İki kelimenin lafızda ittifak edip manâda ihtilâf etmelerine *müşterek* denilir. “göz” kelimesi, “organ”, “su menbaı” ve “gözcü” vb. manâlarında kullanılır.

5) İki kelimenin lafızların bir kısmında ve manânın bir kısmında ittifak etmesine *müştak* denilir. ضَرْب ve ضَارِب gibi.²⁴⁹

²⁴⁷ Bkz. Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 29-30.

²⁴⁸ Bkz. Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 31.

²⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, Tah.: Muhammed Abdülazîz Besyûnî, Tanta, 1420/1999, C. I, s. 2.

Râgıb el-İsfahânî'nin bu taksimatından terâdüf kabul edip etmediği pek anlaşılmamaktadır. Ancak tefsirini incelediğimizde onun, كَلَام ile قَوْل; عَدَا ile طَعَى; بِعَى ile طَعَى; إِزَادَة ile اسْتَيْفَهُمْ ile اسْتَحْبَارَ; طَنْ ile حُسْبَان; حَيَال ile وَهْم; خُدْس ile تَحْمِين; أَرَابَة ile رَبِّب; مَرِيَّة ile شَكَّ vb. kelimeler arasındaki farkları açıklaması onun terâdüf kabul etmediğinin açık bir göstergesidir.²⁵⁰

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân* isimli eserinde şöyle diyor:

“Bu kitabı –Allah dilerse ve ömür verirse–, bir manâya gelen müterâdif lafızların ve aralarındaki ince farkların hakikatının ortaya konulduğu bir kitap takip edecektir. Böylece her bir haber için müterâdif lafızlardan sadece birinin –diğerlerinin değil– tahsis edilmiş olduğu anlaşılabacaktır. Bir defasında “kalb”, bir defasında “fuâd” ve başka bir defasında “sadr”ın zikredilmesi gibi. Yine Allah Teâlâ'nın kıssayı zikrettikten sonra, “*Kuşkusuz bunda imân eden bir toplum için âyetler vardır*”²⁵¹; “*Tefekkür eden bir toplum için...*”²⁵²; “*Bilen bir toplum için...*”²⁵³; “*Fıkheden bir toplum için...*”²⁵⁴; “*Basîret sahipleri için...*”²⁵⁵; “*Hicr (akıl) sahipleri için...*”²⁵⁶; “*Nühâ (akıl) sahipleri için...*”²⁵⁷ buyurması gibi. Hakkın hak ve bâtılın bâtıl olduğunu bilmeyen kimseler bunların hepsini aynı anlamda sayarlar. Onlar, الْحَمْدُ لِلَّهِ “Hamd Allah’a aittir” ifadesini, الشُّكْرُ لِلَّهِ “Şükür Allah’a aittir” diye; لَا رَيْبَ فِيهِ “Onda şüphe yoktur” ifadesini, لَا شَكَّ فِيهِ “Onda şek yoktur” diye tefsir ederek Kur’ân’ı tefsir ettiklerini ve onu tam olarak açıkladıklarını düşünürler.”²⁵⁸

5) İbn Atiyye (ö. 541/1147)

İbn Atiyye'nin, “Allah Teâlâ'nın Kitâb'ından bir lafız çıkarılsa, sonra bütün Arap dili ondan daha güzelini bulma hususunda seferber olsa bulamaz. Birçok yerde onu açıklamayı becerebiliyoruz. Fakat bugün biz, zevk selameti ve tabiat

²⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîr*, C. I, s. 94, 104, 115, 150, 152, 191, 232, 243, 249, 320, 458, 518, 524, 600; C. II, 413, 435, 840; C. III, 861, 872, 876, 897, 900, 937, 963, 986, 987, 999, 1310, 1324, 1360, 1409-1410; C. IV, 242-243, 370, 392, 440.

²⁵¹ Rûm, 30/37.

²⁵² Yûnus, 10/24.

²⁵³ Bakara, 2/230.

²⁵⁴ En‘âm, 6/98.

²⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/13.

²⁵⁶ Fecr, 89/5.

²⁵⁷ Tâhâ, 20/54.

²⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, y.y., t.y., s. 5.

mükemmelliği bakımından Arapların mertebesinde aşağıda olduğumuz için bazı yerlerde o lafızların anlamları bize gizli kalmaktadır.”²⁵⁹ ifadesinden hareketle onun Kur’ân kelimeleri arasında terâdüfün bulunmadığı görüşüne meyilli olduğu kanaati dile getirilmiştir.²⁶⁰

İbn Atiyye’nin bazı kelime ve kavramlar arasındaki farkı izah etmesi, bu konudaki kanaati desteklemektedir. Bu kelimelerden birkaç örnek şöyledir:

•Rahmân-Rahîm: *Rahmân*, “rahmet”ten mübalağa sıfatıdır. Manâsı, “rahmette son noktaya ulaşan” demektir. Nitekim *sekrân* (çok sarhoş) ve *gadbân* (çok kızgın) da son noktaya ulaşmayı ifade eder. *Rahmân*, Allah’a özgü bir sıfat olup beşer hakkında kullanılmaz. *Fa ‘lân* kalıbı *fa ‘il* kalıbından, *fa ‘il* kalıbı da *fâ ‘il* kalıbından daha belîğdir. Çünkü *râhim*, bir kere de olsa merhamet eden kimseye denir. *Rahîm*, bundan daha çok merhamet eden kimsedir. *Rahmân* ise, rahmeti nihâetsiz olandır. Bazı insanlar, *Rahmân* ve *Rahîm*’in aynı manâda olduğunu söylemişlerdir. *Nedmân* ve *nedîm* gibi. Evet, o ikisi bir fiilden alınmıştır, fakat biri diğerinden daha belîğdir.²⁶¹

•Hamd-Şükür: *Hamd*, “tam senâ” demektir. *Hamd*, *şükür*’den daha umûmîdir. *Şükür*, ancak Allah’ın şükredene bahşettiği güzel bir fiile karşılık olur. Onun şükürü de bir tür hamddir. Fakat mücerred *hamd*, hiçbir şey ihsân etmediği hâlde övülenin sıfatını senâ etmektir. İbn Atiyye, Taberî’nin hamd ile şükür’ün aynı manâda olduğu görüşünün kabul edilemez olduğunu söylemektedir.²⁶²

Yine İbn Atiyye, Bakara sûresi 18. âyeti tefsîr ederken şöyle demektedir: “*Esamm*, işitmeyendir. *Ebkem*, konuşamayan ve anlamayandır. Anladığı zaman *ahres* (dilsiz) denilir.”²⁶³ İbn Atiyye, bu açıklamasının ardından *ebkem* ve *ahres*’in aynı manâda olduğu görüşünü zayıf bulduğunu gösteren bir ifade kullanmıştır.²⁶⁴

²⁵⁹ Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Tah.: Şuayb el-Arnaût, 1. Baskı, Beyrut, 1429/2008, s. 649.

²⁶⁰ Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 197.

²⁶¹ İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, Tah.: Heyet, 2. Baskı, Katar, 1428/2007, C. I, s. 67.

²⁶² İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, C. I, s. 71.

²⁶³ İbn Atiyye, *a.g.e.*, C. I, s. 136.

²⁶⁴ İbn Atiyye, *a.g.e.*, C. I, s. 136; Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 197

İbn Atiyye'nin bu açıklamaları onun Kur'an'da müterâdif kelime bulunmadığı görüşünde olduğunu göstermektedir.

6) Kurtubî (ö. 671/1273)

Kurtubî'nin tefsirinde terâdüfün varlığını kabul ettiği, onun terâdüf veya müterâdif kelimesini çok nadir zikrettiği²⁶⁵, daha çok “bir manâya gelen iki lafız”²⁶⁶ ifadesini kullandığı ifade edilir. Ancak Kurtubî'nin, müterâdif olduğu düşünülen kelimeler arasındaki farkı ortaya koyma gayreti, onun müterâdif kabul etmediği kanaatini uyandırmaktadır. Kurtubî, aynı zamanda biraz sonra bahsedeceğimiz gibi, bazı kelimeleri de müterâdif kabul etmiştir. Şimdi onun, bazı kelimeler arasındaki farkı ortaya koyan açıklamalarından örnekler verelim:

Bunun en önemli örneği Fâtiha sûresi'nde “hamd” ile “şükür” arasındaki farka dair yapmış olduğu şu uzun açıklamadır:

“Ebû Ca'fer et-Taberî ve Ebu'l-Abbâs el-Müberred, hamd ile şükürün birebir aynı manâda olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Fakat bu kabul edilemez... Bazı âlimler, şükürün hamd'den daha umûmî olduğunu söylemiştir. Çünkü şükür, dil, organlar ve kalp ile yapılır. Hamd ise sadece dil ile yapılır. Hamdin daha umûmî olduğu da söylenmiştir. Çünkü hamdde, hem şükür hem de medh manâsı vardır. Hamd, şükürden daha umûmîdir. Çünkü hamd şükür yerine konulur; ama şükür hamd yerine konulmaz. İbn Abbâs'ın “Elhamdulillâh ifadesi, her şükreden sözüdür.” dediği rivayet edilir... Ben de derim ki: Sahih olan şudur: *Hamd*, önceden herhangi bir iyilik geçmeksizin övüleni sıfatlarıyla senâdır. *Şükür* ise, şükredileni ihsânından dolayı en iyi şekilde senâdır. Bu tanıma göre âlimlerimiz şöyle demiştir: Hamd, şükürden daha umûmîdir...”²⁶⁷

²⁶⁵ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhmmmed b. Ahmed b. Ebî Bekr, **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an**, Tah.: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, Beyrut, 1427/2006, C. V, s. 68. Kurtubî, müterâdif kelimesini Yûsuf sûresi 43. âyetin tefsirinde, *illâ kânet fitenen müterâdifeten* (aksi takdirde peşpeşe fitneler gelirdi) şeklinde lügat anlamında kullanmıştır. Bkz. Kurtubî, **a.g.e.**, C. XI, s. 361.

²⁶⁶ Kurtubî, **a.g.e.**, C. II, s. 138; C. III, s. 29-30; C. VI, s. 482.

²⁶⁷ Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an**, C. I, s. 206-207.

Bakara sûresi 6. âyetteki فَانْفَجَرَتْ kelimesini açıklarken şöyle demektedir: “*Inficâr*, “inşikâk” (yarılmak) demektir... A‘râf sûresindeki *inbicâs*²⁶⁸, *inficâr*’dan daha dardır. Çünkü önce inbicâs, sonra inficâr meydana gelir. Bunların aynı manâda olduklarını söyleyenler de vardır.”²⁶⁹

Kurtubî, ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ “*Sıkıntı ve hastalık durumlarında sabredenler...*” (Bakara, 2/177) âyetindeki الْبَأْسَاء kelimesini “zorluk ve fakirlik”, الضَّرَّاء kelimesini ise “hastalık ve âfet” anlamında tefsîr ederek iki kelime arasındaki farkı ortaya koymuştur.²⁷⁰

En‘âm sûresi 42. âyette geçen الْبَأْسَاء ve الضَّرَّاء kelimeleri hakkında ise şu açıklamayı yapmıştır: “الْبَأْسَاء, mallarda meydana gelen musibetlerle olur. الضَّرَّاء ise bedenlerde olur. Bu çoğunluğun görüşüdür. Bunlardan her birini diğerinin yerine konulabilir.”²⁷¹

Kurtubî, ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ “*Allah katında din İslâm’dır.*” (Âl-i İmrân, 3/19) âyetini tefsîr ederken şöyle diyor: “Bu âyette *dîn*, “tâat ve millet”; islâm ise “imân ve tâatler” demektir. Ebu’l-‘Atâhiyye böyle demiştir ve kelâmcıların cumhûru da bu görüştedir. *İmân* ve *islâm* müsemmâlarında asıl olan, Cibrîl hadîsinden dolayı tegâyür (zıtlık)dır. Bunlar bazen *mürâdefe* manâsında olabilir ve biri diğerinin yerine kullanılabilir... Bazen tedâhül manâsında olabilir. Tedâhül, bunlardan birinin kullanılması, aslın müsemmâsı ile diğerinin müsemmâsının kastedilmesidir...”²⁷²

Kurtubî, ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ “*Orada bir çukur ve bir tümsek göremeyeceksin.*” (Tâhâ, 20/107) âyetindeki ‘*ivec* ve *emt* kelimeleri arasındaki farkla ilgili çeşitli görüşleri nakletmiştir.²⁷³

Kurtubî’nin bazı açıklamaları da onun müterâdifi kabul ettiğini göstermektedir:

²⁶⁸ A‘râf, 7/160.

²⁶⁹ Kurtubî, a.g.e., C. II, s. 138.

²⁷⁰ Kurtubî, a.g.e., C. III, s. 62.

²⁷¹ Kurtubî, a.g.e., C. VIII, s. 377.

²⁷² Kurtubî, a.g.e., C. V, s. 68.

²⁷³ Kurtubî, a.g.e., C. XIV, s. 137-38.

Bunlardan biri, ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ “Bu kitap ki, onda kuşku yoktur.” (Bakara, 2/2) tefsîr ederken şöyle demesidir: “Rayb kelimesinde üç manâ vardır: Birincisi *şekktir*... İkincisi *töhmettir*... Üçüncüsü *ihtiyaçtır*...”²⁷⁴

Onun müterâdifi kabul ettiğini gösteren daha açık bir ifade, ﴿وَحَرَّضَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ “Mü’minleri teşvik et!” (Nisâ, 4/84) âyetinin tefsîrinde geçmektedir. O burada حَارَضَ, أَكَبَّ ve وَاظَبَّ kelimelerinin aynı anlamda (بَعْنَى وَاحِدٍ) olduklarını açık bir şekilde söylemektedir.²⁷⁵

Kurtubî, Allah’ın Rahmân ve Rahîm isimlerinin bir manâda mı farklı manâlarda mı oldukları hususunda ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra bu konudaki görüşleri nakletmekte, fakat kendi görüşünü beyan etmemektedir. Buradaki açıklamalarından net olarak anlaşılmasa da, onun bu iki ismin manâları arasında fark gözettiğini düşünüyoruz.²⁷⁶

Sonuç olarak Kurtubî, bazı kelimeleri müterâdif kabul etse de, çok sayıda kelime arasındaki farkı açıklama gayreti içine girmesi onun Kur’ân’da terâdüf bulunmadığı görüşüne meylinin daha ağır bastığını söyleyebiliriz.

7) İbn Kesîr (ö. 774/1373)

İbn Kesîr, tefsîrinde müterâdif kabul edilen bazı kelimeler arasındaki farkları ortaya koymuştur ki bu, onun Kur’ân’da terâdüf kabul etmediğini göstermektedir.²⁷⁷

İbn Kesîr, Allah Teâlâ’nın ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ “Biz, herbiriniz için bir şariat ve yol belirledik.” (Mâide, 5/48) âyetindeki şir’at ve minhâc kelimeleri arasındaki farkı açıklamıştır. O, İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime, Hasan el-Basrî, Katâde, Dahhâk, Süddî, Ebû İshâk es-Sebî’î vb.’den şir’at’ın “yol” ve minhâc’ın “sünnet” ve şir’at’ın “sünnet” ve minhâc’ın “yol” manâsına geldiğini naklettikten sonra şöyle demiştir:

²⁷⁴ Kurtubî, a.g.e., C. I, s. 245-46.

²⁷⁵ Kurtubî, a.g.e., C. VI, s. 482.

²⁷⁶ Bkz. Kurtubî, a.g.e., C. I, s. 161-63.

²⁷⁷ Şâyi’, el-Furûku’l-Lügaviyye, s. 199-200.

“Birincisi (yani, *şir’at*’ın “yol” ve *minhâc*’ın “sünnet” manâsında olması) daha uygundur. Çünkü *şir’at*, aynı zamanda *şerî’attir*. *Şerî’at*, bir şeyi yapmaya başlamaktır... *Minhâc* ise, açık ve kolay yoldur. *Sünen*, “yollar” demektir. Dolayısıyla Allah’ın ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ sözünü, “yol” ve “sünnet” olarak tefsîr etmek müsâbet bakımından diğerine göre daha açıktır.”²⁷⁸

İbn Kesîr, Allah’ın *Rahmân* ve *Rahîm* isimleri hakkında fark olduğunu belirten şu açıklamayı yapmıştır:

“Bunlar, mübalağa anlamında “rahmet”ten türemiş iki isimdir. *Rahmân*, mübalağa bakımından *Rahîm*’den daha kuvvetlidir.”²⁷⁹

İbn Kesîr, ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ “Onlar, Allah’ın sırlarını ve fısıltılarını bildiğini bilmiyorlar mı?” (Tevbe, 9/78) âyetiyle ilgili yapmış olduğu yorum, onun “sır” ile “necvâ” arasındaki farkı diğer âlimlerden farklı bir şekilde açıkladığını göstermektedir:

“Allah Teâlâ sırrı ve en gizli olan şeyi bildiğini haber veriyor. Onlar, kendilerine ait olan mallardan tasadduk ettiklerini ve bunlara karşılık şükrettiklerini ızhâr etseler de, Allah onların içlerini (kalplerindekini) çok iyi bilmektedir. Çünkü Allah, onları kendilerinden daha iyi bilir. Zira Allah Teâlâ gaybleri en iyi bilendir. Yani O, her türlü gaybı ve şehâdeti, her türlü sırrı ve fısıltıyı, zâhir ve bâtın olan her şeyi bilir.”²⁸⁰

İbn Kesîr, kelâmdaki tartışma konularından biri olan “isim ve müsemmâ” konusunda yaptığı açıklamasıyla da terâdüfû kabul ediyor gibi görünüyor. O, ismin müsemmânın aynısı olup olmadığı konusunda üç görüş olduğunu söylüyor:

1) İsim müsemmâdır. Bu, Ebû Ubeyde ve Sîbeveyh’in görüşüdür. Bâkılânî ve İbn Fûrek de bu görüşü benimsemiştir.

2) Haşeviyye, Kerrâmiyye ve Eş’ariyye şöyle demiştir: “İsim müsemmânın aynıdır; fakat tesmiyeden başkadır.”

²⁷⁸ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, Tah.: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, 2. Baskı, Riyad, 1418/1999, C. III, s. 129.

²⁷⁹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, C. I, s. 124.

²⁸⁰ İbn Kesîr, *a.g.e.*, C. VI, s. 185.

3) Mu‘tezile şöyle demiştir: “İsim müsemâmâdan başkadır; tesmiyenin aynıdır.”

İbn Kesîr, kendisinin “ismin müsemâmâdan ve tesmiyeden başka olduğu” görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir. Ona göre eğer isimden maksat, kesik seslerden ve bir araya getirilmiş harflerden oluşmuş olan bu lafız ise, ismin müsemâmâdan başka olduğuna dair zorunlu bilgi hâsıl olur. Eğer isimden maksat müsemâmânın zâtı ise, bu açık olan şeyi izahtır ki, bu da abestir. Böylece ortaya çıkmış oldu ki, bütün takdirlere göre bu konuda derine dalmak abes yerine geçer. Öte yandan ismin müsemâmâdan başka olduğuna delil vardır. Çünkü bazen isim mevcut, ama müsemâmâ kayıp olur. Ma‘dûm lafzı gibi. Bazen bir şeyin çeşitli isimleri olur; müterâdif gibi. Bazen isim tek, müsemâmâlar çeşitli olur; müşterek gibi. Bu, ismin müsemâmâdan başka olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca isim bir lafız olup arazdır. Müsemâmâ ise, mümkün veya zâtı sebebiyle vacip bir zât olur. Eğer isim müsemâmâ olsaydı, ateş ve kar lafızlarını telaffuz eden kimse ateşin sıcaklığını veya karın soğukluğunu hissedirdi.²⁸¹

İbn Kesîr’in bu uzun açıklamasını, daha önce bazı müfessirlerde karşılaştığımız ve ileride kelâmcıların terâdüf anlayışlarını anlatırken de yoğun bir şekilde karşılaştığımız benzer durumları anlamak için zikrettik. Zira burada İbn Kesîr, isim ve müsemâmâ arasında fark olduğunu iddia ederek terâdüfe karşı çıkmaktadır. Fakat “Bazen bir şeyin çeşitli isimleri olur; müterâdif gibi.” diyerek de sanki terâdüf kabul etmektedir. Bu durum, –kelâmcılarda da görüleceği üzere– âlimlerin bazı konularda veya alanlarda terâdüf kabul edip bazılarında kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin bir âlim Arap dilinde terâdüf kabul ederken, Kur’ân-ı Kerîm’de terâdüf olduğu kabul etmemektedir. Yukarıdaki bazı âlimlerdeki çelişkili gibi görünen ifadeler kanaatimizce bundan kaynaklanmaktadır. Dahası bir âlim – Suyûtî gibi–, Kur’ân’daki bazı kelimeleri müterâdif kabul ederken, başkalarının Kur’ân’da müterâdif kabul ettiği kelimeler arasındaki farkları ortaya koyabilmektedir.

8) Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392)

²⁸¹ İbn Kesîr, a.g.e., C. I, s. 122.

Bedrüddîn ez-Zerkeşî, bu konuya özel bir önem vermiş, Kur’ân’da müterâdif kabul edilen çok sayıdaki kelimeyi araştırarak aralarındaki ince farkları ortaya koymuş ve böylece Kur’ân’da terâdüf bulunmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Zerkeşî, “Terâdüf Olmadığı Halde Öyle Zannedilen Lafızlar Hakkında” başlığı altında şöyle demektedir:

“Bu lafızlar makamlara göre dağıtıldığı için bir lafzın mürâdifi onun yerine kullanıldığı yerde onun yerini tutmaz. Bu yüzden müfessirin kullanımlara riayet etmesi ve mümkün olduğu kadar terâdüfün olmadığına kesin bir şekilde hükmetmesidir. Mürekkebin müfreden başka bir manâsı vardır. Bundan dolayı usûlcüler, –her ne kadar müfred olarak câiz olduğunda ittifak etmişlerse de–, terkidde iki müterâdiften birinin diğerinin yerinde bulunmasını reddetmişlerdir.”²⁸²

Zerkeşî, örnek olarak müterâdif zannedilen şu Kur’ân lafızları arasındaki farkları açıklamıştır: “Havf-haşyet”, “şuhh-buhl”, “sebîl-tarîk”, “câe-etâ”, “hatif-tehattuf”, “medde-emedde”, “sekâ-eskâ”, “ku’ûd-culûs”, “temâm-kemâl.”²⁸³

Zerkeşî, “İki Müterâdiften Birinin veya Manâca Yakın Olan Kelimenin Diğeri Üzerine Atfedilmesi ve Bundan Maksadın Te’kîd Olması”²⁸⁴ başlığı altında, müterâdif olduğu düşünülen bazı kelimelerin birbiri üzerine atfedilmesinin amacının tekid olduğunu belirtmektedir. Onun burada örnek olarak zikretmiş olduğu âyetlerden bazıları şöyledir:

﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا﴾ “Allah yolunda başlarına gelenlerden yulgınlık da göstermediler, zaafa da düşmediler.” (Âl-i İmrân, 3/146)

﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ “Artık o, ne bir haksızlıktan ne de çiğnenmekten korkar.” (Tâhâ, 20/112)

﴿لَا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى﴾ “Korku ve endişe duymaksızın...” (Tâhâ, 20/77)

﴿ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ﴾ “Sonra kaşlarını çattı ve yüzünü ekşitti.” (Müddessir, 74/22)

²⁸² Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire, t.y., C. IV, s. 78.

²⁸³ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, C. IV, s. 78-85.

²⁸⁴ Bkz. Zerkeşî, *a.g.e.*, C. II, s. 472-76.

﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ “(Yakup) dedi ki: Ben hüznümü ve kederimi ancak Allah’a şikayet ederim.” (Yusûf, 12/86)²⁸⁵

Zerkeşî’nin, ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ “Orada bir çukur ve bir tümsek göremeyeceksin.” (Tâhâ, 20/107) âyetindeki ‘ivec ve emt kelimeleriyle ilgili olarak lügatçilerin görüşlerini zikretmesi, onun bu iki kelime arasındaki farktan haberdar olduğunu göstermektedir. O şöyle demiştir:

“el-Halîl dedi ki: ‘İvec ve emt, aynı manâdadır. Denilmiştir ki: Bir mekânın kaba ve zayıf olmasıdır. Bunu İbn Fâris söylemiştir.”²⁸⁶

9) Aîşe Abdurrahman (ö. 1998)

Âîşe Abdurrahman terâdüf konusunda şöyle diyor: “Arap dili âlimleri eskiden beri terâdüf meselesiyle ilgilenmişler ve bu hususta ihtilaf etmişlerdir. Kur’ânî beyânın bu ihtilâfı ortadan kaldırması gerekir. Çünkü kelimenin sırrı, bir kelimenin yerini terâdüf olduğu söylenen başka bir kelimenin tutmadığını göstermektedir.”²⁸⁷

Kur’ân’da terâdüfün bulunmadığı, dolayısıyla hiçbir kelimenin yerini başkasının tutmasının mümkün olmadığını söyleyen Âîşe Abdurrahman, Kur’ân’ın kendilerine nâzil olduğu fasih Arapların bunu idrâk ettiklerini ifade etmektedir. O, Arap kabilelerinin lügatleri farklı olduğu için çeşitli lafızların bir manâya delalet etmesinin sorun oluşmayacağını, esas sorunun terâdüfün çeşitli lügatlere bağlamaksızın veya müterâdif olduğu söylenen lafızlarda ses yakınlığı olduğu belirtilmeksizin, çeşitli lafızların bir manâya delalet ettiği söylendiği zaman ortaya çıktığını ifade etmektedir.²⁸⁸

Terâdüf konusunda eski âlimlerin ve yeni araştırmacıların ihtilaf ederek, bir kısmının terâdüf kabul ettiklerini, bir kısmının ise terâdüf reddettiğini belirttikten sonra ihtilafın çözümü için bir öneri sunmaktadır: “Kur’ân-ı Kerîm Arapçanın en

²⁸⁵ Zerkeşî’nin örnek verdiği diğer âyetler için bkz. Müddessir, 74/38; Nisâ, 4/171; Zuhurf, 43/80; Mâide, 5/48; Bakara, 2/3, 4, 171; Ahzâb, 33/12, 67; Fâtır, 35/25, 35; .

²⁸⁶ Zerkeşî, a.g.e., C. II, s. 473.

²⁸⁷ Abdurrahman, Âîşe, el-İ‘câzu’l-Beyânî li’l-Kur’ân ve Mesâilu İbni’l-Ezrak –Dirâse Kur’âniyye Lügaviyye ve Beyâniyye–, 3. Baskı, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, t.y., s. 209.

²⁸⁸ Abdurrahman, a.g.e., s. 210.

büyük kitabıdır. Doğrusu, bu meseleyi apaçık Arapça olan Kur’ân’a arzetmeden bir görüş ortaya koymamaktır. Çünkü Kur’ân, uzun süredir devam eden bu ihtilafı ortadan kaldıracaktır.”²⁸⁹

Âişe Abdurrahman eserlerinde müterâdif oldukları söylenen bazı kelimeler arasındaki farkları Kur’ân’dan örnekler getirmek suretiyle lügavî delilleriyle geniş olarak izah etmiştir. Onun açıkladığı bazı kelimeler şunlardır: الْرُّؤْيَا - الْخُلُم - آتَس - أَبْصَرَ - أَشْتَاتٌ - إِمْرَأَةٌ - زَوْجٌ - الْخَوْفُ - الْخُضُوعُ - الْخُشْيَةُ - الْخُشُوعُ - الطَّحْطُمُ - التَّصَدُّعُ - أَقْسَمَ - خَلَفَ - الْبُعْدُ - التَّأْيِي; شَيْءٌ - أَشْتَاتٌ - إِمْرَأَةٌ - زَوْجٌ - الْخَوْفُ - الْخُضُوعُ - الْخُشْيَةُ - الْخُشُوعُ - الطَّحْطُمُ - التَّصَدُّعُ - أَقْسَمَ - خَلَفَ - الْبُعْدُ - التَّأْيِي gibi.²⁹⁰

Âişe Abdurrahman, “eş” ile إِمْرَأَةٌ “kadın” kelimeleri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Kur’ânî beyânın, zevc lafzını Âdem ve eşinden (zevc) bahsettiği yerlerde kullandığını görüyoruz.”²⁹¹ İmre’e lafzını ise, imre’etü’l-azîz, imre’etü Nûh, imre’etü Lût ve imre’etü Fir’avn vb. şeklinde kullanmıştır. Her ikisi de Kur’ânî lafızlardan bu iki lafzı birbiri yerine kullanmanın kolay olduğu görünüyor. Meselâ; “zevcü Âdem” yerine, imre’etü Âdem; “imre’etü’l-azîz” yerine zevcü azîz deriz. Fakat bu, mu’ciz beyânın kabul etmediği bir durumdur. Bize, zevciyyet hususunda delâlet sırrını veren şey, beşerden iki zevc kıssasında Âdem ve zevci arasındaki alakanın kaynağıdır. Âdem’in zevci, diğer kadınlardan bir kadın (imre’e) değildi. Bilakis o, tek başına bir zevc idi. Zevciyyet, kendisinden başka bir şey olmadığı hâlde, zevc’in Âdem ile alakasının kaynağı ve onun varlık sırrıdır. Her iki kelimenin (zevc-imre’e) Kur’ân’daki kullanımlarını düşünmek, bizi delâlet sırrına ulaştıracaktır:

1) Sahnenin konusu, “hikmet ve âyet” veya “teşrî‘ ve hüküm” olduğu yerlerde zevc kelimesi gelir.²⁹² Âhiret hayatındaki ezvâc hakkında da durum aynı şekildedir.²⁹³ âyetlerinde olduğu gibi.

²⁸⁹ Abdurrahman, a.g.e., s. 211-214.

²⁹⁰ Abdurrahman, a.g.e., s. 215-238; Abdurrahman, Âişe, et-Tefsîru’l-Beyânî li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 7. Baskı, Dâru’l-Me’ârif, Kahire, t.y., C. I, s. 47-51; 165-170; 195-197; C. II, s. 81-82; 114-115.

²⁹¹ Bkz. Bakara, 2/35; A’râf, 7/19; Tâhâ, 20/117.

²⁹² Bkz. Furkân, 25/74; Rûm, 30/21.

²⁹³ Bkz. Vâkı’a, 56/7; Bakara, 2/25; Âl-i İmrân, 3/15; Nisâ, 4/57; Zuhuruf, 43/70; Yâsîn, 36/56.

2) İhânet veya akîde farklılığı sebebiyle zevc'deki "sükûn, meveddet ve rahmet" alâmeti ortadan kalktığı zaman zevc değil imre'e gelir.²⁹⁴ Firavun'un karısı, kendisinin mü'mine, Firavun'un ise kâfir olması sebebiyle aralarındaki zevciyyet alâmetini boşa çıkarmıştı.²⁹⁵ İnsan ve canlı varlıklardan hayvanlar ve bitkiler zevciyyet hikmeti, doğum yoluyla hayatı devam ettirmektir. Bu bağlamda makam, erkek olsun kadın olsun zevc, zevceyn veya ezvâc kelimelerine uygundur.²⁹⁶

3) Zevciyyet hikmeti, "kısırlık veya dulluk" sebebiyle ortadan kalktığı zaman, zevc değil imre'e gelir. İbrâhîm ve İmrân'ın karısı hakkındaki Hûd, 11/71; Zâriyât, 51/29 ve Âl-i İmrân, 3/35 âyetletinde olduğu gibi. Zekeriyâ (a.s), Allâh Teâlâ'ya şöyle niyaz etmiştir: "*Karım (imre'etî) da kısır bulundu, onun için bana tarafından bir yardımcı ihsân eyle!*" (Meryem, 19/5); "*Dedi ki: Yâ Rabb! Benim için bir oğul nasıl olur; kendime ihtiyarlık çatmış, karım da (imre'etî) kısırken!?*" (Âl-i İmrân, 3/40) Sonra Rabbi onun duâsını kabul edip zevciyyet hikmeti gerçekleşince âyet şöyle olmuştur: "*Biz de duâsını kabul ile icabet ettik de kendisine Yahyâ'yı verdik ve o'nun için (kısır olan) eşini (zevcehu) ıslah ettik*". (Enbiyâ, 21/90)"²⁹⁷

Âişe Abdurrahman, müterâdif olduğu iddia edilip de biri Kur'ân'da geçen diğeri geçmeyen iki kelime arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: Kur'ân'ın hakemliğine başvurduğumuz zaman ilk gördüğümüz şey, *el-gınâ*'nın (الْغِنَاء) Kur'ân'da hiç kullanılmayan "servet" anlamındaki *es-serâ*'nın (السَّرَاء) müteradifi olmadığıdır. Şu âyetlerde *el-gınâ* mal dışındaki şeylere isnâd edilmiştir: "*Cemiyetinizin size hiç faydası olmadı (mâ ağnâ)!*" (A'râf, 7/48); "*O vakit askeriniz çok olsa da, size zerre*

²⁹⁴ Bkz. Yûsuf, 12/30, 51; Yûsuf, 12/51; Tahrîm, 66/10; Ankebût, 29/33; Neml, 27/57; Hicr, 15/60; Zâriyât, 51/81; A'râf, 7/83.

²⁹⁵ Bkz. Tahrîm, 66/11.

²⁹⁶ Nisâ, 4/1; Hûd, 11/40; Şûrâ, 42/11; Yâsîn, 36/36; Zâriyât, 51/49; Necm, 53/45; Nebe, 78/8; Mü'minûn, 23/17; En'âm, 6/103; Zümer, 39/6; Ra'd, 13/6; Lokmân, 31/6; Hacc, 22/5; Şu'arâ, 26/7; Tâhâ, 20/53; Kâf, 50/7.

²⁹⁷ Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 222.

kadar fayda vermez (len tuğniye).” (Enfâl, 8/19)²⁹⁸ Bu âyetlerin hiçbirinde *el-gınâ*’nın “servet/mal” olarak tefsîr edilmesi mümkün değildir.²⁹⁹

Görüldüğü üzere müfessirlerin kâhir ekseriyeti Kur’ân-ı Kerîm’de terâdüf bulunduğunu kabul etmemektedir. Ancak bazı müfessirlerin açıklamaları incelendiğinde bazı kelimelerin eşanmalı olduklarını söylerken, bazı kelimeler arasında da farklar ortaya koyduklarını görmekteyiz.

Müfessirlerin terâdüf konusundaki görüşlerini vermekten amacımız, Kur’ân-ı Kerîm’de terâdüf olgusuna nasıl baktıkları ve sonuçta terâdüf kabul edip etmemeye göre Kur’ân lafızlarının anlamının değişip değişmediğidir. Çünkü buna paralel olarak temel itikâdî kavramları Kur’ân’dan alan kelâm ilmini de bir şekilde etkileyeceğini düşünüyoruz.

1.2.2. Hadislerde Terâdüf

Terâdüf konusunu lügat veya Kur’ân açısından ele alan makale, kitap veya tez türünde pekçok çalışmanın yapıldığını tespit ettik. Ancak bu hadislerde terâdüf konusunu ele alan müstakil bir çalışmaya rastlamadığımız gibi, eski ve yeni hadis araştırmalarında “hadislerde terâdüfe” yer veren herhangi bir çalışma da tespit edemedik. Bu başlık altında amacımız, İslâm’ın temel kaynaklarından kabul edilen “hadisler”de terâdüf konusunu genel olarak kısa bir şekilde ortaya koymaktır.

Müterâdif kelimelerin geçtiği hadislere örnek olarak verilen rivayetlerden bazıları şöyledir:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَامَ أَعْرَابِيٌّ قَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَتَنَاولَهُ النَّاسُ، فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دَعُوهُ وَهَرِّقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ دَنُوبًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ.

•Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Bir bedevi geldi ve mescide işedi. İnsanlar onu azarladılar. Peygamber (s.a.v.) onlara şöyle dedi: *Onu bırakın, onun sidiğinin üzerine*

²⁹⁸ Diğer âyetler için bkz. Hûd, 11/101; Yûsuf, 12/67; Yûnus, 10/36, 101; İbrâhîm, 14/21; Yâsîn, 36/23; Mü’min, 40/47; Câsiye, 45/19; Tûr, 52/46; Necm, 53/26, 28; Kamer, 54/5; Tahrîm, 66/10; Mürselât, 77/31; Abese, 80/37; Gâşiye, 88/7;

²⁹⁹ Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî li’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, C. I, s. 48-49.

*dolu veya büyük bir kova su dökün! Siz, kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz, zorlaştırıcı olarak gönderilmediniz.”*³⁰⁰

İbn Hacer, hadiste geçen “delv” ve “zenûb” kelimeleri hakkındaki görüşleri aktardıktan sonra, bu iki kelimenin müterâdîf olabileceğini belirtmiştir.³⁰¹

عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ (إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ إِذَا انْصَرَفُوا أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيَقْعِدَانِهِ فَيَقُولَانِ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ مُحَمَّدٍ؟

•Enes (r.a.), Peygamber’in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “*Kul kabrine konulduğu ve sahipleri geri dönüp gittikleri zaman –ki ölü bunlar yürürken ayakkabılarının sesini muhakkak işitir– ona iki melek gelir. Bunlar ölüyü oturturlar ve ona, “Muhammed denilen kimse hakkında ne dersin?” diye sorarlar...*”³⁰²

Bu hadisin başka bir rivayetinde, فَيُقْعِدَانِهِ (oturturlar) yerine, فَيُجْلِسَانِهِ (oturturlar) kelimesi geçmektedir.³⁰³

Münâvî (ö. 1031/1622), bu iki kelime arasındaki fark hususunda değerlendirme yaparken, فَيُجْلِسَانِهِ lafzının Resûlullah’a (s.a.v.) ait olduğunu, ravinin iki lafız arasında fark görmeyerek onun yerine فَيُقْعِدَانِهِ kelimesini kullandığını söylemiştir.³⁰⁴

•Ebû Hüreyre, Resûlullah’tan (s.a.v.) rivayet etmiştir: “İki kadın oğullarıyla birlikte giderlerken bir kurt geldi ve onlardan birinin oğlunu alıp götürdü. Kadınlardan biri arkadaşına, “Kurt senin oğlunu götürdü” dedi. Diğeri, “Hayır! Senin oğlunu götürdü” dedi. Bunun üzerine Dâvûd’un (a.s.) huzurunda mahkemeleştiler. Dâvûd, çocuğun büyük kadına ait olduğuna hükmetti. Bunun üzerine iki kadın çıkıp Dâvûd’un oğlu Süleyman’a gittiler ve olayı ona anlattılar. Süleyman, “Bana bir bıçak (sikkîn) getirin, o çocuğu o ikisine böleyim!” dedi. Bunun üzerine küçük kadın, “Yapma! Allah

³⁰⁰ Buhârî, Vudû’ 58.

³⁰¹ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1379, C. I, 324.

³⁰² Buhârî, Cenâiz 67 (No: 1308).

³⁰³ Ebû Dâvûd, Sünnet 23, 24 (No: 4753).

³⁰⁴ Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr*, 2. Baskı, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1391/1972, C. II, 372-73.

sana merhamet etsin. O, o kadının oğludur!” dedi. Bunun üzerine Süleyman çocuğun küçük kadına ait olduğuna hükmetti.” Ebû Hüreyre dedi ki: “Vallahi, o zamana kadar *sikkîn* (السِّكِّينُ) kelimesini asla işitmemiştim. Biz, *müdye* (الْمُدْيَةُ) diyorduk.”³⁰⁵ *Sikkîn*in, Arapların genelinin, *müdyen*in ise Devs kabilesinin lügatinde “bıçak” anlamına geldiği söylenmiştir.³⁰⁶

Hadislerde müterâdif kelimeler bulunduğu dair, Resûlullah’ın (s.a.v.), değişik kabilelere yazmış olduğu mektuplardan kendi kavminin bilmediği kelimelerin yer almasını da delil getirmişlerdir. Çünkü Resûlullah’ın (s.a.v.) kullanmış olduğu bu kelimelerin Kureyş lehçesinde benzerleri vardı. Bu benzer kelimeler müterâdif kabul edilmiştir. Örneğin bu mektuplardan birinde Resûlullah (s.a.v.) Himyer krallarından biri olan Vâil b. Hucr’a şöyle yazmıştır:

مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى الْأَقْيَالِ الْعَبَاهِلَةِ، وَالْأَرْوَاحِ الْمَشَائِبِ مِنْ أَهْلِ حَضْرَمَوْتِ

“Allah’ın elçisi Muhammed’den, Hadramevt’in hakimiyetleri devamlı olan vezirlerine ve feraset sahibi efendilerine...”

Terâdüf taraftarları bu mektupta geçen الْأَقْيَالُ kelimesini (vezirler) ile, الْأَرْوَاحُ kelimesini ise الْكَسَادَاتُ (efendiler) ile müterâdif saymışlardır.³⁰⁷

Hadislerde terâdüf olmadığını iddia edenler de hadislerden deliller getirmektedirler. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kelimeleri yerli yerinde kullanmaya özen gösterilmesine rehberlik ettiği ifade edilmiştir.³⁰⁸ Buna örnek olarak,

³⁰⁵ Nesâî, Ahmed b. Şu’ayb b. Ali, **es-Sünenü’s-Suğrâ**, Tah.: Abdulfettah Ebû Gudde, 2. Baskı, Halep, 1406/1986, C. VIII, s. 243.

³⁰⁶ Enîs, **Fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye**, s. 176; Şâyi’, **el-Furûku’l-Lügaviyye**, s. 41-42. Çağdaş araştırmacılardan İbrâhîm Enîs, terâdüf kabul etmesine rağmen bu kıssayı kabul etmekte tereddüt ettiğini belirterek şu izahı yapmıştır: “Biz bu kıssanın kabulünde tereddüt ediyoruz. Çünkü “sikkîn” kelimesi Mekki olan Yûsuf sûresinde geçmektedir. (Yûsuf, 12/31) Yani, bu kelime hicretten önce veya sonra öğrenilmiş ve ezberlenmişti. Dolayısıyla bu kelime, Resûlullah (s.a.v.) ilişkisi olan ve onun terbiyesinden geçen hiçbir müslümanın zihninden gâip değildir. Zahiren görüldüğü üzere bu olay Medine’de gerçekleşmiştir. Çünkü Ebû Hüreyre hicrî 8. yılda müslüman olmuştur. Bu hadisin rivayetinde yer alan ve Hz. Peygamber ile sıkı bir ilişki içinde olan Ebû Hüreyre gibi bir şahsın Mekki bir surede inen bir kelimeyi Medine’den müslümanlardan öğrenip ezberlememesi mümkün değildir. Buna ilaveten Ebû Hüreyre, Mekke’ye çok uzak olamayan bir kabilenin kolu olan Devs’tendir. Bu kabile halkının İslam’dan önce Hicaz çevresi ile ilişkisi vardı. Dolayısıyla o, bu bölgede yaygın olan bir lafzı nasıl işitmemiş olabilir?” Bkz. Enîs, **Fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye**, s. 176-77; krş. Oğuz, **Kur’ân-ı Kerim’de Terâdüf**, s. 21.

³⁰⁷ Enîs, **Fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye**, s. 177-78.

³⁰⁸ Şâyi’, **el-Furûku’l-Lügaviyye**, s. 41-42.

Resûlullah'ın (s.a.v.) ile Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) arasında geçen konuşmayla ilgili şu rivayettir:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى رَهْطًا وَسَعْدًا جَالِسِينَ فِيهِمْ، قَالَ سَعْدٌ: فَتَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُعْطِهِ، وَهُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوْ مُسْلِمًا»، قَالَ: فَسَكَتُ قَلِيلًا ثُمَّ عَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوْ مُسْلِمًا»، قَالَ: فَسَكَتُ قَلِيلًا ثُمَّ عَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوْ مُسْلِمًا، إِنِّي لَأَعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةٌ أَنْ يُكَبَّ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ».

“Resûlullah (s.a.v.), bir gruba (mal) veriyordu. Sa'd da aralarında oturuyordu. Derken Resûlullah (s.a.v.) benim en çok hoşuma giden bir adama bir şey vermedi. Ben de, “Ey Allah'ın Elçisi! Falanı neden terk ettiniz. Kesinlikle ben onu mü'min olarak görüyorum.” Resûlullah, “*Ev müslimen (ya da müslim/teslim olmuş)*!” buyurdu. Kısa bir süre sessiz kaldıktan sonra onun hakkındaki bilgin galebe çaldı ve sözümü tekrar ederek, “Ey Allah'ın Elçisi! Falanı neden terk ettiniz. Vallâhi ben onu mü'min biliyorum.” dedim. O da, “*Ev müslimen (ya da müslim/teslim olmuş)*!” buyurdu. Ben yine sustum. Fakat o kişi hakkındaki bilgin bana galebe etti, sözümü tekrar ettim. Resûlullah (s.a.v.) da sözünü tekrar ettikten sonra, “*Ey Sa'd! Bir adama, Allah onu yüzü koyun ateşe atmasın diye başkasını daha ziyade sevdiğim hâlde ihsanda bulunduğum olur.*”³⁰⁹ buyurdu.”

Bu rivayete göre Hz. Peygamber, “mü'min” ve “müslim” kelimelerinin eş anlamlı olmadıklarını ifade etmiş olmaktadır.

Berâ b. Âzib'den gelen bir rivayete göre Resûlullah (s.a.v.), *itku'n-neseme* ile *fekku'r-rakabe* arasında fark gözetmiş, bunların müterâdif olmadıklarını belirtmiştir:

جاء أعرابيٌّ إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي عَمَلًا يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ قَالَ: «لَوْ كُنْتُ أَقْصَرْتُ الْخُطْبَةَ فَقَدْ أَعْرَضْتُ الْمَسْأَلَةَ: أَعْتَقَ النَّسَمَةَ وَفَكَ الرِّقَبَةَ. " قَالَ: أَوْلَيْسَتْ بَوَاحِدَةٍ؟ قَالَ: " لا، عَتَقْتُ النَّسَمَةَ أَنْ تَفَرَّدَ بَعْتَقَهَا وَفَكَ الرِّقَبَةَ أَنْ تُعْطِيَ فِي ثَمَنِهَا».

³⁰⁹ Buhârî, İmân 19; Müslim, İmân 68 17.

•Bir bedevi, Peygamber’e (s.a.v.) gelip “Ey Allah’ın Elçisi! Bana, beni Cennete sokacak bir amel öğret!” dedi. Resûlullah da, “Sözü kısa yapmış isen de, meseleyi genişletmiş oldun. Nesemeyi (canı) azad et. Rakabeyi (boynu) fekket!” buyurdu. Bedevi, “Bu ikisi bir değil mi?” dedi. Resûlullah, “Hayır! İtku’n-neseme, (kendi kölen olan) adamı azad etmendir. Rakabeyi fekketmek ise, kölenin (hürriyete kavuşması için) ücretini ödemendir...” buyurdu.³¹⁰

•Bir rivayette Resûlullah’ın (s.a.v.), her ikisinin aynı anlama gelmediğini vurgulamak üzere, “nebî” yerine “resûl” kelimesini kullanan sahabeyi düzeltmiştir:

عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ، ثُمَّ قُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَالْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مُنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ. فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ". قَالَ فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا بَلَغْتُ "اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ". قُلْتُ وَرَسُولِكَ. قَالَ "لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ".

Berâ b. Âzib (r.a.) Resûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Yatacağın yere vardığın zaman namaz için abdest alışın gibi abdest al, sonra sağ tarafın üzerine yat. Sonra, “Allah’ım! Kendimi Sana teslim ettim. İşimi Sana bıraktım. Arkamı Sana dayadım. Çünkü ümîdim de ancak Sendendir. Senden sığınacak yer yine Sensin, Senden kurtulacak yer de yine Sensin. Allah’ım! İndirdiğin Kitâb’ına ve gönderdiğin Peygamber’ine îmân ettim!” de! Şayet o gece ölecek olursan fıtrat üzere ölürsün. Sen bu sözleri, söyleyeceğin sözlerin sonuncusu yap!” Berâ der ki: “Ben bu sözleri Peygamber’in huzurunda tekrar ettim. “Allâhümme âmentu bi-kitâbike’l-lezî enzelte” kısmına gelince, “**Ve Resûlike’l-lezî erselte**” dedim. Resûlullah, “Hayır! **Ve nebiyyike’l-lezî erselte (de!)**” buyurdu.”³¹¹

İbn Hacer bu hadisle ilgili şunları aktarmaktadır: “Hattâbî, “Hayır! *Ve nebiyyike’l-lezî erselte (de!)*” ifadesinin manâ ile rivayeti men eden kimse için delil olduğunu söylemiştir. Yine Resûlullah’ın bununla resûl olmadan önce nebî olduğunu kastetmiş olabileceğini söylemiştir. “*Ve nebiyyike’l-lezî erselte*” ifadesindeki zâid

³¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. IV, s. 299.

³¹¹ Buhârî, *Vudû’* 80.

vasıf, “*Ve resûlike 'l-lezî erselte*” ifadesinde olmadığı için böyle demiş olabilir. Başka birisi burada manâ ile rivayetin reddine dair bir şey yoktur. Zira resûl lafzı nebî lafzının manâsında değildir....”³¹²

Bir rivayete göre Ubeyd b. Umeyr (ö. 68/688), Hz. Peygamber’in hadisini *مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاةِ الرَّابِضَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ* “*Münâfiğin meseli, iki koyun sürüsü arasında yatan bir koyun gibidir!*” şeklinde rivayet ettiği zaman Abdullah b. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: “Yazıklar olsun size! Resûlullah’a (s.a.v.) yalan isnâd etmeyin. Çünkü Resûlullah (s.a.v.), *مَثَلُ الْمُنَافِقِ كَمَثَلِ الشَّاةِ الْعَائِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ*, “*Münâfiğin meseli, iki koyun sürüsü arasında şaşkın bir koyun gibidir!*” buyurmuştur.³¹³

Ancak İbn Ömer, orijinal lafzın yerini tutmadığını vurgulayarak Ubeyd b. Umeyr’in rivayetine karşı çıkmıştır. Zira onun rivayetindeki *الرَّابِضَةِ* kelimesi, “koyunun yattığı yer” demektir. O, bununla koyunun “iki sürü arasında tereddüt edip gidip gelmesini” kastetmiştir. İbn Ömer’in rivayetinde geçen *العَائِرَةِ* kelimesi ise kök olarak “sahibi bilinmeyen” demek olup “iki sürüden hangisine tabi olacağını bilmeyen mütereddid olan, hangisine tabi olacağını bilemeyen” anlamındadır.³¹⁴

İbn Hacer, Cibrîl hadisinin şerhini yaparken Buhârî’nin imân ve islâmın aynı manâda olduğu görüşünü aktardıktan sonra şöyle diyor: “Cibrîl’in sorusunun zâhiri imân ve islâmdan olunca, bu ikisinin cevabının birbirinden ayrı olmasını gerektirir. İmân, bir takım özel hususların tasdîki, islâm ise özel bir takım amellerin ızhâr edilmesidir.”³¹⁵

Görüldüğü üzere manâ ile rivâyetin söz konusu olduğu hadislerde terâdüf araştırılması gereken bir konudur.

³¹² İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, C. I, 358.

³¹³ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. IX, s. 433.

³¹⁴ İbnü’l-Esir, el-Mübârek b. Muhammed, **en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser**, 1. Baskı, Cidde, 1421h., s. 340-41, 653.

³¹⁵ İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Fethü’l-Bârî**, Tah.: Abdulazîz Abudllah b. Bâz, Kahire, t.y., C. I, s. 114.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMDA TERÂDÜF

2.1. KELÂMCILARA GÖRE TERÂDÜF KAVRAMI

Kelâmcılar, dilde ve Kur’ân tefsirlerinde olduğu gibi terâdûf müstakil bir tartışma konusu yapmışlar mıdır? Onların yaklaşım ve tavırları, diğer ilim dallarındaki âlimlerinkinden farklı mıdır?

Daha önce belirttiğimiz gibi, kelâmda terâdûf konusunda herhangi bir çalışma yapılmadığı gibi, diğer alanlarda terâdûf konusunda yapılan çalışmalarda da kelâmcıların terâdûf anlayışlarına değinilmemiştir. Dil ve edebiyat dışında yapılan araştırmalarda, genellikle Kur’ân-ı Kerîm’de terâdûf konusuyla alakalı olarak müfessirlerin görüşleri üzerinde durulmuş, bunun dışında usûl-i fıkıh âlimlerinin terâdûf görüşlerine yer verilmiş, kısmen de mantıkçıların terâdûf görüşlerinden bahsedilmiştir.³¹⁶ Ancak bizim kelâm âlimleri (mütekellim) olarak kabul ettiğimiz Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Seyfüddîm el-Âmidî vb. âlimler, terâdûf konusunda yapılan çalışmaların çoğunda “usûl-i fıkıh” âlimleri olarak zikredilmiştir. Bunun nedeni, onların “usûl-i fıkıh”la ilgili eserlerinde terâdûf konusuna ayrı bir başlık altında yer vermeleridir. Söz konusu âlimlere ve yine bazı çalışmalarda terâdûf konusundaki görüşlerine müfessir olarak yer verilen Beyzâvî³¹⁷, Zemahşerî³¹⁸ gibi âlimlere bu çalışmamızda kelâmcılar başlığı altında yer verdik.

Kelâmcılar, fikirlerini ifade edecekleri bir araç ve inançlarını yayacakları bir vasıta olduğu için dile çok önem vermişlerdir. Onların dile önem vermelerinin diğer

³¹⁶ Bkz. Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 124-133; Müneccid, *et-Terâdûf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 93-108; Abdülazîz, *Firâs Türkî, Mefhûmu’t-Terâdûf ve Kıymetü’d-Dilâliyye beyne Lügati’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Nehci’l-Belâğa*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi’atü’l-İslâmiyye fî Lübnan, 1431/2010, s. 41-55.

³¹⁷ Bkz. Sâlim, Hibe, Rahîm Şihân; Sâlih, Âmir Mehdi, “et-Te’vîl, ve’t-Terâdûf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm min Hilâli Havâşî’l-Beyzâvî”, *Mecelletü Câmi’ati’l-Enbâr li’l-Lügât ve’l-Âdâb*, Sayı: 17, 2015, s. 143.

³¹⁸ Bkz. Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 198.

bir sebebi de, ana kaynakları olan Kur’ân ve hadisi anlama ihtiyaçlarıdır.³¹⁹ Câhız, kelâmcı için dilin önemine dikkat çekmiştir:

“Arapların meselleri, iştikâkları ve binaları vardır. Kelâmın konuluğu, onlara göre kendi maksatlarına ve irâdelerine delalet eder. Bu lafızların başka konuluşları ve dolayısıyla başka delaletleri de vardır. Bunları bilmeyen kimse Kitâb ve Sünnet’in, şâhidin ve meselin te’vîlinde hataya düşer.”³²⁰

Kelâm kitaplarını incelediğimizde onların bu konuyu dil bilimciler, usûlcüler ve müfessirler gibi, geniş anlamda ele almadıklarını, dilde terâdüfün olup olmadığı konusunu tartışmadıklarını görüyoruz. Fakat iki kelimenin müterâdif (eş anlamlı) olduğunu belirtmek için genellikle “terâdüf”³²¹, “müterâdif”³²² veya “mürâdif”³²³ gibi kavramları kullanmışlar, fakat bu kavramların tanımlarını yapmamışlardır. Bazen de *müterâdif* veya *terâdüf* kelimelerini hiç kullanmadan terâdüfî başka kelimelerle ve ifadelerle dile getirmişlerdir. Meselâ İmâm Mâtürîdî, “imân ve islâm” kavramlarının müterâdif olduğunu “vâhid” (bir, aynı) kelimesini kullanarak şöyle ifade ediyor: وفيه دلالة أن الإيمان والاسلام واحد “Bunda (bu âyette), imân ve islâm’ın bir/aynı (manâda) olduklarına delalet vardır.”³²⁴ Yine İmâm Mâtürîdî başka bir yerde ise, المعنى (ma’nâ) kelimesini ekleyerek konuyu daha vurgulu bir şekilde ifade etmiştir: ثم قوله... يدل أن الإسلام والإيمان هما في الحقيقة واحد، أعني في حقيقة المعنى واحد، وإن كانا مختلفين من جهة. “Sonra O’nun ... sözünü, islâm ve imânın hakikatte bir olduklarına delalet eder. Her ne kadar bu ikisi bir yönden muhtelif iseler de, hakiki manâda birdirler.”³²⁵

³¹⁹ Bû Mulhim, Ali, *el-Menâhi’l-Felsefiyye ‘inde’l-Câhız*, 2. Baskı, Beyrut, 1988, s. 223.

³²⁰ Câhız, Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayevân*, Tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı, y.y., 1384/1965, C. I, s. 153-54.

³²¹ Bkz. İbn Ebi’l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu’l-Akâdeti’t-Tahâviyye*, Tah.: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1413/1992, C. II, s. 471-72.

³²² Bkz. Neseî, Ebu’l-Mu’in Meymûn, *Tabsiratü’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, Tah.: Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, 1. Baskı, Kahire, 2011, C. III, s. 1094-95; Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’d-Dîn*, Tah.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, 2. Baskı, Kahire, 1424/2004, C.I, s. 259, 334; İbn Ebi’l-İzz, *Şerhu’l-Akâdeti’t-Tahâviyye*, C. I, s. 259; Sâbûnî, Nûreddin, *Kitâbu’l-Bidâye mine’l-Kifâye fî’l-Hidâye fî Usûl’id-Dîn*, Tah.: Fethullah Huleyf, Dâru’l-Me’ârif, Mısır, 1969, s. 107.

³²³ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, C.I, s. 301.

³²⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Dâru’l-Mizân, İstanbul, 2007, C. XXI, s. 54.

³²⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C. XXI, s. 346.

Bazı kelâmcılar ise, müterâdif lafzına ilaveten dilcilerin kullandıkları ıstılah ve tabirleri kullanmaktadırlar. Meselâ, İbn Hazm (ö. 456/1064), “nefs” ve “rûh”un müterâdif olduğunu vurgulu bir şekilde şöyle ifade ediyor: بهذا نقول، والنفس والروح اسمان “Bizde böyle söylüyoruz: *Nefs* ve *rûh*, bir müsemmâya ait ve her ikisi de bir manâda olan müterâdif iki isimdirler.”³²⁶

İbn Hazm, başka bir yerde şöyle diyor: وذهب آخرون إلى أن الإيمان والإسلام لفظان “Başkaları şu görüştedir: *Îmân* ve *islâm*, bir manâya gelen müterâdif iki lafızdır.”³²⁷

Verdiğimiz bu bilgilerden anlaşılacağı üzere kelâmcıların, bazen yukarıdaki kavram veya ifadelerden hiçbirini kullanmaksızın bazı kavramları müterâdif kabul ettikleri bağlamdan anlaşılmaktadır.

Terâdüf kabul edip etmemenin kelâmda ekolleşmeye herhangi bir etkisi olmuş mudur? Dilcilerin bir mezhebe mensup olmaları terâdüf konusuna yaklaşımlarını etkilemiş midir? Acaba terâdüf reddedenler veya kabul edenlerin hepsi aynı kelâmî ekole mi mensupturlar?

Burada bu soruların cevaplarını arayacağız. Bu yüzden dil âlimlerinin mezhebî mensubiyetleri yüzde yüz bir kesinlikte olmasa da, onların hangi mezhebe bağlı oldukları tespit etmeye çalışarak, terâdüf konusundaki tartışmanın kelâm ekollerine yansıyor yansımadığını veya kelâm ekollerinin terâdüf tartışmasında etkisinin olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır.

Terâdüf konusunda daha önce görüşlerini aktardığımız dilcilerin mezhebî durumlarını incelediğimizde, terâdüf kabul etmeyenlerden Ebû Ali el-Fârisî’nin (ö. 377/987), Mu‘tezile’ye, İbn Fâris’in (ö. 395/1004) ise Şîî olduğu tartışmalıdır. Geriye kalan âlimlerin çoğunluğu Ehl-i Sünnet’e mensupturlar.

Terâdüf kabul eden dilcilere baktığımızda ise, Kutrub (ö. 210/825), Rummânî’nin (ö. 384/994) Mu‘tezile mezhebine mensup olduklarını görüyoruz.

³²⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal*, Tah.: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, 2. Baskı, Beyrut, 1416/1996, C. V, s. 202.

³²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 269.

Bunların dışında Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) Kaderiyye'ye, İbn Hâleveyh el-Hemedânî (ö. 370/980) Şîa'ya mensubiyeti tartışmalıdır. Geriye kalan dil bilgilerinin hemen hepsi Ehl-i Sünnet'e mensupturlar.

Bu değerlendirme bize gösteriyor ki, mezhep mensubiyetinin terâdüf kabul edip etmeme konusunda herhangi bir etkisi olmadığı gibi, terâdüf kabul edip etmeme konusundaki tavır da mezhepleşmede etkili olmuş değildir. İleride de işaret edeceğimiz üzere, mezhebî taassubun zaman zaman âlimleri terâdüf konusunda etkilediği durumlar da olmuştur. Bu cümleden olarak bir âlim, mezhebinin görüşünü savunurken başkaları tarafından müterâdif kabul edilmeyen bir kelimeyi müterâdif olarak kabul edebilmektedir.

Dilciler tarafından bu şekilde ortaya çıkan tablo, acaba kelâm âlimleri tarafından bir dil konusu olan terâdüf meslesine yaklaşımları konusunda nasıl bir görünüm arzedecektir. Şimdi temel kelâm ekollerinden ileri gelen kelâmcıların terâdüf konusundaki görüşlerini zikretmek suretiyle bu sorunun cevabını aramaya çalışalım.

2.2. KELÂMCILARIN TERÂDÜF KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

2.2.1. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları

2.2.1.1. Ebû Hanîfe (ö. 150/767)

Ebû Hanîfe, terâdüf konusundaki tartışmalar açısından erken dönemde yaşamasına rağmen onun bize ulaşan risalelerinde bu konudaki görüşünü tespit etmemiz, daha önce belirttiğimiz gibi terâdüfün terim olarak olmasa bile bir olgu olarak hicrî 2. yüzyılda ortaya çıktığının bir kanıtıdır. Ebû Hanîfe'nin, kendi eserlerinde veya ondan nakilde bulunan âlimlerin eserlerinde tespit ettiğimiz bazı kavramlarla ilgili görüşleri şöyledir:

•*Tasdik, Ma'rifet, İkrâr, İslâm ve Yakîn*: Ebû Hanîfe'ye, bu kelimelerin tefsiri sorulduğu zaman, “Bunlar, manâları *bir* olan –yani, *imân* anlamına gelen–muhtelif isimlerdir” demiştir. O, bir kimseye, “Ey insan!”, “Ey adam!” veya “Ey falan!” diye

hitap edildiğini, ancak bu ifadeleri söyleyen kimsenin bu muhtelif ifadelerle tek bir kişiyi kastettiğini söylemiştir.³²⁸

•*Küfür-Şirk*: İbn Hazm’ın naklettiğine göre Ebû Hânîfe, *küfür* ile *şirk* arasında ayırım yapmıştır. Ona göre Yahudiler ve Hristiyanlar kâfir olup müşrik değildirler. Diğer din sahipleri ise kâfir-müşriktirler.³²⁹

•*İrâde-Meşîet*: İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) naklettiğine göre Ebû Hanîfe, *irâde* ile *meşîet* arasında fark gözetmiştir. Ebû Hanîfe’ye göre irâde, “rızâ ve muhabbet” cinsindendir; meşîet cinsinden değildir. Ona göre irâde kavramında “talep” manâsı vardır ki, bu manâ meşîette yoktur. Ondan rivayet edildiğine göre bir adam karısını boşamaya niyet ederek شَيْتُ طَلَّكَ “seni boşamayı diledim.” dese, talâk geçerli olur. Fakat onu boşamaya niyet ederek أَرَدْتُ طَلَّكَ “Seni boşamak istedim.” dese, bu talâk geçerli olmaz.³³⁰

•*Resûl-Nebî*: Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhü’l-Ekber*’ini şerh eden Ali el-Kârî (ö. 1014/1065), Ebû Hanîfe’nin *resul* ve *nebî* kelimelerini müterâdif (eş anlamlı) olarak kullandığını ifade etmiştir. Ancak Ali el-Kârî’ye göre *resûl* kelimesi, *nebî* kelimesinden daha özel bir manâ taşır.³³¹ Kemâlüddîn el-Beyâzî’nin (ö. 1094/1686) zikrettiğine göre de Ebû Hanîfe, *rusul* (elçiler) ile *enbiyâ* (nebîler) kelimelerini müterâdif kabul etmiştir.³³²

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, bazı kelimeler arasında terâdüf bulunduğunu kabul ederken, bazıları arasında fark gözetmiştir.

³²⁸ Ebû Hanîfe, *el-‘Âlim ve’l-Müte‘allim*, Tah.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, y.y., 1368h., s. 14; Cürcânî, *et-Ta‘rîfât*, s. 23.

³²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 264.

³³⁰ İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn b. Ebî Şerîf, *Kitâbu’l-Müsâmera fî Şerhi’l-Müsâyera*, 2. Baskı, Mısır, 1347h., C. II, s. 8.

³³¹ Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed, *Minehu’r-Ravzi’l-Ezher fî Şerhi’l-Fıkhü’l-Ekber*, 1. Baskı, Beyrut, 1419/1998, s. 55.

³³² Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan, *İşârâtu’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu‘mân*, Tah.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, 1428/2007, s. 45.

2.2.1.2. Eş‘arî (ö. 324/935-36)

İmâm Eş‘arî’nin kitaplarını ve ondan yapılan nakilleri incelediğimizde bazen kelimeler arasında fark gözettiğini, bazen ise bazı kelimeleri eş anlamlı kabul ettiğini görüyoruz. Tespitlerimize göre onun aralarında fark gözettiği kelime ve kavramlara şu örnekleri verebiliriz:

•*Halk-Kesb*: Eş‘arî’ye göre, eğer fiil kadîm kudretle meydana geliyorsa buna *halk*, şayet hâdis kudretle meydana geliyorsa buna da *kesb* denilir.³³³

•*İmân-İslâm*: İmâm Eş‘arî’nin *el-İbâne*’deki, “Biz, *islâm*ın imândan daha geniş olduğunu söyleriz. Çünkü her *islâm* imân değildir.”³³⁴ ifadesinden, onun *islâm* ile imânı birbirinden farklı gördüğünü, dolayısıyla müterâdif kabul etmediğini anlıyoruz.

•*Nebî-Resûl*: İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) verdiği bilgiye göre Eş‘arî *nebî* ile *resûl* arasında fark gözetiyordu. O, her resûlün nebî olduğunu, fakat her nebînin resûl olmadığını söylüyordu. Ona göre resûl, Allah’ın insanlara elçi olarak gönderdiği, mesajlarını teblîğ etmesini zorunlu kıldığı, insanlara kendisine tabi olmayı ve emrine uymayı emrettiği kimsedir. Bazen nebî olur, fakat elçi olarak gönderilmez ve mesajı teblîğ etmesi emredilmez. Bu, kerametlerle durumunun başkasından farklı olduğunun açıklanması şeklinde olur.³³⁵

Ancak yine İbn Fûrek’in verdiği bilgilere göre Eş‘arî çok sayıda kelimeyi eş anlamlı kabul etmiştir. Onun, aralarında fark gözetmediği ve hepsinin birbirine yakın anlamda (mütekârib) olduklarını söylediği³³⁶ kelime ve kavramlardan bazıları şöyledir:

•*İlim-Ma‘rifet*: Eş‘arî ilim ile ma‘rifet arasında fark gözetmiyordu.³³⁷

³³³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Kazâ ve’l-Kader ve’r-Red ‘alâ men Yahteccü bi’l-Kader*, Tah.: Ebu’l-Fidâ el-Eserî, Beyrut, 1409/1989, s. 69.

³³⁴ Eş‘arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdullah, *el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, t.y., s. 10.

³³⁵ İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, Tah.: Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire, 1425/2005, s. 180.

³³⁶ İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, s. 52.

³³⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 6, 45.

•*İlim, Yakîn, Fehm, Fitnat, Dirâyet, Akıl, Fıkıh*: Eş‘arî, “ilim” ile bu kavramlar arasında da fark gözetmiyordu. Ona göre bunların hepsi “ilim” manâsındadır.³³⁸

•*Farz-Vâcib*: Eş‘arî, *farz* ile *vâcib* arasında manâ bakımından fark görmüyordu.³³⁹

•*Muhdes, İhdâs, Hudûs, Hâdis, Hadîs, Hades, Fi‘l, Mef‘ûl, İcâd, Mûced, İbdâ‘, Mubda‘, İhtirâ‘, Muhtera‘, Tekvîn, Mûkevven, Halk, Mahlûk*: Eş‘arî’ye göre bunlar manâ bakımından aynıdır.³⁴⁰

•*Te‘lîf, İctimâ‘, Mümâsse, Mûcâvere, İltizâk, İttisâl*: Ona göre bunların hepsi tek bir manâdan haber vermektedir. O da, aralarına üçüncü bir cevher girmeksizin ve her ikiside aynı şekilde kalmak üzere iki cevherin birlikte oluşudur.³⁴¹

•*İftirâk, Tebâyün, Tebâ‘ud*: Ona göre bunlar, manâları birbirinden farklı olmayan kelimelerdir. O da, kendileri aynı kalmak üzere iki cevherin aralarına üçüncü bir cevher girecek şekilde birlikte olmalarıdır.³⁴²

•*Cisim, Cüz‘, Musavver, Mûellef, Mûrekkeb, Mümâss, Mûctemi‘, Mûcâvir*: Eş‘arî, bu kelimeler arasında fark gözetmiyordu.³⁴³

•*Vasf-Sıfat*: Eş‘arî, *vasf* ile *sıfat* arasında bir fark gözetmiyordu. O, Arapların *sıfat* sözlerinin nâkıs fiil olduğunu ve *-ez-zine* kelimesinin aslının *el-vezn* olması gibi–, bunun aslının da *el-vasf* kelimesi olduğunu söylüyordu.³⁴⁴

•*Kâdir, Kâvî, Kudret, Kuvvet, Kudret, İstîtâ‘at*: Bunlar, aynı manâdadırlar. Aynı şekilde *eyd* (eller) kelimesi de “kudret” demektir. Nitekim Allah Teâlâ, “*Biz semâyı eyd ile binâ ettik.*” (Zâriyât, 51/47) yani, “kuvvetle” buyurmuştur. Allah hakkında *âid* ve *müteyyid* denilmez. Ona göre, manâ doğru olsa da, Allah hakkında *müstetî‘* (güç yetiren) kelimesi kullanılmaz. Çünkü buna dair sem‘î delil yoktur.³⁴⁵

³³⁸ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 6, 45.

³³⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 23.

³⁴⁰ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 26.

³⁴¹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 27.

³⁴² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 27.

³⁴³ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 28.

³⁴⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 38.

³⁴⁵ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 45, 109.

•*Mütekellim-Kâil*: Eş‘arî, Allah’ın Mütekellim (konuşan) ve Kâil (söyleyen) vasıfları arasında fark gözetmiyordu. Fakat O’nun *nâtık* (konuşan) olarak vasıflanmasını doğru bulmuyordu. O, manâ bakımından kavî, kelâm ve nutk lafızları arasında fark görmese de, bunlardan tevkîfî olarak gelenleri Allah hakkında kullanıyordu.³⁴⁶

•*Rahmân-Rahîm*: Rahmân ve Rahîm isimleri arasında manâ bakımından bir fark gözetmiyordu. O, bu ismi lügatçilerin lafızları farklı olsa da aynı manâda kabul ettikleri *nedîm-nedmân* kelimeleri gibi kabul ediyordu.³⁴⁷

•*Bedî’, Bedi’, Mubdi’, Mübdi’, Muhdis, Münşi’, Hâlık, Fâil, Müdebbir, Sâni’, Âmil, Bâri’, Dâri’*: Eş‘arî’ye göre bu kelimelerin hepsi aynı manâdadır. O da, bir şeyi kudretiyle yoktan icâd edip yaratmaktır.³⁴⁸

•*Vüdd, Hubb, İrâde, Meşîet, Rızâ*: Eş‘arî bunlar arasında fark gözetmiyordu.³⁴⁹ *Rızâ*, Allah Teâlâ tarafından olursa mü’minlere ebedî olarak ikrâm ve sevap *irâdesidir*. Kullardan olursa, itirazı terk etmektir.³⁵⁰

•*İhtiyâr, İrâde, Meşîet*: Eş‘arî’ye göre ihtiyâr ve meşîet, “irâde” anlamındadır.³⁵¹

•*Rızâ, Istîfâ, İhtiyâr*: O, bu lafızlar arasında da fark gözetmiyordu.³⁵²

•*Mâlik, Rabb, Seyyid, Mevlâ*: İbn Fûrek’in verdiği bilgiye göre Eş‘arî *Kitâbu’t-Tefsîr*’inde bu isimler arasında fark gözetmiyor ve bunların birbirine yakın manâda olduklarını söylüyordu.³⁵³

³⁴⁶ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 45.

³⁴⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 48.

³⁴⁸ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 49.

³⁴⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 52.

³⁵⁰ Tûsî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Nasîruddîn, **Telhîsü’l-Muhssal (Nakdu’l-Muhassal)**, Dâru’l-Edvâ’, Beyrut, t.y., s. 169.

³⁵¹ Tûsî, **Telhîsü’l-Muhssal**, s. 169.

³⁵² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 52.

³⁵³ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 52.

•*Rü'yet-İdrâk*: Eş'arî, “Allah Teâlâ gözle görülür” ifadesi ile “Gözle idrâk edilir” ifadesi arasında fark gözetmiyordu. O, gözle olan idrâkin ancak gözle rü'yet (görme) olacağını söylüyordu.³⁵⁴

•*Ecel, Hîn, Vakt, Zamân*: Ona göre bunlar manâları birbirine yakın kelimelerdir. Her hâdisin eceli hudûs hâlidir.³⁵⁵

•*İmâmet-Hilâfet*: Eş'arî, imâmeti hilâfetle açıklamak suretiyle bu iki kavramı müterâdif kabul etmiş olmaktadır. O şöyle diyor: “İmâmet, hükümleri uygulamak, hadleri yerine getirmek, harâc toplamak... üzere Resûl'ün yerine geçmek anlamında ona hilâfet etmektir.”³⁵⁶

•*İsim-Sıfat*: Eş'arî'ye göre isim sıfattır.³⁵⁷

•*İmân-Tasdîk*: İmân, Allah'ı tasdîktir. Kur'ân'ın nâzil olduğu lûgat ehli bu şekilde icmâ etmiştir.³⁵⁸

Eş'arî, Allah Teâlâ'nın el-esmâ'ül-hüsna'sından bazılarını diğer bazılarıyla açıklamak suretiyle bu isimleri müterâdif kabul etmektedir.³⁵⁹ Ancak ileride de göreceğimiz üzere İmâm Gazzâlî, Allah'ın isimlerinin müterâdif olamayacaklarını savunarak mezhep imâmından farklı bir görüş serdetmektedir.

Eş'arî'nin islâm ve imân kelimelerini müterâdif kabul etmediği görülse de, onun çok sayıdaki itikâdî kelimeyi müterâdif kabul ettiği anlaşılmaktadır.

2.2.1.3. Mâtürîdî (ö. 333/944)

İmâm Mâtürîdî, eserlerinde terâdüf lafzını zikrederek konuyu tartışmış değildir. Bu yüzden genelde kelâmda müterâdif kabul edilen kelime ve kavramlara nasıl yaklaştığını onun eserlerinde araştırmak suretiyle terâdüf konusuna nasıl

³⁵⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 81.

³⁵⁵ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 136.

³⁵⁶ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 188.

³⁵⁷ Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr, **Kitâbu Usûlî'd-Dîn**, 1. Baskı, İstanbul, 1346/1928, s. 115.

³⁵⁸ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdullah, **Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi 'alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'**, Tah.: Hamûde Gurâbe, y.y., 1955, s. 123.

³⁵⁹ Bkz. İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 60-69.

yaklaştığını anlamaya çalışacağız. Matürîdî'nin müterâdif kabul ettiği bellibaşlı kelime ve kavramlar şunlardır:

•*Rahmân-Rahîm*: Mâtürîdî'ye göre *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin “rahmet”ten alınmış iki isim olduklarını, o ikisinden birinin diğerinden daha rakîk (ince) olduğunun söylendiğini belirtmektedir. Sonra *Rahmân*’ın Allah Teâlâ’ya mahsus olduğunu, onunla başkasının isimlendirilemeyeceğini; *Rahîm* ile başkasına isim olarak verilebileceğini; bu yüzden *Rahmân*’ın zâtî, *Rahîm*’in ise fiilî sıfat olduğunu söylemektedir.³⁶⁰ Mâtürîdî’nin bu açıklamalarından *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerini müterâdif kabul edip etmediği anlaşılmamaktadır.

•*İrşâd-Hidâyet*: İrşâd ve hidâyet aynı manâdadır. Ancak hidâyet, tevfiik (hakka ulaşma) hususunda halkın anlayışına irşâddan daha yakındır. Çünkü onların örflerinde hidâyet daha geneldir.³⁶¹

•*Tesviye, Halk, Kazâ, İbdâ*: Mâtürîdî, Bakara sûresi 29. âyeti tefsîr ederken şöyle demektedir:

“Allah Teâlâ bir defasında, ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ “Onları yedi semâ olarak düzenledi.” (Bakara, 2/29); başka bir defasında ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ “Yedi semâyı halketti.” (Talâk, 65/12; Mülk, 67/3); başka bir yerde ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ “Onları yedi semâ olarak kazâ etti.” (Fussilet, 41/3); başka bir yerde ise ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ﴾ “Göklerin bed’i (sanatkârane yaratıcısı)” (Bakara, 2/117; En‘âm, 6/101) demiştir. Bunların hepsi aynı manâdadır.”³⁶²

Mâtürîdî, başka bir yerde ise şöyle demektedir: “Batıniyye’den bazıları şöyle dedi:

“Mubdi‘ (eşsiz yaratıcı), eşyâyı yoktan inşâ edendir. *Hâlık*, bir şeyi bir şeyden ve bir şey olmadan inşâ edendir. *Fâtır* ise, bir şeyi bir şeyden inşâ edendir.” Bize göre bu isimlerin lafızları, iştikâkları ve alındıkları kaynaklar değişik olsa da, bu isimlerin hepsi aynı manâya gelir. *İbdâ*‘, bir şeyi örneği olmadan varetmektir. *Halk*, inşâ ve takdîrdir. Ancak Allah’tan başkasına *hâlık* (yaratıcı) denilmesi caiz değildir. Çünkü Allah’tan başkasının bizzat görüp müşahede etmeden bir nesneyi

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, C. I, s. 15-16.

³⁶¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, C. I, s. 21.

³⁶² Mâtürîdî, *a.g.e.*, C. I, s. 70-71.

takdir etmesi mümkün değildir. *Fâtır*, sanki *eş-şakk* (çatlatmak) fiilinden alınmış gibidir, bir şeyi çatlatıp ondan bir nesne çıkarıyor anlamına gelir. Hasılı bu fiillerin hepsi halk (yaratmak) manasına gelir ve onun fâilide hakikî anlamda hâlık (yaratıcı) olan Allah Teâlâ’dır.”³⁶³

•*İmân-Tasdîk*: İmân, lügatte “tasdîk” demektir. Çünkü zıddı *tekzîb* (yalanlamak)dir. Buna göre tekzîbin zıddı tasdîk olmalıdır. Tasdîk ise kalp ile olur. Çünkü Allah, “*Kalpleri imân etmediği hâlde*” (Mâide, 5/41) buyurmuştur. Dil ise içtekini ifade eder ve kalbin tercümanıdır. Bu da imânın “ma’rifet” (bilmek) olmadığını gösterir. Çünkü imân, şayet “ma’rifet” (bilmek) olsaydı, zıddının “cehâlet” olması gerekirdi. İmânın zıddı “tekzîb” olduğuna göre “tekzîb”in zıddının da tasdîk olması gerekir. “Tasdîk” ile “imân” sözlükte aynı manaya gelirler.³⁶⁴

•*İmân-İslâm*: Mâtürîdî’ye göre *imân* ve *islâm*, –her ne kadar dilde manâ bakımından farklı olsalar da– din konusunda gerçekleştirilmesini istenen bakımından birdirler, aynı anlamdadırlar. O, işte dildeki bu farklılıktan dolayı kâfirlerin, kendilerini *islâm* ile nitelendirmeyi kabul etmediklerini; fakat *imân* ile nitelendirilmeye itirazda bulunmadıklarını söylemektedir. Mâtürîdî, bunun nedeniyle ilgili şu ihtimalleri dile getirmektedir:

1) İslâm bir dinin adı olarak bilindiği halde, imânın böyle bir kullanılışı bilinmiyor. Bunun içindir ki “dâru’l-İslâm” ve “dâru’l-küfr” denilmiş, küfür tekzîb olmasına rağmen “dâru’l-imân” ve “dâru’t-tekzîb” denilmemiştir. İşte islâm ile nitelenmek de bunun gibidir.

2) Dinde gerçekleştirilmesi murad edilen durum aşısında *imân*, akılların ve eserlerin Allah’ın vahâniyyetini, yaratmanın ve yaratmada emrin O’na ait olduğunu ve O’nun bu hususta şerîki bulunmadığını tasdîk etmek suretiyle şehâdet etmenin ismidir. *İslâm* ise, kişinin her şeyiyle kendisini teslim etmesi ve aynı şekilde her şeyin Allah Teâlâ’ya ait olduğunu şerîk olmayan Allah’a kulluk etmek suretiyle teslim etmesidir. Dolayısıyla *imân* ve *islâm*dan istenen “tek bir şey” olarak meydana gelmektedir.

³⁶³ Mâtürîdî, a.g.e., C. XIII, s. 170-71.

³⁶⁴ Mâtürîdî, a.g.e., C. IV, s. 225.

Ancak birincisi Allah’a ve zikrettiğimiz şeylerin O’na ait olduğuna imân; ikincisi ise zikrettiğimiz şeyleri Allah’a ait kabul etmekle olur.

Mâtürîdî, yukarıdaki açıklamasına Allah’ın şu ayetini delil getirmektedir: “Allah çekişip duran birçok ortağın sahip olduğu bir adamla yalnız bir kişiye bağlı olan bir adamı misal getirir. Bu ikisi hiç eşit olur mu?” (Zümer, 39/29)

Ona göre *müslim* vasfı, bir adama teslim olan kimseye verilmiştir. Hâlbuki *kâfir*, hakkında pekçok ortağın birbiriyle çekiştiği kimsedir.³⁶⁵

Mâtürîdî’ye göre *islâm* ve *imân*ın hakikatleri yukarıda zikrettiği şekilde olunca, bunlardan birinin hakikî olarak bulunması, diğerrinin hakikî olarak bulunmaması doğru bir yaklaşım değildir. Bu yüzden imân ve islâmın neticede aynı olduğu söylenmiştir. Ancak kullanımda ismin ifade edildiği ibâre değişebilir; “insân”, “Âdemoğlu”, “adam (racül)” ve “falân” gibi.³⁶⁶

Mâtürîdî’nin tefsîrindeki ifadelerinden “imân” ve “islâm” kelimelerinin eş anlamlı olduğuna şu âyeti delil getirmiştir: ﴿أَمِنَّا بِاللّٰهِ وَآشْهَدُ بَآنَا مُسْلِمُونَ﴾ “Biz Allah’a imân ettik, şahit ol ki bizler müslümanlarız.” (Âl-i İmrân, 3/52) O, bu âyetin tefsîrinde şöyle demektedir:

“Bu âyet, “imân”ı “islâm”dan başka kabul edenleri reddetmektedir. Çünkü onlar (havariler), imân ile islâm’ı birbirinden ayırmaksızın hem imân ettiklerini hen de müslüman olduklarını haber vermektedirler. Allah’ın, “Orada bulunan *mü’minleri* (Lût’un şehriden) çıkardık; çünkü bir tek hane dışında orada Bize teslim olan (müslimîn) hiç kimse görmedik.” (Zâriyât, 51/35-36) âyeti de böyledir. Allah, âyette de imân ile islâmı birbirinden ayırmamış ve her ikisini bir saymıştır. Mûsâ’nın (a.s.) kavmine söylemiş olduğu şu sözde bu şekildedir: “Ey kavim! Eğer Allah’a imân ettiyseniz, gerçekten O’na teslim olduysanız, artık yalnız O’na güvenip dayanın!” (Yûnus, 10/84) Allah imân ile islâm arasında bir fark gözetmemiştir. Biz ikisiyle de yapılan amelin aynı olduğunu söyleriz. Zira imân, senin Allah’ın kulu olduğunu tasdik etmen; islâm ise kendini Allah’a teslim etmendir. İmânın bâtınî durumun, islâmın ise zâhirî durumların ismi olduğu

³⁶⁵ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbu’t-Tevhîd**, Tah.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dar Sader, Beyrut, t.y., s. 394.

³⁶⁶ Mâtürîdî, **Kitâbu’t-Tevhîd**, s. 395; krş. Mâtürîdî, **Te’vîlâtul-Kur’ân**, C. VII, s. 97.

söylenmiştir. Görmez misin ki o (Hz. Peygamber) İslam sorusuna “şehâdet”le, imân sorusuna ise “tasdik” ile cevap vermiştir.”³⁶⁷

Bu açıklamalarından Mâtürîdî’nin, *imân* ile *islâm* kavramlarını müterâdîf kabul ettiği kesin ve net bir şekilde anlaşılmaktadır.

•*İstinkâf-İstikbâr*: İstinkâf ve istikbâr hakikatte aynı anlama gelir. Kisâî şöyle demiştir: Bu ikisi, lafız farklı olmakla birlikte aynı manâda cem edilmesi Arap dilinin güzelliğindendir. Mesela Arap şöyle der: *Keyfe hâluke ve bâluke* (Hâlin ve durumun nasıl?) Buradaki *hâl* ve *bâl* aynı manâya gelir. Fakat *istinkâf* (yüz çevirmek) ve *enefe* (tenezzül etmemek) Allah Teâlâ’ya nispet edilemez, ama istikbâr (büyüklenme) izafe edilir. Bu anlamda ikisi birbirinden farklıdır; gerçekte ise ikisi aynı manâdadır.³⁶⁸

•*Selâmet-Bereket*: *Selâmet*, “şerlerden ve âfetlerden sâlim olmak” demektir. *Bereket* ise, “hiç yorgunluk olmaksızın her türlü hayra ve iyiliğe ulaşmak” anlamına gelir. Mâtürîdî, netice itibarıyla bu ikisinin aynı olduğunu söyler. Çünkü kişi her türlü şer ve âfetten sâlim olduğu zaman her türlü hayır ve iyiliğe ulaşmış olur. Yine her türlü hayra ulaştığı zaman da her türlü şer ve âfetten sâlim olur. Hakikatte selâmet ve bereket aynıdır, fakat ibâreleri farklıdır.³⁶⁹

•*Birr-Takvâ*: *Birr*, her türlü hayrı elde etmektir. *Takvâ* ise, her türlü şer ve masiyetten sakınmaktır. Bu ikisi de ibârede farklı, hakikatte aynıdırlar. Çünkü kişi şer ve masiyetten sakındığı zaman hayır ve iyiliği işler Yine hayır ve iyiliği elde ettiği zaman da şer ve masiyetten sakınmış olur.³⁷⁰

•*Şükür-Sabır*: *Sabır*, nefsi her türlü günahattan alıkoymaktır. *Şükür* ise, nefsin her türlü tâati işlemesidir. Bu ikisi de ibârede farklı, hakikatte aynıdırlar. Çünkü kişi nefsini günahattan alıkoyduğu zaman, nefsini taatte kullanmış olur. Yine nefsini taatte kullandığı zaman da, günah ve masiyetten kendini alıkoymuş olur.³⁷¹

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C. II, s. 313; krş. C. VII, s. 97; C. XI, s. 54, 346; C. XIII, s. 272; C. XIV, s. 78, 332; C. XV, s. 263-64. Mâtürîdî’ye imânın tasdik anlamında olduğu konusunda bkz. Nesefî, Ebu’l-Mu’in Meymûn, *Bahru’l-Kelâm*, Tah.: Veliyyüddîn Muhammed Salih e-Furfür, 2. Baskı, y.y., 1421/2000, s. 151.

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C. IV, s. 124.

³⁶⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, C. VII, s. 181.

³⁷⁰ Mâtürîdî, *a.g.e.*, C. VII, s. 181.

³⁷¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, C. VII, s. 181-82.

•*Nebî-Resûl*: Bazıları şöyle demiştir: “Resûl, tebliğle emrolunan, nebî ise tebliğden haber veren zâttır.” Bazıları ise şöyle demiştir: “Resûl, kendisine vahiy ve kitap indirilen peygamber, nebî ise kendi dilinden olmayan şeyi haber veren zâttır.”³⁷²

•*Müdâhene-Müdârât*: Müdâhene, “hile yapmak” demektir. İf‘al ve mufâ‘ale babından kullanıldığında da aynı manâya gelir. Müdâhene ile müdârât kelimeleri arasındaki fark şudur: *Müdâhene*, “canının istediği bir şeye ulaşmak için hile yapmak” demektir. *Müdârât*, “hakkının kendisine verilmesi ve dinine dokunulmaması için yumuşak davranmak, idare etmek” anlamına gelir. Yoksa bu iki kelime zahirde aynı manaya gelirler. İkisi de “yumuşak davranmak, kanatlarını indirmek” demektir. Ancak aralarında az önce bahsettiğimiz mana farkı vardır.”³⁷³

•*Hâlık-Bâri*: Hâlık ve Bâri’ aynı manâdadır. *Beri*’e “halketti”; beriyye ise “halk” demektir. *Beriyye*’nin topraktan yaratıldığı için “beriyye” diye isimlendirildiği söylenmiştir. Çünkü *el-berâ*, “toprak” demektir. *Musavvir* ise, “her şeye sûretini veren, onu sahip olduğu şekle koyan” demektir.”³⁷⁴

•*İlim-Fıkıh*: *Fıkıh*, bir şeyi ancak başka bir şeyle bilmektir. Buna göre âyet (Münâfikûn, 63/3), onların âhireti dünya aracılığıyla bilmediklerini haber vermektedir. Mâtürîdî, İbn Süreyc’in “*Fıkıh*, bir şeyi benzerine delâlet eden manâ vasıtasıyla bilmektir” şeklindeki tanımını aktardıktan sonra, kendisi şöyle demiştir: “Bize göre *fıkıh*, bir şeyi, –benzeri olsun veya olmasın– başkasına delâlet eden manâsı vasıtasıyla bilmektir.” Çünkü yaratıkları manâlarıyla bilen kimseyi, bu bilgisi Yaratıcı’yı bilmeye götürür. Dünyayı bilen kimseyi bu bilgisi, –dünya ve âhiret birbirine benzer olmasalar da– âhireti bimeye götürür. Onan göre *fıkıh* ile *ilim* gerçekte aynı anlama gelseler de, bir açıdan aralarında fark bulunmaktadır. Çünkü *ilim*, bir şeyin kişiye tecelli etmesi ve zâtıyla ortaya çıkmasıdır. *Fıkıh* ise, bir şeyin başka bir şey vasıtasıyla istidlal edilerek bilinmesidir. Bundan dolayıdır ki varlıklar kendilerine tecelli ettiği için “Allah

³⁷² Mâtürîdî, a.g.e., C. IX, s. 195-96.

³⁷³ Mâtürîdî, a.g.e., C. XIV, s. 324.

³⁷⁴ Mâtürîdî, a.g.e., C. XV, s. 98-99.

Âlim'dir" denilir; fakat "Allah fakîhtir" denilmez; çünkü O, nesneleri istidlal yoluyla bilmez.³⁷⁵

•*Keyd, Meker, İstidrâc*: Aslında *keyd*, *mekr* ve *istidrâc* kelimeleri aynı manâya gelir. Bu manâ da, "Allah'ın kişiyi güven içinde olduğu halden alması ve helake sürüklemesidir." Kelime, insanlar hakkında kınanacakları bir tarzda kullanılır.³⁷⁶

Mâtürîdî'nin müterâdif –kendi deyimiyle "bir"– olduklarını kabul edip açıkladığı bu kavramlar onun bu konudaki görüşünü anlamak için yeterlidir. Ancak burada Mâtürîdî'nin açıklama tarzıyla ilgili iki hususa işaret etmek gerekir. Birincisi, Mâtürîdî'nin terâdüf ve müterâdif kavramlarını veya bu anlama gelecek bir ibareyi kullanmamasıdır. İkinci husus ise, kendi tabiriyle "vâhid/bir" (aynı) kabul ettiği her iki kavramı, farklı ibare ve tanımlamalarla izah etmesi ve sonunda bu ikisinin "bir" olduğunu ifade etmesidir. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin "terâdüf" anlayışının dalcilerin terâdüf anlayışından farklı olduğunu düşünüyoruz.

2.2.1.4. Bâkılânî (ö. 403/1013)

Kâdî Ebû Bekr el-Bakılânî'nin eserlerini incelediğimizde, onn bazı kelimeleri müterâdif kabul ettiğini, bazı kelimeleri –özellikle Kur'ân kavramlarını– müterâdif kabul etmediğini görüyoruz. Şimdi onun müterâdif kabul ettiği bazı kelime ve kavramlardan örnekler verelim:

•*İlim-Ma'rifet*: İlim, ma'lûmun olduğu hâl üzere ma'rifetidir (bilinmesidir). Dolayısıyla her ilim ma'rifet, her ma'rifet ilimdir.³⁷⁷

•*İrâde, Meşîet, İhtiyâr, Rızâ ve Muhabbet*: Bakılânî'ye göre bunlar arasında bir fark yoktur. O, bunların tamamında şimdiki duruma değil gelecek duruma itibar edildiğini söylemektedir. Buna göre Allah Teâlâ, bir kimseden –şu ânda günahkâr olsa da– râzı olursa, ondan devamlı olarak râzı olur ve ebediyyen ona kızmaz. Bir kimseye

³⁷⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, C. XV, s. 174-75.

³⁷⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, C. XVI, s. 35.

³⁷⁷ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzü'l-Cehlü bihi*, Tah.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. Baskı, Kahire, 1421/2000, s. 13.

–şu anda itâatkâr olsa da–kızarsa, ona devamlı olarak kızar ve ebediyyen ondan râzı olmaz. Bâkılânî buna örnek olarak, şu ânda Firavun’un küfür ve dalâletine itâat hâlinde olsalar da gelecekte imân edecekleri için Allah Teâlâ’nın Firavun’un sihirbazlarından râzı olmasını vermiştir. Dolayısıyla Allah devamlı olarak onlardan râzıdır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de böyledir. Allah, onların gelecekte imân edeceklerini bildiği için devamlı olarak onlardan râzı olmuştur.³⁷⁸

•*İsim-Müsemmâ*: Bâkılânî’ye göre *isim*, aynıyla ve zâtıyla müsemmâdır. Ona delâlet eden *müsemmâ*ya mecâz yoluyla *isim* olarak denilir. Bâkılânî buna delil olarak şu âyetleri zikreder: “*Celâl ve ikram sahibi Rabbinin ismi ne yücedir!*” (Rahmân, 55/78) Bu âyet, “Rabbin ne yücedir!” demektir. Yine Allah, “*Rabbinin yüce ismini tesbih et!*” (A’lâ, 87/1) buyurmuştur. Bâkılânî, burada tesbîh edilenin Allah Teâlâ olduğundan hiçbir akıllının şüphe etmediğini söylemektedir. Buna da delil olarak şu âyeti gerirmektedir: “*Sizin Allah’ı bırakıp da taptığınız o şeyler, sizin ve atalarınızın uydurduğu birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Bunlara tapmanız için Allah hiçbir delil indirmiş değildir.*” (Yûsuf, 12/40) Müşrikler, sözlere ve tesmiyelere tapmıyorlar, bilakis putlara tapıyorlardı.³⁷⁹

Bâkılânî’nin bazı kavramları açıklama tarzı da, onun terâdüfû kabul ettiğini göstermektedir. Mesela, “**dîn**” kelimesinin şu manâlara geldiğini açıklamaktadır:

1) Cezâ: Allah Teâlâ’nın, “**Dîn** (cezâ) gününün mâliki.” (Fâtîha, 1/4) âyetinde olduğu gibi.

2) Hüküm (Yasa): Allah Teâlâ’nın, “*Kralın dîninde (yapasına göre) kardeşini alıkoymasına imkan yoktu.*” (Yûsuf, 12/76) âyetinde olduğu gibi.

3) Mezhepleri ve dinleri dîn edinmek: “Falan Yahudiliği veya Hristiyanlığın din ediniyor.” denilir. O dine inanıyor ve onu besimsiyor demektir.

4) Allah’a boyun eğme ve teslim olma: Allah Teâlâ’nın, “*Şüphesiz Allah katında dîn islâmdır.*” (Âl-i İmrân, 3/19) âyetinde olduğu gibi.³⁸⁰

³⁷⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 43.

³⁷⁹ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 57-58.

³⁸⁰ Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi’l-Evâil*, s. 387.

•*Küfür* kelimesi ise Bâkılânî'ye göre, “tekzîb, cahd ve inkâr” anlamlarına gelmektedir.³⁸¹

Bu açıklamaya göre Bâkılânî, “dîn” ve “küfür” kavramlarını müterâdif kabul etmiş olmaktadır.

•*Delîl-Delâlet*: Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* isimli eserinde “*Delîl, Dâll, el-Medlûlû leh, el-Medlûlû 'aleyh, el-Müstedillû leh, el-Müstedillû 'aleyh ve el-İstidlâl Arasındaki Ayırım İstidlâlin İfade Edilmesi Hakkında Söz ve Bu İsimlerinin Bazılarının Muhtelif Manâlarının Olması İhtimalinin Zikredilmesi*” şeklindeki uzun bir başlığın altında şöyle demektedir:

“Delîl, delâlet ve el-müstedillû bih aynı manâdadır. O da, “beyân, hüccet, sultân ve burhân” demektir. Bu isimlerin hepsi bizzat delâletin müterâdifidir.”³⁸²

Yukarıdaki başlıkta Bâkılânî, müterâdif kabul ettiği bazı kelimeler arasında fark olabileceğine işaret etmektedir. Buna göre Bâkılânî'nin terâdüf konusunda net bir kıstasının olmadığını görüyoruz.

•*Nazar-Fikir*: Bâkılânî, *nazar*'ı “kendisiyle bir bilginin veya zann-ı gâlibin talep edildiği fikirdir.”³⁸³ şeklinde tanımlamayarak *nazar* ile *fikri* müterâdif kabul etmiştir.³⁸⁴

•*Farz-Vâcib*: Bâkılânî, “farz”, “vâcib”, “lâzım” ve “hatm” kelimelerini de müterâdif saymıştır.³⁸⁵

Ancak söz konusu Kur'ân-ı Kerîm ve i'câzı olduğunda Bâkılânî'nin terâdüfî kabul etmediğini görüyoruz. Allah Teâlâ'nın, ﴿وَمِمَّا كُلُّ أُمَّةٍ يَرْسُولُهُمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾ “Her ümmet,

³⁸¹ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 394.

³⁸² Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Tah.: Abdulhâmîd b. Ali Ebû Zeyd, 2. Baskı, Beyrut, 1418/1998, C. I, s. 207.

³⁸³ Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev.: Ömer Türker, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, C. I, s. 281.

³⁸⁴ Ancak Cürcânî, *fikir* ile *nazar*ın eşanlamlı olmadığı görüşündedir. Çünkü eşanlamlılığın ve medlûl birliğinin tanımlama makamında görünüşte başka anlama gelen bir ibareyle ifade edilmesi son derece uzak bir durumdur. Bu ibare, görünüşte eşanlamlılığı ifade etmemektedir, çünkü ondan ilk anlaşılan anlam, fikrin tanımın parçalarından olduğudur. Şayet fikir ve nazarın eşanlamlı olduğu ifade edilmek istenseydi, “nazar ve fikir” denirdi. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. I, s. 284.

³⁸⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, C. I, s. 207.

kendi resûllerini yakalamaya yöneldi.” (Mü’min, 40/5) âyetiyle ilgili olarak şöyle diyor:

“Güzellik bakımından buradaki لِيَأْخُذُوهُ kelimesinin yerine konulacak bir kelime var mı? Açıklık (netlik) bakımından onu yerini tutacak bir lafız var mı? Herhangi bir nükteli söz onun yerini tutabilir mi? Onun yerine, لِيَقْتُلُوهُ “onu öldürmeye”, لِيَرْجُمُوهُ “onu taşlamaya”, لِيَنْفُوهُ “onu sürgün etmeye”, لِيَطْرُدُوهُ “onu kovmaya”, لِيَهْلِكُوهُ “onu yok etmeye” veya لِيَذِلُّوهُ “onu zelil kılmaya” vb. kelimeleri koyacak olsak, aslâ bedî‘, parlak, hayret verici ve belâgatlı olmazdı.”³⁸⁶

Bâkılânî, başka bir yerde الصُّبْحُ “sabah” ve الْفَجْرُ “fecir” kelimeleri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Sen, şiir veya sec‘ hariç, الصُّبْحُ kelimesinin الْفَجْرُ kelimesi yerine konulduğunda her kelâmda güzel olacağını mı zannediyorsun? Hayır, öyle değildir. Çünkü bu iki lafızdan biri, bir yerde hoş durmaz ve yerinden kayar. Diğer lafız ise oradan kaymaz, oraya yerleşir ve iyice oturur. Onun tam olması gereken yerde olduğunu ve bulunduğu yerle uyumsuzluk hâlinde olmadığını görürsün. Şayet onun yerine diğer lafız konulacak olsa, onun yerini sevmediğini, kaçmaya yöneldiğini ve isabetli olmadığını görürsün.”³⁸⁷

• *İman-İslâm*: Bâkılânî, “imân” ve “islâm”ın bir olmadığı görüşündedir. Ona göre *islâm*, “boyun eğmek ve teslim olmak” demektir. Kulun Allah Teâlâ’ya kendisiyle boyun eğdiği her tâat ve O’na teslim olduğu her emir *islâm*dir. *İmân* ise, *islâm*’ın hasletlerinden bir haslettir. Her imân *islâm*dir; her *islâm* imân değildir. Bâkılânî, bu görüşünün doğruluğuna Allah Teâlâ’nın şu âyetini delil getirmektedir: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ “Bedevîler, “Biz imân ettik!” dediler. Dedi ki: “Siz imân etmediniz. Fakat “Teslim olduk!” deyin.” (Hucurât, 49/14) Bu âyette Allah bedevîlerden imânı nefyetmiş, onlar için *islâm*ı ispat etmiştir. Allah ispat ettiği *islâm* ile, “boyun eğme ve teslim olma”yı kastetmiştir. Allah’ın şu âyeti de böyledir: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ “Size selâm verene, “Sen mümin değilsin!” demeyin!” (Nisâ, 4/96) Buna göre her teslim olan (istesleme) *islâm* olmuştur. Ancak

³⁸⁶ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ‘câzu’l-Kur’ân*, Tah.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru’l-Me‘ârif, Mısır, t.y., s. 197.

³⁸⁷ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 184.

islâm kelimesi çoğunlukla Allah’a (a.c.) ve Nebîsine (s.a.v.) teslîm olanlar hakkında kullanılmaktadır.³⁸⁸

•*İmâm-Emîr*: Bâkılânî, “Müslümanların imâmı ve mü’minlerin emîri, Ebû Bekr’dir” demek suretiyle *imâm* ve *emîr* kelimelerini müterâdif kabul etmiştir.³⁸⁹

İsmi terâdüf kabul edenler arasında sayılan³⁹⁰ Bâkılânî’nin, Kur’ân-ı Kerim söz konusu olduğunda terâdüf kabul etmediğini, İslâmî ilimlerde ise bazı kavramlarda kabul ettiğini, bazılarında kabul etmediğini görüyoruz.

2.2.1.5. Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066)

Kelâmî konularda Selefî-Eş‘arî bir çizgi³⁹¹ takip eden Beyhakî’nin eserlerine baktığımızda bazı kavramlar arasında terâdüf kabul ettiğini görüyoruz:

•*İsim-Müsemmâ*: Beyhakî, isim ve müsemmânın aynı olup olmadığı konusunda farklı bir görüş ortaya koymuştur: “Allah’ın zâtî sıfatları iki kısma ayrılır: Aklî ve sem‘î. Aklî olan iki kısımdır: Birincisi: O’nu “şeyi zât, mevcûd, kadîm, ilâh, melik, kuddûs, celîl, azîm, azîz mütekebbir” olarak vasıflayan kimsenin vasfı gibidir. Bu kısımda isim ve müsemmâ birdir. İkincisi: Allah’ın, “hayy, âlim, kâdir, murîd, semî‘, basîr, mütekellim, bâkî” gibi vasıfları, O’nun zâtıyla kâim, zâtı üzerine zâid “hayât, ilim, kudret, irâde, sem‘, basar, kelâm, bekâ” gibi sıfatlarına delalet eder. Bu kısımda isim, müsemmâ ile kâim sıfattır. “Onlar müsemmâdırlar” denilemeyeceği gibi, “Müsemmâdan başkadırlar” da denilemez.”³⁹²

•*İrâde-Meşîet*: Bu iki kelime, aynı mânâdan ibarettirler.³⁹³

³⁸⁸ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu Temhîdî’l-Evâil ve Talhîsî’d-Delâil*, Tah.: İmâduddîn Ahmed Haydar, 1. Baskı, Beyrut, 1407/1987, s. 390-92; krş. Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 56.

³⁸⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 61.

³⁹⁰ Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 220.

³⁹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin” (Akâide Dair Görüşleri), *DİA*, İstanbul, 1992, C. VI, s. 61.

³⁹² Beyhakî, *el-İ’tikâd*, s. 61-62; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *Kitâbu’l-Esmâ ve’s-Sıfât*, Tah.: Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetu’s-Sevâdî li’t-Tevzî‘, Cidde, 1412/1991, s. C. I, s. 277.

³⁹³ Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s. C. I, s. 349; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *el-İ’tikâd ve’l-Hidâye ilâ Sebîli’r-Reşâd*, Tah.: Ebû Abdullah Ahmed b. İbrâhîm Ebu’l-‘Ayneyn, Riyad, 1420/1999, s. 80.

•*Kudret-Kuvvet*: Kuvvet, kudret manâsındadır.³⁹⁴

•*Basar-Rü'yet*: Beyhakî'ye göre bu iki kelime, aynı manâdan ibarettirler. O, bu görüşüne şu âyetleri delil getirmektedir: “*Şüphesiz Allah semî'dir, basîrdir.*” (Mü'min, 40/20); “*Şüphesiz Allah, kullarını kesinlikle habîrdir, basîrdir.*” (Fâtır, 35/31); “*Şüphesiz O, kullarını habîrdir, basîrdir.*” (İsrâ, 17/30, 96); “*Allah, semî'dir, basîrdir.*” (Nisâ, 4/136); “*Yaptıklarınızı Allah görecektir (yerâ).*” (Tevbe, 9/105); “*O, Allah'ın kendini gördüğünü (yerâ) hiç bilmez mi?*” (Alak, 96/14); “*Şüphesiz ben ikinizle beraberim; işitirim ve görürüm (erâ).*” (Tâhâ, 20/46)”³⁹⁵

•*Kavl-Kelâm*: Beyhakî'ye göre bu iki kelime, aynı manâdan ibarettirler. O, Allah Teâlâ'nın şu âyetlerde kendisi için “kavl” sıfatını isbât ettiğini söylemektedir: “*Eğer biz dilemiş olsaydık her nefse hidâyetini verirdik. Fakat benden söz (kavl) hak olmuştur.*” (Secde, 32/13); “*Andolsun ki onların çoğunun üzerine söz (kavl) hak olmuştur.*” (Yâsîn, 36/7); “*Benim indimde söz (kavl) değiştirilmez.*” (Kâf, 50/29)”³⁹⁶

•*İmân-İslâm*: Beyhakî bu iki kelimenin aynı manâya geldiği hususunda şöyle diyor: “Resûlullah (s.a.v.) bu hadiste kelime-i şehâdeti *islâm* olarak isimlendirdi. İbn Abbâs'ın Abdulkays heyeti hakkındaki hadisinde ise onu *imân* olarak isimlendirmiştir. Her iki hadiste, imân ve islâmın bir müsemmâya ait iki isim olduklarına delil vardır.”³⁹⁷

Beyhakî, Allah Teâlâ'nın bazı isimleri arasında fark gözetmiştir. Buna örnek olarak şu isimleri verebiliriz:

•*Rahmân-Rahîm*: *Rahmân*, dünyada her canlının rızkını irâde edendir. *Rahîm*, ukbâda cennette mü'minlere ikrâmı irâde edendir. Böylece her ikisinin manâsı “irâde” sıfatına racidir.³⁹⁸

³⁹⁴ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. C. I, s. 325.

³⁹⁵ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. C. I, s. 461; Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 86.

³⁹⁶ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. C. I, s. 481.

³⁹⁷ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 271.

³⁹⁸ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 49.

•*Melik-Mâlik*: *Melik*, mülkü tam olandır. *Mâlik* ise, mülkü hâs olandır. Allah'ın (a.c.) sıfatı olan bu iki ismin hakikati, O'nun icâda kâdir olmasıdır.³⁹⁹

Diğer konularda olduğu gibi, itikâdî konularda da ekseriyetle rivayet ve nakle başvuran Beyhâkî'nin hangi görüşe sahip olduğunu anlamak bazen zorlaşmaktadır.

2.2.1.6. Cüveynî (ö. 478/1085)

•*Rahmân-Rahîm*: Cüveynî, “Rahmân-Rahîm” isimlerinin “rahmet” kökünden alınmış iki isim olduklarını ve her ikisinin de muhakkik âlimlere göre bir manâda olduğunu söylemektedir. *Nedmân* ve *nedîm* gibi.⁴⁰⁰

•*İmân-İslâm*: Cüveynî, “İmân ile islâm arasında fark gözetiyor musunuz?” sorusuna şöyle cevap vermiştir:

“Bazen islâm zikredilir, onunla *imân* kastedilir. Bazen islâm izkredilir, onunla imânın hakikatini içermeksizin zahiren *iz'ân* (boyun eğme) ve *istislâm* (teslim olma) kastedilir. Allah Teâlâ'nın, “*Bedevîler, “İmân ettik!” dediler. De ki: “Siz imân etmediniz, fakat “Teslim olduk.” deyin!*” (Hucurât, 49/14) âyetinde olduğu gibi. Bu durumda mü'min teslim olandır. Fakat bazen teslim olan mü'min olmaz. Buna göre her mü'min müslimdir, ama her müslim mü'min değildir.”⁴⁰¹

•*Şey-Mevcûd*: Cüveynî, “şey” kavramıyla ilgili olarak Ehl-i Sünnet'in “şey”in “mevcûd” anlamında olduğu görüşünde olduğunu nakletmektedir: “Şey'in hakikati mevcûddur. Her şey mevcûddur; her mevcûd şeydir. Şey olarak vasıflanmayan bir şey vucûdla vasıflanmaz. Vucûdla vasıflanmayan bir şey de “şey” olarak vasıflanmaz.”⁴⁰² Bu ifadelerinden, Cüveynî'nin “şey” ile “mevcûd”u eş anlamlı olarak kabul ettiğini anlıyoruz.

³⁹⁹ Beyhâkî, *el-İ'tikâd*, s. s. 49.

⁴⁰⁰ Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'el-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Tah.: Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire, 1430/2009, s. 128.

⁴⁰¹ Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, Tah.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1412/1992, s. 87.

⁴⁰² Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Tah.: Ali Sami en-Neşşâr ve dğr., İskenderiyye, 1969, s. 124.

2.2.1.7. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)

•*Nebî-Resûl*: Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn* isimli eserinde “Nebî ile Resûl Arasındaki Fark” diye bir başlık koyarak “nebî” ve “resûl” kelimelerinin müterâdif olmadıklarını ifade etmiş olmaktadır. O, bu iki kavram arasındaki farkı şöyle izah etmektedir:

“Resûl, mutlaka nebî olur, ama nebî resûl olmaz. Çünkü nebî, ya “haber” anlamındaki *en-nebe*’den ya da “yükseklik” anlamındaki *en-nebvet* veya *en-neb’et*’ten türemiştir. Resûl ise, irsâl’den fe‘ûl kalıbında olup “kavmini davete gönderilmiş” demektir.”⁴⁰³

Pezdevî, “resûl” ve “nebî” kelimelerinin ıstılâhî anlamları arasındaki farkı ise şöyle ifade etmektedir:

“*Resûl*, Allah Teâlâ’nın kavmini İslâm’a davet etmeye ve onlara şeriatleri öğretmeye elçi olması için kendisine Cebrâîl’i gönderdiği ve bir şeriatı olan kimsedir. *Nebî* ise, Allah Teâlâ’nın kendisine Cebrâîl’i göndermediği ve bir şeriatı olmayan kimsedir. Fakat Allah Teâlâ insanları İslâm’a davet etmeyi kendisine ilhâm ettiği kimsedir. Bunu, ya uykuda kendisine gösterir ya da kendisinin İslâm’a davet etmesi gereken bir nebî olduğunu bir resûlün lisânıyla haber verir.”⁴⁰⁴

•*İsim, Müsemmâ, Tesmiye*: Pezdevî, *isim, müsemmâ* ve *tesmiye* konusunda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat’ın, “isim ve müsemmânın bir olduğu, tesmiyenin müsemmâdan başka olduğu”; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat’ten bazılarının ise, “ismin müsemmânın aynısı da gayrısı da olmadığı, tesmiyenin ise müsemmâdan başka olduğu” görüşünde olduklarını belirtir. Sonra kendi görüşünü, “Vasıf, mevsûftan başkadır. Sıfat ise mevsûftan başka da onun aynısı da değildir... Tesmiyenin müsemmâdan başka olması gerekir. İsim ise müsemmâdan başka da onun aynısı da değildir.”⁴⁰⁵ demek suretiyle ortaya koymaktadır.

•*Tekvîn-Mükevven*: Pezdevî, “tekvîn” ve “mükevven” konusunda şöyle diyor: “Mükevven ve mevcûd tekvînden başkadır. Allah Teâlâ’nın sıfatı olan tahlîk ve halk da hâdisten başkadır. Bilakis ezeldir ve mahlûk değildir... Mu‘tezile’nin çoğu, Allah

⁴⁰³ Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, Tah.: Hans Peter Linss, Kahire, 1424/2003, s. 229.

⁴⁰⁴ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 229.

⁴⁰⁵ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 93.

Teâlâ'nın diğer sıfatları olmadığı gibi böyle sıfatları da olmadığını söylemiştir. Onlar, îcâd ile mevcûdun, rahmet ile merhûmun (rahmet edilenin) bir olduğunu söylediler.”⁴⁰⁶

•*Îmân-İslâm*: Pezdevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâatin “imân” ve “islâm” konusundaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Îmân islâmdan, islâm da imândan ayrılmaz. Îmân, lûgat bakımından islâmdan farklı olsa da, mü'min olan kimse müslim, müslim olan kimse de mü'min olur. Tıpkı iç olmadan dış, dış olmadan da iç olmasının düşünülemeyeceği gibi. Îmân ve islâm birbirinden başkadırlar. Çünkü imân tasdîk, islâm ise inkıyâd (boyun eğme)dır.”⁴⁰⁷

2.2.1.8. Gazzâlî (ö. 505/1111)

•*Îmân-İslâm*: Gazzâlî'ye göre *imân* ve *islâm* kelimeleri dinde “terâdüf ve tevârüd”, “ihtilâf” ve “tedâhül” yoluyla kullanılmıştır:

•Terâdüfe örnek:

﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾

“Orada bulunan mü'minleri (Lût'un şehrinden) çıkardık; çünkü bir tek hane dışında orada bize teslim olan hiç kimse görmedik.” (Zâriyât, 51/35-36)

﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾

“Eğer Allah'a imân ediyorsanız, eğer müslimler olmuştanız, öyleyse artık O'na güvenin!” (Yûnus, 10/84)

Hiz. Peygamber'in şu hadislerini Gazzâlî müterâdife örnek getirmiştir:

Resûlullah (s.a.v.), “İslâm, beş şey üzere bina edilmiştir.”⁴⁰⁸ buyurmuş, başka bir defasında kendisine “Îmân nedir?” diye sorulduğunda, cevap olarak yine bu beş şeyi saymıştır.⁴⁰⁹

•İhtilâfa örnek:

⁴⁰⁶ Pezdevî, a.g.e., s. 76.

⁴⁰⁷ Pezdevî, a.g.e., s. 157, 228.

⁴⁰⁸ Buhârî, İmân 1, 2; Tefsîru Sûre 3; Müslim, İmân 19-22; Tirmizî, İmân 3; Nesâî, İmân 13.

⁴⁰⁹ Müslim, İmân 17.

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾

“Bedevîler, “Biz imân ettik!” dediler. Dedi ki: “Siz imân etmediniz. Fakat “Teslim olduk!” deyin.” (Hucurât, 49/14)

Gazzâlî’ye göre أَسْلَمْنَا, “Biz zâhiren teslim olduk” demektir. Allah burada imân ile, sadece “kalbin tasdikini”; islâm ile de “dil ve organlarla zâhirî teslimiyeti” murad etmiştir.

Gazzâlî ihtilâfa örnek olarak, Resûlullah’ın (s.a.v.) Cibrîl hadisinde “İmân nedir?” ve “İslâm nedir?”⁴¹⁰ sorularına farklı içerikle cevap vermesini zikretmiştir.

•Mütedâhile örnek:

Rivayet edildiğine göre Resûlullah’a (s.a.v.) “Hangi amel daha faziletlidir?” diye soruldu. O da, “İslâmdır!”; “Hangi islâm daha üstün faziletlidir?” diye sorulunca “İmândır!”⁴¹¹ cevabını verdi.

Gazzâlî’ye göre bunların üç kullanım (terâdüf, ihtilâf ve tedâhül) da, lügatte tevessü‘ yolunun dışındadır... İslâm kelimesini, hem kalben hem de zâhiren teslimiyet manâsında alarak imân ile eş anlamlı olabilir. Çünkü bunların her biri teslimiyettir. İmân da böyledir. İmânın hususiliğini umûmîleştirerek ve manâsına zâhiri de dâhil ederek ondan tasarrufta buşunmak caizdir. Çünkü söz ve amel yoluyla olan zâhirî teslimiyet, bâtınî tasdikî meyvesi ve neticesidir. Zira bazen ağacın ismi zikredilir, ama onunla meyvesi kastedilir. İmânda bu kadar umûmîleştirme yapmak yapmak, onu islâm ile eş anlamlı yapar.⁴¹²

•İsim, Müsemmâ, Tesmiye: Gazzâlî, el-Maksadu’l-Esnâ isimli eserinde “isim, müsemmâ ve tesmiye”nin birbirinin aynı olup olmadıkları tartışması bağlamında “terâdüf” konusu üzerinde geniş bir şekilde durmaktadır.

⁴¹⁰ Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 1; Ebû Dâvûd, Sünnet 15; Tirmizî, İmân 4; İbn Mâce, Mukaddime 9.

⁴¹¹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. IV, s. 114, 385; C. V, s. 247.

⁴¹² Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **İhyânu ‘Ulûmi’l-Dîn**, 1. Baskı, Cidde, 1432/2011, C. I, s. 427-30.

Gazzâlî, “*isim, tesmiye, müsemmi ve müsemma*”nın müterâdif olmadıklarını “*hareket, tahrîk, muharrik ve muharrek*” kelimelerini örnekleyerek açıklamaya başlamaktadır. Ona göre bu dört isim birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. *Hareket*, “bir mekândan başka bir mekâna intikal etmeye”, *tahrîk*, “hareketin meydana gelişine”, *muharrik*, “hareketin fâiline” ve *muharrek* “bir fâilden sâdır olan hareketin kendisinde meydana geldiği şeye” delalet eder.⁴¹³

Gazzâlî, sonra bu kelimelerin birbirinin aynı yoksa, birbirinden başka (gayr) mı olduklarını anlamak için, “gayr”ın ve “hüve hüve (o odur)” ifadesinin manâsının bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre “hüve hüve (o odur)” ifadesi üç manâda kullanılır:

1) Birinci manâ, *الْكَيْثُ هُوَ الْأَسَدُ* “*Hamr ukârdır (şarap şaraptır)*” ve *الْكَيْثُ هُوَ الْأَسَدُ* “*leys eseddir (aslan aslandır)*” sözleri gibidir. Bu iki cümlelerin her birinde anlamları kesinlikle değişmeyen ve bir fazlalık veya eksiklik nedeniyle birbirinden farklı olmayıp sadece harfleri değişik olan bir şey vardır. İşte böyle isimlere *müterâdif* denilir.

2) İkinci manâ, *السَّارِمُ هُوَ الْيَفُ* “*sârim seyfidir (kılıç kılıçtır)*” ve *الْمُهَنَّدُ هُوَ السَّيْفُ* “*mühenned seyftir (kılıç kılıçtır)*” sözleri gibidir. Bu cümleler, birinci manâdaki cümlelerden farklıdır. Çünkü bu isimler *müterâdif* olmayıp muhtelif mefhûmlara sahip isimlerdir. Çünkü *sârim*, “keskinlik” açısından, *mühenned* “Hindistan’a nisbet” açısından” kılıca delalet etmektedirler. Fakat *seyf*, mutlak olarak kılıca delalet eder, başka bir şeye işaret etmez.

Müterâdif in, ancak sadece harfleri farklı olup fazlalık ve eksiklik açısından birbirinden farkları olmayan iki kelime arasında olduğunu söyleyen Gazzâlî’ye göre buradaki iki lafız arasındaki ilişki *mütedâhil* ismini almaktadır. Çünkü *seyf* (kılıç), bu üç lafzın anlamını kapsar.

⁴¹³ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu’l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi’l-Hüsna*, 1. Baskı, Dâru’l-Minhâc, Cidde, 1439/2018, s. 59-60.

3) Üçüncü manâ, التَّلَجُّ أَبْيَضُ بَارِدٌ “Kar, beyazdır soğuktur.” Sözü gibidir. Beyaz ve soğuk birdir. Çünkü beyaz soğuktur. Bu manâ, Gazzâlî’ye göre gerçeğe en uzak olandır ve iki vasıfla vasıflanan şeyin birliğine dayanır. Bu da bir özün hem beyazlık hem de soğukluk ile nitelenmesi anlamındadır.⁴¹⁴

Bu açıklamalardan sonra Gazzâlî, “isim ve müsemmâ” birinci anlamda olduğu şelilde *müterâdif* olmadıklarını, “müsemmâ”nın anlamının “isim” anlamından başka olduğunu söylemektedir. Bu durumda ona göre isim dâll (delâlet eden), müsemmâ ise medlûl (delâlet edilen)dür. Öte yandan Gazzâlî’ye göre “isim ve müsemmâ”nın aynı anlamda olmadıklarını gösteren hususlardan biri de, ismin bazen lafızdan başka olmasıdır. Çünkü isim Arapça, Acemce ve Türkçe olabilir. Yani, Arap, Acem ve Türk tarafından konulmuş olabilir. Fakat müsemmâ böyle değildir.⁴¹⁵

Gazzâlî, isim-müsemmâ meselesinden sonra el-esmâu’l-hüsna’nın da tek bir manâya delalet eden *müterâdif* olmasının mümkün olmadığını, bunların her birinin farklı anlamları bulunduğunu izah etmektedir. Ona göre eğer iki isim “doksan dokuz isim” kapsamında ise bunların üterâdif olmaları son derece uzak bir ihtimaldir. Çünkü isimle, harfleri değil bilakis manâları kastedilir. *Müterâdif* isimlerin sadece harfleri değişiktir. Çünkü bu isimlerin fazileti, altlarında bulunan manâlar sebebiyledir. Bu sebeple isimler manâdan soyutlandığı zaman geriye sadece lafızlar kalır.⁴¹⁶

•*Ganî-Melik*: *Ganî*, bir şeye muhtaç olmayan demektir. *Melik* de bir şeye muhtaç olmayan demektir. Fakat *Melik*, her şey kendisine muhtaç anlamını da ihtiva eder. Dolayısıyla *Melik*, *Ganî*’nin manâsını ifade etmekle birlikte fazla bir manâ daha ifade eder.⁴¹⁷

•*Alîm-Habîr*: Gazzâlî, Allah’ın doksan dokuz ismi içinde anlamları birbirine yakın olanlar arasındaki çok küçük anlam farkının bulunması, bu iki ismin *müterâdif* olmaması için yeterli olduğunu ifade etmektedir. O, Allah Teâlâ’nın “Alîm” ve “Habîr” isimleri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: *Alîm*, sadece ilme delalet eder.

⁴¹⁴ Gazzâlî, a.g.e., s. 60-61.

⁴¹⁵ Gazzâlî, a.g.e., s. 62.

⁴¹⁶ Gazzâlî, a.g.e., s. 71.

⁴¹⁷ Gazzâlî, a.g.e., s. 83.

Habîr ise, bâtinî işleri bilmeye delalet eder.” Gazzâlî bu açıklamadan sonra şu ilaveyi yapıyor: “Bu kadar farklılık, isimleri *müterâdîf* olmaktan çıkarır. Böylece onlar, *seyf* (kılıç), *mühenned* (Hind kılıcı) ve *sârim* (keskin kılıç) cinsinden olurlar; *leys* (aslan) ve *esed* (aslan) cinsinden olmazlar. Eğer anlamları birbirine yakın bazı isimleri bu iki yoldan birine âhil etmede âciz kalırsak, – örneğin *Azîm* ve *Kebîr* gibi iki isim arasında farkın hususiyetini ifade etmekte âciz kalsak da,– *iki lafzın manâsı arasında fark bulunduğu inanmamız gerekir*. Çünkü Allah Teâlâ hakkında bu iki ismin manâları arasındaki farkın yönünü zikretmemiz bizim için zordur. Fakat bununla birlikte biz, asıl (kök) bakımından fark bulunduğu şüphe etmeyiz.⁴¹⁸

•*Celîl, Kebîr, Azîm*: *Celîl* de, *Kebîr* ve *Azîm*’den başkadır. *Celâl*, şeref sıfatlarına işaret eder. Bundan dolayı *fulânun ecellü sinnen min fulânin* “falan yaş bakımından falandan daha celildir” denilmez; *ekberu* “daha büyüktür” denilir. *el-Feresü a ‘zamu mine ‘l-insâni* “at insandan daha büyüktür” denilir; *ecellü mine ‘l-insâni* “insandan daha değerlidir” denilmez.⁴¹⁹

•*Ekber-A ‘zam*: Gazzâlî’ye göre “ekber” ve “a ‘zam” lafızları da müterâdîf değildirler. Bu yüzden basiret sahibi âlimlere göre *اللهُ أَكْبَرُ* “Allah büyüktür” ifadesinin *اللهُ أَكْبَرُ* “Allah büyüktür” ifadesinin yerini tutmadığını söyleyen Gazzâlî, bunu şöyle izah etmektedir: “Aynı şekilde Araplar, kullanımda iki lafız arasında fark gözetiyorlardı. Onlar, ‘*azîm* “büyük” kelimesini kullanmadıkları yerde *kebîr* “büyük” kelimesini kullanıyorlardı. Eğer *müterâdîf* olsalardı, her zaman birbirleri yerine kullanılırlardı. Nitekim Araplar, birisinin diğerinden yaşlı olduğunu ifade ederken *ekber* kelimesini kullanırlar, *a ‘zam* kelimesini kullanmazlardı.⁴²⁰

•*Hâlık, Bâri’, Musavvir*: Gazzâlî, genellikle müterâdîf oldukları kabul edilen “Hâlık, Bâri’ ve Musavvir” isimlerinin müterâdîf olmadıklarını ve bunların hepsinin *halk* (yaratma) ve *ihtirâ’* (icâd) anlamına râci oldukları anlayışının doğru olmadığını vurgular. Çünkü yokluktan varlığa çıkan her şey ilk olarak “takdîr”e, ikinci olarak

⁴¹⁸ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 83.

⁴¹⁹ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 84.

⁴²⁰ Gazzâlî **a.g.e.**, s. 84.

takdire uygun bir şekilde “îcâd”a ve üçüncü olarak îcâddan sonra “tasavvur”a ihtiyaç duyar. Allah Teâlâ, takdir edici olması bakımından *Hâlık*; muhteri‘ ve mucid olması bakımından *Bâri*’ ve yaratılanların suretlerinin tertibini en güzel şekilde düzenlenmesi bakımından *Musavvir*dir.⁴²¹

Gördüğü üzere bazı kelime ve kavramlarda terâdüf olabileceğini kabul eden Gazzâlî, el-esmâu’l-hüsnâ içinde müterâdif isimler olabileceğini kesin bir şekilde reddetmektedir.

2.2.1.9. Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî (ö. 508/1115)

Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî de genelde kelâmcılar tarafından kabul edilen kavramları müterâdif olarak kabul etmiştir. Bunları tespit ettiğimiz kadarıyla zikrederim:

•*Nefs, Zât, Mevcûd*: Nesefî, Ehl-i Sünnet’e göre Allah Teâlâ hakkında “nefs” kelimesinin kullanılması câizdir. Çünkü *nefs* kelimesiyle “zât” ve “mevcûd” anlamlarında gelir.⁴²² Bu ifadeden Nesefî’nin bu üç kelimeyi müterâdif kabul ettiği anlaşılmaktadır.

•*İsim-Müsemmâ*: Nesefî, Ehl-i Sünnet’e göre isim ve müsemmânın aynı anlamda ve Allah Teâlâ’nın bütün isimleriyle bir olduğunu ifade etmektedir. Nesefî buna dair, Allah Teâlâ’nın, “*O halde dini Allah’a hâlis kılarak O’na duâ edin!*” (Mü’min, 40/14); “*Hâlbuki onlar, dini sadece Allah’a hâlis kılarak, hanîfler olarak Allah’a ibadet etmekle emrolundular.*” (Beyyine, 98/5) âyetlerini delil getirerek şöyle demektedir:

“Bu âyetlerde Allah Teâlâ bize kendisini tevhîd etmemizi (birlememizi) emretmektedir. Eğer “Allah” ismi Allah Teâlâ’dan başka olsaydı, tevhîdin Allah Teâlâ için değil “Allah” ismi için gerçekleşmiş olurdu. Bundan maksat “elif-lâm ve hâ” harfleri değildir. Bundan maksat sadece Allah Teâlâ’nın kendisidir.” Nesefî, bu konuda başka bir âyeti delil getirerek şöyle diyor: “Yine Allah Teâlâ,

⁴²¹ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 148.

⁴²² Nesefî, Ebu’l-Mu‘în, **Bahru’l-Kelâm**, s. 100.

“Ey *Yahyâ!* Kitaba kuvvetle sarıl!” (Meryem, 19/12) buyurdu ve onun ismini murad etmedi.”⁴²³

Nesefî, Allah Teâlâ’nın doksan dokuz ismi bulunduğuna dair Hz. Peygamber’den gelen bir hadis mevcut olduğunu, eğer isim ve müsemmâ bir olsaydı, –haşâ– doksan dokuz ilâh olması gerektiğini söyleyen kimseye karşı, biraz önce Gazzâlî’nin zikrettiğine benzer bir açıklamada bulunmaktadır:

“Bir şeyin ismi, o şeyin kendisine (özüne) delâlet eder. Haberde kastedilen tesmiyelerdir. İsim ile tesmiye arasında fark vardır. Hind, Sind, Türk ve Acem gibi her lügat sahibi, onları kendi dillerinde isimlendirirler. Tesmiyeler ve ibareler değişiktir, ama Allah Teâlâ birdir. Nitekim tek bir zât için âlim, fâzıl, sâlih ve fakih denilir. Burada a böyledir. Allah’ı tesmiye ettiğin her isim Allah Teâlâ’dır.”⁴²⁴

•*İmân-Tasdîk*: Nesefî’ye göre *imân*, lügatte *tasdîk*ten ibarettir. Başkasının haber verdiği şeyi tasdîk eden herkes *mü’min* diye isimlendirilir. Nitekim Allah Teâlâ, Yûsuf’un kardeşlerinden haber verirken, “*Sen bize inanmazsın!*” (Yûsuf, 12/17) demiştir ki bu, “Sen bizi tasdîk etmezsin” demektir. Sonra bu lügavî manâ, Allah Teâlâ’ya imân konusunda kula vacip olan kalbî tasdîk anlamına dönüşmüştür. Bu da, “Resûlullah’ın (s.a.v.) Allah Teâlâ’dan getirmiş olduğu her şeyi tasdîktir. Kim bu tasdîki yerine getirirse Allah Teâlâ katında mü’mindir”⁴²⁵

Nesefî, imânın *tasdîk* anlamına geldiği dair bu açıklasının sadedinde imânın zıddının “küfür” olduğunu, küfrün de “tekzîb” (yalanlama) ve “cehûd” (inkâr) anlamlarına geldiğini ifade etmektedir.⁴²⁶ Bu ifadelerden Nesefî’nin *küfür* ile “tekzîb” ve “cehûd”u müterâdif kabul ettiği anlaşılmaktadır.

•*İmân-İslâm*: Nesefî, imân ve islâmın müterâdif olduklarını, imânın lügatte *tasdîk* anlamına gelmesine dayandırarak şöyle diyor: “İmânın tasdîk olduğu bilinince, imân ve islâm’ın bir olduğunu anladık. Bu isimler *müterâdif* isimler kabilindendir. Zira her mü’min müslim, her müslim mü’minimdir. Çünkü *imân*; akılların, âyetlerin ve

⁴²³ Nesefî, Ebu’l-Mu‘în, **a.g.e.**, s. 138.

⁴²⁴ Nesefî, Ebu’l-Mu‘în, **a.g.e.**, s. 139.

⁴²⁵ Nesefî, Ebu’l-Mu‘în Meymûn, **et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd**, Tah.: Habîbullah Hasan Ahmed, 1. Baskı, Kahire, 1406/1986, s. 377.

⁴²⁶ Nesefî, **a.g.e.**, s. 379.

eserlerin Allah Teâlâ'nın vahdâniyyetine şehâdetlerinin, yaratma ve emrin ona ait olduğunun ve bu hususa şerîki bulunmadığının *tasdik*idir. *İslâm* ise, kişinin kendisini bunların hepsine teslim etmesidir.”⁴²⁷

2.2.1.10. Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)

•*İlim-Ma'rifet*: Sadeddîn et-Teftazânî *Şerhu'l-Akâid*'de Ömer en-Nesefî'nin *ilim* ve *ma'rifet*i aynı anlamda kabul ettiğini ifade etmektedir. Nesefî, والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق “İlhâm, Ehl-i Hakk'â göre bir şeyin doğruluğunu bilme (*ma'rifet*) yollarından biri değildir.” demiştir. Teftazânî'ye göre Nesefî'nin “bir şeyi bilme (‘ilm) yollarından” deseydi daha uygun olacağını, ancak onun bundan maksadının *ilim* ve *ma'rifet*in aynı manâda olduğuna, bazılaeının dediği gibi ‘ilm’in mürekkeblere ve küllîlere, *ma'rifet*'in ise basitlere ve cüz'îlere ait olmadığına dikkat çekmek olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁸

•*İmân-İslâm*: İmân ve islâm birdir.⁴²⁹

2.2.1.11. Şehristânî (ö. 548/1153)

Eş'ariyye kelâmcılarından Şehristânî'nin eserlerini incelediğimizde, onun bazı kelimeler arasında fark gözetmesinden dolayı terâdüfî kabul etmediğini anlıyoruz.

•*Vucûd-Vucûb*: Bir şeyin vucûdu, mûcidinin icâdıyladır. Bu, hem lafız hem manâ açısından doğrudur. Bir şeyin vucûbu, mûcibinin icâbıyladır. Bu, hem lafız hem manâ açısından doğru değildir. Çünkü mümkünün manâsı, “varlığı da yokluğu da câiz olan” demektir; “vucûbu ve imkânsızlığı câiz olan” demek değildir.⁴³⁰

•*Vucûd-Sübût*: Şehristânî, *vucûd* ve *sübût*'un ve *ma'dûm* ve *menfî*'nin aynı manâya gelen müterâdif iki kelime olmadıklarını ifade etmiştir.⁴³¹ Bunun yanısıra

⁴²⁷ Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsiratü'l-Edille*, C. III, s. 1094-95.

⁴²⁸ Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Tah.: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, 1. Baskı, Kahire, 1407/1987, s. 22.

⁴²⁹ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 83.

⁴³⁰ Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, Tah.: Alfred Guillaume, Oxford University Press, London, 1934, s. 152.

⁴³¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 152.

Şehristânî, Eş‘arîlerin “vucûd, subût, şey’iyyet, zât ve ‘ayn” kelimeleri arasında fark gözetmediklerini nakletmiştir.⁴³² Buna göre Şehristânî, bu kavramların müterâdif olmadıklarını söyleyerek Eş‘ariyye’den ayrılmaktadır.

•*Kesb, Îcâd, Halk*: *Halk*, mûcidin icâdıyla mevcûd olandır. Halk için bir hüküm ve bir şart vardır: Hüküm, mûcidin icâd sebebiyle değişmemesidir. Şart, Mûcidin, mevcûdu her yönden bilmesidir. *Kesb* ise, makdûrun hâdis kudretle meydana getirilmesidir. Kesb için de bir hüküm ve bir şart vardır: Hüküm, müktesibin kesb sebebiyle değişmesidir. Şart, fiili bazı yönlerden bilmesidir veya değişiklik gerekmesidir. Onun fiili bütün yönlerden bilmesi şart değildir.⁴³³

•*Mekân-Mahal*: Mekân ile mahal arasında fark vardır. İkisi arasında, bir şeyde ittifak ettikleri ve müşterek oldukları anlamında kapsayıcı bir ilişki yoktur.⁴³⁴

•*Emr-Halk*: Şehristânî, bu iki kelime arasındaki farkı “kelâmullah” tartışması bağlamında ortaya koymaktadır. O, selefın “Birisi, bizim kıdemi dillerimizde bulunan ve bizim sıfatlarımız olan harfler ve sesler için ispat etmiyoruz. Biz, onların başlangıçlarının, sonlarının ve taalluklarının bizim kesblerimizle ve fiillerimizle ilgili olduğunu biliyoruz” dediklerini nakletmiştir. Ona göre selef, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylemedikleri için zamanın Mu‘tezilesi tarafından canlarından edildiler, çeşitli belalara ve mihnetlere maruz kaldılar. Bu, bizim fiillerimiz ve kesblerimiz olan harfler ve sesler hakkında değildir. Bilakis onlar, Allah Teâlâ’nın kavli, kelâm ve emri olduğunu, O’nun emrinin *halk*’ından (yaratmasından) başka olduğunu, onun Allah’ın zâtı gibi ezeli ve kadim olduğunu yakinen biliyorlardı. Nitekim Allah’ın kelâmında şöyle geçmektedir: “İyi biliniz ki yaratma ve emir O’nundur.” (A‘râf, 7/54); “Önce de sonra da emir Allah’ındır.” (Rûm, 30/4); “Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.” (Nahl, 16/40) Bütün kâinât, O’nun kavli ve emriyle meydana gelmiştir. Onun kavli (sözü), bir şey irâde ettiği zaman ona “ol” demesi, o şeyin de oluvmesidir. Allah’ın, وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ “Bir vakit Rabbin dedi”, وَإِذْ

⁴³² Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 151.

⁴³³ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 54, 77.

⁴³⁴ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 244.

قُلْنَا “Biz dedik ki”, قَالَ اللَّهُ “Allah dedi ki” gibi sözlerinin hepsi sem‘de (Kur’ân ve hadiste) Allah Teâlâ’ya *halk*’tan daha hususi olarak nisbet edilmektedir. Çünkü mahlûk, Allah Teâlâ’ya ancak bir yönden nisbet edilir. O da halk ve ibdâ’dır. Emir ise O’na bu açıdan nisbet edilmez. Aksi takdirde emir ile halk arasındaki fark ortadan kalkardı.⁴³⁵

•*Kelâm-Mantık*: Bununla birlikte Şehristânî, Mu‘tezile’nin İslâm inançlarıyla alakalı olarak yapmış oldukları ilme *kelâm* adını vermelerini, Yunan felsefesindeki *mantık* ile eş anlamlı olmak üzere aldıklarını ifade etmektedir: “Sonra Mu‘tezile ileri gelenleri Me’mûn döneminde filozfların kitaplarını mütâlaa ettiler. Bu şekilde onların metotlarını kelâm metotlarına karıştırdılar, bunu ayrı bir ilim dalı haline getirdiler ve ona *kelâm* ismini verdiler. Bunu, ya hakkında konuştukları ve tartıştıkları en bariz konusu kelâm (kelânullah) meselesi olduğu için bu tür onun isimiyle isimlendirildi ya da filozofların mantık olarak isimlendirdikleri *mantık* ilminin karışılığı, yani, *mantık* ile *kelâm* müterâdif olsun diye böyle isimlendirdiler.”⁴³⁶

2.2.1.12. Nûreddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184)

Mâtürîdî kelâmcısı Nûreddîn es-Sâbûnî, eserlerinde genel olarak terâdüfî benimsemiş görünmektedir.

•*Vâhid-Ahad*: Sâbûnî’ye göre bu iki isim bu iki isim Kur’ân’da zikredilmiştir: “O (Allah), *vâhiddir*, *kahhârdır*.” (Ra‘d, 13/16); “*Deki: O Allah ahaddir*.” (İhlâs, 112/1) Âlimler, bu ikisinin manâ hakkında ihtilaf etmiştir. Bazıları, her ikisinin aynı manâda olduğunu ve her birinin diğeri yerine kullanıldığını söylemiştir. Bazıları da bunu kabul etmemiş, her ne kadar lügat bakımından iştikak kaynakları bir (aynı) olsa da, bunlardan birinin diğeri ifade etmediği manâyı ifade ettiğini, bulardan her birinin diğeri yerine kullanılmasının tevessü‘ (lügavî genişlik) olarak kullanılabileceğini ve doğrusunun bu olduğunu söylemiştir. Bu ikisi arasındaki fark

⁴³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 314-15.

⁴³⁶ Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Tah.: Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, Kahire, 1387/1968, s. 29; krş. Midrârî, Yûsuf, “Alâkatü’l-Mantık bi-’İlmi’l-Kelâm”, *Mecelletü’t-Tefâhüm*, C. XVI, Sayı: 59-60, Uman Sultanlığı, 2018, s. 375.

konusunda da ihtilâf edildiğini söyleyen Sâbûbî'ye göre kendisine en doğru gelen, *Vâhid*'in sıfatları ifade etmek için kullanıldığı, *Ahad*'in ise zâta raci olduğu görüşüdür.⁴³⁷

•*Şey, Sübût, Vucûd*: Şey'iyyetin manâsı sübût ve vucûddur.⁴³⁸

•*İsim-Müsemmâ*: İsim ve müsemmâ birdir; tesmiye ise müsemmâdan başkadır.⁴³⁹

•*İmân-İslâm*: Sâbûnî, "İmân ile İslâm Arasındaki Mugâyeretin Nefyi" başlığı altında şöyle demektedir:

"Biz, imânın lüğatin hakikatinde "tasdik" manâsına geldiğini zikretmiştik. İmânın sonucu, Allah Teâlâ'nın resûlleri ve nebîlerinin lisanı üzere haber verdiği şeyi tasdiktir. İslâm ise lügatte "inkıyâd (boyun eğme) ve teslim"den ibarettir."⁴⁴⁰

Bu iki lafzın zahirine bakan kimsenin, onların birbirine mugâyir olduklarına hükmedeceğini söyleyen Sâbûnî, bunun Haşeviyye ve Ashâbu'z-Zevâhir'in görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Allah Teâlâ'nın, "*Bedevîler, "Biz imân ettik!" dediler. Dedi ki: "Siz imân etmediniz. Fakat "Teslim olduk!" deyin."* (Hucurât, 49/14) sözü ve yine Peygamber'in (s.a.v.), imân sorusuna islâm sorusundan başka cevap vermesi, onları şüpheye düşürmüştür. Fakat Ehl-i Sünnet'in geneli, imân ve islâmın hakikat ve manâ bakımından bir (aynı manâda) olduğu görüşündedir. Çünkü islâmın hakikati, imân olmaksızın düşünülemez. İmânın manâsı da, ancak islâmı gerçekleştirir.⁴⁴¹

•*İstitâ'at, Kudret, Kuvvet, Tâkat, Vüs'*: *İstitâ'at*, kudret, kuvveti vüs' ve tâkat olarak isimlendirilir. Bunlar, lügat ehline göre *mütekârib* (yakın anlamlı) lafızlardır. Kelâmcıların örfünde ise bunların hepsi, *müterâdif* (eş anlamlı) isimler gibi, bir (aynı)

⁴³⁷ Sâbûnî, Nüreddin, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, Tah.: Muhammed Aruçi, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1435/2014, s. 68-70.

⁴³⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 73.

⁴³⁹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 102-106.

⁴⁴⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 367.

⁴⁴¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 367-68.

manâdan ibarettir.⁴⁴² Görüldüğü üzere Sâbûnî, bu hususta kelâmcıların dilcilerden ayrı düşündüğünü açık bir şekilde ifade etmiştir.

•*Îrâde-Meşîet*: Sâbûnî bu hususta şöyle diyor: “Meşîet ve irâde, Ehl-i Sünnet’e ve Ehl-i Adl’e göre birdir.”⁴⁴³ Sâbûnî’nin bu ifadesinden kendisinin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

•*Îrâde-Rızâ*: Sâbûnî bu hususta şöyle diyor: “Ashâbımız, rızâ ile irâde arasında fark gözetmiştir. *Rızâ*, bir şeyin güzel bulunması ve kabul edilmesidir. *Îrâde*, mümkün olan iki taraftan birinin tahsisini ve onun varlığının tercihini gerektiren şeydir.”⁴⁴⁴ Onun bu ifadesinden kendisinin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.1.13. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210)

Fahreddîn er-Râzî, usûl-i fıkha dair eserinde *müterâdif* tanımlayan kelâmcılardandır. Ona göre *müterâdif*, “bir itibarla bir şeye delalet eden müfred lafızlardır.” Râzî, burada “müfred” kaydıyla, resm ve hadden kaçındığını, zira bunların müterâdif olmadıklarını söylemiştir. “Bir itibarla” kaydıyla da, iki sıfat açısından bir şeye delalet eden –الصَّارِمْ ve الْمُهَنْدُ “kılıç” gibi– veya sıfatın sıfatı olması itibarıyla bir şeye delalaet eden –الْفَصِيح ve اللَّاطِقُ “konuşan” gibi– iki lafızdan kaçındığını ifade etmiştir. Çünkü bu ikisi, birbirinden farklıdır.⁴⁴⁵

Râzî, insanların bazısının *müterâdif* inkâr ettiklerini, *müterâdif* zannedilen kelimelerin, sıfatların farklılığı ve sıfat-mevsuf farklılığı gibi farklılıklardan (mütebâyinât) olduklarını iddia ettiklerini söylemiştir. O, bu iddia sahiplerine karşı şu iki şeyin söyleneceğini ifade etmiştir:

1) Bu mümkündür ve zorunlu olarak bilinir.

⁴⁴² Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 242; *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye*, s. 107.

⁴⁴³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 175; Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye*, s. 82.

⁴⁴⁴ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 173.

⁴⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, C. I, s. 253; Suyûtî, *el-Müzhir*, C. I, s. 402.

2) Bu gerçekte böyledir. Ya iki lügatte meydana gelmiştir ki, bu da zorunlu olarak bilinir; ya da bir lügatte gelmiştir. **الأسد** ve **الأسد** “aslan”; **القمح** ve **القمح** “buğday” gibi.⁴⁴⁶

Yine Râzî, iştikâkçilerin müterâdifî reddetmek için zikrettikleri şeyleri zorlama olarak nitelendirmekte, bunların doğruluğuna dair aklî ve naklî delil bulunmadığını, bu sebeple onların görüşlerinin terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁴⁷

Râzî, bir kısım insanların esasen iki nedenden dolayı terâdüfün olmadığını söylediklerini ifade etmekte ve o iki nedeni şöyle zikretmektedir:

1) Terâdüf, tam anlamaya engel olur. Çünkü iki muhataptan birinin bildiği isim diğerinin bildiğinden farklı olacaktır. Dolayısıyla konuşma esnasında birbirlerinin muradını anlayamayacaklardır. Böylece her biri diğerinin kelimesini ezberleme yoluna gidecektir ki, bu meşkatli bir iştir.

2) Terâdüf, bilinenin tarifini içerir. Bu ise aslın hilâfıdır.⁴⁴⁸

Râzî’nin üzerinde durduğu diğer bir mesele, iki müterâdiften her birinin diğerinin yerini tutmasının gerekli olup olmadığıdır. Ona göre ilk bakışta açık olan, iki müterâdiften her birinin diğerinin ifade ettiği şeyi ifade etmesidir. Ancak ona göre böyle olması şart değildir.⁴⁴⁹

Râzî şöyle diyor: “Müsemmâ bir olmakla birlikte isimler çok olur. Müterâdif isimler gibi. Bazen de isim bir, müsemmâ çok olur. Müsterek isimler gibi. Bu da birbirinden başka olmayı gerektirir.”⁴⁵⁰

•*Kelime, Kelâm, Kavl, Lafz, İbâre, Hadis*: Râzî, bu lafızların tamamını şerh ettiğini, bunların yedincisi olan “nutk”un da iştikâk keyfiyyetinin, zikredilen lafızlarla

⁴⁴⁶ Râzî, **el-Mahsûl**, C. I, s. 254-55; Suyûtî, **el-Müzhir**, C. I, s. 403.

⁴⁴⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C. I, s. 255; Suyûtî, **el-Müzhir**, C. I, s. 403.

⁴⁴⁸ Râzî, **el-Mahsûl**, C. I, s. 256.

⁴⁴⁹ Râzî **a.g.e.**, C. I, s. 256-57.

⁴⁵⁰ Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, **et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtîhu’l-Gayb)**, Dâru’l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut, 1401/1981, C. I, s. 116.

mürâdif mi yoksa onlarla mübâyin mi olduğunun araştırılması, eğer mübâyet varsa farkın belirtilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁵¹

•*İlim*: Râzî, otuz kelimenin *ilm*'in mürâdifi olduğu zannedildiğini söyledikten sonra, bu otuz kelimeyi tek tek ele alarak bunların "ilim"den farklarını göstermiştir.⁴⁵²

•*İdrâk-Rü'yet*: Fahreddîn er-Râzî, "rü'yetullah" konusunda Mu'tezile ile girdiği polemikte şöyle diyor:

"Onların birinci şüphelerine, yani Allah Teâlâ'nın "*Gözler O'nu idrâk etmez, ama O gözleri idrâk eder*" (En'âm, 6/103) âyetini delil olarak getirmelerine şöyle cevap verilir: Birincisi, biz idrâkin rü'yetten (görmeden) ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. İdrâk, "vusûl"den ibarettir. Nitekim çocuk ergenlik çağına geldiği zaman أَذْرَكَ الْعُلَامُ "Çocuk müdrik oldu." ve meyve olgunlaştığında, أَذْرَكَتِ الثَّمَرَةُ denilir. Allah Teâlâ'nın, "*Mûsâ'nın ashâbı, "Eyvah idrâk edileceğiz!" dediler.*" (Şu'arâ, 26/61) âyetindeki "mudrikûn" kelimesi, "*mulhikûn* (bize yetiştirecekler)" demektir."⁴⁵³

Râzî, bu temellendirmeyi yaptıktan sonra açıklamalarına şöyle devam etmiştir:

"Bir şeyi, onun etrafını ve sonunu gören kimse için onun her yönünü ihata etmiş olduğu anlamında "onu idrâk etti" denilir. Bu manâ, ancak etrafı ve nihayeti olan bir şey hakkında geçerlidir. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir. Dolayısıyla O'nun görülmesi aslâ idrâk olamaz. Böylece idrâkin nefyinden rü'yetin nefyi gerekmez. Sonuç olarak idrâk her yönden kuşatıcı bir rü'yettir (görmedir.) Kuşatıcı rü'yetin nefyedilmesinden rü'yetin aslının nefyedilmesi gerekmez. İkincisi, biz gözün idrâkinin rü'yetten ibaret olduğunu kabul etsek bile, Allah Teâlâ'nın "*Gözler O'nu idrâk etmez*" (En'âm, 6/103) sözü, bizim "*Gözler onu idrâk eder*" sözümüzün çelişigidir. Bizim "*Gözler onu idrâk eder*" sözümüz, O'nu herkesin idrâk etmesini gerektirir. Çünkü elif-lâm çoğul bir ismin başına bitiştiği zaman "istiğrâk" ifade eder. tümel olumlu önermenin çelişigi tikel olumsuzdur. Bu durumda "*Gözler O'nu idrâk etmez*" sözünün manâsı, "Bütün gözler O'nu idrâk etmez" demektir. Biz de bunun gereğini söylüyoruz. Çünkü O'nu bütün

⁴⁵¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, C. I, s. 28.

⁴⁵² Râzî, *a.g.e.*, C. II, s. 222-26.

⁴⁵³ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, 1. Baskı, Haydarabad, 1353h., s. 213.

görenler göremeyecektir. Zira kâfirler O’nu göremeyeceklerdir. Bilakis bazı gözler O’nu görecekler...”⁴⁵⁴

Görüldüğü züere Râzî, “idrâk” ile “rü’yet”in birbirinden farklı olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

•*Nefs-Zât*: Nefs, lügatte “zât” manâsındadır.⁴⁵⁵

•*Şey-Mevcûd*: Mevcûd, “şey” demektir. Bu ikisi müterâdif lafızlardır. Mevcûd olan “şey” olur.⁴⁵⁶

•*Vâhid-Ahad*: Râzî’ye göre “vâhid” ile “ahad” arasında çeşitli yönlerden fark vardır: 1) *Vâhid*, başlangıç sayısının ismidir. 2) *Ahad*, nefy hususunda vâhiden daha geneldir. 3) *Vâhid* lafzını murad edilen her şey için sıfat yapmak mümkündür. İsbat açısından bir şeyi *ahad* ile vasıflamak doğru değildir. Çünkü sadece Allah ahaddir.⁴⁵⁷

2.2.1.14. Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233)

Âmidî, kelâmî kavramlarla ilgili olan *el-Mubîn* isimli eserinde müterâdifi dilcilere benzer bir şekilde tanımlamaktadır: “*Müterâdif*, medlûl aynı olmakla birlikte lafızların farklı olmasından ibarettir. الْأَسَدُ ve الْكَلْبُ (aslan) ve الْحَمْرُ ve الْعَقَارُ (içki) gibi.”⁴⁵⁸

Âmidî, *el-İhkâm*’ında önce terâdüfe karşı olanların gerekçelerini zikretmiş ve sonra onları tek tek eleştirmiştir. Âmidî’ye göre küçük bir grup, lügatte terâdüfün bulunmasının imkânsız olduğu, asıl olanın müsemmâların sayısı kadar isim sayısı olması gerektiği, her müsemmâya ait bir ismin diğer müsemmânıkinden başka olması gerektirdiği görüşünde olduklarını ve bunun için şu dört gerekçeyi ileri sürdüklerini zikretmektedir:

1) Müsemmânın birliği, iki lafızdan birinin faydasız olmasını gerektirir. Çünkü lafızlardan biriyle maksat hâsıl olmaktadır.

⁴⁵⁴ Râzî, *Kitâbu’l-Erba‘în fî Usûli’d-Dîn*, s. 213-14.

⁴⁵⁵ Râzî, *a.g.e.*, s. 361.

⁴⁵⁶ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Levâmi‘u’l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Te‘âlâ ve’s-Sıfât*, Mısır, 1323h., s. 260.

⁴⁵⁷ Râzî, *Levâmi‘u’l-Beyyinât*, s. 230-31.

⁴⁵⁸ Âmidî, *el-Mübîn*, s. 71.

2) Müsemmânın birliği kabul edilecek olsa bile, çeşitli müsemmâyâ çeşitli isimler nisbet edilmesi nadirdir. Çeşitli müsemmâların karşılığı olarak isimlerin kullanılmasının çokluğu, bunun isimleri vaz edenlerin bu vazlarından elde etmek istedikleri en yakın amacın bu olduğuna delalet eder. Dolayısıyla galip uygulamanın hilafına olarak çeşitli lafızların kullanılması asla aykırıdır.

3) Bir ismi akılda tutmanın külfeti iki ismi akılda tutmanın külfetinden daha hafiftir. Asıl olan, iki faydadan en büyük olanı elde etmek için iki meşakkatten en hafif olana sarılmaktır.

4) İsim bir olduğu zaman, herkesin o ismi öğrenmesini gerektirir. Bunda akılda tutma kolaylığı ve hitâbette fayda vardır. Ama isimler çok olduğu zaman iki durum söz konusudur: Ya bütün isimler ya da onlardan bir kısmı ezberlenecektir. Birincisi gerçekten meşakkatlidir ve nadiren buna uyulur. İkincisinde herkes kendi bildiği ismi kullanacağı için hitâbetin faydasını ortadan kaldırır.

Âmidî, bu gerekçelerin her birine ayrı ayrı cevap verir:

1) “İki isimden biriri faydası yoktur.” sözleri doğru değildir. Çünkü talebi ifade edebilmek için lügatte genişliğin olması ve faydalı yolların çoğaltılması gerekir. Böylece ifade edilmek istenen daha kolay ifade edilmiş olur. Çünkü bu durumda iki yoldan birinin kullanılmaması diğerinin diğerinin kullanılmamasını gerektirmez. Yolun tek olması böyle değildir. Bunun nazm ve nesirde başka faydaları da vardır.

2) İkinci gerekçede zikrettikleri şey terâdüfe engel değildir. Zira buna, müşterek ve mecâzî isimler delalet etmektedir.

3) Eğer bütün müterâdifleri akılda tutmak gerekseydi, külfet olurdu. Hâlbuki kişi hepsini veya bir kısmını ezberlemede muhayyerdir.

4) Bu gerekçe iki ayrı lügatte terâdüfü ortadan kaldırır.⁴⁵⁹

Âmidî’ye göre aklî cevâzın imkânını inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü bir müsemmâ için iki lafız konulması ve herkesin bunda ittifak etmesi ya da

⁴⁵⁹ Bkz. Âmidî, **el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm**, C. I, s. 41-43.

birbirlerinden habersiz olarak iki kabileden birinin iki isimden birini, diğer ismi de diğer kabilenin vaz etmesi, sonra da bu iki vaz'ın yaygınlaşmış olması imkânsız değildir. Bu mümkündür, hatta iki lügate nazaran zorunlu olarak vakidir. Dolayısıyla iki kabileye nazaran mümkündür.⁴⁶⁰

Bu ifâdelerinden terâdüfû kesin bir şekilde kabul ettiği anlaşılan Âmidî'nin müterâdif kabul ettiği bazı kelâmî kavramlar şunlardır:

•*Gaflet, Zuhûl, Nisyân*: Âmidî'ye göre bu kelimelerin ibareleri farklı olmakla birlikte manâları bir/aynı olmaya yakındır. Bunlar, ilimle bir araya gelmeleri imkânsız olduğu için ilmin zıddıdır.⁴⁶¹

•*Nazar-Tefekkür*: Nazar, lügatte “intizâr, rü'yet, re'fet, mukâbele, tefekkür, i'tibâr” anlamlarına gelmektedir. Kelâmcıların ıstılahında *nazar*, lügatteki bazı müsemmalar için vaz' edilmiştir ki, bunlar da “tefekkür ve i'tibâr"dır. Bu ikisinin lafızları farklı olsa da manâları birdir.⁴⁶²

•*Hadd-Hakikat*: Hadd ve hakîkatin manâsı birdir. Buna göre hadd, bir şeyin hakikati ve manâsıdır.⁴⁶³

•*Sıfat-Vasf*: Vasıf, sıfata delalet eden manâdır. Sıfat, herhangi bir şeyde bulunan manâdır (niteliktir); ilim, kudret, irâde vb. gibi.⁴⁶⁴

•*Îrâde-Temennî*: Îrâde ile temennînin birbirinden farklı olduğunu söyleyen Âmidî, bu farkın üç yönden olduğunu ifade etmiştir: 1) Temennî fevt edilen (geçmişte kaçırılan) şeyle ilgilidir. Îrâde ise fevrt edilen şeyle ilgili değildir. 2) Îrâde, meydana geleceği bilinen şeyle ilgilidir. Temennî böyle değildir. 3) Îrâde, bazen öldürmeyi amaçlayan düşmana karşı savaşmakla ilgilidir. Temennî böyle değildir. Âmidî'ye göre irâde ile temennî arasındaki fark ortaya çıkınca, temennîyi irâde türlerinden biri saymak imkânsızdır.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, C. I, s. 42.

⁴⁶¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, C. I, s. 117.

⁴⁶² Âmidî, *a.g.e.*, C. I, s. 125.

⁴⁶³ Âmidî, *a.g.e.*, C. I, s. 179.

⁴⁶⁴ Âmidî, *a.g.e.*, C. I, s. 473.

⁴⁶⁵ Âmidî, *a.g.e.*, C. I, s. 302; C. II, s. 463.

•*Şey-Mevcûd*: Şey, mevcûddan ibarettir. Her şey mevcûddur; her mevcûd şeydir. İster kadîm ister hâdis hakkında olsun “şey” kelimesinin karşılığı olarak “mevcûd” lafzının kullanılması, lügate ve dilcilerin ıstılahına uygundur.⁴⁶⁶

•*İllet-Şart*: Âmidî’ye göre “illet” ile “şart” arasında onbeş açıdan fark vardır. Onun zikrettiği farklar kısaca şöyledir:

1) İlletin düzdöndürmesinin yapılması gerekir. Şart böyle değildir. Çünkü şartın nefyinden meşrûnun lâzım gelirse de, şartın varlığından meşrûnun varlığı lazım gelmez. Hayatın ilimle birlikte olması gibi. Hayatın bulunması ilmi gerektirmez. Ama hayatın olmaması (nefyi) ilmin nefyini gerektirir.

2) İlletin vucûdî olması gerekir. Şart böyle değildir.

3) İllet, tek olup mürekkebe değildir. Şart böyle değildir. Çünkü onun birden çok olmasına bir engel yoktur.

4) Hükümün mahalli, hüküm için illet olmaz. Çünkü hükümün mahallinin anlaşılmasından hükümün anlaşılması gerekmez. İllet böyle değildir. Sıfatın mahalli, mahal ile sıfatın uyuşması açısından sıfattan şart olur.

5) Bir illet, iki hükümün illeti olmaz. Ama bir şart, birçok husus için şart olabilir. Örneğin hayat; “ilim, kudret, irdâde vb.” için şart olur.

6) İlletin ma‘lûlû –ilme nibsetle âlimiyyet gibi–, illet için illet olmaz. Şartın, şart için şart olması hususunda görüş ayrılığı vardır.

7) İlletin, hüküm mahallinde bulunan bir sıfat olmaz lâzımdır. Şart böyle değildir. 8) İllet, ma‘lûlû gerektir ve onda müessirdir. Ama şart böyle değildir.

9) İllet, başlangıçta ve devamında hükümden ayrılmaz. Ama şart böyle değildir.

10) İllet, ancak o ânda mevcut bir sıfat için olur. Ama şart, zât için şart olur.

11) İllet, ma‘lûlû olmaz. Ama şart bazen ma‘lûl olur.

⁴⁶⁶ Âmidî, a.g.e., C. III, s. 384.

12) Şart, illetten daha geneldir.

13) Her sıfat bir şartla şart kılınmıştır. Ama her sıfat bir illet ile ma'lûl değildir.

14) Vacip hüküm, ittifakla şartı olmaksızın var olmaz. İlet böyle değildir.

15) İlet, ittifakla ma'lûlü tashih eder. Şartın meşrûtu tashih edip etmediği hususunda ihtilaf vardır.⁴⁶⁷

•*Hemm- 'Azm*: Âmidî, ismetü'l-enbiyâ bağlamında Yûsuf (a.s.) hakkındaki ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ “Kadın kesinlikle onu arzulamıştı; o da kadını arzulardı.” (Yûsuf, 12/24) âyette geçen hemm kelimesiyle ilgili şöyle demektedir: Bu âyet delil getirilerek Yûsuf (a.s.)’ın o kadını arzuladığına delil getirilmiştir. Lügatte, *el-Hemmü bi’ş-şey*, “ona azmetti” demektir... Buna göre Allah Teâlâ’nın “Kadın kesinlikle onu arzulamıştı; o da kadını arzulardı.” (Yûsuf, 12/24) âyeti, Yûsuf’un (a.s.) fuhşa azmettiği anlamına gelmektedir. Hâlbuki fuhşa azmetmek haram ve ma’siyettir... Hemm ile bazen “azm”; bazen de “kalbe doğma”, bazen “mukârebet (yaklaşma)”, bazen de “şehvet ve tabiatın meyletmesi” manâsında kullanılır. Buna göre âyetteki hemm’i “azm” manâsına hamletmek doğru değildir.⁴⁶⁸

•*Evlâ-Mevlâ*: Âmidî, Şîa’nın Hz. Ali’nin imâmeti konusunda delil getirdiği “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.”⁴⁶⁹ hadisindeki “mevlâ” kelimesinin “evlâ” şeklinde olmasını iki açıdan kabul etmemektedir: 1) Bu iki kelimedenden biri *ef’ale* diğeri *mef’ale* kalıbındadır. O ikisinden birinin manâsının diğerinin yerine geçemeyeceği lügat ehlinde nakledilmiştir. 2) Eğer o ikisinden birinin manâsı diğerinin yerine kullanılsaydı, ikisinden anlaşılan şey bir/aynı olurdu ve bunlar birbirleri yerine kullanılırdı. Hâlbuki, *fulânun mevlâ fulânin* (falan falanın dostudur) ifadesi ile *fulânun evlâ min fulânin* (falan falandan daha evlâdır) ifadesi birbirinden farklıdır.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Âmidî, a.g.e., C. III, s. 456-459.

⁴⁶⁸ Âmidî, a.g.e., C. IV, s. 173.

⁴⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. I, s. 118, 119, 152.

⁴⁷⁰ Âmidî, a.g.e., C. V, s. 181.

•*Vasf-Sıfat*: *Sıfat*, vasfın kendisinden türediği şeydir. *Vasf* sıfata delalet eder. Sıfatın manâsı budur. Vasfın manâsı ise, iştikak yoluyla bu manâya delalet eden şeydir. Gerçekte bu iki kelime arasında farklılık olduğu gizli değildir.⁴⁷¹

•*Menfî-Ma'dûm*: Âmidî'ye göre menfî ve ma'dûm birbirinden farklıdır. Eğer bunlar birbirinden farklı olmazsa, ma'dûmun “şey ve sabit bir manâ” olduğuna hükmetmek gerekir.⁴⁷²

Âmidî'nin terâdüf konusutla ilgili olarak yapmış olduğu açıklamalar ve müterâdif olduğunu söylediği kelimeler, onun lügatte ve kelâmıda terâdüf kabul ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

2.2.1.15. Beyzâvî (ö. 685/1286)

Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) göre *terâdüf*, “bir itibarla bir manâya delalet eden müfred lafızların peşpeşe gelmesidir. İnsan ve beşer gibi.”⁴⁷³ Yani, *terâdüf* lafzın çok ve manânın bir olmasıdır. Bu lafızlara, ister bir lügatten isterse iki lügatten –Arap ve Fars lügati gibi– gelmiş olsunlar *müterâdif* ismi verilir. *Terâdüf*, “iki kişinin bir hayvana binmesi” anlamındaki *redîf* kelimesinden alınmıştır.⁴⁷⁴

Beyzâvî'ye göre terâdüfün sebebi, iki vâzı' tarafından konulup birbirine karışması veya bir vâzı' tarafından vasıtaları çoğaltmak ve bedî' alanında genişlik sağlamak amacıyla konulmuştur.⁴⁷⁵

Beyzâvî, terâdüfün kesin bir dille reddederek şöyle der: “Terâdüf aslın hilâfıdır. Çünkü *terâdüf*, tarif edileni tarif etmektir ve bütün bu lafızları hafızada tutmayı gerektirmektedir.”⁴⁷⁶ Bu durumda Beyzâvî'ye asıl olan “tebâyün”dür.⁴⁷⁷

⁴⁷¹ Âmidî, Seyfüddîn, *Gâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, Tah.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1. Baskı, Beyrut, 1424/2004, s. 133.

⁴⁷² Âmidî, *a.g.e.*, s. 241.

⁴⁷³ Beyzâvî, *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 85.

⁴⁷⁴ İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, Âlemü'l-Kütüb, y.y., t.y., C. II, s. 58-59.

⁴⁷⁵ Beyzâvî, *Minhâcü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, s. 85.

⁴⁷⁶ Beyzâvî, *a.g.e.*, s. 85.

⁴⁷⁷ Abdülazîz, *Mefhûmu't-Terâdüf*, s. 106.

•*Halk-Kudret*: Beyzâvî'ye göre halk (yaratma) ile kudret birbirinden farklıdır. *Halk*, kendisi sayesinde fiillerin önceden düşünmeksizin kolayca nefisten sâdır olduğu bir melekedir. *Halk* ile *kudret* arasındaki fark, kudretin iki zıddı nisbetinin eşit olmasıdır. Bunu reddeden kimse kudret ile, tesir şartlarını bir araya getiren kuvveti kastetmiştir. Bu yüzden de kudretin fiille beraber bulunduğunu söylemiştir.⁴⁷⁸

•*Muhabbet-İrâde-Rızâ*: Beyzâvî, muhabbet, irâde ve rızânın müterâdif olmadığı görüşündedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın kullarına *muhabbeti*, onlara ikrâmda bulunması murâd etmesi; kulların Allah'a muhabbeti ise, O'na itaati murâd etmeleridir. *Rızâ*, itirazı terk etmektir. *Azim* ise, tereddütten sonra irâdenin kesin kararlılığıdır.⁴⁷⁹

•*İmân-İslâm*: Beyzâvî, “*Orada bulunan (bazı) mü'minleri (Lût'un şehrinde) çıkardık; çünkü bir tek hane dışında orada bize teslim olan hiç kimse görmedik.*” (Zâriyât, 51/35-36) âyetinin, *imân* ve *islâm*'ın bir olduğuna delil getirildiği, ancak bunun zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü bu, sadece mü'min ve müslim isimlerinin kendisine verilen kimse hakkında doğru olmasını gerektirir. Bu, onların mefhûmlarının (anlamlarının) bir olmasını gerektirmez. Çünkü farklı sıfatların bir şahısta toplanması mümkündür.⁴⁸⁰

•*Kitâb-Furkân*: Beyzâvî'nin, “*Bir vakit biz, Mûsâ'ya kitâb ve furkân vermiştik.*” (Bakara, 2/53) âyetini tefsîrinden kitâb ve furkân kelimelerini eş anlamlı kabul etmediğini anlıyoruz. O, şöyle diyor:

“Bundan maksat, Tevrât'ın indirilmiş *kitâb* olması ile onun hak ile batılı birbirinden *ayırان delil* (furkân) olmasını birleştirmesidir. Denilmiştir ki: Allah *furkân* ile hak ile batılı veya küfür ile imânı birbirinden ayırان mu'cizelerini murâd etmiştir. Denilmiştir ki: Furkân ile, helâl ile harâmı ayırان şerî'at veya Mûsâ ile düşmanını ayırان yardım kastedilmiştir.”⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Tavâli'u'l-Envâr (Kelâm Metafizîgi)*, Çev.: İlyas Çelebi, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 115.

⁴⁷⁹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr (Kelâm Metafizîgi)*, s. 115.

⁴⁸⁰ Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Tah.: Muhammed Abdullah el-Mer'âşî, 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., C. III, s. 149.

⁴⁸¹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, C. I, s. 80.

2.2.1.16. Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 702/1303)

•*Sıfât-Nu‘ût*: Allah Teâlâ’nın sıfatları, ya hakîkî olur; vucûd, hayât ve kudret gibi; ya izâfî olur; vucûb, kıdem, halk gibi; ya da ‘ademî olur; gınâ, mekân edinmeme gibi. Vucûdî olanlar ikrâm **sıfatları**, ‘ademî olanlar celâl **nu‘ûtu** olarak isimlendirilir. Allah Teâlâ’nın “*Celâl ve ikrâm sahibi*” (Rahmân, 55/26) âyeti bu şekilde tefir edilmiştir.”⁴⁸²

•*Rü’yet-İdrâk*: Semerkandî’nin rü’yetullah konusundaki anlatımından rü’yet ile idrâki aynı anlamda kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸³

•*Nebî-Resûl*: *Nebî*, “haber” manâsındaki *en-nebe*’den türemiştir. İstılahta, “Kendisine vahyedilen şeyi tebliğ etmesi için Allah Teâlâ’nın kullara gönderdiği insan” anlamındadır. *Nebî*, *resûl*’den daha geneldir.⁴⁸⁴

•*İmân-İslâm*: İslâm, lügatte “istislâm” (teslim olma) manâsındadır. Şerîatte ise, Resûl’ün sözüne boyun eğme ve onu kabul etmedir. Eğer bununla birlikte itikâd ve kalbî tasdik bulunursa, *imân* olur. Buna göre imân, islâm’dan özeldir. Bunun için Allah Teâlâ, “*Bedevîler, “Biz imân ettik!” dediler. Dedi ki: “Siz imân etmediniz. Fakat “Teslim olduk!” deyin.*” (Hucurât, 49/14) buyurmuştur. Bu âyette Allah, onların kalplerinde Resûl’ü tasdik olmadığını açıklamıştır. Fakat onlar, korku sebebiyle Resûl’ün sözünü kabul etmişler ve zâhiren ona boyun eğmişlerdi.⁴⁸⁵

2.2.1.17. İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

İbn Teymiyye, terâdüfî kabul etmeme konusunda en açık ve net görüşe sahip olan tek âlimdir. O şöyle diyor: “Lügatte müterâdif çok azdır. Kur’ân lafızlarında ise ya nâdirdir ya da hiç yoktur. Çünkü bir lafzın, başka bir lafzın bütün manâlarını

⁴⁸² Semerkandî, Şemsüddîn, **es-Sahâifu’l-İlâhiyye**, Tah.: Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Mektebetü’l-Felâh, Kuveyt, 1985, s. 297.

⁴⁸³ Semerkandî, **a.g.e.**, s. 361.

⁴⁸⁴ Semerkandî, **a.g.e.**, s. 417.

⁴⁸⁵ Semerkandî, **a.g.e.**, s. 451.

karşılması çok nadirdir. Ancak onun manâsına yakın olabilir.” Ona göre Kur’ân’da müterâdif kelime bulunmaması, Kur’ân’ın i’câzının sebeplerindendir.⁴⁸⁶

İbn Temiyye’ye göre Kur’ân’da ve diğer kelâmlarda bir şey başka bir şey üzere atfedildiği zaman atfedilen (ma’tûf) ile üzerine atfolunun (ma’tûfun aleyh) arasında, hükümde müşterek olsalar da, mügâyeret (zıtlık) vardır. Bu mugâyeretin muhtelif mertebeleri vardır:

1) En üstünü atfedilen (ma’tûf) ile üzerine atfolunun (ma’tûfun aleyh) arasında mübâyenet (zıtlık) olmasıdır. Bunların biri diğeri ve onun cüzü değildir. “Gökleri yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yarattı.” (Furkân, 25/59); “Cebrail ile Mikâil’e düşman olursa...” (Bakara, 2/98); “Daha önce insanlara hidayet olarak Tevrat’ı ve İncil’i O indirmişti. Furkan’ı da O indirdi.” (Âl-i İmrân, 3/3-4) Kur’ân’da en fazla bu tür atıflar bulunur.

2) İki kelime arasında lüzûm olur. Allah’ın şu âyetlerinde olduğu gibi: “Hakk’ı batıla karıştırıp da, bile bile hakkı gizlemeyin.” (Bakara, 2/42); “Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse...” (Nisâ, 4/136) Aslında Allah’ı inkâr eden bir kimse diğerlerini de inkâr etmiştir. Burada ma’tûf (atfedilen), ma’tûfun aleyh (üzerine atfolunun) için lazımdır.

3) Bir şeyin bir kısmı kendisi üzerine atfedilir. Allah’ın şu âyetlerinde olduğu gibi: “Namazlara ve orta namaza devam edin!” (Bakara, 2/238); “Bir vakit o nebîlerden mîsaklarını aldık! Senden, Nûh, İbrahim, Musa ve Meryemoğlu İsa’dan da...” (Ahzâb, 33/7)

4) İki sıfat farklı olması nedeniyle bir şeyin bir şey üzerine atfedilir. Allah Teâlâ’nın şu âyetlerinde olduğu gibi: “Rabbinin yüce ismini tesbih et. Yaratıp düzene koyan O’dur. Takdir edip hidayeti gösteren O’dur. Otlığı çıkaran O’dur.” (A’lâ, 87/1-4); “Onlar ki gaybe imân edip namazı dürüst kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan

⁴⁸⁶ İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalim, **Mukaddime fi Usuli’t-Tefsîr**, Tah.: Adnan Zerzûr, 2. Baskı, y.y., 1392/1972, s. 51.

infâk ederler. Ve onlar ki hem sana indirilene imân ederler, hem senden önce indirilene. Âhirete de bunlar kesinlikle imân ederler.” (Bakara, 2/3-4)⁴⁸⁷

İbn Teymiyye, Allah Teâlâ'nın ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ “Biz, herbiriniz için bir şariat ve yol belirledik.” (Mâide, 5/48) âyetindeki *şir‘at* ve *minhâc* lafızlarının aynı manâda olduklarını ve bu iki kelimenin sırf lafızları farklı oldukları için birbirine atfedildiğini söyleyen kimseyi hatalı bulmuştur: “Bu bir hatadır. Kur’ân’da ve fasîh bir kelâmda böyle bir şey olmaz. Bunun zikredilmesinin amacı lafzın manâsının farklı olmasıdır.”⁴⁸⁸

İbn Teymiyye’ye göre tefsîrde selef arasında ihtilâf azdır. Onlardan sahîh olarak rivâyet edilen ihtilâfların çoğu, tezâd (zıtlık) ihtilâfı değil tenevvu‘ (çeşitlilik) ihtilâfı olduğunu ve bunun sebeplerinden biri olarak şunu ifade etmiştir:

“Onlardan her birinin, murâdını arkadaşının ibâresinden farklı bir ibâre ile –yani, müsemma (isimlenen) aynı olmakla birlikte müsemmada diğerinin manâsından başka bir manâya delâlet edecek şekilde– ifade etmiş olmasıdır. Mütêrâdif (eş anlamlı) ve mütêbâyin (zıt) isimleri açıklayan mütêkâfi’ (aynı cins) isimlerde olduğu gibi. Nitekim اَلسَّيْفُ “kılıç” ismi hakkında, اَلصَّارِمُ ve اَلْمُهَنَّدُ denilir. Bu, Allâh’ın el-esmâu’l-hüsna’sı, Resûlünün (s.a.v) ve Kur’ân’ın isimleri gibidir. Zira Allah’ın bütün isimleri tek bir müsemma (isimlenene) delâlet eder. Bu yüzden O’na el-esmâu’l-hüsna’sından bir isimle duâ etmek, başka bir ismiyle O’na duâ etmeye zıt değildir. Bilakis Allah Teâlâ’nın şu âyetinde bu şekilde emredilmiştir: *De ki: “İster Allah deyin, ister Rahmân deyin, hangisini deseniz hep O’nundur o en güzel isimler.”* (İsrâ, 17/110)⁴⁸⁹ O’nun isimlerinden herbiri, hem isimlendirilen zâta hem de o ismin içerdiği sîfata delâlet eder. Hem zâta hem de ilme delâlet eden ‘alîm, hem zâta hem de kudrete delâlet eden *kadîr*, hem zâta hem de rahmete delâlet eden *rahîm* isimleri gibi.”⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, **el-İmân**, Tah.: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 5. Baskı, Beyrut, 1416/1996, s. 138-42.

⁴⁸⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 142.

⁴⁸⁹ İbn Teymiyye, Ahmed, **Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr**, s. 38. Abdulkahir el-Cürcânî, burada bir şeye ait iki ayrı isim kastedilmediğini, bunların birinin diğerine atfedildiğini söylemektedir. Örneğin “Bana Zeyd veya emîr diye hitap edin!” ifadesinde olduğu gibi. Buradaki emîr Zeyd’dir. Dolayısıyla “Hangisiyle dua ederseniz edin!” (İsrâ, 17/110) ifadesinde sadece bir duâ edilen vardır. Bkz. Cürcânî, Abdulkahir b. Muahammed, **Delâilu’l-İcâz**, Tah.: Ahmed Mahmûd Şâkir, Kahire, t.y., s. 375.

⁴⁹⁰ İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr**, s. 51.

Böylece İbn Teymiyye hem Kur’ân’da müterâdif kelime bulunmadığını ifade etmekte, hem de ileride ele alacağımız gibi, Allah’ın el-esmâü’l-hüsna’sında müterâdiflik bulunmadığını vurgulamaktadır.

İbn Teymiyye, müterâdif oldukları zannedilen bazı kelimelerin mütekârib (yakın anlamlı) olduklarını ifade etmiştir. Ona göre birisi, ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ “*O gün semâ bir çalkanış çalkanır.*” (Tûr, 52/9) âyetindeki *mevr* kelimesinin “hareket” anlamında geldiği söylendiği zaman, bu takrîbî (yaklaşık) bir manâ olur. Çünkü *mevr*, “hafif ve hızlı hareket”tir. Aynı şekilde birisi, *vahy* kelimesinin *i’lâm* (bildirmek) anlamında geldiğini söylediği zaman veya أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ “sana vahyettik” ifadesinin “sana indirdik” ya da وَفَضَّلْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ifadesinin “İsrâîloğullarına bildirdik” anlamında olduğu söylendiği zaman, bunların hakikî değil, takrîbî (yaklaşık) manâlardır. Çünkü *vahy*, “hızlı ve gizli bir şekilde bildirmek”tir. İsrâîloğullarına *kazâ* etmek, *i’lâmdan* (bildirmeden) daha özeldir. Çünkü onlara *kazâ* etmede, “onlara indirmek ve vahyetmek” anlamları vardır.⁴⁹¹

•*İmân-İslâm*: İbn Teymiyye, –daha sonra kelâmda müterâdif kabul edilen kelimeler kısmında zikredeceğimiz gibi– *imân* ile *islâm* kelimelerinin müterâdif olmadıklarını söylemektedir. Onun buna dair gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz:

1) Resûlullah (s.a.v.), Cibrîl hadisinde *imân*, *islâm* ve *ihsân* müsemmâlarını birbirinden ayırmıştır. O şöyle buyurmuştur: “**İslâm**, Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in O’nun resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek ve Ramazan orucu tutmak ve güç yetirebilenin haccetmesidir. **İmân** ise, Allah’a, meleklerine, kitaplarına, resûllerine ve âhiret gününe, hayrıyla ve şerriyle kadere inanmaktır...”⁴⁹² Peygamber (s.a.v.), bu hadiste dînin, *islâm*, *imân* ve *ihsân*dan ibaret olduğunu açıklamıştır. Diğer bir deyişle dinî açıdan insanlar üç kategori oluşturmaktadırlar: *Müslim*, *mü’min* ve *muhsin*. Cibrîl hadisi, İslâm’ın beş şey üzerine bina edildiğini açıklıyor. O da *islâm*’ın kendisidir. Peygamber (s.a.v.) dinî üç derece

⁴⁹¹ İbn Teymiyye, a.g.e., s. 51-52.

⁴⁹² Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 1; Ebû Dâvûd, Sünnet 15; Tirmizî, İmân 4; İbn Mâce, Mukaddime 9.

olarak saymıştır: En üstünü *ihsân*, ortası *imân* ve ondan sonra *islâm* gelmektedir. Buna göre, her muhsin mü'mindir; her mü'min müslimdir; ama her mü'min muhsin ve her müslim mü'min değildir. İhsân, kendisi açısından genel bir kavramdır; kapsadığı mü'min yönünden hususî bir kavramdır. İmân, kendisi açısından umumî, kapsadığı müslim açısından hususîdir. Dolayısıyla ihsânda imân; imânda islâm bulunur. Buna göre muhsinler, müslimlerden daha hususî, mü'minler de müslimlerden daha hususî olmaktadır.⁴⁹³ Peygamber (s.a.v), kendisine islâm ve imândan sorlunca, islâmı “zahirî ameller”le, imânı ise “beş esas”la tefsir etmiştir. Buna göre bizim imân ve islâmı bir kabul edip Resûlullah'ın (s.a.v.) verdiği cevaptan başka bir cevap verme hakkımız yoktur.⁴⁹⁴

2) İbn Teymiyye, “islâm” ile “imân” lafızları arasındaki farkı, ayrıca *islâm* kelimesini inceleyerek belirtmektedir:

“Gerçek fark şudur: İslâm dîndir. Dîn, *dâne-yedînu-dînen* “boyun eğdi ve alçaldı” fiilinin masdarıdır. Allah'ın razı olduğu ve Resûlüyle gönderdiği İslâm dini, tek Allah'a teslim olmaktır. Bunun aslı da kalptedir. Kalpte olan da, başkasına değil sadece O'na ibâdet etmek suretiyle tek Allah'a boyun eğmektir. Allah'a ve O'nunla birlikte başka bir ilâha ibâdet eden veya Allah'a hiç ibâdet etmeyen ve O'na ibâdet etmeye karşı büyüklenen kimse müslüman değildir... İmânın aslı tasdik, ikrâr ve ma'rifettir. Bu, kalbin amelini içeren kalbin sözü bâbındandır. Bunda asıl olan, tasdik ve ona bağlı olan ameldir.”⁴⁹⁵

•*İmân-Tasdik*: İbn Teymiyye'ye göre “imân” ile “tasdik” de mürâdif değildir. O, buna çeşitli açılardan delil getirmiştir:

1) Haber veren kişi tasdik edildiği zaman, *صَدَّقَهُ* “onu tasdik etti” denilir; *آمَنَهُ* ve *آمَنَ بِهِ* “ona imân etti” denilmez. Bilakis *آمَنَ لَهُ* “ona inandı.” denilir. Allah'ın, *﴿فَأَمَّنَ﴾* *﴿لَهُ لُوطٌ﴾* “Ona Lût imân etti.” (Ankebût, 29/26) âyeti ve benzeri âyetlerde⁴⁹⁶ olduğu gibi.

⁴⁹³ İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 7-8.

⁴⁹⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 204.

⁴⁹⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 207.

⁴⁹⁶ Benzeri âyetler için bkz. Yûnus, 10/83; Şu'arâ, 26/111; Tevbe, 9/61; Mü'minûn, 23/47; Duhân, 44/21.

2) İmân, manâ bakımından *tasdik* lafzına mürâdif değildir. Çünkü gaybden ve şâhidden haber veren herkes için *tasdik* kavramı kullanılır. “Doğru söyledin.” veya zıddı “Yalan söyledin.” gibi. Fakat *imân* lafzı, sadece gâibden verilen haber hakkında kullanılır.

3) İmân lafzının lügatte mukabili, *tasdik* lafzında olduğu gibi “tekzîb” değildir. İmân lafzının mukâbili *küfür* lafzıdır.

4) Bazıları lügatte imânın kökünün “korku”nun (havf) zıddı olan *emn* (güven) olduğunu söylüyorlar. Buna göre آمَنَ kelimesi “emniyete girdi” demektir.⁴⁹⁷

İbn Teymiyye, terâdüfte lafızların birbiriyle yer değiştirme düşüncesinin ve bunun manâya etkisinin farkına vardığı için imân lafzının *tasdik* lafzının mürâdifi olduğunu kabul etmemiştir.⁴⁹⁸

İbn Teymiyye, Kur’ân’da terâdüfün olamayacağına dair şu örnekleri de vermektedir:

Kim, لَا شَيْءَ ifadesini, لَا رَيْبَ (şek yoktur) şeklinde tefsir ederse, bu takrîbî (yaklaşık) bir manâ olur. Çünkü “rayb”da, “ıztırâb (sıkıntı) ve hareket” vardır. Peygamber (s.a.v.), دَعْ مَا يَرِيئُكَ إِلَىٰ مَا لَا يَرِيئُكَ “Seni şüpheyeye düşüren şeyi bırak, şüpheyeye düşürmeyeene bak!”⁴⁹⁹ buyurmuştur. Peygamber (s.a.v.), uyuyan bir ceylanın yanından geçerken, لَا يُرِيئُهُ أَحَدٌ “Hiç kimse onu kuşkulandırmamasın (ürkütmesin)! ”⁵⁰⁰ buyurmuştur. *Yakîn*, “sükûn ve itmi’nân” içermektedir ve *rayb*, *yakîn*’in zıddıdır. *Şekk* lafzının da bu manâyı gerektirdiği söylene de, o buna delâlet etmez.⁵⁰¹

Aynı şekilde هَٰذَا الْكِتَابُ “şu kitâb” ifadesi, هَٰذَا الْقُرْآنُ “Bu Kur’ân” şeklinde tefsir edildiği zaman zaman, bu takrîbî bir manâ olur. Çünkü kendisine işaret edilen bir ise de, bulunma cihetine işaret, uzaklık ve gaybet cihetine işaretten başkadır. “el-Kitâb” lafzı, onun “yazılı bir içeriği” olma anlamını içerir. Hâlbuki “el-Kur’ân” lafzı bu

⁴⁹⁷ İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 227-230.

⁴⁹⁸ Şuceyrî, Hâdî Ahmed Ferhân, *ed-Dirâsâtü’l-Lügaviyye fî Müellefâti Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye fî İstinbâti’l-Ahkâmi’ş-Şer’iyye*, Beyrut, 1422/2001, s. 264.

⁴⁹⁹ Tirmizî, Kıyâmet 60.

⁵⁰⁰ Nesâî, Menâsik 78.

⁵⁰¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usulî’t-Tefsîr*, s. 52-53; krş. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 5.

anlamı içermez. Çünkü o, açık görülerek okunan bir şeydir. Bu farklar Kur’ân’da mevcuttur.⁵⁰²

Birisinin, أَنْ تُبْسَلَ (En‘âm, 6/70) ifadesini, أَنْ تُحْبَسَ “hapsedilme” veya أَنْ تُرْهِنَ “rehin alınma” vb. anlamında tefsir ettiği zaman, bu tezâd ihtilâfı olmaz. Çünkü hapsedilen, bazen rehin alınmış olur, bazen olmaz. Bu, daha önce geçtiği üzere takrîbî manâdır.⁵⁰³

2.2.1.18. Sadruşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346)

Hanefî-Matürîdî âlimlerinden Sadruşşerîa es-Sânî de bazı kelimeleri müterâdif kabul ederken, bazıları arasında ise fark gözetmiştir.

• *Vucûd-Tahakkuk*: Sadruşşerîa’ya göre “tahakkuk”, “vucûd”, “husûl”, “sübût” ve “kevn” müterâdif lafızlardır. O, vucûdu “tahakkuk” ile tefsir etmesinin gerekçesi olarak, bazılarının “vucûdun sayesinde tahakkuk meydana geldiği şey”, bazılarının da “tahakkukun vucûddan daha genel olduğu” şeklindeki yanlış anlamasını defetmeyi zikretmiştir. Zira mümteni’in ‘ademi (yok olması) mütehakkıktır (gerçektir.) Tahakkuk vucûdun mürâdifi olunca, “Allah’ın şerîkinin olmaması mütehakkıktır (gerçektir.)” denilemez.⁵⁰⁴

• *‘Adem-Nefy*: ‘Adem ile nefy müterâdiftirler.⁵⁰⁵

• *Halk-Kesb*: Halk ile kesb arasında şu yönlerden fark vardır: 1) Fiil, kadirden tek başına meydana geliyorsa buna *halk* (yaratma) denilir. Eğer tek başına meydana gelmiyorsa buna *kesb* denilir. 2) Kudret mahallinde olmayarak meydana gelen şey *halk*tir. Kudret mahallinde meydana gelen şey *kesb*dir.⁵⁰⁶

⁵⁰² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usulî’t-Tefsîr*, s. 53.

⁵⁰³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 53.

⁵⁰⁴ Sadruşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes’ûd, *Şerhu Ta’dîlî’l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, No: 798, vr. 142b; 170a.

⁵⁰⁵ Sadruşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta’dîlî’l-Ulûm*, vr. 149b.

⁵⁰⁶ Bkz. Teftazânî, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh*, C. I, s. 187-88.

2.2.1.19. Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355)

Îcî'ye göre terâdüfün lügatte bulunup bulunmadığı konusunda tartışma meydana geldiği, ancak doğrusunun lügatte terâdüfün mevcut olduğudur. Îcî, terâdüfe karşı çıkanlara, daha önceki âlimlerin verdikleri cevaplara benzer cevaplar vermiştir.⁵⁰⁷

Îcî'nin müterâdif olarak gördüğü kelâmî kavramlardan tespit ettiklerimiz şunlardır:

•*İmân-Tadsîk*: Ona göre imân lügatte tasdîktir. Çünkü Allah Teâlâ Allah Teâlâ, Yûsuf'un kardeşlerinden haber verirken, “*Sen bize inanmazsın!*” (Yûsuf, 12/17), yani, “Sen bizi tasdîk etmezsin” demiştir.⁵⁰⁸

•*İmâmet-Hilâfet*: Îcî, imâmeti hilâfet olarak açıklamıştır: “Bir grup, imâmetin din ve dünya işlerinde genel riyaset olduğunu söylemiştir. Bu tarif nübüvvetle çelişir. Bu yüzden uygun olan *imâmet*, “bütün ümmetin kendisine tabî olması vacip olmak üzere dini ikâme hususunda Resûl'e *hilâfet*” denilmesidir.”⁵⁰⁹

•*Nebî-Resûl*: Îcî'nin “nebî” tanımından *nebî* ve *resûl* kavramlarını müterâdif gördüğü anlaşılmaktadır. Zira “resûl” kelimesinin anlamından, nebî kelimesiyle ilişkisinden hiç söz etmez.⁵¹⁰

2.2.1.20. İbn Ebi'l-İzz (ö. 792/1390)

Ebû Hanife'nin ashabının onun lehine delillerinden biri imânın sözlükte “tasdîk”ten ibaret olduğudur... Onların bu görüşü *imân* ile *tasdîk* arasında terâdüfün bulunduğu reddedilerek itiraz edilmiştir. Diyelim ki bir yerde dediğiniz doğru olsun? Terâdüfün mutlak olarak vacip olduğunu niçin söylediniz? Aynı şekilde islâm ile imân arasında terâdüf olduğu iddiasına itiraz edilmiştir. Bunlar arasında terâdüfün olmadığından delillerinden biri şudur: Haber veren kişi tasdik edildiği zaman, *صَدَّقَهُ* “onu

⁵⁰⁷ Îcî, *Şerhu'l-Müntehâ'l-Usûlî*, C. I, s. 494.

⁵⁰⁸ Îcî, Adududdîn Abdurrahman, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 384.

⁵⁰⁹ Îcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 395.

⁵¹⁰ Îcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 337.

tasdik etti” denilir; آمَنَ بِهِ ve آمَنَهُ “ona imân etti” denilmez. Bilakis لَّهُ آمَنَ “ona inandı.” denilir.”⁵¹¹

İbn Ebi'l-İzz, terâdüfû kabul etmediğini “islâm ve imân” lafızlarından ve diğer örneklerden hareketle şöyle ifade ediyor:

•*İmân-İslâm*: İslâm ile imânın birlikte kullanıldığı zamanki durum ile birbirinden ayrı kullanıldıkları durum arasında fark vardır. İslâm’ın imâna göre durumu iki şehâdet kelimesinin birbirine durumu gibidir. Risâlete şehâdet, vahdâniyete şehadetten farklıdır. Bunlar, varlık alanında iki şeydirler; fakat manâ ve hüküm bakımından birbirlerine bağlıdırlar, bir şey gibidirler. İşte İslâm ve imân da böyledir... Allah’ın ve Resûlünün kelâmında ve insanların kelâmlarında bunun –yani ayrı ayrı ve bir arada kullanımın– benzerleri çoktur. Bunlardan biri *küfr* ve *nifâk* lafızlarıdır. Küfr tek başına âhiret tehdidi hakkında zikredildiği zaman münâfıklar da küfr kapsamına girerler... (Müterâdif oldukları düşünülen) *birr* ile *takvâ*, *ism* (günah) ile *‘udvân*, *tevbe* ile *istiğfâr*, *fakir* ile *miskin* lafızları ve buna benzer diğer lafızlar da bu türdendir.⁵¹²

•*Vahdâniyyet-Ferdâniyyet*: Vahdâniyyet zât, ferdâniyyet ise sıfatlar içindir.⁵¹³

•*Meşîet-Muhabbet*: Meşîet ile muhabbet arasında fark olduğuna Kitâb, sünnet ve sağlam fitrat delalet eder.⁵¹⁴

•*Nebî-Resûl*: İbn Ebi'l-İzz, *nebî* ile *resûl* arasında birtakım farklar zikredildiğini ve en güzelinin şu olduğunu söylüyor: “Allah, semânın haberini bildirdiği kimseye, eğer onu başkasına teblîğ etmeyi emrederse o kimse nebî-resûldür; şayet onu başkasına teblîğ etmeyi emretmezse o kimse resûl değil sadece nebîdir. Buna göre resul, nebiden daha özeldir. Dolayısıyla her nebî resûldür; her resûl nebî değildir.

⁵¹¹ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 470-71.

⁵¹² İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 490.

⁵¹³ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. I, s. 259, 260.

⁵¹⁴ İbn Ebi'l-İzz a.g.e., C. I, s. 324.

Fakat risâlet, zât yönünden daha geneldir. Zira nübüvvet risâletten bir cüzdür. Çünkü risâlet nübüvveti de başka şeyleri de kapsar.⁵¹⁵

•*Muhabbet-Hullet*: İbn Ebi'l-İzz, *muhabbetin* (sevginin) Hz. Peygamber'e, *hulletin* (dostluğun) Hz. İbrahim'e ait olduğu iddiasına karşı çıkararak şöyle diyor: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *muhabbet* (sevgi) mertebelerinin en yükseğine –ki o hulettir (dostluktur)– ulaştığı sabittir. Nitekim ondan gelen sahih rivayette şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Şüphesiz ki Allah İbrahim'i halîl edindiği gibi, beni de halîl edinmiştir.”⁵¹⁶; “Eğer ben yeryüzü ahalisinden bir halîl edinecek olsaydım, şüphesiz Ebû Bekir'i halîl edinirdim. Fakat sizin bu arkadaşınız (yani, Hz. Peygamber'in kendisi), Rahmân'ın halîlidir.”⁵¹⁷ Her iki hadis de sahihtir. Bu iki hadis, “*Hullet* İbrahim, *muhabbet* ise Muhammed içindir. Dolayısıyla İbrahim *halîlullah*, Muhammed ise *habîbullah*'tır.” diyen kimsenin görüşünü çürütmektedir. Yine sahih hadiste, “*Ben her bir halîlin hulletinden (dostluğundan) berîyim.*”⁵¹⁸ şeklinde geçmektedir. *Muhabbet*, Allah'tan başkası için de sabit olmuştur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Allah, ihsanda bulunanları sever.*” (Âl-i İmrân, 3/134); “*Şüphesiz Allah muttakileri sever.*” (Âl-i İmrân, 3/76); “*Şüphesiz Allah, çokça tevbe edenleri ve çokça arınanları sever.*” (Bakara, 2/222) Böylece *hulleti* Hz. İbrahim'e (a.s.), *muhabbeti* Hz. Muhammed'e (s.a.v.) özgü kılan kimsenin görüşü bâtil olmaktadır. Bilakis *hullet* her ikisine hâstır, *muhabbet* ise geneldir.⁵¹⁹

İbn Ebi'l-İzz'in bu ifadelerinden terâdüfî kabul etmediği anlaşılmaktadır. Fakat onun bazı kelimeleri eş anlamlı kabul ettiğini görüyoruz:

•*Vasf-Na't*: *Vasf* ile *na't* müterâdif (eş anlamlı) iki kelimedirler. Denilmiştir ki: Bunlar, mütekârib (anlamları birbirine yakın) iki kelimedirler. *Vasf*, zât içindir, *na't* ise fiil içindir. Buna göre *vasf*, zât hakkında, *na't* ise fiil hakkında kullanılır.⁵²⁰

⁵¹⁵ İbn Ebi'l-İzz, **a.g.e.**, C. I, s. 155.

⁵¹⁶ Müslim, No: 532.

⁵¹⁷ Müslim, No: 2383; Tirmizî, No: 3656.

⁵¹⁸ Müslim, No: 532.

⁵¹⁹ İbn Ebi'l-İzz, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, C. I, s. 164-65.

⁵²⁰ İbn Ebi'l-İzz, **a.g.e.**, C. I, s. 259, 260.

2.2.1.21. Sa‘duddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390)

Eş‘ariyye kelâmcılarından Sa‘duddîn et-Teftazânî, bir çok âlimde görüldüğü üzere bazı kelimeleri eş anlamlı kabul ederken, bazı kelimeler arasında fark gözetmiştir. Onun eş anlamlı kabul ettiği kelimelere şu örnekleri verebiliriz:

•*Şey-Mevcûd*: Teftazânî, “şey”in *mevcûd* anlamında olduğunu söylemektedir.⁵²¹

•*Sübût, Tahakkuk, Vucûd, Kevn*: Teftazânî’ye bunlar müterâdif lafızlardır ve manâlarının tasavvuru bedîhîdir.⁵²²

•*Halk-Kesb*: Teftazânî, fiilin *icâd* yönünden Allah’ın, *kesb* yönünden kulun makdûru olduğunu söyledikten sonra, âlimlerin bu ikisi arasında bir takım farklar gözettiklerini söyler:

1) *Kesb* âletle, *halk* ise âletsiz meydana gelen şeydir.

2) *Kesb* kudretinin mahallinde, *halk* ise kudretinin mahallinin dışında meydana gelen makdûrdur.

3) *Kesb* kâdirin tek başına yapması mümkün olmayan, *halk* ise kâdirin tek başına yapması mümkün olan şeydir.⁵²³

•*İmân-İslâm*: Sa‘duddîn et-Teftazânî, cumhûra göre *imân* ve *islâm*’ın bir olduğunu söylüyor. Çünkü “Peygamber’in (s.a.v.) getirdiği şeye *imân* ettim.” demek, “onu *tasdik* ettim” demektir. Ona göre her iki kelime de neticede “itirâf, inkiyâd, iz‘ân ve kabul” anlamlarına raci oldukları için aralarında büyük fark yoktur. Kısaca şerîate göre müslim olmayan mü’min veya mü’min olmayan müslim düşünülemez. Bu grubun bu iki ismin *müterâdif* ve bir manâda oluşundan, birbirine *mugâyir* olmadıklarından maksadı budur.⁵²⁴ Bu açıklamasından Teftazânî’nin imân ve islâmı müterâdif kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

⁵²¹ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 13.

⁵²² Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 13; Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsid*, C. I, s. 351, 352.

⁵²³ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 59; a.mlf. *Şerhu’t-Telvîh ‘ale’t-Tavdîh*, C. I, s. 188.

⁵²⁴ Teftazânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu’l-Makâsid*, Tah.: Abdurrahman Umeyre, 1. Baskı, Beyrut, 1409/1989, C. V, s. 207; a.mlf. *Şerhu’l-Akâid*, s. 83.

•*Kuvvet-Kudret*: Kuvvet, kudret manâsındadır.⁵²⁵

•*Îrâde-Meşîet*: Bize göre irâde ve meşîet aynı manâdadır.⁵²⁶

•*‘Adem-Nefy*: ‘Adem, nefyin mürâdîfidir.⁵²⁷

Teftazânî, bazı kavramlar arasında da fark olduğunu belirtmiştir. Buna örnek olarak “hak” ve “sıdk” kavramlarını verebiliriz:

•*Hak-Sıdk*: *Hak*, vâkıya mutâbık hüküm olup hakkı kapsamı açıısından sözler, inançlar, dinler ve mezhepler hakkında kullanılır. *Hakkın* mukâbili *bâtıldır*. *Sıdk* ise, özellikle sözler hakkında yaygın olarak kullanılır. *Sıdkın* mukâbili ise *kizb* (yalan)dir. *Hak* ile *sıdk* arasında şöyle bir fark da gözetilir: *Hakta* mutâbakat vâkıya yönünden, *sıdkta* ise hüküm yönünden dikkate alınır. Bu durumda hükmün sıdkının manâsı, onun vakıya mutâbık olması, hakikatının manâsı ise vakıyanın ona mutâbık olması demektir.⁵²⁸

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Teftazânî, bazı kelimeleri eş anlamlı kabul ederken, bazı kelimeler arasında fark gözetmiştir.

2.2.1.22. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)

Cürcânî, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, “manâsı bir, isimleri birden çok olan lafız” olarak tanımlamış ve “birinin başka birinin arkasına (terkisine) binmesi” anlamındaki *terâdüf* kelimesinden geldiğini söylemiş ve buna örnek vermişti.⁵²⁹ Cürcânî, mantık konusundaki, bir risâlesinde ise şöyle demektedir: “Lafzın manâsı bir tek şeye delâlet ederse buna *müfred* (tekil) denir. Eğer lafzın manâsı birçok şeye delâlet ederse buna *müşterek lafız* denir; ‘ayn lafzı gibi. İki lafız bir manâda birleşiyorsa buna

⁵²⁵ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 40.

⁵²⁶ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 41, 56; Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, C. IV, s. 134.

⁵²⁷ Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, C. I, s. 351, 352.

⁵²⁸ Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 12-13; krş. Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü’l-Mürîd Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*, 2. Baskı, Beyrut, 1424/2004, s. 23.

⁵²⁹ Cürcânî, *Mu‘cemu’t-Ta‘rifât*, s. 167.

müterâdif denir; *insan* ve *beşer* gibi. İki lafız manâ itibariyle birbirinden ayrılıyorsa bu ikisine de *mütebâyin* denir; *insan* ve *at* gibi.”⁵³⁰

Ancak onun bu tanımından ve vermiş olduğu bilgilerden yol çıkarak müterâdifi kabul edip etmediği hakkında bir görüş beyan etmek mümkün değildir. Bu nedenle onun diğer eserlerini, özellikle kelâm kitaplarını bu bağlamda araştırmamız gerekecektir. Bu araştırma bağlamında Cürcânî'nin bazı kelimeleri eş anlamlı olarak kabul ettiğini görüyoruz:

•*Sâbit-Mevcûd*: Sâbit mevcûd ile sübût da vucûd ile eş anlamlıdır.⁵³¹

•*İrâde-Şehvet*: *İrâde*, nefsin haz veren şeylere istek duyması demek olan *şehvete* iki açıdan mugâyirdir: 1) *İrâde* kendisine taalluk eder; *şehvet* ise kendisine taalluk etmez, bilakis lezzetlere taalluk eder.⁵³²

•*İrâde-Temennî*: *İrâde* temennîden başkadır. Çünkü *irâde*, tahkîk ehline göre kendisiyle birlikte olan makdûra taalluk eder. *Temennî* ise zâtî muhâle ve maziye taalluk eder. Bir grup temennî bir irâde türü zannetmiş ve irâdeyi “gerçekleşmeyeceği bilinen veya gerçekleştiğinde kuşku duyulan şeyin istenmesidir” şeklinde tanımlamışlardır. Eş‘arîlerin muhakkikleri ve Mu‘tezile, temennînin irâdeden başka olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁵³³

•*İsim-Tesmiye*: İsim, tesmiyeden başkadır. Çünkü tesmiye, ismin bir şey için tahsis ve vaz‘ edilmesidir. Şüphesiz ismin bir şeye vaz‘ı, isimden başkadır. Ayrıca tesmiye ismi koyanın fiilidir ve geçmiş zamanda olup bitmiştir.⁵³⁴

•*İbdâ‘-Halk*: İbdâ‘, bir şeyi yoktan icâddır. Halk, bir şeyi bir şeyden icâddır. İbdâ‘, halktan daha geneldir.⁵³⁵

⁵³⁰ Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, “er-Risâletü’l-Kübrâ fi’l-Mantık”, Çev.: Muhammet Nesih Ece, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, Sayı: 7, s. 101; İbrahim Çapak, “Cürcani’nin er-Risâletü’l-Kübra fi’l-Mantık Adlı Risalesi ile Halidi’nin Kifayetü’l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi’l-Mantık Adlı Risalesinin Karşılaştırılması”, **Felsefe Dünyası**, 2012/2, Sayı: 56, s. 59.

⁵³¹ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, C. I, s. 488.

⁵³² Cürcânî, **a.g.e.**, C. II, s. 462.

⁵³³ Cürcânî, **a.g.e.**, C. II, s. 464.

⁵³⁴ Cürcânî, **a.g.e.**, C. III, s. 360.

⁵³⁵ Cürcânî, **et-Ta‘rifât**, s. 10.

•*İstîtâ‘at, Kudret, Kuvvet, Vüs‘, Tâkat*: Bunlar lügatte manâları birbirine yakın (mütekârib) kelimelerdir. Kelâmcıların örfünde, canlıya bir fiili işleme veya terkene imkânı veren bir sıfattır.⁵³⁶

•*Dîn, Millet, Mezheb*: Dîn ve millet, zât bakımından bir, itibar açısından farklıdırlar. Şerîat kendisine itâat edilmesi açısından *dîn*, üzerine birleşilmesi açısından *millet*, kendisine müracaat edilmesi açısından *mezheb* diye isimlendirilir. Bunlar arasında farkın şöyle olduğu da söylenmiştir: *Dîn*, Allah Teâlâ’ya, *millet* resûle, *mezheb* ise müctehide nibset edilir.⁵³⁷

•*Savâb, Sıdk, Hakk*: *Savâb*, gerçekte inkâr edilemeyecek şekilde sabit olan durumdur. *Sıdk*, zihinde olanın hariçte olana mutabık olmasıdır. *Hakk*, hariçte olanın zihinde olana mutabık olmasıdır.⁵³⁸

•*Kazâ-Kader*: *Kazâ*, bütün mevcûdâtın toplu olarak levh-i mahfûzda var olmasıdır. *Kader*, bütün varlıkların şartları yerine geldikten sonra dış dünyada ayrı ayrı var olmasıdır.⁵³⁹

•*Nebî-Resûl*: *Nebî*, kendisine bir melek vasıtasıyla vahyedilen veya kalbine ilhân edilen veyahut sâlih rüyâ ile uyarılan kimsedir. *Resûl*, nübüvvet vaynini üstünde özel vahiyle üstün kılınan kimsedir. Çünkü resûl, Cebrâîl’in Allah’tan kendisine özel bir kitap indirmek suretiyle vahyettiği kimsedir.⁵⁴⁰

•*Sebr-Taksîm*: Her ikisi de birdir. O da, asıldaki vasıfların sınırlandırılması ve illiyyet sebebiyle geriye kalanın taayyün etmesi için bir kısmının ilgâ edilesidir.⁵⁴¹

Cürcânî’nin bazı kelimeleri müterâdif kabul ederken bazıları arasında fark gözettiğini görüyoruz.

⁵³⁶ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 19.

⁵³⁷ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 92-93.

⁵³⁸ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 115.

⁵³⁹ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 146.

⁵⁴⁰ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 201.

⁵⁴¹ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 100.

2.2.1.23. Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502)

Eş‘arî kelâmcısı Devvânî, bazı kelâmî kavramları eşanlamlı kabul ederken, bazıları arasında fark gözetmiştir.

•*Rızâ-İrâde*: Devvânî, Allah Teâlâ’nın “O, kullarının küfrüne râzı olmaz.” (Zümer, 39/7) âyetinde *rızâ*’yı “irâde” olarak açıklamıştır.⁵⁴²

•*İdrâk-Rü’yet*: İdrâk, *rü’yet* (görme) demektir. Bunun hakikati, nail ve vâsıl olmaktır. İhâtaya mukârin *rü’yet*, mutlak olarak mutlak *rü’yet*ten daha özledir.⁵⁴³

•*İmân-Tasdîk*: *İmân*, lügatte *tasdîk*tir. Nitekim Allah Teâlâ, “*Sen bize inanmazsın!*” (Yûsuf, 12/17), yani, “Tasdîk etmezsin!” buyurmuştur. Şeriatte *imân*, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) getirdiği zorunlu olarak bilinen şeylerden tafsîlî olarak bilinenleri tafsîlen ve icmâlî olarak bilinenleri icmâlen *tasdîk* etmektir.⁵⁴⁴

•*İmân-İslâm*: *İslâm*, zâhiren boyun eğmek, iki şehâdet kelimesini telaffuz etmek ve bunun gerektirdiği şeyleri ikrâr etmektir. Kâmil ve sahih bir *İslâm*, ancak *imân*, kelime-i şehâdet, namaz, zekât, oruç ve hac ile birlikte bulunur. Zâhirî *islâm*, *imândan* ayrılabilir. Nitekim Allah Teâlâ, “*Bedevîler, “Biz imân ettik!” dediler. Dedi ki: “Siz imân etmediniz. Fakat “Teslim olduk!” deyin.”* (Hucurât, 49/14) buyurmuştur. Bir kimsenin şeriatin zâhirinde müslüman olması, ama gerçekte müslüman olmaması mümkündür. Allah Teâlâ katında makbul olan hakikî *islâm*, hakikî *imândan* ayrılmaz. Kalbiyle tasdîk edip amelleri terk eden bir mü’minin durumu bunun hilâfıdır.⁵⁴⁵

2.3.2. Mu‘tezile

2.3.2.1. Câhız (ö. 255/869)

Mu‘tezile’nin önde gelen kelâmcılarından Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*’de Arapçada bir manâ için çeşitli lafızların bulunmasının gerekçeleri üzerinde durmuştur:

⁵⁴² Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Es‘ad b. Muhammed, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, y.y., t.y., s. 86.

⁵⁴³ Devvânî, *a.g.e.*, s. 98-99.

⁵⁴⁴ Devvânî, *a.g.e.*, s. 139.

⁵⁴⁵ Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 141.

•Câhız’a göre müterâdiflerin çoğunun manâları birbirinden farklıdır. Fakat insanlar, bunları tetkik edemiyorlar ve aralarında ayırım yapamıyorlar. Bazı önemsiz lafızları seçiyorlar, başkaları onlardan daha layık olduğu halde onları kullanıyorlar. Örneğin, Allah Teâlâ Kur’ân’da الْجُوعُ “açlık” kelimesini, sadece “ceza, fakirlik ve âcizlik” makamlarında zikretmiştir. İnsanlar ise, güçlü ve sağlıklı hâlde iken السَّعْبُ “açlık” kelimesini değil, الْجُوعُ kelimesini kullanıyorlar. الْمَطَرُ “yağmur” kelimesinin kullanımı da böyledir. Kur’ân’da bu kelimenin intikam bağlamında kullanıldığını görürsün. Avâm ve havâssın çoğu, الْمَطَرُ ile الْغَيْثُ “yağmur” kelimelerini birbirinden ayırmıyorlar. Onlar, zikredilmeye en layık ve kullanılmaya en uygun lafızları araştırmıyorlar. Kurrâdan birisi, Kur’ân’da “nikâh” lafzının sadece evlilik bağlamında zikredildiğini zannetmektedir.⁵⁴⁶

•Câhız diyor ki: Arap الْبُرُ “buğday” demek istediği zaman, الْفُمْحُ veya الْحِنْطَةُ kelimelerini zikreder. الْحِنْطَةُ Kûfelilerin, الْفُمْحُ ise Şamlıların lügatidir. الْبُرُ diyen kimsenin lügati, الْفُمْحُ ve الْحِنْطَةُ diyen kimsenin lügatinden daha fasîhtir.⁵⁴⁷ Ona göre bu isimlerin farklı olmasının sebebi, değişik memleketlerin halkları kendilerine nâzil olan lügat üzere konuşmalarıdır. Bu yüzden Kûfe, Basra, Şam ve Mısır halklarının lafızlarında farklılık görülmektedir.⁵⁴⁸

•Câhız, Arapların başka milletlerle karışmasının kendilerinde bulunan kelimelerin yerine başka kelimeler almalarına neden olduğunu belirtir. Örneğin, eski zamanlarda Medîne’ye Farslılar geldikleri zaman Medineliler onlardan bazı kelimeler almışlardır. Bu yüzden onlar الْبَطِيخُ (karpuz) için الْحَرْبُزُ السَّمِيطُ (birbiri üzerine istif edilmiş kiremit) yerine الْكَزْزُوقُ (ince, zarif) yerine الْمَزُورُ (satranç) yerine الْاَشْتَرَنْجُ kelimesini kullanılır.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, C. I, s. 20; krş. Bû Mulhim, *el-Menâhiyu’l-Felsefiyye ‘inde’l-Câhız*, s. 231.

⁵⁴⁷ Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, C. I, s. 17.

⁵⁴⁸ Câhız, *a.g.e.*, C. I, s. 18.

⁵⁴⁹ Câhız, *a.g.e.*, C. I, s. 19.

Bu ifadeleriyle Câhız, Arapçada bir manâ için neden farklı lafızlar bulunduğu sorusunu cevaplandırmaya çalışmıştır.⁵⁵⁰

Câhız'ın *el-Hayevân* isimli eserinde terâdüfî kabul etmediği ifade edilmiştir.⁵⁵¹ Câhız şöyle diyor: “Hâcet yeri (gâit) için, الْحِلَاءُ (*halâ*), الْمَذْهَبُ (*mezheb*), الْمَخْرَجُ (*mahrec*), الْكَيْفُ (*kenîf*), الْحُشُّ (*huşş*), الْمِرْحَاضُ (*mirhâd*) ve الْمِرْفَقُ (*mirfak*) denilir. Bunların hepsi kinâye ve iştikâktır.”⁵⁵²

Câhız, aynı anlamda olduğu zannedilen kelimeler arasında fark olduğunu örnekleriyle ortaya koymak suretiyle eş anlamlı kelime olamayacağını dile getirmiştir.

2.3.2.2. Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025)

Basra Mu‘tezilesi’nin meşhur kelâmcısı Kâdî Abdulcebbâr’ın terâdüfî kabul ettiği görülmektedir. Onun bu konuda bazı kelimelerle ilgili değerlendirmeleri şöyledir:

•*Ma‘rifet, İlim, Dirâyet*: Bunlar “nezâir”den (müterâdif kelimelerden) olup “nefsin sükûnu, göğsün soğuması ve kalbin mutmain olması” anlamlarını ifade ederler.⁵⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, buradaki “nezâir” sözüyle bu üç kelimeyi müterâdif kabul ettiğini göstermiş olmaktadır.

•*İrade, Muhabbet, Rızâ*: Kâdî Abdülcebbâr’a göre, bunların gerçek anlamda manâ bakımından ittifak ettiklerinde şüphe yoktur. Fakat manâ bakımından birbiriyle ittifak eden iki lafızdan birinin mecâz olarak kullanılması, diğerinin kullanılmaması imkânsız değildir. Nitekim غَائِط “helâ” ve الْمَكَانُ الْمَطْمَئِنِّ “rahatlama yeri” aslında aynı manâdadır. Sonra ikisinden biri, ihtiyaç gidermekten (kazâ-i hâcet) kinâye olarak kullanılmış, diğeri kullanılmamıştır.⁵⁵⁴ İrade ve muhabbet konusunda *Müteşâbihu’l-Kur’ân*’da şöyle diyor:

⁵⁵⁰ Taceddin Uzun, “el-Câhız ve İlmü’l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri”, *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: X, 2000, s. 111-12.

⁵⁵¹ Alvânî, “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, s. 232.

⁵⁵² Câhız, *Kitâbu’l-Hayevân*, C. V, s. 295.

⁵⁵³ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse (Mu‘tezile’nin Beş İlkesi)*, Çev.: İlyas Çelebi, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, C. I, s. 77.

⁵⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, s. 261, 269.

“Allah Teâlâ hakkında muhabbet, irâde manâsındadır. Lügate tevessü‘ olarak şehvet anlamında kullanılsa da, gerçek anlamda bizim hakkımızda da öyledir (yani, muhabbet, irâde manâsındadır.) Allah Teâlâ hakkında şehvet manâsı imkânsızdır.”⁵⁵⁵

•*Mü'min-Müslim*: Kâdî Abdülcebbâr'a göre *mü'min* sözümüz, şeriat tarafından tazim ve iclâli hak eden kimseye isim kılındığı gibi, *müslim* sözümüz de şeriat tarafından medih ve tazime hak kazanan kimseye isim kılınmıştır. Bu durumda ikisi arasında sadece *lafız yönünden fark* vardır. Bu hususta tartışma iki şu iki husustan kaynaklanmaktadır. Birincisi, artık *müslim* sözümüzün asıl (kök) manâda kullanılmaya devam etmeyişidir. İkincisi ise, şeriatın onu medih ve tazimi hak eden kimseye isim olarak vermesidir.⁵⁵⁶

•*Dîn-İslâm*: Kâdî Abdülcebbâr'a göre “dîn” ile “islâm” aynı anlamdadır. O, buna delil olarak şöyle demektedir: Allah'ın, “*Hâlbuki onlar, dini sadece Allah'a hâlis kılarak, Allah'ı birleyerek, ancak Allah'a ibadet etmekle, namazı kılmakla ve zekatı vermekle emrolunmuşlardır. İşte dosdoğru din budur.*” (Beyyine, 98/5) âyetinde, “dini sadece Allah'a hâlis kılma, Allah'ı birleme, sadece Allah'a ibadet etmek, namazı kılma ve zekatı verme”nin “dîn” olarak isimlendirildi. Sonra bir başka âyette, “Allah katında dinin İslâm olduğunu”⁵⁵⁷ beyan etti. Eğer sözlük anlamı üzere devam etseydi, bu doğru olmazdı. Çünkü islâm'ın kök (asıl) anlamı, namaz kılma ve zekât verme hakkında kullanılmamıştır. Bu, onun asıl (kök) anlamında kalmaya devam etmediğine delalet ettiği gibi, tıpkı “mü'min” kelimesinde olduğu gibi sadece medih ve tazimi hak eden kimse hakkında kullanılmasının caiz olduğuna delâlet etmektedir. *Din ve islâm*'ın aynı şey olduklarına şu âyet delâlet etmektedir: “*Kim İslâm'dan ayrı bir din isterse, ondan kabul olunmaz.*” (Âl-i İmrân, 3/85) Bilinmektedir ki eğer o, imanı din sayacak olsaydı, bunu kabul ederdi. Buna şu âyet de delâlet eder: “*Nihayet biz müminlerden orada bulunan kimseleri çıkardık. Fakat biz orada müslümanlardan bir ev halkından başka*

⁵⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, Tah.: Adnân Muhammed Zerzûr, Kahire, t.y., C. I, s. 280.

⁵⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, C. II, s. 625.

⁵⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/19.

kimseyi de bulamadık.” (Zâriyât, 51/35-36) Şayet bu ikisinden (imân ve islâm) her biri diğerinin mânasında olmasaydı, bu şekilde istisnâ sahih olmazdı.⁵⁵⁸

•*Kudret, Kuvvet, İstitâ‘at, Tâkat*: Kâdî Abdülcebbâr’a göre *kudret* hakkında çeşitli isimler vardır. Dolayısıyla *kudret*, “kuvvet, istitâat, tâkat” olarak isimlendirilir. Ancak *tâkat*, kudrete ulaştıran şeyler hakkında kullanılır. Bu nedenle Allah hakkında *mutîk* (tâkat yetiren) sözü kullanılmaz. Çünkü O’nun hakkında meşakkat câiz değildir.⁵⁵⁹

•*Ecel-Vakit*: Kâdî Abdülcebbâr’a göre *ecel*, sözlükte “vakit” demektir. Örfte ise özel vakitler için kullanılır. Hayat vakti, ölüm vakti, borç vakti gibi. Herhangi bir engel olmadığı halde, başka yerde neredeyse hiç kullanılmıyor. Nitekim “dâbbe” esasta yeryüzünde sürünen varlıklar için kullanılır. Şimdilerde bazı sürüngenler için kullanılmakta, bazıları için ise kullanılmamaktadır. Aynı şekilde melek önceden her elçi için kullanılmışken şimdilerde, bazı elçilere tahsis edilmiştir. Cin ve kârûra kelimeleri de böyledir.⁵⁶⁰

•*Resûl-Nebî*: Kâdî Abdülcebbâr’a göre ıstılâhta *resûl* ile *nebî* arasında fark yoktur. O, bazılarının muhalefet ederek, Allah Teâlâ’nın “*Senden önce ne bir resûl, ne de nebî gönderdik.*” (Hacc, 22/52) âyetini delil getirerek Allah Teâlâ’nın *resûl* ile *nebî*yi birbirinden ayırdığını, dolayısıyla ikisinin birbirinden farklı olmaları gerektiğini söylediler. İki kelimenin mâna bakımından ittifakına delâlet eden şey, her ikisinin de kullanımda beraberce isbat edilmesi ve beraberce ortadan kalkmasıdır. Nitekim biri isbat edilip diğeri nefyedilecek olsa, kelâm çelişkili olur. Kâdî Abdülcebbâr’a göre “*Senden önce ne bir resûl, ne de nebî gönderdik.*” (Hacc, 22/52) âyeti, onların söyledikleri şeye delâlet etmez. Çünkü mücerred fiil, iki cinsin farklı olduğuna delâlet etmez. Nitekim Allah Teâlâ, Peygamberimiz ile diğer peygamberleri tefrik etmiştir. Bu durum, Peygamberimiz’in nebîlerden olmadığını göstermez. Aynı şekilde Allah

⁵⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C. II, s. 627.

⁵⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C. II, s. 151.

⁵⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C. II, s. 735; **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, Tah.: Heyet, y.y., t.y., C. XI, s. 20.

Teâlâ meyve ile hurma ve narı birbirinden ayırmıştır. Bu durum hurma ve narın meyve olmadığına delâlet etmez. Buradaki durum da aynıdır.⁵⁶¹

Yukarıda bazı itikâdî kavramların müterâdîf olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, söz konusu kavramlar mezhebî görüş farklılığıyla ilgili bir konuda olunca, kavramların aralarındaki manâ farkını ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz. O, Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasındaki tartışmalı konulardan biri olan **rü’yetullah** meselesini Mu‘tezile perspektifinden savunurken, *idrâk*’in *rü’yet* manâsına gelmediğini açıklamaya çalışmaktadır:

•*Rü’yet-İdrâk*: Kâdî Abdülcebbâr’a göre *idrâk*, mutlak olarak kullanıldığı zaman birçok mânaya gelir. Bazen *idrâk* ile “bülûğ” (ulaşma) kastedilir. Nitekim çocuk ergenlik çağına ulaştığında أَذْرَكَ الْعُلَامَ “Çocuk müdrik oldu.” denilir. *İdrâk* ile bazen “olgunlaşma ve kemâle erme” kastedilir. Nitekim meyve olgunlaştığında, أَذْرَكَ الثَّمَرُ denilir. *İdrâk* lafzı “basar” (göz) kelimesiyle mukayyed kullanıldığında ise, onunla sadece *rü’yet* anlamı kastedilir. Buradaki durum, *sükûn* lafzındaki duruma benzemektedir. Zira “sükûn” lafzı da mutlak olarak kullanıldığında, başka şeylere ihtimalli olmakla beraber, nefis kelimesi ile kullanıldığında (sükûnu’n-nefs) sadece *ilim* mânasına gelir. Arapların, “Bu şahsı, gözümle idrâk ettim” sözleri ile, “Bu şahsı gözümle gördüm” veya “Bu şahsa gözümle baktım” sözleri arasında fark olmaması, zikrettiğimiz hususu daha iyi açıklamaktadır. Ancak “Gözümle idrâk ettim, fakat görmedim” veya “Gördüm fakat idrâk etmedim” demiş olsaydı, bu sözler çelişkili olurdu. İki lafzın anlamda ittifak etmelerinin alametlerinden biri, birlikte isbat edilmeleri ve birlikte nefyedilmeleridir. Eğer biri isbat edilirken diğeri nefyedilecek olsaydı, söz çelişkili olurdu. Bu yöntemle “cülûs” ve “ku‘ûd” kelimelerinin ve daha başka isimlerin aynı anlama geldiklerini öğreniyoruz.⁵⁶²

•*İhtiyâr-İrâde*: İhtiyâr irâdedir. Allah, bununla ancak başkasına bir fiil tercih ettiği zaman vasıflanır. Eğer Allah Teâlâ bizde bir şeye dair irâde meydana getirirse ve

⁵⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, s. 429.

⁵⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. I, s. 377.

bizi ona zorlasa, bu ihtiyâr olarak isimlendirilmez. Çünkü bu şekilde isâr (tercih) manâsı gerçekleşmez. Bu, ancak fâil murâd ettiği şeyi yaptığı zaman doğru olur.⁵⁶³

2.3.2.3. Zemahşerî (ö. 538/1144)

el-Keşşâf isimli tefsiriyle tanınan, Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan çok yönlü Mu‘tezile âlimi Zemahşerî’nin ismi, Kur’ân-ı Kerîm’de terâdüf kabul etmeyenler arasında zikredilmesine⁵⁶⁴ rağmen, onun Arap dilinde veya diğer İslâmî ilimlerde terâdüf kabul edip etmediğine dair bir bilgi yoktur. Tefsîri dışındaki eserlerinde terâdüf konusundan bahsetmemesinin⁵⁶⁵ yanısıra, kelimeler arasındaki farkı/farkları belirtmemesi de bu konudaki kanaatini tespit etmeye yardım etmemektedir. Dolayısıyla onun terâdüf kabul etmediğini *el-Keşşâf* isimli tefsirini incelemek suretiyle ortaya koymaya çalışacağız:

• *Azîm-Kebîr*: Zemahşerî, ﴿وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ “Onlar için azîm (büyük) bir azap vardır.” (Bakara, 2/7) âyetini tefsîr ederken şöyle diyor: “Azîm’in nakîzi (çelişgi) hakîrdir. Kebîrin nakîzi sağîrdır (küçüktür). Bu durumda sanki azîm kebîrin üstünde olmaktadır. Nitekim hakîr de sağîrin altındadır.”⁵⁶⁶

• *Mevt-Teveffî*: Zemahşerî, ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ “Onları ölüm alıp götürünceye kadar...” (Nisâ, 4/15) âyetini tefsîr ederken şöyle diyor: “Eğer sen, ﴿يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ ifadesinin manâsı nedir? Zira *teveffî* ile *mevt* aynı manâdadır. Bu durumda, “ölüm onları öldürünceye kadar” denilmiş gibi olur” dersin, sana şöyle cevap veririz: Bununla, “onu ölüm meleği vefat ettirinceye kadar” manâsı kastedilmiş olabilir. Allah’ın, “Meleklerin vefât ettirdiği kimseler...” (Nahl, 16/28); “Şüphesiz meleklerin vefât ettirdiği o kimseler...” (Nisâ, 4/97) âyetlerinde olduğu gibi. Ya da “ölüm onları

⁵⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C. VI/2, s. 56.

⁵⁶⁴ Bkz. Şâyi‘, *el-Furûku’l-Lügaviyye*, s. 181-211; Gharib, “et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, s. 24; Akûn, *et-Terâdüf beyne’l-Ma’na’l-Lügavî ve’s-Siyâki’l-Kur’ânî*, s. 41-46.

⁵⁶⁵ Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa* isimli eserinde “r-d-f” kelimesinin ve türevlerinin anlamlarını zikrederken, ıstılâhî anlamdaki terâdüften hiç söz etmemiştir. (Bkz. Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, C. I, s. 348.) *el-Keşşâf* isimli eserinde ise “müterâdif” kelimesini lûgat anlamında kullanmaktadır. Bkz. Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vîl*, Tah.: Halîl Me’mûn Şihâ, Beuyrut, 1430/2009, s. 340.

⁵⁶⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 43.

yakalayıp rûhlarını vefât ettirinceye kadar” anlamında olması mümkündür.”⁵⁶⁷ Böylece Zemahşerî, *mevt* ve *teveffî* kelimelerinin farklı anlamlara geldiğini ifade etmiş olmaktadır.

• *An-Min*: Zemahşerî, ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ “*Kelimelerin vaz edildiği manâları tahrîf ediyorlar.*” (Nisâ, 4/46) âyetini tefsîr ederken şöyle diyor: “Eğer sen, “Mâide sûresinde عَنْ مَوَاضِعِهِ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ (Mâide, 5/41) denildiği hâlde, niçin burada عَنْ مَوَاضِعِهِ denilmiştir?” dersen, buna şöyle cevap veririz: “Tefsîr ettiğimiz üzere عَنْ مَوَاضِعِهِ ifadesi, “bir kelimenin yerine kendi arzu ettikleri bir kelimeyi getirerek onu Allah’ın hikmetinin konulmasını gerektirdiği yerden kaldırmak” anlamındadır. مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ (Mâide, 5/41) ifadesi ise, “Kelimelerin bulunması gereken yerler vardı. Fakat onları tahrîf ettikleri zaman, onları yerlerinden ve mekânlarından uzaklaştırarak yersiz bir garip gibi terk ettiler” anlamındadır. Bu iki manâ birbirine yakındır (mütেকârib).”⁵⁶⁸

• *Sırr-Necvâ*: Zemahşerî, ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ “*Onlar, Allah’ın sırlarını ve fısıltılarını bildiğini bilmiyorlar mı?*” (Tevbe, 9/78) âyetini tefsîr ederken şöyle diyor: “(*Sırr*), “verdikleri sözün aksini yapacaklarına dair gizlemiş oldukları nifaklarını ve azimlerini”; (*nevcâ*), “kendi aralarında bir araya gelerek dgizlice konuştukları din hakkındaki kötü sözlerini, sadakayı (zekâtı) cizye diye isimlendirdiklerini ve vermemek için çare aradıklarını” anlamındadır.”⁵⁶⁹

• *Bess-Hüzn*: Zemahşerî, ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ “*Ben hüznümü ve kederimi ancak Allah’a şikayet ederim.*” (Yusûf, 12/86) âyetinin tefsîrinde şöyle diyor: “*Bess*, sahibinin sabredemeyip insanlara yaydığı en zor kederdir.”⁵⁷⁰

• *Halk-Takdîr*: Zemahşerî, ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ “*O, her şeyi yarattı ve ona bir ölçü takdîr etti.*” (Furkân, 25/2) âyetinin tefsîrinde, *halk* kelimesinde *takdîr* manâsı bulunduğunu söyleyen kimseye şöyle cevap diyor: “Manâ, “O, her şeyi kendisinde takdîr ve tesviyenin dikkate alındığı bir ihdâs ile yaratmış, böylece onu en uygun şekilde takdîr edip hazırlamıştır. Bunun örneği şudur: Allah, insanı görmüş

⁵⁶⁷ Zemahşerî, a.g.e., s. 226.

⁵⁶⁸ Zemahşerî, a.g.e., s. 239.

⁵⁶⁹ Zemahşerî, a.g.e., s. 443.

⁵⁷⁰ Zemahşerî, a.g.e., s. 528.

olduğunu ölçülü ve düzenli şekil üzere yaratmıştır. Böylece ona, din ve dünya konularında gerekli yükümlülükler ve maslahatlarla takdîr etmiştir... Allah'ın ihdâsı, *halk* (yaratma) olarak isimlendirilmiştir. Çünkü Allah hikmetinden dolayı bir şeyi ancak aykırılık olmayan bir ölçü üzere ihdâs eder. Bu yüzden “Allah şunu halk etti.” denildiği zaman, kelimenin türeyişini dikkate almaksızın, “İhdâs etti ve îcâd etti” denilmiş gibidir. Sanki şöyle denilmiştir: “Allah her şeyi îcâd etmiş, îcâdını bir ölçüye göre yapmış ve onu farklı olarak îcâd etmemiştir.” Denilmiştir ki: “Allah onun için bir son ve sınır koydu.” Bunun manâsı, “Allah ona bilinen bir süreye kadar bekâ takdîr etti.” demektir.”⁵⁷¹

•*Nebî-Resûl*: Zemahşerî, ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلَمَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ “Biz senden önce hiçbir resûl ve hiçbir nebî göndermedik ki, o bir şey temenni ettiği zaman şeytan onun arzusuna şüpheler karıştırmassın.” (Hac, 22/52) âyetinin tefsîrinde şöyle diyor: “Hiçbir resûl ve hiçbir nebî ifadesi, resûl ile nebînin birbirinden farklı olduğuna açık bir delîldir. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) enbiyâ hakkında sorulunca, “Yüz yirmi dört bin!” dedi. Kaçının resûl olduğu sorulunca, “Üç yüz om üç kadar bir topluluk!” buyurdu. Resûl ile nebî arasındaki fark, enbiyâdan olan resûlün mucize ile birlikte kendisine indirilen kitâbın olmasıdır. Resûlden farklı olarka nebî, kendisine kitap indirilmeyip insanları kendisinden önceki resûlün şerîatine davet etmesi emredilen kimsedir.”⁵⁷²

•*Ca ‘l-Halk*: *Halk*’ta “takdîr”, *ca ‘l*’de ise “tazmîn” manâsı vardır. Bir şeyi bir şeyden inşâ, bir şeyin bir şeyden oluşması veya bir şeyin bir mekândan başka bir mekâna nakledilmesi gibi.⁵⁷³

•*Kinâye-Ta ‘rîz*: *Kinâye*, bir şeyi kendisi için konulan lafızdan başka bir lafızla zikretmektedir... *Ta ‘rîz*, bir şeyi zikretmediğin bir şeye delîl getirerek zikretmendir.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 666.

⁵⁷² Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 699.

⁵⁷³ Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 318.

⁵⁷⁴ Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 137.

•*Meyyit-Mâit*: *Meyyit*, –hayy gibi– sabir bir sıfattır. *Mâit* ise, hudûse (olaya) delâlet eder.⁵⁷⁵ Zemahşerî başka bir yerde ise şöyle diyor: “*Meyyit*, lâzım sıfattır; seyyid gibi. *Mâit* ise hâdis sıfattır...”⁵⁷⁶

•*Reht-Nefer*: *Reht*, üçten dokuza veya yediden ona kadar olan topluluktur. *Nefer* ise, üçten dokuza kadar olan topluluktur.⁵⁷⁷

Bu örnekler gösteriyor ki, Zemahşerî Kur’ân-ı Kerîm’de müterâdif kelime bulunduğunu kabul etmemektedir. Diğer eserlerinde de müterâdifi kabul ettiğine dair bir emâre veya işaret tespit edemedik.

2.3.3. Şîa

2.3.3.1. Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044)

İmâmiyye’nin önde gelen fıkıh ve kelâm âlimi, edebiyatçısı ve Bağdat’taki Tâlibîlerin nakibi olan Şerîf el-Murtezâ’ya göre *müterâdif*, “bir müsemmâya delâlet eden müfred lafızlar”dır.⁵⁷⁸

•*Ecel-Vakt*: Ecel, vakit demektir. Borcun eceli, borcun ödenme vaktidir. Ölümün eceli, ölümün gerçekleştiği vakittir.⁵⁷⁹

•*İslâm-İmân*: İslâm, boyun eğmektir.⁵⁸⁰

•*Hubb-İrâde*: Hubb (sevgi) irâdeden daha geneldir. Çünkü hubb’un a’yân ile ilgili mümkündür. İrâde’nin a’yânla ilgili olması mümkün değildir.⁵⁸¹

•*İbâha, İhlâl (إحلال), İtlâk, İzin*: Şerîf el-Murtezâ’ya göre bunların hepsi aynı manâdadır.⁵⁸²

⁵⁷⁵ Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 705.

⁵⁷⁶ Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 940.

⁵⁷⁷ Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 785.

⁵⁷⁸ Şerîf el-Murtezâ, Ali b. el-Hüseyn, **el-Hudûd ve’l-Hakâyik**, (*Resâilu’s-Şerîf el-Murtezâ* içinde), Hazırlayan: Seyyid Mehdi er-Recâi, Matbaatu’l-Hayyâm, y.y., t.y., C. II, s. 285.

⁵⁷⁹ Şerîf el-Murtezâ, Ali b. el-Hüseyn, **ez-Zehîra fî ‘İlmi’l-Kelâm**, Tah.: es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Kum, 1431 h., s. 261; a. mlf. **Cümelü’l-‘İlm ve’l-‘Amel**, Tah.: Reşid es-Saffâr, Necef, 1378/1967, s. 47.

⁵⁸⁰ Şerîf el-Murtezâ, **el-Hudûd ve’l-Hakâyik**, C. II, s. 262.

⁵⁸¹ Şerîf el-Murtezâ, **a.g.e.**, C. II, s. 268.

⁵⁸² Şerîf el-Murtezâ, **a.g.e.**, C. II, s. 263.

•*Cüsse, Hacm, Cirm*: Bunların hepsi aynı manâdadır. Ancak cirm, örfte –hava gibi– latîf cisimler hakkında kullanılır.⁵⁸³

•*Hüküm-Hikmet*: Bunlar aynı manâdadır.⁵⁸⁴

Şerîf el-Murtezâ, bazı kelimelerin müterâdif olduklarını ifade ederken, bazıları arasında ise fark gözetmiştir.

2.3.3.2. Tabersî (ö. 548/1154)

Döneminde İmâmiyye Şîası'nın önde gelen müfessir, fakih ve âlimlerinden olan Tabersî, tefsîrinde âyetlerin açıklamasını yaparken “lûgat” başlığı altında kelimeler hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Burada bazı kelimelerin müterâdif olduklarını, *nazîr* ve çoğulu *nezâir*⁵⁸⁵ kelimeleriyle ifade etmektedir. Aşağıda sunacağımız bazı kavramlarla ilgili açıklamaları onun teradüf konusundaki yaklaşımını ortaya koyacaktır:

•*Halîfe-İmâm*: Halîfe ve imâm kullanışta birdir. Fakat aralarında fark vardır. Halîfe, idâre konusunda kendisinden önce kimseye halef olandır. Çünkü o, “Başkasına halef oldu ve onun yerine geçti.” ifadesinden alınmıştır. İmâm ise, “tekaddüm”den alınmıştır. İmam, kendisine uyulması vacip olan hususta öne geçen ve öne geçtiği konuda kendisine itaat farz olan kimsedir.⁵⁸⁶

•*Burhân, Hüccet, Delâlet ve Beyân*: Tabersî, bunlar aynı manâda olduklarını söyledikten sonra şöyle diyor: “Ali b. İsâ, delâlet ile burhân arasında fark gözetmiştir. *Delâlet*, sadece bir manâdan haber verir, başka manâya şahitlik etmez. Bazen başka bir manâya şahitlik eden bir manâdan haber verir. *Burhân*, başka bir manâdan haber veren bir manâdan haber verir. Bu fark konusunda tartışma vardır. Bunun boş bir iddia olduğu söylenmiştir.”⁵⁸⁷

⁵⁸³ Şerîf el-Murtezâ, **a.g.e.**, C. II, s. 267.

⁵⁸⁴ Şerîf el-Murtezâ, **a.g.e.**, C. II, s. 268.

⁵⁸⁵ Tabersî'de *nazîr* (ç. *nezâir*) kelimesinin müteradif anlamında kullanılması hakkında bkz. Şîrâzî, es-Seyyid Haydar Fer', Hâcizâde, Fâtıma, “Dirâse Tahliliyye İhsâiyye fi'n-Nezâiri'l-Kur'âniyye fi Tefsîri Mecma'i'l-Beyân (et-Terâdüf ve't-Tebâyün ve'l-İştirâk), *Mecelletü Dirâsât fi'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ*, Sayı: 18, 2014, s. 99-106.

⁵⁸⁶ Tabersî, **Mecma'u'l-Beyân**, C. I, s. 97.

⁵⁸⁷ Tabersî, **a.g.e.**, C. I, s. 256.

•*Yakîn, İl̄m ve Ma ‘rifet*: Bunlar, birbirine benzer (nezâir) kelimelerdir.⁵⁸⁸

•*Temâm, Kemâl ve Vefâ’*: Bunlar, birbirine benzer (nezâir) kelimelerdir.⁵⁸⁹

•*Zürriyyet, Nesil ve Veled*: Bunlar, birbirine benzer (nezâir) kelimelerdir.⁵⁹⁰

•*Zenb-Cürm*: Bunlar, aynı manâdadır. İkisi arasındaki fark şudur: *Zenb*in aslı ittibâ’dır. Yani, kulun çirkin ameline tabi olmasıdır. *Cürm*ün aslı, kesmektir. Yani, kendisi sebebyile vâcip ile ilişki kesilen çirkin fiildir.⁵⁹¹

•*Kavl-Kelâm*: Kavlde manânın nakledilmesi söz konusudur. Kelâm böyle değildir.⁵⁹²

•*İmân-İslâm*: Tabersî şöyle diyor: “Bize ve Mutezile’ye göre *imân* ve *islâm* aynı manâdadır. Ancak onlara göre organların fiilleri imândandır. Bize göre imân, kalplerin vacip fiilleridir, organların fiilleri değildir.”⁵⁹³

Tabersî’nin *Mecmeu ‘l-Beyân*’ında yukarıda zikrettiğimiz kavramların yüzlercesi mevcuttur. O, zaman zaman kelimeleri nazîr (benzer) kabul etmekte, bazen de aralarında fark olduğunu düşündüğü kelimeler arasındaki farkları izah etmeye çalışmaktadır.

2.3.3.3. Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)

Kelâm ilminde önemli bir yeri olan ve sünnî çevrelerde de etkisi bulunan İranlı âlim ve filozof Tûsî’nin eserlerini incelediğimizde ulaştığımız örnekler bize onun terâdüfî kabul etmediğini göstermektedir. Onun müterâdif olarak kabul etmediği bazı kelimeler şunlardır:

•*İlim-İdrâk*: *İdrâk*, *ilim*den başkadır. Çünkü biz bir şeyi görürüz, sonra o şeyden bizden gâib olur. Bununla birlikte her iki hâlde de bizde *ilim* meydana

⁵⁸⁸ Tabersî, **a.g.e.**, C. I, s. 269.

⁵⁸⁹ Tabersî, **a.g.e.**, C. I, s. 275.

⁵⁹⁰ Tabersî, **a.g.e.**, C. I, s. 275.

⁵⁹¹ Tabersî, **a.g.e.**, C. II, s. 207.

⁵⁹² Tabersî, **a.g.e.**, C. II, s. 207-208.

⁵⁹³ Tabersî, **a.g.e.**, C. II, s. 208.

gelmesine rağmen biz bu iki durum arasında fark olduğunu görürüz. *İbsâr* (görme) de ilimden başkadır.⁵⁹⁴

•*İrâde, Azm, Muhabbet, Rızâ: Azm*, tereddütten sonra meydana gelen kesin *irâde*dir. *Muhabbet*, *irâdeden* ibarettir. Fakat kul hakkında Allah Teâlâ'nın muhabbeti O'nun sevap *irâdesi*dir. Kulun Allah Teâlâ hakkında muhabbeti ise tâat *irâdesi*dir. *Rızâ* da *irâde*dir.⁵⁹⁵ Burada Tûsî'nin *irâde* ve bezneri kavramlar arasında kısmen fark gözettiğini de ifade etmemiz gerekir.

•*Sehv-Nisyân: Sehv*, ilim melekesinin olmamasıdır. *Sehv* ile *nisyân* (unutma) birbirinden farklıdır.⁵⁹⁶

•*İvaz-Sevâb: İvaz*'ın bizim aleyhimize düşürülmesi câizdir, ikincisinin câiz değildir.⁵⁹⁷

•*Rü'yet-Nazar: Nazar*, *rü'yete* delâlet etmez.⁵⁹⁸

2.3.3.4. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325)

Önemli Şîî âlimlerinden biri olan Hillî, *Nihâyetü'l-Vusûl* isimli eserinde müterâdifî kabul ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre insanların çoğu terâdüfî isbât etmekte, sadece küçük bir grup (şâz) insan olmadığını söylemektedir. O, terâdüfün hikmet açısından mümkün, lügatte ise vâki olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir veya iki kişinin iki lafzı bir manâyâ vaz etmesi imkânsız değildir.⁵⁹⁹

•*İddet-Müddet: Müddet*, bir şeyin sebâtı hakkındadır. *İddet*in itibarı, bir şeyin sebâtı hakkında değildir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁴ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhssal*, s. 172.

⁵⁹⁵ Tûsî, *a.g.e.*, s. 169.

⁵⁹⁶ Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdî'l-İ'tikâd*, Beyrut, t.y., s. 215.

⁵⁹⁷ Hillî, *a.g.e.*, s. 215.

⁵⁹⁸ Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Nasîruddîn, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, Tah.: Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî, 1. Baskı, y.y., 1407h., s. 194.

⁵⁹⁹ Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, Tah.: eş-Şeyh İbrâhîm el-Bahâdîrî, y.y., t.y., C. I, s. 204.

⁶⁰⁰ Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Nihâyetü'l-Merâm*, Tah.: Fâzıl el-İrfân, y.y., t.y., C. I, s. 353.

• *‘Adem-Nefy*: ‘Adem ve nefy müterâdiftirler.⁶⁰¹

• *İlim-İdrâk*: *İlim*, ıstılâhta cinsin türden ayrılması veya iki türün birbirinden ayrılması gibi *idrâkten* ayrılır. İlim, renk ve tat gibi mutlak küllî husları idrâk hakkında kullanılır. Yine mutlak olarak idrâk edilme ânında bulunmayı idrâk hakkında da kullanılır. Bu durumda hem ilmi hem de cüz’î idrâki –yani, şu renk, şu tat gibi– kapsar. İlim, bu tür idrâk hakkında kullanılmaz. Bu yüzden konuşamayan hayvanlar “ilim” ile vasıflanmazlar. Böylece mutlak olarak ilim ile idrâk arasındaki fark, bu ıstılâha göre tür ile cins arasındaki fark gibidir. Buna göre tür ilim, cins ise idrak olmaktadır. Başka bir ıstılâha göre idrâk sadece “ihsâs” (duygu) hakkında kullanılır. Bu durumda idrâk ile ilim arasındaki fark, bir cins altında bulunan iki tür arasındaki fark gibi olur.⁶⁰²

• *Hads-Fikr*: Hads ile fikr arasındaki fark açıktır. Çünkü fikr, genellikle tahayyülden yardım alarak nefiste manâlar hakkında meydana gelen harekettir. Hads, meselere iltifat ederken bir ânda orta terimlere ulaşmaktır.⁶⁰³

• *Temâs, İltisâk, İttisâl*: Bunlar, kendilerinden anlaşılan manâya delâlet eden müterâdif lafızlardır. Onlardan anlaşılan manâ, aralarına üçüncü bir şey girmeyecek şekilde birbirlerine kavuşmalarıdır.⁶⁰⁴

• *Tasdîk, Kaziyye, Haber, Kavl-i câzim*: Bunların hepsi aynı anlamdadır.⁶⁰⁵

• *Sıfat-Hâl*: Sıfat ile hâl arasındaki fark, âmm ile hâss arasındaki fark gibidir. Çünkü sıfat daha geneldir. Bunun sebebi de, isbât olsun nefy olsun başkasına izâfe edilen her şey hakkında kullanılır.⁶⁰⁶

⁶⁰¹ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s. 18.

⁶⁰² Hillî, *a.g.e.*, s. 211.

⁶⁰³ Hillî, *Nihâyetü’l-Merâm*, C. II, s. 58, 59.

⁶⁰⁴ Hillî, *a.g.e.*, C. I, s. 328.

⁶⁰⁵ Hillî, *a.g.e.*, C. II, s. 77.

⁶⁰⁶ Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Menâhîcu’l-Yakîn fî Usûli’d-Dîn*, Tah.: Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, 1. Baskı, y.y., 1416h., s. 8.

•*Subût-Vucûd*: Subût ve vucûd arasında fark yoktur.⁶⁰⁷ Sübût, vücûd anlamında olup onun mürâdifidir.⁶⁰⁸ Bize göre vucûd ve subût'un manâsı a'yânda oluştur.⁶⁰⁹

•*Vucûd-Mâhiyet*: Vucûd, mâhiyetin kendisidir/aynısıdır. Vucûdun mâhiyetin kendisi olduğunu söyleyen kimse, mâhiyetin yokluk ('adem) hâlinde sâbit olmasını imkânsız görmüştür.⁶¹⁰

•*Îrâde-İ'tikâd*: Îrâde, i'tikâd üzerine zâid bir durumdur. Çünkü biz, önce i'tikâd eder. Sonra irâde ederiz.⁶¹¹

•*Îrâde-Şehvet*: Îrâde, şehvetten başkadır. Çünkü biz, bazen ilaç almayı irâde ederiz, ama ona iştah duymayız; bazen iştah duyarız, fakat irâde etmeyiz.⁶¹²

•*İsim-Müsemmâ*: İsim, bazen müsemmâ olur. Çünkü isim, zamandan bağımsız olarak delâlet eden lafızdan ibarettir. İsim, müsemmâyâ delâlet eden lafza işaretir ve isim lafzı müsemmâlar cümlesindendir. İsim, bazen de müsemmâyâ mugâyir olur. Lafzına mugâyir manâsına delâlet eden *el-cidâr* (duvar) gibi.⁶¹³

•*Ecel-Vakt*: Ecel, vakit demektir. Vakıt, başkasının hudûsunu bilmek için yaratılan şeydir. Canlının eceli, Allah Teâlâ'nın o canlının öldürüleceğini bildiği vakittir.⁶¹⁴

•*Îzâfet-Nisbet*: İzâfet ile nisbet arasındaki fark, izâfette in'ikâsın gerekmesi, nisbette gerekmemesidir.⁶¹⁵

•*Sehv-Nisyân*: Sehv, ma'kûl (akledilen) sûretin akleden cevherden yok olması ve hâfızada iz bırakmasıdır. Nisyân (unutma) ise, her ikisinden –yani hem akleden cevherden hem hâfızadan– kaybolmasıdır.⁶¹⁶

⁶⁰⁷ Hillî, *Nihâyetü'l-Merâm*, C. I, s. 239.

⁶⁰⁸ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 18.

⁶⁰⁹ Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 13.

⁶¹⁰ Hillî, *a.g.e.*, s. 13, 14, 220.

⁶¹¹ Hillî, *a.g.e.*, s. 117.

⁶¹² Hillî, *a.g.e.*, s. 117.

⁶¹³ Hillî, *a.g.e.*, s. 225.

⁶¹⁴ Hillî, *a.g.e.*, s. 259.

⁶¹⁵ Hillî, *Nihâyetü'l-Merâm*, C. II, s. 327, 342-43.

⁶¹⁶ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 54, 215.

2.3.4. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Görüşü

Zâhirî ulemasından İbn Hazm, bazı itikâdî kavramların müterâdif olduklarını kabul ederken, bazıları arasında fark olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

•*Şey-Cisim*: İbn Hazm, bir grubun Allah'ın cisim olduğu görüşünde olduğu ve onların “cisim” ile “şey” arasında bir fark olmadığı iddialarına cevap verirken, “şey” ile “cism”in aynı anlamda olmadıklarını izah etmektedir:

“Bu, konuştukları lisana göre yalan bir iddiadır ve aynı zamanda bâtıldır. Çünkü hakikat şudur: Şâyet “şey” ve “cisim” aynı anlamda olsalardı, elbette araz “şey” olmasından dolayı cisim olurdu. Bu da kesin bir şekilde bâtıldır. Halbuki gerçek şudur: Bizim “şey” sözümüzle “mevcûd, hak, hakikat ve müsbet” sözümüz arasında bir fark yoktur. Bunların tamamı aynı manaya gelen *müterâdif* isimler olup farklılık göstermezler.”⁶¹⁷

•*Sıfât, Nu'ût, Simât*: İbn Hazm'a göre Allah (a.c.) hakkında *es-sıfât* (sıfatlar) lafzının kullanılması muhâl olup câiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ, indirmiş olduğu kelâmında ne *es-sıfât* (sıfatlar) lafzını ne de *es-sıfat* (sıfat) lafzını aslâ zikretmemiştir. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) de Allah Teâlâ'nın sıfatı veya sıfatları olduğuna dair bir rivayet gelmemiştir. Evet, hiçbir sahâbeden, tâbiûndan ve tebeu't-tâbiûnden de böyle bir rivayet gelmemiştir. Dolayısıyla bunu (sıfat tabirini) söze dökmek, hiçbir kimsenin haddine değildir. Biz, bu lafzın terk edildiği hususunda icmâ olduğunu söylesek, doğru söylemiş oluruz. Bu nedenle, *es-sıfât* lafzının söylenmesi ve buna inanılması câiz değildir. Bilakis bu, çirkin bir bid'attir.⁶¹⁸

İbn Hazm, *es-sıfât* lafzını ilk olarak Mu'tezile'nin icâd ettiğini ve bir grup kelâmcının onların yolundan giderek selef-i salihin yolunu terk ettiklerini söylemektedir. Ona göre, son dönem fukahâsı tarafından hakkında araştırma yapıp düşünmeden bu lafzın kullanılması, değerli bir âlimin kısa süreli dalgınlıktan kaynaklanan bir kullanımı ve zellesi olarak görülebilir. Dinde hak olan, Allah

⁶¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 278.

⁶¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 283; krş. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Hazm”, *DİA*, İstanbul, 1999, C. XX, s. 53.

Teâlâ'dan veya Resûlullah'tan (s.a.v.) gelen nasstır ahut da bütün ümmetin icmâ ettiğine dair gelen sahih rivayettir. Bunun dışındaki şeyler sapkınlıktır.⁶¹⁹

İbn Hazm'a göre, bunların sadece *es-sıfât* lafzını kullanıp lügat ve manâ açısından, nass ve icmâ bakımından her iki lafız arasında fark bulunmayan *nu'ût* (nitelikler) ve *simât* (alametler) tabirlerini kullanmamaları hayret verici bir durumdur.⁶²⁰

•*Rü'yet-İdrâk*: İbn Hazm, rü'yetullah'ın olmayacağı konusunda Mu'tezile'nin delil getirdiği “Gözler O'nu idrâk etmez, ama O gözleri idrâk eder” (En'âm, 6/103) âyetindeki “idrâk” kavramı hakkında şu açıklamayı yapmıştır:

“Bu, bu hussuta onların (Mu'tezile'nin) lehinde bir delil değildir. Çünkü Allah Teâlâ burada sadece idrâki nefyetti. Bize göre lügatte *idrâk*, “nazar” ve “rü'yet” üzerine zâid bir manâdır. Dolayısıyla *idrâk*, dünya ve âhirette Allah Teâlâ'dan her hâlükârda nefyedilmiştir. Çünkü idrâkte, rü'yette bulunmayan “ihâta” manâsı vardır. Bunun delili Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: “İki topluluk birbirini görünce Mûsâ'nın ashâbı, “Eyvah ihâta edileceğiz (idrâk) edileceğiz!” dediler. (Mûsâ), “Hayır, Rabbim şüphesiz benimledir, bana yolunu gösterecektir.” dedi.” (Şu'arâ, 26/61-62) Böylece Allah Teâlâ “idrâk” ile “rü'yet”i açık bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Çünkü Allah Teâlâ, “İki topluluk birbirini görünce” ifadesiyle “rü'yet”i ispat etmiş, onlarla İsrâiloğullarının birbirlerini gördüklerini habervermiş, fakat Mûsâ'nın (a.s.) “Hayır, Rabbim şüphesiz benimledir, bana yolunu gösterecektir” sözüyle “idrâk”i nefyetmiştir. Böylece Allah Teâlâ, İsrâiloğullarının onları gördüklerini ve onları idrâk edemediklerini haber vermiştir.”⁶²¹

•*Kazâ, Kader, İcbâr, İkrâh*: İbn Hazm, kazâ ve kader lafızlarının müslümanlar tarafından sıkça kullanılması sebebiyle bazı insanların bu iki lafzın “icbâr ve ikrâh” manâsında olduklarını zannettiklerini, ancak onların bu zanlarının doğru olmadığını belirtir. Zira ona göre Arap lüğatinde “kazâ”nın manâsı sadece “hüküm”dür. Bunun için “hâkim” manâsında “kâdî” denilir. “Allah şunu kazâ etti” demek, “Şuna hükmetti” anlamındadır. Aynı şekilde *kazâ*, bazen de “emir” manâsına

⁶¹⁹ İbn Hazm, a.g.e., C. II, s. 284.

⁶²⁰ İbn Hazm, a.g.e., C. II, s. 285.

⁶²¹ İbn Hazm, a.g.e., C. III, s. 8.

gelir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Rabbin, sadece kendisine ibâdet etmenize kazâ etti (emretti.)*” (İsrâ, 17/23) Bunun manâsının, “Allah Teâlâ, kendisinden başkasına ibâdet etmemenizi emretti” şeklinde olduğu hususunda bir ihtilâf yoktur. Kazâ, kelimesi “haber verdi” anlamına da gelir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Biz, ona (Lût’a) “Bu kâfirler sabaha çıkarken muhakkak kökleri kesilmiş olacaktır.” kesin emrini haber verdik (kazâ ettik.)*” (Hicr, 15/66)⁶²²

•*İcbâr, İkrâh, İztırâr, Galebe*: İbn Hazm, kader konusunda bazı insanların cebr görüşünü savunduklarını belirttikten sonra, onları görüşlerinin doğru olmadığını izah ederken şöyle demektedir: “Lügat açısından “icbâr, ikrâh, ızdırâr ve galebe” müterâdif (eş anlamlı) isimler olup bunların tamamı aynı manâyı ifade ederler.”⁶²³

•*Tâkat, İstitâ’at, Kudret, Kuvvet*: İbn Hazm’a göre bu kavramlar Arap lügatinde müterâdif olup hepsi tek bir manâ kapsamına girerler. O da, “kişiye ihtiyârıyla bir fiili işlemeye veya ihtiyârıyla bir fiili terk etmeye imkân veren sıfat”tır.⁶²⁴

•*Şirk-Küfür*: İbn Hazm, Ehl-i Kitâb’a müşrik denilip denilemeyeceği bağlamında, birçok âyette⁶²⁵ Ehl-i Kitâb’a açık bir şekilde şirk koşma nispet edildiğini ifade ettikten sonra şöyle demektedir: *Şirk ve küfür*, aynı manâyâ gelen iki isimdir. Bu isimlendirmeyi biz değil Allah (a.c.) yaptı. Durum böyle olunca, Allah Teâlâ’nın “*Kitap ehlinde ve müşriklerden o küfredenler...*” (Beyyine, 98/1) âyetinin, “*Muhakkak ki Allah, münâfıkların ve kâfirlerin hepsini cehennemde toplayacaktır.*” (Nisâ, 4/140) âyeti gibi olması sahihtir. Müslümanlar arasında münâfıkların kâfirlerden olduğuna dair herhangi bir ihtilaf yoktur. Yine Allah Teâlâ’nın şu âyeti gibi olması sahihtir: “*Her kim Allah’a, O’nun meleklerine, resûllerine, Cebrâîl ve Mikâîl’e düşman olursa, iyi bilsin ki, Allah da o kâfirlerin düşmanıdır.*” (Bakara, 2/98) Cebrâîl ve Mikâîl’in melekler cümlesinden olduğunda ihtilaf yoktur. Yine Allah Teâlâ’nın şu âyeti gibi olması sahihtir: “*İkisinde de her türlü meyve, hurma ve nar*

⁶²² İbn Hazm, a.g.e., C. III, s. 77.

⁶²³ İbn Hazm, a.g.e., C. III, s. 35-36.

⁶²⁴ İbn Hazm, a.g.e., C. III, s. 36.

⁶²⁵ Bkz. Tevbe, 9/31; Mâide, 5/73.

vardır.” (Rahmân, 55/68) Hâlbuki nar meyvelerdendir. Kur’ân, Arap lügatiyle nâzil olmuştur. Araplar, bir şeyin durumu tekid etmek üzere zikretmek güzel olacaksa, o şeyin ismini ayrıca ifâde ederler. Böylece Allah Teâlâ’nın kâfirler ile mürşikler arasını lafzen ayırmasını gerekçe gösteren kimselerin gerekçesi bâtil olmuş oldu.⁶²⁶

•*İslâm-İmân*: İbn Hazm, *el-Fasl*’ında imân ve islâm konusunda şöyle geniş bir başlık koyar: “*Mü’minin Müslim, Müslimin Mü’min Diye İsimlendirilmesi, İmân ve İslâm’ın Bir Müsemmâ ve Bir Manâya veya İki Müsemmâya ve İki Farklı Manâya Ait İki İsim Olup Olmadıkları Konusundaki Görüşler.*”⁶²⁷ İbn Hazm, bu konudaki çeşitli görüşleri zikrettikten sonra şöyle demektedir: Bizim sahip olduğumuz görüş, “imân”ın lügatte *tasdik* olduğudur. Sonra Allah (a.c.) imânı, şeriatte bütün tâatler ve günahlardan kaçınma hakkında kullanmıştır. Ancak –bunların hepsiyle Allah’ın (a.c.) bir amel veya terkte Allah’ın rızâsının amaç edinilmesi şarttır. İslâm’ın lügatte aslı (kökü), *teberru*’ (berî olma)dur. Nitekim bir işi başkasına bıraktığın (teberru’) zaman, *eslemtü emre kezâ ilâ fulânin* (şu işi falana teslim ettim) dersin. İşte müslim de her şeyden temizlenip (teberrû’) Allah’a (a.c.) yöneldiği için *müslim* diye isimlendirilmiştir. Sonra Allah (a.c.) “islâm” ismini bütün tâatlere nakletmiştir. İşte “de her şeyden temizlenip (teberrû’) Allah’a (a.c.) yönelmek”, *tasdik*in manâsıdır. Çünkü Allah’ı tasdik etmedikçe her şeyi bırakıp (teberru’ edip) O’na yönelmek mümkün olmaz. Eğer *islâm* ile “küfür” ve “fisk”ın hilâfına olan manâ kastedilirse, o zaman islâm, imân ile aynı manâda olur. Nitekim Allah Teâlâ, “*Onlar İslâm’a girdikleri için sana minnet ediyorlar. De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın. Bilakis sizi imana erdirdiği için Allah sizin başınıza kakar.*” (Hucurât, 49/17) buyurmuştur.”⁶²⁸

•*Nefs, Rûh, Neseme*: İbn Hazm’a göre nefis ve rûh bir müsemmâya ait *müterâdif* iki isimdir ve ikisinin de manâsı aynıdır.⁶²⁹ İbn Hazm, Allah Teâlâ’nın, “*Sana rûhtan soruyorlar. De ki: Rûh, Rabbimin emridir.*” (İsrâ, 17/85) âyetinin

⁶²⁶ İbn Hazm, **a.g.e.**, C. III, s. 265.

⁶²⁷ İbn Hazm, **a.g.e.**, C. III, s. 269.

⁶²⁸ İbn Hazm, **a.g.e.**, C. III, s. 269-70.

⁶²⁹ İbn Hazm, **a.g.e.**, C. V, s. 202, 221.

manâsını açıklarken şöyle diyor: Cesed, topraktan yaratılmış, sonra sırasıyla nutfe, alaka, mudga, kemik, et ve karışım (emşâc) olmuştur. Rûh böyle değildir. Allah Teâlâ ona var olmasını emrederek sadece “kûn/ol” demiştir. Böylece nefis, rûh ve neseme’nin (can) aynı manâda olan *müterâdîf* isimler olduğunun doğruluğu ortaya çıkmış oldu.⁶³⁰

•*İlim-Ma’rifet*: İbn Hazm’a göre bir şeyi bilmenin (‘ilm), “o şeyi ma’rifet” olarak tanımlanması, *ilim* ve *ma’rifet*in aynı manâyı ifade eden iki isim olduklarının söylenmesini gerektirmektedir. Bu da, bir şeye olduğu gibi inanmak (itikâd), onun hakkında yakîn edinmek (kesin bilgi sahibi olma) ve ondan şüpheleri kaldırmaktır.⁶³¹

•*Hak-Hakikat*: İbn Hazm, “hak” kelimesini ıstılâhî olarak açıklarken şöyle diyor: “*Hak* ile *hakikat* arasında fark ortaya koyan kimseler gördük. Bunun bir hata olduğu, kendisine karşı insafî olan anlayışlı kimseye gizli değildir. Çünkü bu iki lafız arasındaki fark, ne bir lügatte gelmiştir ne de şariat bunu gerekli kılmıştır. Ancak nass ile alınan Allah Teâlâ’nın isimlendirmesi hariç. Çünkü bunda tasarrufta bulunmak helal değildir. Böylece bu farkın geçersiz olduğu yakinen ortaya çıkmış oldu.”⁶³²

⁶³⁰ İbn Hazm, **a.g.e.**, C. V, s. 221.

⁶³¹ İbn Hazm, **a.g.e.**, C. V, s. 242.

⁶³² İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, C. I, s. 41.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KELÂMDA MÜTERÂDİF KABUL EDİLEN KELİMELEER ARASINDA FARKLAR

3.1. KELÂM KİTAPLARINDA FURÛK KAVRAMI

Arap dilinde terâdüf kavramının karşıtı olarak “furûk”⁶³³ kavramının yer aldığını görüyoruz. Dilciler, bazı yazarların kelimeleri asıl anlamlarına ve bu anlamlar arasındaki nüanslara dikkat etmediklerini görmeleri sonucunda, müteradif olduğu iddia edilen kelimeler arasındaki semantik farklılıkları gösteren eserler yazmışlardır. Böylece onlar, furûk ilmini dilin yanlış ve kötü kullanımına karşı mücadele amacıyla geliştirmişlerdir.⁶³⁴

Müteradif kabul edilen Arapça kelimeler arasındaki farkları ortaya koyan bu eserleri iki gruba ayırmak mümkündür: A) Eş anlamlı veya yakın anlamlı kelimeler arasındaki farkları gösteren eserler. Bunların başlıcaları şunlardır: 1) Ebû Hilâl el-Askerî: *el-Furûku ’l-Luğaviyye; et-Telhîs fî Ma’rifeti Esmâi ’l-Eşyâ*; 2) Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Fıkhü ’l-Luga; Nesîmü ’s-Seher*; 3) İbn Sîde, *el-Muhassas*; 4) İsmâil Hakkı Bursevî, *Furûku Hakkî*; 5) Nûreddin b. Ni’metullah el-Hüseynî el-Mûsevî el-Cezrî, *Furûku ’l-Luğât* vb. B) Genel olarak aralarındaki anlam farklarına işaret etmeden sadece bir mâna için kullanılan kelimeleri bir araya getiren eserler. Bunların başlıcaları şunlardır: 1) Esmâ’î: *Mâ İhtelefet Elfâzuhu ve ’t-Tefekat Me’ânîhi*; 2) İbnü’s-Sikkît, *Tehzîbü ’l-Elfâz*; 3) Abdurrahman el-Hemedânî, *el-Elfâzü ’l-Kitâbiyye*; 4) Kudâme b. Ca’fer, *Cevâhirü ’l-Elfâz*; 5) Ali b. İsâ er-Rummânî, *el-Elfâzü ’l-Müterâdifetü ’l-Mütekâribetü ’l-Ma’nâ*; 6) İbn Fâris, *Mütehayyirü ’l-Elfâz* vb.⁶³⁵

Kelâm âlimlerini, terâdüfü kabul edenler ve etmeyenler olarak bir ayrımaya tabi tutmamız mümkün değilse de, genellikle kelâmcıların bazı kelimeleri eş anlamlı kabul

⁶³³ Furûk, “fark” kelimesinin çoğulu olup “iki şey arasını ayırmak ve ayırt etmek” anlamına gelmektedir. Bkz. Ferâhidî, *Kitâbu ’l-Ayn*, C. III, s. 317; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. IV, s. 493-94.

⁶³⁴ Hulusi Kılıç, “Furûk”, *DİA*, İstanbul, 1996, C. XIII, s. 223.

⁶³⁵ Kılıç, “Furûk”, C. XIII, s. 223; Galip Yavuz, “Eşanlamlılık ve Kur’an Bağlamı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1, Sivas, 2002, s. 128-29.

ederken bazı kelimeler arasında fark gözettiklerini biliyoruz. Dolayısıyla bu bölümde kelâmcılar tarafından müterâdif kabul edilen kelimeler arasındaki farklar ortaya konulmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde, ileri gelen bellibaşlı kelâmcıların terâdüf konusundaki yaklaşımlarını açıklamaya çalışmıştık. Buna göre Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Şîa kelâm ekollerine mensup âlimlerin konuya yaklaşımlarında, terâdüf konusunda mezhep içi bir görüş birliği veya bir mezhep içinde toptancı bir yaklaşım tespit edemedik. Dolayısıyla bu bölümde de kelâm ekollerinin kendi içinde homojen bir tutum sergilemediklerini ifade etmek gerekir.

Kelâmcıların kâhir ekseriyeti terâdüf kavramının açıklamasını yapmaksızın pekçok kelâmî ve itikâdî kavramı müterâdif kabul etmişlerdir. Bir kısım kelâmcı da, bazı itikâdî ve kelâmî kavramları müterâdif kabul ederken bazıları arasında fark gözetmişlerdir. Çok nadir kelâmcı da bu kavramlar arasında mutlaka fark olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla terâdüf konusunda Arap dili ve tefsir alanındaki “terâdüfü kabul edenler” ve “terâdüfü kabul etmeyenler” şeklinde ikili yaklaşımı kelâm ilminde görmüyoruz.

Bu bölümde özellikle aralarında fark olmadığı ve müterâdif oldukları söylenen temel kelâmî kavramları ele alarak aralarında fark olup olmadığını, çeşitli temel lügat kitaplarından, furûk eserlerinden ve kelâmcıların yorum ve görüşlerinden yararlanarak ortaya koymaya çalışacağız. Bu nedenle kelâmcıların söz konusu kavramla ilgili görüşlerini bu bölümde tekrar etmeyeceğiz, sadece kısaca işaret etmekle yetineceğiz. Yöntem olarak, ele aldığımız iki kavramın önce sözlük anlamını verceğiz, ardından bu konuda kelâmcılar arasındaki ihtilâfa işaret edip aralarındaki farkları açıklamaya çalışacağız.

Şunu da belirtmek gerekir ki, kelâm tarihinde nasıl usûl-i selâse içinde en fazla ve yoğun tartışmalar “ulûhiyyet” konusunda mevcut ise, terâdüf konusunda farklı görüşlerin olduğu en fazla kavramın da bu “ulûhiyyet” meselesiyle ilgili olduğunu görüyoruz.

3.2. ULÛHİYYET

3.2.1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

3.2.1.1. Nefs-Zât

Nefs (نَفْس) kelimesi sözlükte kök olarak, “rüzgâr vb.’nin esintisinin dışarı çıkması” demektir.⁶³⁶ Nefs, “bir şeyin zâtı ve hakikati” şeklinde tanımlanmıştır.⁶³⁷

Nefs, sözlükte çeşitli manâlara gelir: 1) Bedene hayat veren rûh. Âdem’e (a.s.) varıncaya kadar her insan bir nefstir. Bunda erkek ve kadın eşittir. Her şey bizzat nefstir. 2) Teneffüs. Yani, boşluktan esintinin çıkmasıdır. 3) Şey. 4) Nifâs. Kadının doğurması. Doğurduğu zaman temizleninceye kadar nifâs olur. 5) Kan. Çünkü insanın bedeninin kanı kaybolduğu zaman nefsi (kendisi) de kaybolur. 6) Bir şeyin aynı (zâtı). 7) Cesed.⁶³⁸ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre *nefs*, “bir şeyin özünü/kendisini” ifade etmektedir. Bu öz, maddî ve manevî olabilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “nefs” kelimesi tekil ve çoğul olarak yaklaşık üç yüz defa geçmektedir. Bunlardan beşinde Allah “nefs” kelimesini kendisi hakkında kullanmıştır:

﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ “Allah sizi kendisinden sakındırıyor.” (Âl-i İmrân, 3/28, 30)

﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ “Sen benim nefsimdekini bilirsin, ama ben ise senin nefsindekini bilmem!” (Mâide, 5/116)⁶³⁹

﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ “O, rahmeti kendi üzerine yazmıştır.” (En‘âm, 6/12)

﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ “Rabbimiz rahmeti kendi üzerine yazmıştır.” (En‘âm, 6/54)

⁶³⁶ İbn Fâris, **Mu‘cem**, C. V, s. 460.

⁶³⁷ Ebu’l-Bekâ, **el-Küllîyyât**, s. 897.

⁶³⁸ Ferâhîdî, **Kitâbu’l-‘Ayn**, C. IV, s. 249-50; İbn Fâris, **Mu‘cem**, C. V, s. 460; Cevherî, **es-Sihâh**, s. 1157; Feyyûmî, **el-Misbâhu’l-Munîr**, s. 617; Ebu’l-Bekâ, **el-Küllîyyât**, s. 897.

⁶³⁹ Ebu’l-Bekâ bu âyeti, “Sen benim indimdekini bilirsin, ben senin indimdekini bilmem!” şeklinde açıklamıştır. Bkz. Ebu’l-Bekâ, **el-Küllîyyât**, s. 897.

Ebû Hilâl el-Askerî, *nefs* hakkında şöyle demiştir: “*Nefs* lafzı, “rûh ve zât” için müşterek bir isimdir. Te’kîd için de kullanılır. *Harecet nefsu*hû, yani, “rûhu çıktı” denilir. *Nefs*, aynı zamanda “su” anlamındadır. *Nefs*, “bir defada tabaklanan deri” anlamına gelir. *Nefs*, “başkasına değil kendisine özgü olması bakımından bir şeye delâlet etmeye elverişli olan zât” anlamında kullanılmaya uygun bir kelimedir. Daha sonra kullanım o kadar yaygınlaşmıştır ki, her şey, “zât” ve her zât da “şey” olarak isimlendirilmiştir.”⁶⁴⁰

Zât (ذات) ise sözlükte ذُو (zû) “sahip” kelimesinin müennesidir.⁶⁴¹ Halîl b. Ahmed, bunun aslının ذَا şeklinde olduğunu, fakat dilde kullanımı çok olduğu için çoğunluğun ذَات demeye başladığını söylemektedir.⁶⁴²

Râgıb el-İsfahânî’ye göre me’ânî yazarları, “zât” kelimesini istiâre olarak, “cevher olsun araz olsun bir şeyin aynından (özünden) ibaret” saymışlar, onu elif-lâm ile zamire muzâf kılmışlar ve onu “nefs” ve “hâsse” yerine kullanmışlardır. Onlar, *zâtuhu*, *nefsuhu* ve *hâssetuhu* demişlerdir. Hâlbuki Arap kelâmında böyle bir şey yoktur.⁶⁴³

Bazı kelâmcılar, *nefs* ile *zât* kelimelerini müterâdîf kabul etmişlerdir.⁶⁴⁴

Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr*’inde zât ve nefis kelimeleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. O, Allah Teâlâ hakkında *zât* kelimesinin geçtiği bazı rivayetler nakletmiştir. Ona göre Allah Teâlâ, zâtı ile kâim olunca, O’nun hakkında *zât* kelimesini kullanmak hak ve doğru olur. Nefs kelimesinin Kur’ân’da vârid olduğunu söyleyen Râzî, “nefs”in “bir şeyin zâtı, hakikati ve hüviyetinden ibaret olduğunu, cüzlerinden mürekkebe cisimden ibaret olmadığını” ifade etmiştir.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 103.

⁶⁴¹ Ferâhidî, *el-‘Ayn*, C. II, s. 63; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 241.

⁶⁴² Ferâhidî, *el-‘Ayn*, C. II, s. 63.

⁶⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 241-42.

⁶⁴⁴ Nesefî, Ebu’l-Mu‘în, *Bahru’l-Kelâm*, s. 100; Râzî, *el-Erba‘în*, s. 361; a. mlf. *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, C. I, s. 127.

⁶⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr*, C. I, s. 127-29.

Haneî âlimlerinden Ebu'l-Kâsım en-Nîsâbûrî (ö. 553/1158?), “zât” kelimesi müennes olduğu için kelâmcıların bunu kulanmalarının hata olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴⁶

İsmail Hakkı Bursevî, ذَات (zât) kelimesinin Allah Teâlâ hakkında kullanılması konusunda şunları söylemektedir: İbn Burhân, müennes olduğu için ذَات (zât) kelimesinin Allâh Teâlâ hakkında kullanılmasının hata olduğunu ve müennes bir kelimenin Allâh Teâlâ için kullanılmayacağını söylemiştir. Nitekim bilenlerin en üstünü olsa da, O’nun için عَلَامَةٌ (‘allâme) denilmez. Fakat kelâmcılar, bu kelimeyi Allâh hakkında kullanma konusunda ittifak ettiler... *el-Keşşâf* yazarı şöyle demiştir: “ذَات (zât) kelimesindeki ت (tâ), بِنْتُ (bint) kelimesindeki ت (tâ) gibi değil; لَات (Lât) kelimesindeki ت (tâ) gibidir. Bunun için Allâh Teâlâ hakkında عَلَامَةٌ (‘allâme) kelimesini kullanmaktan kaçınmakla birlikte, O’nun hakkında ذَات (zât) kelimesini kullanmayı câiz görmüşlerdir.” Bu konuda sözün özü, değerli âlim et-Teftazânî’nin Âl-i İmrân Sûresi’nin tefsirinde açıkladığı şekildedir: “Her ne kadar ذَات (zât) kelimesi esasında müennes ise de bundaki ت (tâ) müenneslikten çıkmış, aslî harf olan ت (tâ) yerine geçmiştir. Sonra nefis ve hakikat manâsında kullanılmıştır. Bu yüzden ism-i mensûbunda ت (tâ) harfini düşürmeksizin ذَاتِي (zâtî) denilmiştir. عَلَامَةٌ (‘allâme) kelimesinde ت (tâ) bulunduğu için onu Allâh hakkında kullanmaktan kaçınmakla beraber, ذَات (zât) kelimesini kullanmayı câiz görmüşlerdir. ذَات (zât) ve شَاة (şât/koyun) kelimelerindeki ت (tâ) müenneslik için değildir. Çünkü bunlar üzerinde ه (hâ) olarak durulmaz. Zîrâ müenneslik tâ’sı, üzerinde ه (hâ) olarak durulan tâ’dır. ذَات (zât) kelimesinin aslı ذَوِي’dır. ي (yâ) hazfedilmiş ve ذو olmuştur. ي (yâ)’ya bedel tâ getirilmiş ve ذو olmuştur. Kendisi harekeli ve öncesi fethalı olduğu için و (vâv) ا (elif)’e dönüştürülmüş, ذَات (zât) olmuştur. شَاة (şât/koyun) kelimesi de böyledir.⁶⁴⁷

Lügavî, anlamlarından da anlaşılacağı üzere nefis ile zât arasında büyük fark olmasına rağmen, daha sonra kullanım sıklığı nedeniyle zât kelimesi yaygınlık

⁶⁴⁶ Nîsâbûrî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn, *Bâhiru'l-Burhân fî Me'ânî Müşkilâti'l-Kur'ân*, Tah.: Suâd bint Sâlih b. Sa'îd Bâbekî, Mekke, 1997, C. II, s. 1182.

⁶⁴⁷ Bursevî, İsmail Hakkı, *Kelimeler Arasındaki Farklar (Kitâbu'l-Furuk)*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 164.

kazanmıştır. Kelâm tarihinin ilk eserlerinden günümüze kadar olan kitaplarda, Allah için zât kelimesi kullanılmaktadır. Kur’ân’da *nefs* Allah’a nisbet edilmesine rağmen neredeyse hiç kullanılmamaktadır.

3.2.1.2. Vâsf-Sıfat

Vâsf (وصف) ve *sıfat* (صفة) kelimeleri aynı köktendir. *Sıfat* kelimesi nâkıs fiil olup aslı *vâsf* kelimesidir; *ez-zine* (الزينة) kelimesinin aslının *el-vezn* (الوزن) olması gibi. *صفة* kelimesinin snundaki ة (te) harfi, و (vâv)’dan bedeldir. وَصَفْتُ الشَّيْءَ وَصْفًا وَصِفَةً “Bir şeyi vâsfettim” denilir. *Vâsf* kelimesinin kökü, “bir şeyi süslemek” anlamındadır. *Sıfat* ise, “bir şeyin kendisinden ayrılmayan emâresi” demektir.⁶⁴⁸

Bazı kelâmcılar bu iki kelime arasında fark olmadığını⁶⁴⁹ belirtirken, bazıları bunlar arasında fark olduğunu⁶⁵⁰ söylemiştir.

Cürcânî, kelâmcıların *vâsf* ile *sıfat* arasında fark gözettiklerini, *vâsf*’ın *vâsıf* (vasıflayan), *sıfat*’ın ise *mevsûf* (vasıflanan) yerine konulduğunu söylemiştir. O, “*Vâsf*, fâil ile kâim olandır” denildiğini de ilave etmiştir.⁶⁵¹

İbn Teymiyye, Küllâbiyye ve onlara uyanların *sıfat* ile *vâsf* arasında fark gözettiklerini, sıfatı “söz”, vâsfı “mevsuf ile kâim manâ” saydıklarını nakletmiştir.⁶⁵²

Ebû Hilâl el-Askerî, *vâsf* ile *sıfat* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Vâsf* (وصف), masdardır. *Sıfat* (صفة) ise فَعْلَةٌ kalıbındadır. Bu kalıp nâkıstır. *صفة* kelimesinin aslının وَصَفٌ şeklide olduğu ve bu kelimenin *vâsf*’tan daha özel olduğu söylenmiştir. Çünkü *vâsf*, bir şeyin çoğu için de azı içinde geçerli olan cins ismidir. *Sıfat* ise, bir - *vâsf* çeşididir; oturan ve yürüyenin şekli olan جُلُوسٌ (oturuş) ve مَشْيٌ (yürüyüş) gibi. Bu yüzden sıfatlar, manâlar hakkında kullanılır. Örneğin, “عَفَافٌ (ıffet) ve حَيَاءٌ (hayâ) mü’minin sıfatlarındandır” denilir; ancak “Bunlar onun vasıflarındandır” denilmez.

⁶⁴⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 376; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. VI, s. 115; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1249.

⁶⁴⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 38; Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî’l-Evâil*, s. 244-48.

⁶⁵⁰ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 133.

⁶⁵¹ Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 211.

⁶⁵² İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû‘u’l-Fetevâ*, Medine, 1425/2004, C. III, s. 335.

Çünkü *vasf*, ancak bir söz olabilir. Hâlbuki *sıfat*, her ne kadar ortada bir “hey’et” (şekil) olmasa da, “hey’et” yerine kullanılır. *İlim* ve *kudret* gibi manâlar için *sıfât* (sıfatlar) denilir. Çünkü bunlarla mevsuf birisi bunlarla düşünülür.”⁶⁵³

İsmail Hakkı Bursevî ise, *vasf* ile *sıfat* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Vasf*, vasıflayanda bulunan bir şeydir ve bunun intikali câizdir; utanma kırmızılığı, korku sarılığı gibi. *Sıfat* ise, vasıflananda bulunan ve değişmeyen bir şeydir; uzunluk, kısalık, Zenci için siyahlık, Rûmî için beyazlık gibi.”⁶⁵⁴

3.2.1.3. İsim-Sıfat

İsim (اسم) kelimesinin genellikle “yükseklik” anlamındaki سَمَوٌ (sümüvv) kökünden geldiği kabul edilir. Yine onun “yücelik” manâsındaki سَمَوٌ (simv)’den türediği ifade edilir.⁶⁵⁵ Dolayısıyla *isim*, “müsemmanın kendisiyle zikrinin yüceltildiği ve onunla tanındığı şey” olarak tanımlanmıştır.⁶⁵⁶ *İsim*, lügavî olarak “Cevher olsun araz olsun varlıklardan bir şey için kounlan ve bir manâya delâlet eden şeydir”; iştikâkî olarak “Bir şeyi zihince yücelten bir alâmet ve delil olan lafızlar, sıfatlar ve fiillerdir” ve örfî olarak “Müfred olsun mürekkebe olsun bir manâ için konulmuş lafızdır” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁵⁷

Kur’ân-ı Kerim’e baktığımızda *isim* kelimesi ve çoğulu *el-esmâ* Allah Teâlâ hakkında kullanılmıştır. Şu âyetlerde olduğu gibi:

﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ اسْمَهُ عَلَيْهِ﴾ “Onun üzerine Allah’ın ismini zikredin!” (Mâide, 5/4)⁶⁵⁸

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ “En güzel isimler Allah’ındır. O hâlde O’na onlarla duâ edin!” (A’râf, 7/180)⁶⁵⁹

⁶⁵³ Askerî, *el-Furûk*, s. 31.

⁶⁵⁴ Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 354.

⁶⁵⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, C. II, s. 281; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. III, s. 98-99; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 327-29; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1296; Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 83; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, C. XXVIII, s. 301-11.

⁶⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 327-29; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, C. XXVIII, s. 306.

⁶⁵⁷ Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 83-84.

⁶⁵⁸ Allah hakkında müfred olarak “isim” kelimesinin geçtiği benzer âyetler için bkz. En’âm, 6/118, 119, 121, 138; Hacc, 22/28, 34; Rahmân, 55/78; Vâkı’a, 56/74.

⁶⁵⁹ Allah hakkında oğul olarak “el-esmâ” kelimesinin geçtiği benzer âyetler için bkz. İsrâ, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

Kur'ân-ı Kerim'de sıfat kelimesi geçmemekle birlikte, sıfatın türemiş olduğu vasf kökünden kelimeler geçmektedir. Şu âyetlerde olduğu gibi:

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ “O (Allah), onların tavsiflerinden yüce ve münezzehtir! (En‘âm, 6/100)

﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ “O (Allah), onların vasfetmelerinin cezâsını verecektir.” (En‘âm, 6/139)

İsim, bazen *sıfat* manâsında kullanılmıştır. Bu görüşün İmâm Eş‘arî’ye ait olduğu söylenir.⁶⁶⁰ Ancak Mu‘tezile de sıfat tabiriyle Allah’ın isimlerini kastetmektedir.⁶⁶¹

Ebû Hilâl, *isim* ile *sıfat* arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: *Sıfat*, isimlerden özel anlam ifade eden şeydir. زَيْدٌ الظَّرِيفُ “zarif Zeyd” ve عَمْرُو الْعَاقِلُ “akıllı Amr” ifadelerinde olduğu gibi. Hâlbuki *isim* böyle değildir. Buna göre her sıfat isimdir; fakat her isim sıfat değildir.⁶⁶²

3.2.1.4. Sıfat-Hâl

Hâl (حال) kelimsenin kök anlamı, “bir şeyin değişmesi ve başkasından ayrılması”dır.⁶⁶³ Hâl kelimesinin çoğulu *ahvâldir*. Cürcânî, hâl kavamıyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Hâl, lügatte geçmişin sonuna ve geleceğin başlangıcına delâlet eder. Istilâhta ise, fâilin veya mef‘ûlun bihin durumunu lafzen veya manen açıklayan şeydir.”⁶⁶⁴

Ahvâl (أَحْوَال) kavramı, kelâm tarihinde *Allah’ın sıfatları* probleminin çözüme kavuşturulması amacıyla ilk kez Mu‘tezilî kelâmcı Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ortaya atılıp kullanılmıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, kendi dönemine gelinceye kadar Mutezile’nin ilâhî sıfatları reddetme anlayışına karşı çıkararak, başka

⁶⁶⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’l-Dîn*, s. 115; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 84.

⁶⁶¹ Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 72.

⁶⁶² Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 29.

⁶⁶³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 266; krş. Cevherî, *es-Sihâh*, s. 295-96.

⁶⁶⁴ Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 72.

bir şekilde Allah hakkında *vasıf* ve *sıfat* kelimelerini kullanmaktan kaçınarak onların yerine *hâl* kavramını kullanmayı tercih etmiştir.⁶⁶⁵

Ebû Hâşim, “ahvâl teorisi”ni şöyle açıklamaktadır: “Allah’ın lizâtihi (zâtı sebebiyle) âlim olmasının anlamı, kendisinin mevcut zât olmasının ötesinde bilinen bir sıfat olan bir hâle sahip olmasıdır. Bu sıfat, tek başına değil zâta bağlı olarak bilinir.” Dolayısıyla Ebû Hâşim, ne bilinen ne de bilinmeyen sıfatlar olan hâller (ahvâl) ispat etmiştir.⁶⁶⁶

Ebû Hâşim’in bu yaklaşımı konumuzla ilgili olarak sıfat ile hâl arasında fark gözettiğini ortaya koymaktadır. Onun dışında da bu iki kavramın lügavî açıdan farklı olduğu Ebû Hilâl el-Askerî tarafından ifade edilmiştir: “*Sıfat*, lafız bakımından müşterek olan iki ismi birbirinden ayırır. *Hâl* ise, ifâde ve haberde bir fazlalıktır.” “Bana uzun Zeyd geldi” cümlesindeki “uzun” sıfattır. “Zeyd bana yürüyerek geldi” ifadesindeki “yürüyerek” sıfattır.⁶⁶⁷

Şîî âlimlerden İbnü’l-Mutahhar Hillî, sıfat ile hâl arasındaki fark hususunda şöyle demektedir: “Sıfat ile hâl arasındaki fark, âmm ile hâss arasındaki fark gibidir. Çünkü sıfat daha geneldir. Bunun sebebi de, isbât olsun nefy olsun başkasına izâfe edilen her şey hakkında kullanılır.”⁶⁶⁸

3.2.1.5. Vasef-Na‘t

Na‘t (نَعْت), lügatte “bir şeydeki güzelliği vasetmek”tir. Ancak bir zorunluluk olursa “kötü bnie na‘t” denilir. *Na‘t*, iyi ve güzel olan her şeydir. Çoğulu *nu‘uttur*.⁶⁶⁹ Ceherî ise na‘t’ın sıfat manâsında olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 131; Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *DİA*, İstanbul, 1989, C. II, s. 190-192; Orhan Ş. Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 2, 2007 s. 195-214.

⁶⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, C. I, s. 69; *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 131.

⁶⁶⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 31.

⁶⁶⁸ Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Menâhicu’l-Yakîn fî Usûli’d-Dîn*, Tah.: Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, 1. Baskı, y.y., 1416h., s. 8.

⁶⁶⁹ Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 239; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 448.

⁶⁷⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1149-50.

Vasf ile *na't* müterâdif (eş anlamlı) kabul edilmiştir. Bunların, mütekârib (anlamları birbirine yakın) iki kelime oldukları, *vasf*ın zât için, *na't*ın ise fiil için olduğu ifade edilmiştir.⁶⁷¹

Meşhur lügatçi Hattâbî (ö. 388/998), sıfat ile *na't* arasında fark gözetmiştir. Ona göre *sıfat* daha umûmî, *na't* ise daha husûsîdir.⁶⁷²

Ebû Hilâl el-Askerî, *sıfat* ile *na't* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “Ebu'l-Alâ'dan naklediğine göre *na't*, değişen sıfatlar için kullanılır. *Sıfat* ise, değişen ve değişmeyen sıfatlar kullanılır. *Sıfat*, *na't*'tan daha kapsamlıdır. Bu durumda Allah Teâlâ'nın fiilî sıfatları için *na't* tabirini kullanmak doğrudur... Ancak O'nun değişmeyen zâtî sıfatları için *na't* tabirini kullanmak doğru değildir.” Askerî, Ebu'l-A'lâ'nın, söylediklerine dair hiçbir delil getirmediğini belirttikten sonra kendi görüşünü şöyle açıklamıştır: “Bana göre *na't*, açık ve meşhur olan sıfatlardır. Bu yüzden, “el-Emîn”, “el-Me'mûn” ve “er-Reşîd” gibi sözleri için “Bu, Halîfe'nin *na't*ıdır” derler. Sonra *sıfat* ile *na't* birbirine karıştı ve manâları yakın olduğu için birbiri yerine kullanılmaya başlandı. *Sıfat*'ın bir lügat, *na't*'ın başka bir lügat olduğunun söylenmesi câizdir. Bunun delili, Basralı nahivcilerin *sıfat*, Kûfeli nahivcilerin ise *na't* deyip bu ikisi arasında fark gözetmemeleridir.”⁶⁷³

Bursevî, bu iki kelime arasındaki farkı kısaca şöyle izah etmiştir: “*Na't* ise ya övülen şeylerde kullanılır, “sâlih ve kerîm” gibi; ya da zatî olur ve ayrılmaz, “ateşteki hararet gibi. *Sıfat*, övülen veya kötülünen şeylerde kullanılır veya zatî veya arazî olabilir.”⁶⁷⁴

Bu konudaki tartışma konularından biri de, “sıfat” kelimesi Mu'tezile kelâmcıları dâhil kâhir ekseriyetle âlimler tarafından kullanılırken *na't* (ç. nu'ût) tabirinin Allah Teâlâ hakkında kullanılıp kullanılmayacağıdır.

⁶⁷¹ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. I, s. 259, 260.

⁶⁷² Bkz. Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 31.

⁶⁷³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 30.

⁶⁷⁴ Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 360.

Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303), “Allah Teâlâ’nın sıfatları, ya hakîkî olur; vucûd, hayât ve kudret gibi; ya izâfî olur; vucûb, kıdem, halk gibi; ya da ‘ademî olur; gınâ, mekân edinmeme gibi. Vucûdî olanlar ikrâm sıfatları, ‘ademî olanlar celâl nu‘ûtu olarka isimlendirilir” demek suretiyle Allah Teâlâ hakkında na‘t kelimesinin çoğulu olan nu‘ûn kelimesini kullanmıştır.⁶⁷⁵

Daha önce bu konudaki görüşlerini açıkladığımız İbn Hazm’a (ö. 456/1064) göre ise Allah hakkında *es-sıfât* (sıfatlar) lafzının kullanılması değildir. Çünkü Allah Teâlâ, indirmiş olduğu kelâmında bu lafzı zikretmemiş, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) de Allah Teâlâ’nın sıfatı veya sıfatları olduğuna dair bir rivayet gelmemiştir. Evet, hiçbir sahâbeden, tâbiûndan ve tebeu’t-tâbiînden de böyle bir rivayet gelmemiştir. Dolayısıyla bunu (sıfat tabirini) söze dökmek, hiçbir kimsenin haddine değildir.⁶⁷⁶ Ancak İbn Hazm’a göre, *es-sıfât* lafzı ile *nu‘ût* (nitelikler) ve *simât* (alametler) lafızları arasında lügat ve manâ açısından bir fark yoktur.⁶⁷⁷

3.2.1.6. Halk-İbdâ‘

Kur’ân-ı Kerim’de خَلَقَ (*halk*) “yaratma” kelimesiyle yakın anlamda çok sayıda kelime zikredilmektedir. Genelde bunlar halk ile aynı anlamda kabul edilmişlerdir. Örneğim İmâm Mâtürîdî, *tesviye*, *halk*, *kazâ* ve *ibdâ‘* kelimelerinin aynı manâda olduklarını söylemiştir.⁶⁷⁸ Kelâmcıların bir kısmı bu iki kelimenin müteradif olduklarını söylerken⁶⁷⁹, bir kısmı da aralarında fark olduğunu⁶⁸⁰ belirtmişlerdir. Burada önce *halk* kelimesinin sözlük anlamını ortaya koyarak diğer kelimelerle arasındaki farklara işaret edeceğiz.

Halk (خَلَقَ) kelimesinin kökü, “dosdoğru bir şekilde takdîr etme” anlamındadır. “Seciye” anlamındaki *el-huluk* (ahlâk) da buradan türemiştir. Çünkü

⁶⁷⁵ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 297.

⁶⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 283; krş. Yavuz, “İbn Hazm”, C. XX, s. 53.

⁶⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. II, s. 285.

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, C. I, s. 70-71.

⁶⁷⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtu’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, s. 26.

⁶⁸⁰ Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, s. 148.

sahibi onun üzerine takdir edilmiştir.⁶⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, halk kelimesinin şu nalamalarda kullanıldığını söylemiştir:

1) Bir şeyi aslı ve örneği olmaksızın ibdâ‘ etmek. ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ “Gökleri ve yeri halk etti” (En‘âm, 6/1) âyetinde olduğu gibi.

2) Bir şeyi bir şeyden icâd etmek. ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ “Sizi tek bir nefisten halk etti” (Nisâ, 4/1) âyetinde olduğu gibi.⁶⁸²

İbdâ‘ (إِبْدَاعٌ) kelimesinin kökü, “bir şeyi ilk defa yapmak ve örneksiz meydana getirmek”tir.⁶⁸³ Filozofların ıstılahında *ibdâ‘*, “öncesinde yokluk (‘adem) geçmeksizin bir şeyi icâd etmektir.”⁶⁸⁴

İbdâ‘ ile *halk*: arasındaki farklar şöyle ifade edilmiştir:

1) *İbdâ‘*, bir şeyi yoktan icâddır. *İbdâ‘*, “eysi leysten, varlığı yokluktan yaratmaktır” denilmiştir. Halk, bir şeyi bir şeyden icâddır. *İbdâ‘*, halktan daha geneldir. Buna şu âyetler delâlet etmektedir: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ “O, göklerin ve yerin *ibdâ‘* edicisidir.” (Bakara, 2/117)⁶⁸⁵; ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ “Allâh'ın gökleri ve yeri halk ettiğini görmedin mi?” (İbrâhîm, 14/19)⁶⁸⁶

Bu âyetlerde göklerin ve yerin yaratılması hakkında *ibdâ‘* ve *halk* kelimeleri kullanıldığı halde, Kur‘ân-ı Kerim’de insanın yaratılması hakkında *ibdâ‘* kelimesi ve türevleri kullanılmamıştır.⁶⁸⁷

2) *İbdâ‘*, bir şeyi bir defada icâddır.⁶⁸⁸

⁶⁸¹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, C. I, s. 438-39; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. II, s. 214; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 340-41; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, C. I, s. 264.

⁶⁸² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 296.

⁶⁸³ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, C. I, s. 438-39; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. II, s. 214; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 340-41; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 110; Mağnisavî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, s. 110; Tahânevî, *Keşşâf*, s. 85; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. VIII, s. 6-7; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 290; Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 8.

⁶⁸⁴ Tahânevî, *Keşşâf*, s. 85.

⁶⁸⁵ Bu anlamdaki diğer bir âyet için bkz. En‘âm, 6/101.

⁶⁸⁶ Bu anlamdaki diğer âyetler için bkz. Nahl, 16/3; Zümer, 39/5; Teğabün, 64/3.

⁶⁸⁷ Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 8, 10; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 29.

⁶⁸⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 29.

İbdâ' dışında "yaratma" anlamına gelen bazı kelimeler de *halk* manâsında kullanılmıştır. Kısaca *halk* ile bu kelimeler arasındaki farklar şöyle ifade edilmiştir:

Halk'ta, yaratmanın özel bir keyfiyyet üzere olması dikkate alınmıştır.

İcâd'da, sadece varlığın ibdâ' yönü dikkate alınmıştır.

İhdâs'ta, hudûs ve hâdis olma açısından yaratma yönü dikkate alınmıştır.

*İbdâ'*da, önceden geçmemiş bir keyfiyette yaratma yönü dikkate alınmıştır.

İhtirâ'da, kolayca türetme yönü dikkate alınmıştır.

Takdîr'de sadece sınırlama ve belirleme yönü dikkate alınmıştır.

Tekvîn'de, oluş ve bekâ yönünden yaratma yönü dikkate alınmıştır.

Ca'l'de, ilişki ve irtibâtı meydana getirme yönü dikkate alınmıştır.⁶⁸⁹

3.2.1.7. Ca'l-Halk

Sözlükte *ca'ale* (جَعَلَ) fiilinin, yakın anlamlı olduğu *فَعَلَ*; *صَنَعَ* ve benzeri kelimelerden daha genel⁶⁹⁰ olduğu ifade edilmiştir.

Râgıb el-İsfahânî, *جَعَلَ* kelimesinin şu manâlarda kullanıldığını söylemiştir:

1) *صَارَ* (oldu) ve *طَفِقَ* (başladı) fiilleri manâsında kullanılır. Bu durumda müteaddî olmaz. *جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا* "Zeyd şöyle demeye başladı" örneğinde olduğu gibi.

2) *أَوْجَدَ* (icâd etti) fiili manâsında kullanılır. Bu durumda müteaddî olur. ﴿وَجَعَلَ﴾ *الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ* "Karanlıkları ve ışığı icâd etti" (En'âm, 6/1); ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ "Sizin için kulaklar, gözler ve gönüller icâd etti" (Nahl, 16/78) âyetlerinde olduğu gibi.

3) "Bir şeyi bir şeyden icâd etmek ve meydana getirmek" anlamında kullanılır. ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ "Allah, kendi cinsinizden sizin için eşler

⁶⁸⁹ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. III, s. 127-28.

⁶⁹⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. I, s. 246; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. I, s. 460-61; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 196.

meydana getirdi” (Nahl, 16/78); ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ مِنْ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾ “O, sizin için dağlardan mağaralar meydana getirdi” (Nahl, 16/81) âyetlerinde olduğu gibi.

4) “Bir şeyi bir hâlden başka bir hâle dönüştürmek” anlamında kullanılır. ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ “O ki, sizin için yeryüzünü döşek hâline dönüştürdü” (Bakara, 2/22); ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْهَا خَلْقَ ظِلَالًا﴾ “Allah, yarattığı şeylerden sizin için gölgeler yaptı” (Nahl, 16/81) âyetlerinde olduğu gibi.

5) Hak olsun bâtil olsun “bir şey hakkında başka bir şeye bağlı olarak hüküm vermek” anlamında kullanılır. Hak anlamında kullanılışına örnek, ﴿إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ﴾ “Biz, onu tekrar sana döndüreceğiz ve onu resûllerden yapacağız” (Kasas, 28/7) âyetidir. Bâtil anlamında kullanılışına örnek, ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾ “Onlar, kızları Allâh’a veriyorlar” (Nahl, 16/57) âyetidir.⁶⁹¹

Ca’l ile halk arasında şu farklar ortaya konulmuştur:

1) *Halk*’ta “takdîr”, *ca’l*’de ise “tazmîn” manâsı vardır. Bir şeyi bir şeyden inşâ, bir şeyin bir şeyden oluşması veya bir şeyin bir mekândan başka bir mekâna nakledilmesi gibi.⁶⁹²

2) *Halk*, özel bir keyfiyyet üzere îcâd etmektir. *Ca’l*, ilgi ve bağı ihdâs etmektir.⁶⁹³

3) *Ca’l*, iki mef’ûle müteaddî olduğu zaman “dönüştürme” manâsında olur. Bir mef’ûle müteaddî olduğu zaman “halk ve îcâd” manâsında olur.⁶⁹⁴

Bursevî ise, “*Halk*, maddesiz yaratmaktır. *Ca’l*, maddeden yaratmaktır”; “*Halk*, takdîr ve düzenleme manâsındadır. *Ca’l*, yapmak ve icat etmek (ibdâ’) manâsındadır” demektir.⁶⁹⁵

⁶⁹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 196-97.

⁶⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 318.

⁶⁹³ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. III, s. 127.

⁶⁹⁴ Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 29-30.

⁶⁹⁵ Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 397, 400.

3.2.1.8. Halk-Takdîr

Takdîr, فَدَرَ kökünden türemiş olup tef'îl bâbındadır. Bu kök, “bir şeyin meblağı (ölçüsü)” anlamına gelmektedir.⁶⁹⁶

Arapça lügatlerde *halk* kelimesine *takdîr* anlamı verilmiştir.⁶⁹⁷ Bununla birlikte bazı kelâmcılar *halk* kelimesine *takdîr* anlamı verirken⁶⁹⁸, bazıları iki kelime arasında fark gözetmişlerdir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Zemahşerî, ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ “O, her şeyi yarattı ve ona bir ölçü *takdîr* etti.” (Furkân, 25/2) âyetinin tefsir ederken *halk* ile *takdîr*: arasında farkı izah etmiştir.⁶⁹⁹ Bu âyette olduğu gibi, Allah’ın Bakara, 2/25; 2/87, A’râf, 7/11 âyetlerinde “takdir”in “halk”tan sonra zikredilmesi, bu iki kelimenin anlamlarının farklı olduğuna delil getirilmiştir.⁷⁰⁰

3.2.1.9. Emr-Halk

Emr (أمر) kelimesinin sözlükte beş kök anlama sahip olduğu söylenmiştir: 1) Umûr’dan gelen emr (iş, durum); 2) Nehyin zıddı; 3) Nemâ ve bereket (emer); 4) Emâre ve 5) Şaşılabacak iş (imr).⁷⁰¹

Emr kelimesinin “yaratma” (yani, *halk* ve *ibdâ’*) manâsına geldiği söylenmiştir.⁷⁰²

Âlimler, ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ “İyi biliniz ki *halk* (yaratma) ve emir O’nundur.” (A’râf, 7/54) âyetini tefsir ederken *halk* ile *emr* arasında fark gözetmişlerdir. Bir yoruma göre bu âyetteki *halk* “kazâ”, emr ise “din” anlamındadır.⁷⁰³

⁶⁹⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. III, s. 365; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. V, s. 62; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 919.

⁶⁹⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. I, s. 348; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 213-14; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 340; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 209; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 180; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 880.

⁶⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C. XIII, s. 170-71.

⁶⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 666.

⁷⁰⁰ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. III, s. 127.

⁷⁰¹ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. I, s. 137-39; kş. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. I, s. 85-86; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 53; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, C. I, s. 33-34.

⁷⁰² Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân, *Kitâbu'z-Zîne*, Tah.: Sa'îd el-Gânimî, Beyrut, 2015, C. I, 255; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 88.

⁷⁰³ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, C. I, s. 255.

Şehristânî ise iki kelime arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “Bütün kâinât, O’nun kavli ve emriyle meydana gelmiştir. Onun kavli (sözü), bir şey irâde ettiği zaman ona “ol” demesi, o şeyin de oluvermesidir. Allah’ın, *ve iz kâle rabbuke, ve iz kulnâ, kâlellâhu* gibi sözlerinin hepsi sem‘de (Kur’ân ve hadiste) Allah Teâlâ’ya *halk*’tan daha hususi olarak nisbet edilmektedir. Çünkü mahlûk, Allah Teâlâ’ya ancak bir yönden nisbet edilir. O da halk ve ibdâ’dır. Emir ise O’na bu açıdan nisbet edilmez. Aksi takdirde emir ile halk arasındaki fark ortadan kalkardı.”⁷⁰⁴

3.2.1.10. Kelâm-Kavl

Kelâm (كَلَام) kelimesinin kökü, “anlaşılır bir söz” ve “yaralama”⁷⁰⁵ anlamlarına delâlet eder.

Kavl (قَوْل), “konuşma” demektir. Bu kökten türeyen الْمُقُول kelimesi “lisân” anlamındadır.⁷⁰⁶

Hem *kelâm* hem de *kavl* kökünden kelimeler Kur’ân’da Allah Teâlâ hakkında kullanılmıştır.⁷⁰⁷

Râgıb el-İsfahânî’ye göre *kavl* (قَوْل) kelimesi değişik anlamlara gelmektedir:

1) Tek kelime olsun cümle olsun konuşma yoluyla ortaya konulan mürekkebe sözdür. “Zeyd”, “çıktı”, “Amr çıktı mı?” ifadelerinde olduğu gibi.

2) Lafız yoluyla ortaya koymadan önce içte tasavvur edilen söze denilir. ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ “İçlerinden de, ‘Bu söylediklerimiz yüzünden Allah bize azap etmeli değil miydi?’ derler.” (Mücâdele, 58/8) âyetinde olduğu gibi.

3) İtikâd anlamında kullanılır. “Falan, Ebû Hanîfe’nin kavlini (görüşünü) benimsemiştir” sözünde olduğu gibi.

⁷⁰⁴ Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 314-15.

⁷⁰⁵ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 131; krş. Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 45; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1010; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 722-24.

⁷⁰⁶ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 42; krş. Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 45; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1010; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 722-24.

⁷⁰⁷ Âl-i İmrân, 3/56; Mâide, 5/12, 115, 116, 119; Nahl, 16/51; Fetih, 48/15; Bakara, 2/174, 253; Nisâ, 4/164; Şûrâ, 42/51.

4) Bir şeye delâlet için kullanılır.

5) Bir şeyin doğruluğunu desteklemek anlamında kullanılır. “Falan da böyle diyor” sözünde olduğu gibi.

6) Mantıkçılar, “hadd” (tanım) anlamında kullanırlar. “Cevher hakkındaki söz”, “Araz hakkındaki söz” ifadelerinde olduğu gibi.

7) İlham manâsından kullanılır. ﴿فُلْنَا يَٰذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْ تُعَذِّبَ﴾ “Dedik ki: Ey Zülkarneyn! Ya onları cezalandırırsın...” (Kehf, 18/86) âyetinde olduğu gibi.⁷⁰⁸

Kelâmcıların bir kısmı *kelâm* ile *kavl* arasında fark gözetmezken⁷⁰⁹, bir kısmı bu iki kelime arasında fark gözetmiştir.

Kelâm ile *kavl* arasındaki farkla ilgili olarak Râgıb el-İsfahânî şöyle demiştir: “Kelâm, manzum lafızlar ve bir cümle hakkında kullanılır. Nahivcilere göre bir cümlelerin bir kelimesi –isim, fiil veya edat– içinde kullanılır. Kelâmcıların çoğuna göre ancak anlamlı bir cümle için kullanılabilir ve kelâm *kavl*’den daha özeldir. Çünkü onlara göre *kavl*, tek kelimeler için de kullanılır. *Kelime* ise, onlara göre üç tür için de kullanılır.”⁷¹⁰

Kerrâmiyye ise kelâm ile *kavl* arasındaki fark hususunda şöyle demiştir: “Allah’ın kelâmı ezelîdir. Fakat o, lafzı ve manâsıyla ezelî değildir. Bilakis kelâm, O’nun zâtında sözünü (*kavl*) ihdâs etme kudretidir. *Kavl*, işte bu delâlet edici lafızlardır.”⁷¹¹

Tabersî, *kavl*’de manânın nakledilmesinin söz konusu olduğunu, *kelâm*’da ise böyle bir durumun olmadığını söylemiştir.⁷¹²

⁷⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 688.

⁷⁰⁹ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, s. 45; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s. C. I, s. 481.

⁷¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 722.

⁷¹¹ Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 352.

⁷¹² Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. II, s. 207-208.

3.2.2. Allah'ın İsimleri

3.2.2.1. Ahad-Vâhid

Her ikisi de “bir” anlamına gelen *ahad* (أَحَدٌ) ve *vâhid* (وَاحِدٌ), Kur’ân-ı Kerîm’de “vahdâniyyet” bağlamında Allah Teâlâ’ya nisbet edilen iki isimdir. *Vâhid*, Kur’ân’da yaklaşık altmış yerde geçmekte olup bunların yirmi ikisi Allah’ın ismi⁷¹³ olarak zikredilmiştir. *Ahad* ise, yaklaşık yetmiş yerde geçmekte olup bunların sadece birinde Allah’ın ismi olarak zikredilmiştir: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ “De ki: O Allah birdir.”(İhlâs, 112/1) *Vâhid*, Allah Teâlâ’nın ismi olarak geldiği yirmi iki âyetin altısında el-esmâu’l-hüsnâdan “el-Kahhâr” ile birlikte, on altı âyette ise “ilâh” ismiyle birlikte zikredilmiştir.⁷¹⁴ Yine *vâhid* ve *ahad* ile aynı kökten türeyen *vahd* kelimesi de Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın niteliği olarak geçmektedir.⁷¹⁵

•*Ahad*’ fer’dir, aslı وَحَدٌ kelimesi olup vâv hemzeye dönüştürülmüştür.⁷¹⁶

Vâhid, aslında kendisinden sayı tereküb eden şey için konulmuştur. *Vâhid*, “aslâ cüz’ü olmayan şeydir.” Sonra kadîm olsun hâdis olsun, basit olsun mürekkebe olsun her mevcûd hakkında kullanılır. Bu yüzden vücûd ile vasıflanan her şey “vahdet” ile de vasıflanır. Bazı hakîmler, “Vahdet, her mevcûdun kendisi sayesinde temeyyüz ettiği özel vücûddur” demişlerdir. Bu nedenle *vâhid* ile vasıflanması mümkün olan her varlığın bütün sayılarla vasıflanması mümkündür. Nitekim ‘aşeretün *vâhidetün* (on bir), *elfün vâhidun* (yüz bir) denilir.⁷¹⁷

⁷¹³ “Vâhid”in Allah’ın ismi olarak geçen yerler için bkz. Bakara, 2/133, 163; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/73; En’âm, 6/19; Tevbe, 9/31; Yûsuf, 12/39; Ra’d, 13/16; İbrâhîm, 14/48, 52, Nahl, 16/22, 51; Kehf, 18/110; Enbiyâ, 21/108; Hac, 22/34; Ankebût, 29/46; Sâffât, 37/4; Sâd, 38/5, 65; Zümer, 39/4; Mü’mîn, 40/16; Fussilet, 41/6.

⁷¹⁴ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kurani’l-Kerîm*, İstanbul, 1982, s. 15-16, 745; Mevlüt Özler, “Kur’ân’ın İki Anahtar Kavramı Işığında Allah’ın Birliği Meselesinin Semantik Bir Tahlili”, *Ekev Akademi Dergisi*, C. I, Sayı: 4, Mayıs, 1999, s. 25.

⁷¹⁵ *Vahd* kelimesinin Allah’ın niteliği olarak geçen âyetler için kkz. A’râf, 7/70; İsrâ, 17/46; Zümer, 39/45; Mü’mîn, 40/12, 84; Müntehine, 60/4.

⁷¹⁶ İbn Fâris, *Mu’cem*, C. I, s. 67; Râgıb el-İsfahânî, *Risâle fi Zikri’l-Vâhid ve’l-Ahad*, (Risâle fi Edebi’l-İhtilât bi’n-Nâs ve Resâilu Uhrâ içinde), Tah.: Ömer Abdurrahman es-Sâriysi, Amman, 1434/2013, s. 254; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, *el-Misbâhu’l-Munîr fi Garîbi’Şerhi’l-Kebîr li’r-Râfi’î*, Tah.: Abdulazîm eş-Şinnâvî, 2. Baskı, Kahire, t.y., s. 650.

⁷¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Risâle fi Zikri’l-Vâhid ve’l-Ahad*, s. 241-42; a.mlf. *el-Müfredât*, s. 667.

Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916), Kadîm'in "vâhid" ile üç yönden vasıflanabileceğini söylemiştir:

1) Cüzlere ve kısımlara ayrılmama manâsında. Bundan maksat bizim *cevher* hakkındaki "vâhid" sözümüzdür. Bu hususta eşya kendisine ortak olduğu için bunda bir övgü (medh) yoktur.

2) Kıdemde münferid olup bu hususta ortağı olmaması manâsında.

3) Hak ettiği diğer nefsi sıfatlarda müteferrid (tek) olması manâsında. Nefisyle kâdir, nefsiyle âlim, nesfsiyle hayy olması gibi.

Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre bu son iki manâda Allah'ın "vâhid" ile vasıflamamız övgüdür. Çünkü bununla vasıflanma sadece O'na özgüdür.⁷¹⁸

Mutezile'den Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre "vâhid" iki anlamda kullanılır:

1) Vâhid ile bazen cüzlere ve kısımlara ayrılmayan şey kastedilir. Münferid cüz hakkındaki, *cüz 'ün vâhidun* (bir cüz); siyah ve beyazdan oluşmuş bir cüz hakkında, *innehu vâhidun* (o birdir) sözümüz gibidir.

2) Vâhid ile bazen bir sıfatın kendisine özgü olup başkasının kendisine ortak olmadığı kastedilir. *Fulânun vâhidu zamânihi* "Falan kendi zamanında tektir" sözü gibi. Allah Teâlâ'yı "vâhid" ile vasıfladığımız zaman, bu ikinci kısımdaki anlamı kastederiz. Çünkü amacımız, bununla Allah Teâlâ'yı övmektir. Bölünmeme ve kısımlara ayrılmamada bir övgü durumu söz konusu değildir. Bu durumda övgü, bunda kendisine ortak olmaması hususundadır.⁷¹⁹

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), mezhebinin imâmlarının "vâhid" in tanımı konusundaki görüşlerini şöyle özetlemiştir:

1) Vâhid, kısımlara ayrılması mümkün olmayan şeydir.

⁷¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C. IVI, s. 241.

⁷¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. I, s. 446.

2) Vâhid, kendisinde bir şeyin artırılması veya eksiltilmesi mümkün olmayan şeydir. Cüveynî'ye göre bu, birinci manâya yakındır.

3) Vâhid, hakkında “şey” denilmeyendir. Şey, tekrar manâsının dışındadır. Cüveynî'ye göre bu da öncekine yakındır.

4) Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin tercihiyle göre, vâhid “şey”dir. Buna göre Bâkılânî, daha önceki tanımları geçersiz saymaktadır. Çünkü o, “Vâhidin hakikatinin kısımlara ayrılmayan şey” olduğunu söyleyen kimsenin tanımı iki vasıftan mürekkep kıldığını ifade etmektedir. Cüveynî'nin bildirdiğine göre Bâkılânî, haddin (tamının) mürekkep olmasına karşı çıkmaktadır.⁷²⁰

Râgıb el-İsfahânî'ye göre “vâhid”, altı şekilde kullanılan müşterek bir lafızdır:

1) Cins ve nev‘de (türde) bir olan şeyler hakkında kullanılır. Nitekim “İnsan ve at cinste birdir”; “Zeyd ve Amr türde birdir” denilir.

2) Asıl ve fitrat bakımından bir olan şeyler hakkında kullanılır. Bu ya hılkat bakımından –“bir şahıs” sözü gibi– ya da sanat bakımından –“bir demet” sözü gibi– olur.

3) Benzeri olmaması açısından bir olan şeyler için kullanılır. Bu, ya yaratılış bakımından olur; “güneş tektir” sözü gibi. Ya da fazîlet bakımından olur; “Falan bu zamanda tektir” sözü gibi.

4) Kendisinde parçalanma imkânsız olma açısından bir olan şeyler için kullanılır. Bu ya küçüklüğünden dolayı olur; toz zerresi gibi. Ya da sertliğinden dolayı olur; elmas gibi.

5) Başlangıç için kullanılır. Ya sayının başlangıcı için olur; “bir, iki...” sözümüz gibi. Ya da çizginin başlangıcı için olur. “İlk nokta” sözümüz gibi.

Vahdetin bu beş şekli geçici olup bunlardan herhangi biri Allah'ı çokluktan (kesretten) tenzîh için kullanılmaz. Çünkü onların her birinde çokluk (kesret)

⁷²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 345.

bulunmaktadır. Nitekim cins, bir yönden tek ise de, neveleri sebebiyle çoktur. Nev‘ (tür) de şahıslarıyla sebebiyle çoktur. Asalet ve fitrat bakımından olanda çokluk açıktır. Zira güneş, şahıs ve zât olarak tek ise de, onun cismi çok boyutludur. Zamanının tek kişisi olarak vasıflanan kimse de böyledir. Küçüklüğünden veya sertliğinden dolayı parlanamayan şey de böyledir. Noktalar ve sayıdaki “bir” de böyledir. Bunlar da bölünme yoksa da, çokluğa maruzdurlar. Göremez misin ki, sayıların hepsi bir rakamının katlarıdır ve çizgi ise peşpeşe gelen noktalardır.

6) Allah Teâlâ “vâhid” ile vasılandığı zaman bundan maksat şudur: O, kendisinde parçalanma ve çokluk mümkün olmayandır. Yani, “O, kendisinden bir şeyin tereküb etmesi ve kendisinin bir şeyden mürekkebe olması sahih olmayan bir değildir.”⁷²¹

Râgıb el-İsfahânî’ye göre “ahad” iki şekilde kullanılır:

1) Sadece nefy (olumsuzluk) hakkında kullanılır. Bu durumda o, bütün akıl sahiplerini kapsaması, birleştirme veya ayırma yoluyla azı ve çoğu ihata etmesi için vaz edilmiştir. مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ “Evde hiç kimse yoktur.” sözü gibi. Bu, “Ne birleşik ne de ayrı ayrı olarak evde bir, iki ve daha fazla kimse yoktur.” demektir. Bu özelliğinden dolayı onun isbât hakkında kullanılması doğru değildir. Çünkü iki zıddın nefyedilmesi doğrudur, ama iki zıddın isbâtı doğru değildir.

2) İsbât hususunda kullanılması üç şekilde olur:

a) Onluklara eklenmiş “bir” anlamında kullanılır; أَحَدٌ عَشَرَ “on bir” ve عِشْرِينَ “yirmi bir” gibi.

b) “Evvel” (ilk) manâsında muzâf veya muzâfun ileyh olarak kullanılır. Allah’ın, ﴿أَمَّا أَحَدُكُمْ فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ “İkinizden biri efendisine yine şarap sunacaktır.” (Yûsuf, 12/41) âyetinde olduğu gibi. Arapların، الْأَحَدُ sözleri, “ilk gün” (yani, pazar) demektir. Buna, onların، الْإِثْنَيْنِ sözleri “ikinci gün” (pazartesi) sözleri delalet eder.

⁷²¹ Râgıb el-İsfahânî, *Risâle fi Zikri’l-Vâhid ve’l-Ahad*, s. 243-46; *el-Müfredât*, s. 667.

c) İsbât hakkında mutlak vasıf olarak kullanılır. Bu da sadece Allah Teâlâ'nın vasılanmasında olur. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ “De ki: O Allah birdir.” (İhlâs, 112/1) âyetinde olduğu gibi.⁷²²

Allah Teâlâ'nın isimleri olarak “ahad” ve “vâhid”in iki yerde semâ‘an müterâdif oldukları söylenmiştir:

Birincisi, Allah Teâlâ'nın ismini vasıflama hususundadır. Bu yüzden هُوَ الْوَاحِدُ ve هُوَ الْأَحَدُ denilir. Çünkü “ahadiyyet” sadece O'na mahsustur. Bu hususta başkası O'na ortak olamaz. Bu yüzden Allah Teâlâ'dan başkası “ahad” ile nitelenemez. Dolayısıyla أَحَدٌ دَرَهُمْ ve رَجُلٌ أَحَدٌ denilemez.

İkincisi, kullanımdaki yaygınlık ve çokluktan dolayı sayı isimlerinde olur. “yirmi bir” ve وَحْدٌ وَعِشْرُونَ “yirmi bir” denilir.⁷²³

Âlimlerin çoğu, “ahad ve vâhid’in aynı manâda” olduğunu söylemiştir.⁷²⁴ Fakat bazı âlimler de *ahad* ile *vâhid* arasında çeşitli farklar ortaya koymuşlardır:

• *Vâhid*, “ikincisi olmayan” demektir. Bu yüzden tesniyesinde *vâhidâni* denilmez. Fakat “o ikisinden her birinin diğerinin ikincisi olduğunu” murâd ettikleri zaman, *isnâni* (iki) derler. *Ahad*’in aslı *evhad*’dir, *ekber* gibi; müennesi *ihdâ* da *kübrâ* gibidir. Her ikisi de isim olup çok kullanıldıkları için kullanım kolaylığı sebebi ile *ihdâ* kelimesini *kübrâ* gibi kullanmaktan kaçınmış ve isim ile sıfat arasında ayırım yapmak amacıyla *evhad* kelimesinin *vâv*’ını kaldırmışlardır. Bu durumda *evhad* isim, *ekber* ise sıfattır. *Vâhid* ise *ve‘ade*, *ye‘idu*, *vâ‘id* kelimesi gibi *vehade*, *yehidü*, *vâhid* şeklinde ism-i fâildir.⁷²⁵

• *Vâhid*, “varlıkta ve zihinde bölünmeyen” anlamına gelir. *Vâhid*, asıl itibâriyle, “zâtında eşsiz olan” ma‘nâsındadır.⁷²⁶

⁷²² Râgıb el-İsfahânî, *Risâle fî Zikri’l-Vâhid ve’l-Ahad*, s. 249-52; *el-Müfredât*, s. 14.

⁷²³ Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-Munîr*, s. 650.

⁷²⁴ Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-Hidâye*, s. 69-70; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 314; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 315; Tahânevî, *Keşşâf*, s. 109. Zebîdî, Muhammed el-Mutrteza b. Muhammed, *İthâfu’s-Sâdeti’l-Muttakîn bi-Şerhi Esrari İhyâi Ulûmi’d-Dîn*, Beyrut, 1414/1994, C. II, s. 19.

⁷²⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 141-42.

⁷²⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 142.

•*Vâhid* (bir), sayıların başlangıç rakamıdır. Nitekim *vâhidun* (bir), *isnâni* (iki) ve *selâsetün* (üç) denilir. Fakat *ahadun*, *isnâni* ve *selâsetün* denilmez.⁷²⁷ *İsneyn* (iki), “bir zikir veya bir bağ vasıtasıyla ikisinden birini diğerinden ayıran şeydir” şeklinde tanımlanır. Böylece o, kendi üzerine atıfta bulunulması sebebiyle “ikinci”, *ehad* ise onun “ilk”i olur. Bu yüzden “Allah, ikinin ikincisi ve üçün üçüncüsüdür” denemez. Çünkü bu ifadede O’nun tek olduğu bir hususta başkasıyla ortak olmasını gerektirir. Allah’ın, “İkinin ikincisi iken, o vakit o ikisi mağaradaydı” (Tevbe, 9/40) âyeti, “yardımlaşmada ikinin ikincisi” anlamındadır. Allah, “Andolsun ki, “Allah üçün üçüncüsüdür” diyenler küfretmişlerdir” (Mâide, 5/73) buyurmuştur. Çünkü onlar, Allah’ın ilâhlığı ve ezeliliği gibi eşsiz olduğu konularda O’na ortaklık nisbet etmişlerdir. “Dördüncüsü mutlaka O’dur” (Mücâdele, 58/7) âyeti ise, “onları müşâhede eder” ma’nâsındadır.⁷²⁸

•*Vâhid*, lafzı vasıflanmak istenilen her şey için sıfat yapılabilir. *Recülün vâhidun* (bir adam), *sevbün vâhidun* (bir elbise) demek mümkündür. İsbât yönünde Allah’tan başkasını *ahad* ile vasıflamak mümkün değildir. Dolayısıyla *Recülün ahadun*, *sevbün ahadun* denilmez. Sanki Allah Teâlâ bu niteliği (na’tı) kendisine tercih edip seçmiştir. Ancak olumsuzluk (nefy) yönünde *ahad*, Allah Teâlâ’dan başkası için kullanılır. مَا رَأَيْتُ أَحَدًا “Hiç kimseyi görmedim.” denilir.⁷²⁹

•*Ahad*, *vâhiden* daha mükemmel bir isimdir. Nitekim فُلَانٌ لَا يُقْوِمُ لَهُ وَاحِدٌ “Falan için tek kişi ayağa kalkmıyor.” sözünün, “Onun için iki, üç ve daha fazla kişi ayağa kalkıyor.” manâsında olması mümkündür. Fakat فُلَانٌ لَا يُقْوِمُ لَهُ أَحَدٌ “Falan için hiç kimse ayağa kalkmıyor” dediğin zaman, onun için bir, iki veya daha fazla hiç kimsenin ayağa kalmadığını kesin bir dille ifade etmiş olursun. Böylece *ahad*, *vâhiden* daha mükemmel olmuş olur.⁷³⁰ Buradaki “mükemmel” kelimesinden maksat, Fahreddîn er-

⁷²⁷ Râzî, *Levâmi‘u’l-Beyyinât*, s. 230; krş. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 142. Halil b. Ahmed’e göre, *ahadun*, *isnâni*, *selâsetün* demek caizdir. Bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 351.

⁷²⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 142.

⁷²⁹ Râzî, *Levâmi‘u’l-Beyyinât*, s. 230-31.

⁷³⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, C. I, s. 185-86; krş. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 314.

Râzî gibi âlimlerin ifade ettikleri gibi, “*Ahad*, nefy hususunda *vâhid*den daha geneldir.” anlamındadır.⁷³¹

•*Ahad*de, *vâhid*de olmayan bir hususiyet vardır. Zira لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ “Evde hiçbir şey yok” dediğin zaman, buradaki “*vâhid*”in için hayvanların, kuşların, insanların vb. girmesi mümkündür. Çünkü *vâhid*, insanları ve insan olmayanları kapsar. Fakat لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ “Evde hiç kimsse yok!” dediğin zaman, bunun içine sadece insanlar girer.⁷³²

•*Ahad*, Arap kelâmında “evvel” (ilk) ve “*vâhid*” (bir) manâsına gelir. Dolayısıyla hem isbât hem nefyde kullanılır. Şu âyetlerde olduğu gibi: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ “De ki: O Allah birdir.” (İhlâs, 112/1); ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ﴾ “Şimdi siz, içinizden birini şu gümüş paranızla gönderin!” (Kehf, 18/19) c olduğu gibi. *Vâhid*, buralarda mutlak olarak kullanılır.⁷³³

•*Ahad*, müzekkerlik ve müenneslikte eşittir. ﴿لَسْتُمْ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ “Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz.” (Ahzâb, 33/32) âyetinde olduğu gibi. Burada “*vâhid*” kelimesi kullanılmaz. Ancak müennesi وَاحِدَةٌ kelmiesi kullanılır.⁷³⁴

•*Ahad*, müfred ve cemi (çoğul) için uygundur. ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ “O zaman hiçbiriniz ona siper de olamazdınız” (Hâkka, 47) âyetinde olduğu gibi. Burada “*vâhid*” kelimesi kullanılmaz.⁷³⁵

•*Ahad*in kendi lafzından, الْوَاحِدُونَ ve الْآحَادُ şeklinde cem‘i (çoğulu) vardır. *Vâhid*in kendi lafzından çoğulu yoktur. Bu yüzden وَاحِدُونَ denilmez; tesniyesinde ve çoğulunda ancak اِثْنَانِ (iki), ثَلَاثَةٌ (üç) denilir.⁷³⁶

⁷³¹ Râzî, *Levâmi‘u’l-Beyyinât*, s. 230; krş. Tahânevî, *Keşşâf*, s. 109.

⁷³² Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 186; Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 49.

⁷³³ Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 190-91; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 314.

⁷³⁴ Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-Munîr*, s. 650; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 314.

⁷³⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 314.

⁷³⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 314.

•*Ahad*ın çarpma, toplama, bölme gibi herhangi bir matematik işlemine dâhil olması imkânsızdır. Çünkü o, ahadiyyet sebebiyle tektir. Fakat *vâhid*, toplama, bölme vb. matematik işlemleri için uygundur.⁷³⁷

•*Ahadde*, infirâd (teklik) ve tecerrüd manâsına daha fazla delâlet vardır. Allah'ın, ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ “Onun yanında, başka bir kimse için karşılığı verilecek hiçbir nimet yoktur.” (Leyl, 92/19) âyetinde olduğu gibi.⁷³⁸

Vâhid ve *ahad*, Allah Teâlâ'nın ismi olarak her ne kadar aynı manâyâ geliyorlarsa da, sarf kalıpları itibarıyla aralarında şu farklar vardır:

1) *Vâhid* kelimesi *fâ'il* kalıbındadır. Bu da konuluş bakımından iki şeye, yani “zât ve birliğe” delâlet eder. Siyahın, “zât ve siyahlığa” delâlet etmesi gibi. Dolayısıyla *vâhid*, vahdet yoluyla birdir. Nitekim siyah da siyahlık yoluyla siyahtır.

2) *Ahad* ise, masdar olduğu için mahza tekliğe/birliğe (*vihde*) delâlet eder. *Ahad*ın aslı وَحْدٌ kelimesi olup vâv, hemzeye dönüştürülmüştür. Bu dönüştürülmeden sonra Allah Teâlâ'nın vasfı olarak kullanılmaya tahsis edilmiştir.⁷³⁹

Allah'ın isimleri olarak “vâhid” ile “ahad” arasında şu farkların olduğu söylenmiştir:

- Allah zâtında *vâhid*, sıfatlarında *ahad*dir.
- Allah, bi-lâ keyf (keyfiyetsiz) *vâhid*, bi-lâ hays (niceliksiz) *ahad*dir.
- Allah'ın *vâhid* vasfı, O'nun evveliyet ve ezeliyyetine delalet eder. Çünkü *vâhid*, sayıların ilkidir. O'nun zâtında *ahad* olması, sıfatlarında tevhidine delalet eder.
- Vâhid*, halk ve ihtirâ'da münferid olduğu için sun'da (yaratmada) ortağı olmadığına delalet eder. Bunun için Allah Teâlâ, “Yoksa Allah'a, O'nun gibi yaratan birtakım ortaklar buldular da, bu yaratış kendilerince birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah, her şeyi yaratandır. O, vâhiddiri kâhîdîr.” (Ra'd, 13/16) buyurmuştur. *Ahad* ise, O'nun başlangıcı ve sonu olmasını ve O'ndan teşbihi nefyeder. Nitekim

⁷³⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 186; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 314.

⁷³⁸ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. I, s. 44.

⁷³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Risâle fî Zikri'l-Vâhid ve'l-Ahad*, s. 252-54.

Allah Teâlâ, “*Deki: O Allah ahaddir. Allah sameddir. Çocuk edinmemiştir ve çocuk edinilmemiştir. Hiçbir şey ona denk olmamıştır.*” (İhlâs, 112/1-4) buyurmuştur.⁷⁴⁰

İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), *vâhid* ile *ahad* arasında şöyle bir ayırım yapmıştır: Ahadiyyet, zâtî sıfattır. Vâhidiyyet fiilî sıfattır. Bu yüzden “Zâtıyla ahad, fiiliyle vâhid” denilir. Ayrıca onun ahadiyyeti ve vâhidiyyeti, artma, eksilme, ortaklık ve benzerlik kabul eden sayı (aded) açısından değildir.⁷⁴¹

İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), Allah’ın “vâhid” ismi konusunda şöyle diyor: “*Vâhid*, cüzlere bölünmeyen ve ikincisi olmayandır. Cüzlere bölünmeyen şey, kısımlara ayrılmayan cevher-i vâhid gibidir. Cüzü olmayan manâsında “O birdir.” denilir. Cüzü olmayan nokta da böyledir. Allah Teâlâ ise, “zâtında bölünme takdîrinin imkânsız olduğu” manâsında Vâhid’dir. İkincisi olmayan şey ise, naziri (benzeri/dengi) olmayandır; örneğin güneş gibi. Her ne kadar güneş, vehmen bölünmeyi kabul etse ve cisimler kabilinden olduğu için zâtında cüzlere ayrılrsa da, onun naziri/benzeri yoktur. Ancak onun benzerinin olması mümkündür. Eğer varlıkta, bu hususta aslâ başkasının ortak olması düşünülemeyecek şekilde varlığının özel oluşuyla tek olan bir mevcud varsa, işte o, ezeli ve ebedî olarak mutlak Vâhid’dir. Kul, ancak hayır hasletlerinden bir haslette kendi cinsinden bireyler içinde benzeri olmadığı zaman *vâhid* olur. Bu, kendi cinsinden bireylere ve vakte nisbetledir. Çünkü başka bir vakitte onun benzerinin ortaya çıkması mümkündür. Bu, hepsine değil bazı hasletlere nisbetledir. Dolayısıyla mutlak *vahdet*, sadece Allah Teâlâ’ya aittir.”⁷⁴²

Bu açıklamalardan sonra Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) Allah’ın “vâhid” ismiyle ilgili şu açıklamasını zikretmek yerinde olacaktır: “Allah Teâlâ vâhiddir/birdir; ancak sayı yönünden değil, şeriki olmaması açısından.”⁷⁴³

Âlimler, bazı âyetlerde geçen “ahad”ın Allah Teâlâ manâsına geldiğini söylemişlerdir. Nitekim, ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَغْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ “O, hiç kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini mi sanıyor?” (Beled, 90/5) ve ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ “O, kendisini hiç

⁷⁴⁰ Zebîdî, *İthâfu’s-Sâde*, C. II, s. 19-20; Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 371.

⁷⁴¹ Mâtürîdî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-Ekber*, s. 36; krş. Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, s. 69-70.

⁷⁴² Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, s. 264.

⁷⁴³ Ali el-Kârî, *Minehu’r-Ravzi’l-Ezher fi Şerhi’l-Fıkhî’l-Ekber*, s. 60.

kimsenin görmediği mi sanıyor?” (Beled, 90/5) âyetlerindeki أَحَدٌ kelimesi iki şekilde tefsir edilmiştir:

1) Bu âyetlerdeki أَحَدٌ kelimesi, ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ “*De ki: O Allah birdir.*” (İhlâs, 112/1) âyetindeki أَحَدٌ anlamındadır. Buna göre manâ, “Kendisini Allah Teâlâ’nın görmediğini mi sanıyor?” şeklinde olur.

2) Nefy anlamında kullanılmış olabilir. Bu durumda manâ, “İnsan, hiç kimsenin bir şeyi bilmemesi için onu gizlemeye güç yetiremez. Çünkü Allah Teâlâ ve kirâmen kâtibîn buna muttaliidirler.” şeklinde olur. Allah’ın, “*O (insan) hiçbir söz söylemesin ki yanında gözetleyeci (melek) hazır bulunmasın.*” (Kâf, 50/18) âyeti buna iâşret etmektedir.⁷⁴⁴

Ahad ve vâhid ile aynı kökten türeyen ve Allah’ın birliğini ifade etmek için kullanılan “tevhîd” kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilmemesine rağmen âlimlerimiz tarafından kelâm kitaplarında en sık kullanılan ifadelerden biridir. Şu halde bu kelime, ahad ve vâhid isimleri bağlamında ne anlama gelmektedir? Buna, âlimlerin yapmış oldukları bazı tehvîd tanımlarıyla cevap vermek mümkündür:

Tevhîd, Allah’ın tek olup şeriki olmadığına imân etmektir.⁷⁴⁵

Tevhîd, müşterek bir lafızdır. 1) Tehvîdle bazen, kendisine eklendikten sonra bir şeyin bir şeyden ayrılması ve tekleştirilmesi kastedilir. 2) Tehvîdle bazen, bir “tek” bir fiili münferid olarak getirmek kastedilir. 3) Tehvîdle bazen, vahdâniyyete inanma kastedilir.⁷⁴⁶

3.2.2.2. Vahid-Ferd

Ferd (فَرْدٌ) kelimesinin kökü tekliğe (*vuhdet*) delalet eder. Ferd, “vetr/vitr” anlamında olup “bir” (vâhid) demektir.⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Risâle fî Zikri’l-Vâhid ve’l-Ahad*, s. 257-58; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 191.

⁷⁴⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 351.

⁷⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 351.

⁷⁴⁷ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. I, s. 67; Râgıb el-İsfahânî, *Risâle fî Zikri’l-Vâhid ve’l-Ahad*, (Risâle fî Edebi’l-İhtilât bi’n-Nâs ve Resâilu Uhrâ içinde), Tah.: Ömer Abdurrahman es-Sâriysî, Amman,

Allah Teâlâ, *ahad* ve *vâhid* isimlerinin yanında, kelâmcıların ekseriyeti tarafından birliğini ifade eden “ferd” kelimesiyle de nitelenmiştir. Eş‘arî’nin verdiği bilgiye göre Ashâbu’l-Hadis ve Ehl-i Sünnet, Abdullah b. el-Küllâb ve Bağdat Mutezilesi, Allah’ın isim ve sıfatları arasında “ferd”i de saymışlardır.⁷⁴⁸ Ebû Mansûr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), ümmetin Allah Teâlâ hakkında “ferd” ismini kullanma hususunda icmâ ettiğini ifade etmiştir.⁷⁴⁹

Ferd, “kıdem, ibdâ‘ ve tedbirde münferid olmak” şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁵⁰

Ferd, Allah’ın eşyâ ile ihtilât ve imtizâc etmemesi, bilakis onlardan müstağni olması ve onlara muhtaç olmamada müteferrid olması demektir.⁷⁵¹

Tekil ve çoğul olarak Kur’ân’da beş yerde⁷⁵² geçen “ferd” kelimesi, Allah Teâlâ hakkında kullanılmamıştır.

Mutezile’den Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864), Allah hakkında “ferd” isminin kullanılmasına karşı çıkmıştır.⁷⁵³ Abbâd’a göre “ferd” lafzı, ancak zevci (eşi/çifti) olması mümkün olan vâhid hakkında kullanılabilir. Çünkü Araplar, sayı hakkında ferd (tek) ve zevc (çift) diyorlar.⁷⁵⁴

Âlimler, “vâhid” ile ferd arasında bazı farklar ortaya komuşlardır:

•*Ferd*, denk ve benzerden (kırn) münferid olmayı ifade eder. *Vâhid* ise, zâtta münferid olmayı ifade eder. Nitekim *fulânun ferdun fî dârihi* “falan evinde tektir” denilir; fakat *vâhidun fî dârihi* “evinde birdir” denilmez. *Huve vâhidu ehli asrihi* “o, çağdaşları arasında tektir” denilir. Bununla, “bir benzeri başkalarında bulunmayan bir nitelikte tektir” anlamı kastedilir.⁷⁵⁵

1434/2013, s. 254; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, **el-Misbâhu’l-Munîr fî Garîbi’Şerhi’l-Kebîr li’r-Râfi’î**, Tah.: Abdulazîm eş-Şinnâvî, 2. Baskı, Kahire, t.y., s. 650.

⁷⁴⁸ Eş‘arî, **Makâlâtî’l-İslâmiyyîn**, C. II, s. 202.

⁷⁴⁹ Zebîdî, **İthâfu’s-Sâde**, C. II, s. 20.

⁷⁵⁰ Beyhakî, **el-Esmâ ve’s-Sıfât**, C. I, s. 227.

⁷⁵¹ Ebû Hâtîm er-Râzî, **ez-Zîne**, C. I, s. 195-96.

⁷⁵² Meryem, 19/80, 95; Enbiyâ, 21/89; En‘âm, 6/94; Sebe’, 34/46.

⁷⁵³ Eş‘arî, **Makâlâtî’l-İslâmiyyîn**, C. II, s. 167, 182.

⁷⁵⁴ Zebîdî, **İthâfu’s-Sâde**, C. II, s. 20.

⁷⁵⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 140.

•Allah'ın *vâhid* ismiyle, O'nun zâtının misl (denk) ve şibh'ten (benzerden) münferid olduğu" kastedilir. *Ferd* ise, masdar yoluyla isim yapılmıştır.⁷⁵⁶

•*Vahdâniyyet* zât, *ferdâniyyet* ise sıfatlar içindir.⁷⁵⁷

3.2.2.3. Rahmân-Rahîm

Rahmân (الرَّحْمَان) ve *Rahîm* (الرَّحِيم) isimlerinin her ikisi de "rahmet"ten türemiştir.⁷⁵⁸ Rahmet kökü, *rikkat* (incelik), *'atf* (şefkat) ve *re'fete* (acımaya) delalet eder. *Ruhm*, merhamet ve rahmet aynı manâdadır. *Rahim*, "akraba ilişkisi" demektir.⁷⁵⁹ *Rahmet*, Allah Teâlâ'da olunca "in'âm, ihsân ve tefaddül"; insanoğlundan olunca "rikkat ve ta'attuf"tur.⁷⁶⁰ Bu iki isim, Kur'ân-ı Kerîm'de Besmele ve Fâtiha sûresi'nde olduğu gibi, bazen iki birlikte, bazen de ayrı ayrı zikredilmekte veya başka isimlerle birlikte geçmektedir.

İmâm Gazzâlî, Rahmân ve Rahîm isimleri üzerinde çok geniş durmuştur. Ona göre bu iki isim "rahmet"ten türemiştir. *Rahmet*, bir rahmet edilen gerektirir. Her rahmet edilen de mutlaka muhtaçtır. Kendisi sebebiyle bir muhtacın ihtiyacı kasd, irâde ve muhtacı gözetmeksizin giderilen kimse "rahîm" olarak isimlendirilmez. Bir muhtacın ihtiyacını gidermek istediği halde o ihtiyacı gidermeyen kimse, onu gidermeye kâdir olsa da, "rahîm" olarak isimlendirilmez. Çünkü irâdesi tam olsaydı, o ihtiyacı karşılardı. Eğer âciz ise, sahip olduğu rahmet ve yumuşaklık sebebiyle "rahîm" olarak isimlendirilir. Fakat bu ekisktir. Tam rahmet, hayrı muhtaçlara vermesi ve onları kollayıp gözetme irâdesidir. Umûmî rahmet, hak edeni de etmeyeni de kapsayan rahmettir. Allah Teâlâ'nın rahmeti tâm ve umûmîdir. O'nun rahmetinin tamlığı, muhtaçların ihtiyaçlarını gidermeyi irâde etmesi ve onları gidermesi bakımındandır. O'nun rahmetinin umûmîliği, hak edeni de etmeyeni de kapsamı,

⁷⁵⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 140.

⁷⁵⁷ İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. I, s. 259, 260.

⁷⁵⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. II, s. 106; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 433; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C. I, s. 15-16; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 128.

⁷⁵⁹ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 498; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 254.

⁷⁶⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. s. 177.

dünya ve âhireti içermesi, zarûretleri, ihtiyaçları ve bunların dışındaki faziletleri ihtiva etmesi bakımındandır. Dolayısıyla O, mutlak ve hak Rahîm'dir.⁷⁶¹

Bazı âlimler, Rahmân ve Rahîm isimleri aynı manâda (müterâdif) kabul ederken, bazıları bu iki isim arasında fark olduğunu ifade etmişlerdir. Rahmân ve Rahîm isimleri arasında manâ bakımından bir fark gözetmeyen âlimler, bu iki ismi, lafızları farklı olsa da aynı manâda kabul ediyorlardı; *nedîm-nedmân* kelimeleri gibi.⁷⁶² Bu iki isim arasında fark gözetkenler ise, bu farklar hususunda değişik izahlar yapmışlardır:

•İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre, *Rahmân*, *Rahîm*'den daha *rakîktir* (incedir). O, bununla *Rahmân*'ın manâ bakımından daha belîğ olduğunu kasetmiştir. Çünkü Allah Teâlâ, *rikkat* (incelik) ve *gilza* (kabalık) ile vasıflanmaz.⁷⁶³

•Ebû Ubeyde'ye göre Rahmân'ın mecâzı "zü'r-rahme" (rahmet sahibi), Rahîm'in mecâzı ise "râhim" (rahmet eden)dir.⁷⁶⁴

•Başka bir görüşe göre *Rahîm*, "rahmet şânından olan" demektir. *Rahmân* ise, Allah'a mahsus bir isimdir.⁷⁶⁵

•*Rahmân*'ın husûsî isim, umûmî sıfat; *Rahîm*'in umûmî isim, husûsî sıfat olduğu söylenmiştir.⁷⁶⁶

•*Rahmân*'ın daha fazla övgü içerdiği, *Rahîm*'in daha latif olduğu söylenmiştir.⁷⁶⁷

⁷⁶¹ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 121-22.

⁷⁶² Cevherî, *es-Sihâh*, s. 433; Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne*, C. s. 176; İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 48; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 128. Ebû Hilâl, "rahmet" in *rikkat* ve re'fetten farklı olduğunu belirtmiştir: *Rahmet* ile *rikkat* arasındaki fark şöyledir: *Rikkat* ve *gilza*, yaratılış bakımından kalpte ve başka yerde olurlar. *Rahmet* ise, râhimin fiilidir. *Re'fet* ile *rahmet* arasındaki fark ise şöyledir: *Re'fet*, "rahmet"ten daha belîğdir. Bu yüzden Ebû Ubeyde, *Ra'ûfun rahîmun* (Bakara, 2/143) âyetinde takdîm-te'hîr olduğunu söylemiştir. O, bu ifadesiyle te'kidin manâ bakımından daha belîğ olan kelimede olduğunu kasetmiştir. Çünkü lafız bakımından daha belîğ olan önce getirildiğinde manâ sona bırakılmış olur. Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 196.

⁷⁶³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 195; krş. İbn Düreyd, Ebû Bekr b. el-Hasan, *el-İştikâk*, Tah.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, 1411/1991, s. 58.

⁷⁶⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne*, C. s. 176.

⁷⁶⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 195.

⁷⁶⁶ Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 467.

⁷⁶⁷ Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 467.

•Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre *Rahîm*, udûlden (*râhim* kalıbından döndüğünden) dolayı mübâlağadır. *Rahmân* ise, daha da mübâlağalıdır; çünkü ondaki udûl daha fazladır. *Udûl*, mübâlağaya göre olunca, udûl daha fazla olanda mübâlağa da daha fazla olur.⁷⁶⁸

•İmâm Mâtürîdî'ye göre *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinden birinin diğerinden daha *rakîk* (ince)dir. O, *Rahmân* isminin sadece Allah Teâlâ'ya mahsus olduğunu ve onunla başkasının isimlendirilemeyeceğini; *Rahîm* isminin ise başkasına verilebileceğini; bu yüzden *Rahmân*'ın zâtî, *Rahîm*'in ise fiilî sıfat olduğunu söylemektedir.⁷⁶⁹

•Beyhakî'ye göre *Rahmân*, dünyada her canlının rızkını irâde edendir. *Rahîm*, ukbâda cennette mü'minlere ikrâmı irâde edendir.⁷⁷⁰

•Allah Teâlâ için “dünyanın *Rahmân*'ı, âhiretin *Rahîm*'i” denilmiştir. Buna göre O'nun ihsânı dünyada mü'minleri ve kâfirleri kapsar; âhirette ise sadece mü'ninlere özgüdür.⁷⁷¹

•Gazzâlî, *Rahmân* ve *Rahîm* isimleri arasındaki farkı şöyle açıklar: “*Rahmân*, *Rahîm*'den daha husûsîdir. Bunun için Allah'tan başkasına “*Rahmân*” ismi verilmez. “*Rahîm*”, O'ndan başkası hakkında kullanılabilir. Bu açıdan *Rahmân*, kesin olarak rahmetten türemişse de, Allah'ın özel ilmi yerine geçen ismine yakındır. Bundan dolayı Allah bu iki ismi bir araya getirerek şöyle buyurmuştur: “*De ki: İster Allah diye duâ edin, ister Rahmân diye duâ edin!*” (İsrâ, 17/110) ...Rahmetten bir nevi olan *Rahmân*'ın anlamının, kulların makdûrâtından uzak olması çok zordur. O, uhrevî saâdetle ilgilidir. İlk olarak *Rahmân*, kullarına icâd yoluyla şefkatli olmaktır. İkinci olarak, imâna ve saâdet yollarına hidayettir. Üçüncü olarak, uhrevî saâdet hususunda rahmettir. Dördüncü olarak, kerîm yüzüne bakma nimetini bahşetmektir.”⁷⁷²

⁷⁶⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 195.

⁷⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C. I, s. 15-16; krş. İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 58; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. s. 176, 177; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 254.

⁷⁷⁰ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 49.

⁷⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 254.

⁷⁷² Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 123.

•Muhammed Abduh (ö. 1905) bu iki isim hakkında geniş bir izah yapmıştır. Ona göre *Rahmân* ve *Rahîm*, “rahmet”ten türemiştir. *Rahmet*, kalbe yerleşmiş bir manâ (hâl) olup sahibini harekete geçirir ve onu başkasına ihsânda bulunmaya sevkeder. Abduh, “rahmet”in beşer katında bilinenn manâsının Allah Teâlâ hakkında muhâl olduğunu söyler. Çünkü beşerdeki manâ, rûha elem verir ve şifası ihsândır. Allah Teâlâ ise, elemlerden ve heyecanlardan münezzehtir. Allah’a nisbet edilen “rahmet”in manâsı, rahmetin eseridir ki, o da ihsândır.⁷⁷³

Abduh, *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin aynı manâda olduğu görüşünü şiddetle reddetmektedir. Müslüman bir âlimden böyle bir sözün sâdır olmasını tuhaf karşılamakta ve bunun bir gaflet eseri olduğunu belirtmektedir. Abduh, bu iki ismin birbirini te’kîd ettiği görüşüne de karşı çıkmaktadır.⁷⁷⁴

Abduh, *Rahmân* ve *Rahîm* isimlerinin anlamları, dolayısıyla aralarındaki fark hususunda şöyle demektedir: *Fa’lân* kalıbı, fiilî vasıfta mübâlağa manâsının bulunduğu delâlet eder. Bu ifadenin sonradan ârız olan sıfat için kullanılması durumunda olur; ‘*atşân* (susuz), ‘*garsân* (aç) ve ‘*gadbân* (kızgın) gibi. *Fe’îl* kalıbı ise, insanlardaki ahlâk ve seciyeler gibi sabit manâlara delâlet eder; ‘*alîm*, ‘*hakîm*, ‘*halîm* ve ‘*cemîl* gibi. Kur’ân, yaratılmışların sıfatlarına benzemekten münezzehtir olan ilâhî sıfatları anlatırken de belîğ Arap üslûbunun dışına çıkmaz. Buna göre *Rahmân* lafzı, rahmet eserleri kendisinden bilfiil sâdır olan zâta delâlet eder. *Rahîm* lafzı ise, rahmet ve ihsânın menşesine ve rahmetin sabit ve vâcib olduğuna delâlet eder. Bu manâya göre bu iki vasıftan biri, diğerinden müstağnî kalmaz ve ikincisi birincisinin te’kîdi olmaz. Bir Arap, Allah’ın *Rahmân* vasfını işittiği zaman, bundan, O’nun fiilen bol bol nimetler verdiğini anlar; fakat rahmet’in O’nun için vâcib ve dâimî sıfatlarından olduğuna

⁷⁷³ Abduh, Muhammed, **Tefsîru’l-Fâtiha**, Mektebetü’l-Âdâb ve Matbaatuhâ, Kahire, t.y., s. 33.

⁷⁷⁴ Abduh, bu hususta şöyle demektedir: “Ben bir müslümanın, içinden veya sözlü olarak, Kur’ân’da başka bir kelimenin, kendisi müstakil bir manâya sahip olmaksızın sırf başkasını te’kîd için geldiğini söylemesini câiz görmüyorum. Evet, bazen bir kelimenin manâsı, açıklama veya îzâh olarak diğer kelimenin manâsını ziyadeleştirebilir. Fakat benim câiz görmediğim şey, bir kelimenin manâsının, hiçbir fazlalık olmaksızın diğer kelimenin manâsıyla aynı olması, sonra bu kelimenin, lügatçilerin örfünde *müterâdif* denilen kelimelerden olmak üzere, başka bir şey için değil de sırf te’kîd için gelmesidir. Kuşkusuz bu, lafzını sırf süsleme ve tezyîn etme gayreti içinde olan kimsenin kelâmında bulunur. Arapçada te’kîd yolları vardır; fakat bu onlardan biri değildir.” Bkz. Abduh, **Tefsîru’l-Fâtiha**, s. 33-34.

inanmaz. Çünkü fiil, her ne kadar bol olsa da, lazım ve vâcib bir sıfattan kaynaklanmadığı zaman kesilebilir. *Rahîm* lafzını işittiği zaman ise, Allah Teâlâ'ya layık ve O'ndan râzı olacak şekilde inancını tamamlar ve Allah'ın, rahmet eserinin kaynaklandığı sabit bir rahmet sıfatı olduğunu anlar. Böylece *Rahmân*'dan sonra *Rahîm*'in zikredilmesi, delil getirilen şeye burhân olsun diye, medlûlden sonra delilin zikredilmesi gibi olmuştur.⁷⁷⁵

•Rahmân, *fa'lân* veznindedir. Rahîm ise *fe'îl* veznindedir. *Fa'lân* kalıbı “hudûs ve teceddüd” ifade eder. *'Atşân* (susuz), *garsân* (aç) ve *gadbân* (kızgın) kelimeleri de *fa'lân* kalıbından olup “dolup taşmayı” ifade eder. *Fe'îl* kalıbı ise “sıfatın devamlılığı”na delalet eder. *Tavîl* (uzun), *cemîl* (güzel) ve *kabîh* (çirkin) keilemelri gibi. Ya da bir vasfin subûta yakın hale gelmesine delâlet eder. *Hatîb*, *belîğ* ve *kerîm* kelimeleri gibi. Her iki sıfatın yanyana gelmesi bu sıfatın hem devamlı olduğuna hem de yenilendiğine delalet etmesi içindir. Bu da rahmet sıfatının önemi sebebiyledir. Eğer sadece rahim sıfatını zikretseydi, bu sıfatın kendisinde devamlı olduğu anlaşılırdı; ama *hatîb* ve *kerîm* gibi bu sıfatın zahir olmadığı zamanlar da varmış gibi anlaşılabilirdi. Eğer sadece *rahmân* sıfatını zikretseydi, o zaman da *gadbân* (kızgın) ve *'atşân* (susuz) gibi bu sıfatın devamlı olmadığı, tıpkı onlar gibi bazen kaybolduğu zannedilebilirdi. Dolayısıyla *rahmet* sıfatının hem devamlı olduğuna hem de yenilendiğine delalet etmesi için iki sıfat bir arada zikredilmiştir.⁷⁷⁶

Yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere, “rahmet” kökünden türeyen Rahmân ve Rahîm isimleri arasında bir takım belrign farklar vardır. Bunların başında Rahmân ismininin sadece Allah Teâlâ'ya mahsûs olması, Rahîm ile O'ndan başaksının da nitelebilmesidir. Yine iki isim arasında beyânî anlamda çok değerli ince bir fark bulunmaktadır ki, o da Rahmân'ın rahmetin bolluğuna, Rahîm'in ise rahmetin kesintisizliğine ve sürekliliğine delalet etmesidir. Bu iki ismin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanıldığı bağlamlar incelendiğinde söz konusu fark görülecektir. Örneğin, Rahmân

⁷⁷⁵ Abduh, *Tefsîru'l-Fâtiha*, s. 35-36.

⁷⁷⁶ Sâmerîrâî, Fâzî Sâlih, *Lemesâtün Beyâniyyetün fî Nûsûsin mine't-Tenzîl*, Amman, 1423/2003, s. 33-34

sûresi'nde makâm (bağlam) rahmetin bolluğu olduğu için sûre Rahmân ismiyle başlamıştır.

3.2.2.4. Melik-Mâlik

M-l-k (ملك) kökü, “bir şeydeki kuvvet ve sıhate” delalet eder. *Meleke'l-insânu eş-şey'e* “insan bir şeye mâlik oldu” denilir. İsim “*mülk*”tür. Çünkü insanın eli onda kuvvetlidir. *Mülk*, “idare ve otorite” anlamındadır. *Milk*, “sahip olunan mal”; memlûk ise “köle” demektir. *Memleket*, melikin tebası üzerindeki otoritesidir. *Melekût*, Allah'ın mülküdür.⁷⁷⁷

“Mâlik”, “Melik” ve “Melîk” isimlerinin hepsi “mülk” ve “milk”ten türemiş olup onlarla yaratıklar vasıflanır.⁷⁷⁸

Melik, halka emir ve nehyde bulunmak suretiyle tasarrufta bulunandır. *Melik*, akıl sahiplerini yönetmeye özgü bir kelimedir. Bu yüzden *meliki'n-nâs* (insanların meliki) denilir; fakat *meliki'l-eşyâ* (eşyanın meliki) denilmez.⁷⁷⁹

M-l-k kökünden türeyen “Mâlik”, “Melik” ve “Melîk” isimleri Allah Teâlâ hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de geçmektedir. ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ “*Dîn gününün mâliki.*” (Fâtîha, 1/4); ﴿عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ “*Kudret sahibi bir melikin huzurunda.*” (Kamer, 54/55); ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ “*İnsanların meliki.*” (Nâs, 114/2); “Mâlik”, “Melik” ve “Melîk” âyetlerinde olduğu gibi.

Gazzâlî, Mâlik ismi hakkında şöyle demektedir: “*Mâlik*, “tam kudretle kâdir” anlamındadır. Bütün mevcudat tek bir mülkiyet alanı olup Allah onun mâliki ve kâdiridir. Bütün mevcudatın tek bir mülkiyet alanı olması, birbiriyle irtibatlı olmaları yönündendir. Onlar, her ne kadar bir yönden çok iseler de, başka bir yönden tektirler.

⁷⁷⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. IV, s. 165-66; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. V, s. 352-53; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1096; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 579; Ebu'l-Bekâ, “*milk*”in “mal”dan daha genel olduğunu söylemiştir. Çünkü “nikâh milki”, “kısâs milki”, “mut'a milki” denilmektedir. Bkz. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 853.

⁷⁷⁸ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 26; Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 232. Râzî, *Levâmî'u'l-Beyyinât*, s. 130-31. *Mülk* ile *milk* arasında fark vardır: *Mülk*, “mülkün bolluğu, yönetim ve idare sahibi olan kimsenin hükümrânlığının genişliği” anlamına gelir. *Milk* ise, “başkasına göre öncelikli olan kimsenin bir şeyi kullanmada hak sahibi olması” demektir. Bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 182.

⁷⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 611; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 853.

Bunun örneği insanın bedenidir. Beden, insanın hakikati için bir mülkiyet alanıdır. Beden, muhtelif birçok uzuvdan oluşmuştur. Fakat o, bir müdebbirin amacını gerçekleştirmeye yardım eden kimse gibidir. Bu yüzden tek bir mülkiyet alanıdır. İşte bu şekilde bütün âlem de tek bir şahıs gibidir. Âlemin cüzleri, insanın uzuvları gibidir. Onlar, bir amaca yardım ederler. O da, ilâhî cömertliğin gerektirdiği şekilde var olması mümkün olan hayır gayesini tamamlamaktır. Âlemin cüzleri, muntazam bir tertip üzere düzenlendikleri ve tek bir bağla birbirlerine bağlı oldukları için tek bir mülkiyetirler. Onların mâliki sadece Allah Teâlâ'dır.”⁷⁸⁰

Bazıları, ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ “*Dîn günün mâliki.*” (Fâtiha, 1/4) âyetini مَالِك (Mâlik), diğerleri ise مَلِك (Melik) şeklinde okumuştur.⁷⁸¹ *Mâlik*, “milk sâhibi”, *melik* ise “mülk sâhibi” demektir. Birincisine Kur’ân’da delil, ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا﴾ “*O gün, bir nefis başka bir nefis için hiçbir şeye mâlik olamaz.*” (İnfîtâr, 82/19) âyetidir. İkincisine delil ise, Allah’ın ﴿لَمَنَ الْمُلْكُ﴾ “*Mülk kimindir?*” (Mü’min, 40/16) âyetidir. Çünkü burada Allah, ﴿لَمَنَ الْمِلْكُ﴾ “*Milk kimindir?*” dememiştir.⁷⁸²

Âlimler, *Mâlik* ile *Melik* isimleri arasında bazı farklar ortaya koymuştur:

•Bazıları, مَلِك (Melik) kırâatinin daha belîğ olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu lafızdan, “sultân, kuvvet ve idâre etme” manâsı anlaşılmaktadır. Başkaları ise diğer kırâatin daha belîğ olduğunu söylemişlerdir. Çünkü *melik*, tebâsının genel işlerini idâre eder, onların özel durumlarında hiçbir tasarrufu yoktur. Bu fark, efendisinin kendisinde tasarruf hakkı olan kölede açıkça görülür. Şüphesiz sahibi, onu bütün işlerini üstlenir, onun hiçbir otoritesi kalmaz.⁷⁸³

•*Melik*, mülkü tam olandır. *Mâlik* ise, mülkü hâs olandır.⁷⁸⁴

•*Mâlik*, “memlûk” (mal-mülk sahibi olmayı) ifade eder. *Melik* ise, bu anlamı ifade etmeyip “emr ve geniş kudret” anlamı ifade eder. Buna göre *Mâlik*’in kudret

⁷⁸⁰ Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, s. 280.

⁷⁸¹ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 26; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. s. 232; Abduh, *Tefsîru’l-Fâtiha*, s. 39.

⁷⁸² İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 26; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. s. 232; Abduh, *Tefsîru’l-Fâtiha*, s. 39.

⁷⁸³ Abduh, *Tefsîru’l-Fâtiha*, s. 39-40.

⁷⁸⁴ Beyhakî, *el-İ’tikâd*, s. s. 49.

genişliği *Melik*'ten daha fazldadır. Çünkü “Allah, meleklerin, insanların ve cinlerin *Mâlik*'idir”; “Allah, arz ve semânın *Mâlik*'idir”, “Allah, bulutların ve rüzgârların *Mâlik*'idir” vb. denilir. *Mâlik*'in, sadece melekler, insan ve cinler hakkında kullanımı güzeldir.⁷⁸⁵

•*Mâlik*, akıllı olmayanları da kapsaması sebebiyle daha geniş olsa da, üstün kuvvete delâlet eden *Melik*'in daha belîğ olduğu söylenmiştir.⁷⁸⁶

Mâlik ile *Melîk* isimleri arasındaki fark konusunda ise şöyle denilmiştir:

•*Melîk*, – ‘*alîm* (çok iyi bilen) ve *semî*’ (çok iyi işiten) isimleri gibi mübâlağa olup “mülk edinmeyi” gerektirmez. Kelime, *ism-i fâil* manâsındadır; ancak “çokluk” ve “mübâlağa” manâsı içerir.⁷⁸⁷

3.2.2.5. ‘*Alîm*-*Habîr*

‘*Îlm* kelimesinin kökü, “bir şeyde kendisini başkasından ayıracak iz” demektir. ‘*Alâmet* (iz, işaret) de buradan gelmektedir. ‘*Alem*, “sancak” demektir. Yine ‘*alem*, “uzun dağ” anlamına gelir. ‘*Îlm*, “cehl”in zıddır.⁷⁸⁸

‘*Îlm*, bir şeyin hakikatini idrâk etmektir. O da iki çeşittir: 1) Bir şeyin zâtını idrâk etmek. 2) Bir şeye, başka bir şeyin varlığı sayesinde mevcûd hükmünü vermek veya bir şeye başka bir şeyin yokluğu sebebiyle yok hükmünü vermektir.⁷⁸⁹

Haber kelimesinin, birisi “ilim”, diğeri “yumuşaklık, rehavet ve çokluğa delalet” olmak üzere iki kökü olduğu söylenmiştir. Birinci kök *el-hubr*, “bir şeyi bilmek”tir. İkinci kök *el-habrâ*, “yumuşak toprak” demektir. *el-Habîr*, “toprağı süren kişi” anlamına gelir. Çünkü o, sürmek suretiyle toprağı yumuşatmaktadır.⁷⁹⁰ *Habr*, “büyük matara” demektir.⁷⁹¹ ‘*Îlm* ile *hubr* arasındaki fark şöyle ifade edilmiştir: *Hubr*,

⁷⁸⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 182.

⁷⁸⁶ Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 853.

⁷⁸⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 182.

⁷⁸⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. III, s. 221-22; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. IV, s. 109; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 807; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 446.

⁷⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 446.

⁷⁹⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. III, s. 221-22; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 239; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 303; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 446.

⁷⁹¹ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 303.

“bilinenlerin künhünü hakikatleri üzere bilmektir.” Bu yüzden onda ‘ilme zâid bir manâ vardır.⁷⁹²

Lügatler, genel olarak “haber”e “ilim” manâsı vermişlerdir. Râgıb el-İsfahânî haberi, “bilinen eşyayı haber yönünden bilmektir” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁹³ Buna göre, ilim ile haber aynı manâya gelmektedir.

Gazzâlî, ‘*Alîm* ve ‘*Habîr* isimleri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “‘*Alîm*, sadece ilme delalet eder. ‘*Habîr* ise, bâtinî işleri bilmeye delalet eder.”⁷⁹⁴

Öte yandan Kur’ân-ı Kerîm’in ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ “Şüphesiz Allah alîmdir, habîrdir.” (Nisâ, 4/35); ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ “Şüphesiz Allah alîmdir, habîrdir.” (Lokmân, 31/34; Hucurât, 49/13); ﴿قَالَ نَبِيُّ الْعَلِيمِ الْحَبِيرِ﴾ “Dedi ki: Bana, o alîm, habîr haber verdi.” (Tahrîm, 66/3) âyetlerinde ‘*Alîm* ve ‘*Habîr* isimlerinin peşpeşe zikredilmesi de, her iki ismin birebir aynı anlama gelmediğini göstermektedir.

3.2.2.6. ‘Azîm-Kebîr

‘*A-z-m* kökü, büyüklük (kiber) ve kuvvete delâlet eder.⁷⁹⁵ ‘*Azîm*’in aslının, “hissî cüzlerde büyüklük ve ziyâde” olduğu söylenmiştir. Bazıları da bu kelimenin kökünün, ‘*azume*’r-*recülü* (kemikleri büyük ve çok oldu) ifadesinden geldiğini söylemiştir.⁷⁹⁶ ‘*Azîm*, “hakir”in mukabili olup kuvvet ve hâkimiyette üstün olan hakkında kullanılır.⁷⁹⁷

‘*Âzîm*, kelimesi hariçte var olanlar hakkında kullanıldığı zaman, bitişik cüzler hakkında kullanılması asıldır. *Kesîr* (çok) ise, ayrı cüzler hakkında kullanılır. Bazen ayrı cüzler hakkında da ‘*azîm* kelimesi kullanılır. *Ceyşün* ‘*azîm* (büyük ordu) ve *mâlun* ‘*azîm* (büyük mal) gibi.⁷⁹⁸

⁷⁹² Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 93.

⁷⁹³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 188.

⁷⁹⁴ Gazzâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, s. 83.

⁷⁹⁵ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. IV, s. 109; krş. Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. III, s. 186; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 785; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 440.

⁷⁹⁶ Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf, ‘*Umdetü’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz*, Tah.: Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd, Beyrut, 1417/1996, C. III, s. 95.

⁷⁹⁷ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. VIII, s. 213.

⁷⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 440.

Allah Teâlâ'nın isimlerinden *el- 'Azîm*, bütün yaratıklar O'nun indinde hakir olacak şekilde Allah'ın kudret ve kuvvet bakımından onların hepsinden üstün olması demektir.⁷⁹⁹

K-b-r kökü ise, küçüklüğün hilâfına delâlet eder.⁸⁰⁰ *Kebîr* (büyük) ve *sağîr* (küçük) anlamları birbirine bağlı olan iki isimdir. Bazen bir şey kendisinden yukarıda olana nisbetle küçük, kendisinden aşağıda olan bir şeye nisbetle büyük olabilmektedir.⁸⁰¹

•Gazzâlî'ye göre Araplar, *'azîm* (büyük) kelimesini kullanmadıkları yerde *kebîr* (büyük) kelimesini kullanıyorlardı. Eğer bu ikisi *müterâdîf* olsaydı, her zaman birbirleri yerine kullanılırlardı. Nitekim onlar, birisinin diğerinden yaşlı olduğunu ifade ederken *ekber* kelimesini kullanırlar, *a'zam* kelimesini kullanmazlardı. Bu bağlamda Gazzâlî, *Allahu a'zam* (Allah büyüktür) ifadesinin, *Allahu ekber* (Allah büyüktür) ifadesinin yerini tutmadığını söylemiştir.⁸⁰²

•*'Azîm ile Kebîr* arasındaki diğer bir fark şudur: *'Azîm*'in nakîzi (çelişigi) *hakîr*; *kebîr*'in nakîzi ise *sağîr* (küçük)dir. Buna göre sanki *'azîm, kebîr*'in üstünde; *hakîr* de *sağîr*in altında olmaktadır.⁸⁰³

•*'Azîm*, “kesret” (çokluk) yönünden de başka bir yönden de olabilir. Bunun için Allah Teâlâ'nın *'Azîm* (büyük) ile vasıflanması câiz olduğu halde, *kesîr* (çok) ile vasıflanması câiz değildir. Çünkü bir şey, cins yönünden de katlanma yönünden de büyük olabilir.⁸⁰⁴

⁷⁹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 440; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, C. III, s. 95.

⁸⁰⁰ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. V, s. 153.

⁸⁰¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 543; Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, C. III, s. 365.

⁸⁰² Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 84.

⁸⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 43.

⁸⁰⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 183.

3.2.2.7. Hâlık-Bâri'-Musavvir

•*Halk* kökü için lügatçiler genel olarak “takdîr” anlamını vermektedirler.⁸⁰⁵ Râgıb el-İsfahânî, kelimenin kök anlamının “dosdoğru takdîr” olduğunu söyler.⁸⁰⁶ İbn Fâris, bu kökün lügatte iki anlamının bulunduğunu ifade eder: 1) Bir şeyi takdîr etmek. Arapların, *halaktü 'l-edîme li 's-sikâi* sözleri, “deriyi matara için takdîr ettim” demektir. 2) Bir şeyin düz olması. *Sahratiin halkâ'*, “düz kaya” demektir.⁸⁰⁷

Halk, “bir şeyi irâde ve hikmetin gerektirdiği şekilde özel bir keyfiyet üzere icâd etmek” şeklinde tanımlanmıştır. Yani, *halk*'ta “özel bir keyfiyet üzere icâd etme” anlamı vardır.⁸⁰⁸

•*Ber'*, “halk” (yaratma)⁸⁰⁹ demektir. İbn Fâris bu kelime için iki kök anlam tespit etmiştir: 1) “Halk (yaratma)”. *Bere'e 'l-lâhu 'l-halka*, “Allah insanları yarattı” demektir. Allah'ın *el-Bâri'* ismi buradan gelmektedir. 2) “Bir şeyden ve onunla meşgul olmaktan uzaklaşma.” “Hastalıktan kurtulma” anlamındaki *bur'*, bu kökten gelmektedir.⁸¹⁰ *Bur'*, “sakatlıktan selâmette olmak”tır. *Berâ'et*, “ayıp ve çirkin şeyden uzak olmak”tır.⁸¹¹

Râgıb el-İsfahânî, *bur'*, *berâ'* ve *teberri* kelimelerinin “yakınında bulunmaktan hoşlanılmayan şeylerden uzak durmak” anlamında olduğunu söyler.⁸¹²

Ber', “bir şeyi maslahata uygun şekilde meydana getirmek”⁸¹³; “ister yaratılış aşamasında olsun ister sonra olsun noksanlık ve ayıptan uzak olma”⁸¹⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

⁸⁰⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. I, s. 348; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 200; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 340; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 180; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 880.

⁸⁰⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 209.

⁸⁰⁷ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 213-14.

⁸⁰⁸ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. III, s. 127-28.

⁸⁰⁹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. I, s. 124; Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 203; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 82; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 34.

⁸¹⁰ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. I, s. 236; krş. Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 203.

⁸¹¹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. I, s. 124.

⁸¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 57.

⁸¹³ Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 29.

⁸¹⁴ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. I, s. 260.

Ber' kelimesinin kök anlamının “kesmek” olduğu, “ilişkiyi kesmek” anlamındaki *berâet* kelimesinin de buradan geldiği ifade edilmiştir. *Beri'tu mine'l-marazi* (hastalıktan beri oldum) ifadesi, “hastalık sebeplerini kendimden kestim” anlamındadır.⁸¹⁵

Ber' kelimesinin kökünün, “dönüştürme ve meylettirme” anlamında olduğu ve bu kök ile “sayrûret” maddesi arasında hem lafız hem de manâ olarak benzerlik olduğu ifade edilmiştir.⁸¹⁶

Ber' ile *halk* arasındaki fark şöyle ifade edilmiştir: *Ber'*, “sûreti temyiz etmek” demektir. *Bere'e'l-lâhu'l-halka* (Allah, mahlûkâtı ber' etti), “onların sûretlerini ayrı ayrı yaptı (temyîz etti)” anlamındadır.⁸¹⁷

•*S-v-r* kökünden, biribirine zıt çok sayıda kelime vardır: 1) *صَوَّرَ* “meyletti.” 2) *الصُّورَةُ* “şekil.” O da bir şeyin hilkat hey'eti (şekli) demektir. 3) *الصَّوَارُ* “misk kokusu” veya “misk kabı.” 4) *صَوَّرَ* “kaşıntı.” 5) *الصَّارَةُ* “ağaçlık yer.”⁸¹⁸ Aynı kökten gelen *صَبَّرَ*, “bir hâlde bir hâle intikal etme, dönüşme” demektir.⁸¹⁹ *Sûret* kelimesi, “tamam ve gâye” anlamındadır.⁸²⁰

Bu üç kökten Kur'ân-ı Kerîm'de geçen el-Hâlık, el-Bâri ve el-Musavvir isimleri şu âyette peşpeşe zikredilmiştir:

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ “O Allah hâlıkdır, bâri'dir, musavvirdir.” (Haşr, 59/24)

Ber' aşamasının, *halk*'tan önce ve *tasvîr*'den sonra olduğu bu âyetten anlaşılıyor. *Halk*, takdîr aşaması; *ber'*, takdîre uygun olarak tekvîn ve îcâd aşaması; *tasvîr* ise husûsî özellikleri tayin aşamasıdır. Örfte *halk*, bu aşamaların tamamı için kullanılır.⁸²¹

⁸¹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 138.

⁸¹⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 427; Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. VI, s. 362.

⁸¹⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 138.

⁸¹⁸ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. III, s. 320.

⁸¹⁹ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 353.

⁸²⁰ Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne*, C. I, s. 205.

⁸²¹ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. VI, s. 363.

Gazzâlî, Allah Teâlâ'nın *Hâlık*, *Bâri* ve *Musavvir* isimleri arasındaki farkı şöyle ifade etmiştir: “Allah Teâlâ, takdîr edici olması bakımından *Hâlık*; muhterî ve mucid olması bakımından *Bâri* ve yaratılanların sûretlerinin tertibini en güzel şekilde düzenlenmesi bakımından *Musavvir*dir.”⁸²²

Begâvî (ö. 516/1122), *Hâlık*, *Bâri* ve *Musavvir* isimlerini şöyle açıklamıştır: *Hâlık*, *mukaddir* (takdîr eden) ve bir şeyi tedbîr yoluyla başka bir şeye çeviren”dir. *Bâri*, “a'yânı yokluktan varlığa inşâ eden”dir. *Musavvir*, “Mahlûkâtı birbirinden ayrılacak şekilde alâmetlerle şekillendiren”dir.⁸²³

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bu isimleri şöyle tefsir etmiştir: “*Hâlık*: Halk, “takdîr”dir. Bu, Allah'ın fiilleri özel şekiller üzere takdîr etmesi anlamındadır. *Hâlikiyyet*, irâde sıfatına râcidir. *Bâri*: Bizim “sâni ve mucid” sözümüz gibidir. Ancak cisimlerin yaratılmasını ifade eder. Bunun için halka (mahlûkâta) “beriyye” denilir; renk ve tat gibi arazlara denilmez. *Musavvir*: Bunun manâsı, “Allah'ın mahlûkâtın sûretlerini dilediği şekilde yaratması”dır. Burada *Hâlık* ismi *Bâri*'den önce gelmiştir. Çünkü irâdenin tercihi kudretin tesirinden öncedir. *Bâri* de *Musavvir*'den önce gelmiştir. Çünkü zâtların icâdı sıfatların icâdından öncedir.”⁸²⁴

Kurtubî (ö. 671/1273), bu âyetteki *Hâlık*'ın “*mukaddir*” (takdîr eden), *Bâri*'in “*münşi ve muhreti*” (inşâ ve ihtirâ eden) ve *Musavvir*'in “*suretleri muhtelif hey'etler* üzere tasvîr ve terkîb eden” anlamında olduğunu söylemiştir.⁸²⁵

Allah Teâlâ'nın yaratma ile ilgili bu üç ismi arasında bir takım farklar olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

3.2.2.8. Rabb-Mâlik

Rabb'in çeşitli kök manâları olduğu söylenmiştir: 1) Bir şeyi ıslah etmek ve düzeltmek. Buna göre *Rabb*; “*Mâlik*, *Hâlık* ve *Sâhib*”dir. *Rabb*, “bir şeyi ıslah

⁸²² Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, s. 148.

⁸²³ Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl (Tefsîru'l-Begavî)*, Riyad, 1412h., C. VIII, s. 88.

⁸²⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, C. XXIX, s. 295-96.

⁸²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. XX, s. 393.

eden”dir. *Rabbe fulânun day‘atehu* (falan arazisini ıslah etti) 2) Bir şeyin gerekliliği ve devam etmesi. *Erebbeti’s-sihâbetü bi-hâzihi’l-beldeti* (bu bedeye devamlı yağmur yağdı) denilir. 3) Bir şeyi bir şeye eklemek. Ahd manâsına gelen *ribâbe* de bu babdandır.⁸²⁶

Râgıb el-İsfahânî Rabb kelimesi hakkında şöyle diyor: “*Rabb* kelimesinin kökü “terbiye” demektir. Bu da, bir şeyi kemâl derecesine ulaşıncaya kadar aşama aşama inşâ etmektir... *Rabb*, masdar olup ism-i fâil için istiâre olarak kullanılır. Mutlak anlamda, sadece mevcûdâtın maslahatını tekeffül eden Allah Teâlâ hakkında kullanılır.”⁸²⁷

Semîn el-Halebî’ye (ö. 756/1355), *Rabb*, *Mâlik*, *Seyyid*, *Muslih* ve *Sâhib*, birbirine yakın anlamlı kelimelerdir. Mutlak olarak Allah Teâlâ’dan başkası hakkında kullanılmaz.⁸²⁸

İbn Fûrek’in verdiği bilgiye göre Eş‘arî •*Mâlik*, *Rabb*, *Seyyid*, *Mevlâ* isimleri arasında fark gözetmiyor ve bunların birbirine yakın manâda olduklarını söylüyordu.⁸²⁹

Rabb ile *Mâlik* sıfatı arasındaki fark şöyledir: “*Rabb* sıfatı, *Mâlik* sıfatından daha azametlidir. Çünkü *rabb*, mâlik olunan şey üzerinde tedbîr kudretinin gerçekleşmesinden ibarettir. *Rabb* sözü, hem *mülk* hem de *tedbîr* manâsını içerir. Ayrıca *rabb*, ancak kendisine itâat edilen kimse olur. Bunun delili Allah’ın şu âyetidir: “Onlar, Allah’ın berisinden ahabârını ve ruhbânını rabbler edindiler.” (Tevbe, 9//31), Yani, onları itâat ettikleri efendiler edindiler. *Mâlik* sıfatı ise, mâlik olunan şey üzerinde tasarruf kuvveti gerektirir. Bu kelime, hamur iyice yoğurulduğunda söylenen, *melektu’l-‘acîne* ifadesinden alınmıştır... Ayrıca *rabb* sıfatı, “muslih” manâsını da gerektirir. Nitekim bir nimeti kemâle erinceye kadar ıslah ettiğin zaman, *rabbeytü’n-ni ‘mete* (nimeti terbiye ettim) dersin. *Edîmun merbûbun*, “ıslah edilmiş deri” demektir.

⁸²⁶ İbn Fâris, **Mu‘cem**, C. II, s. 381-82; Ebû Hâtim er-Râzî, **ez-Zîne**, C. I, s. 180-84; Cevherî, **es-Sihâh**, s. 416; Feyyûmî, **el-Misbâhu’l-Munîr**, s. 214; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, s. 87.

⁸²⁷ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 245.

⁸²⁸ Semîn el-Halebî, **‘Umdetü’l-Huffâz**, C. II, s. 59-60; krş. Feyyûmî, **el-Misbâhu’l-Munîr**, s. 214; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, s. 87.

⁸²⁹ İbn Fûrek, **Makâlât**, s. 52.

Rabb sözü, “bir işi tamamlanıncaya kadar üstlenme” manâsını gerektirir. *Rabbü'l-veled* (çocuğun rabbi/terbiyecisi), *rabbü'l-yetîm* (yetimin rabbi/velisi) ifadeleri buradan gelir. *Şâtun rubbâ*, “yeni kuzulmuş koyun” demektir; bu koyun lohusa kadınlar gibidir. Ayrıca o kuzusunu terbiye ettiği için ona *rubbâ* isminin verildiği söylenmiştir. *Terbiye* kelimesindeki *yâ*’nın aslı *bâ* olup illet harfine nakledilmiştir.”⁸³⁰

Bu açıklamalardan ve daha önce Mâlik ismi hakkında verdiğimiz bilgilerden anlaşıldığına göre, *Rabb* ile Mâlik arasında çeşitli farklar vardır. Bunları tek bir nokta toplayacak olursak, *Rabb* isminde “terbiye”, Mâlik isminde ise “sahip olduğu şeyde veya verdiği hükümde aslâ ortak kabul etmeme” anlamı öne çıkmaktadır.

3.2.3. Ru’yetullah (Allah’ın Görülmesi)

3.2.3.1. Rü’yet-İdrâk

•*Rü’yet* (رُيُوتٌ) kelimesinin kökü, “göz veya basîretle bakmaya ve görmeye” delalet eder.⁸³¹ *Re’y*, insanın bir konudaki görüşüdür. *Ri’y*, insanın gördüğü güzel bir hâldir. *Riyâ* (gösteriş), *mir’ât* (ayna) ve *rü’yâ* (düş) kelimeleri de bu kökten gelmektedir. *Re’â*, “gördü”, “bildi” “zannetti”, “rüyâsında gördü” anlamına gelir. *Re’y*, zann-ı galip sebebiyle nefsin iki çelişikten birine inanmasıdır. “*Karşılarındakini göz kararıyla kendilerinin iki katı görüyorlardı.*” (Âl-i İmrân, 3/13) âyetinde olduğu gibi. Yani, gözleriyle müşahedenin gereği olarak onları kendilerinin iki katı zannediyorlardı. –*Reviyye* ve *terviye*, bir şey hakkında tefekkür etmektir.⁸³²

Rü’yet, “gözle görme” manâsında olduğu zaman bir mef’ûle, “ilim” manâsında olduğu zaman iki mef’ûle müteaddî olur.⁸³³

Râgıb el-İsfahânî’ye göre *rü’yet*, görülen şeyi idrâktir. Bunun nefsin kuvvelerine göre çeşitleri vardır:

⁸³⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 186.

⁸³¹ İbn Fâris, *Mu’cem*, C. II, s. 472; Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. IV, s. 15.

⁸³² İbn Fâris, *Mu’cem*, C. II, s. 472-73; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 414-15; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 276; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, C. II, s. 56–57; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1285.

⁸³³ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 414; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 275; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, C. II, s. 57.

1) Duyu organı veya onun yerine geçen bir şeyle görmek.

﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَنْ الْيَقِينِ﴾ “*Cahîmi (cehennem) kesinlikle göreceksiniz. Sonra onu yakîn gözüyle kesinlikle göreceksiniz.*” (Tekâsür, 102/6-7)

﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ “*Kıyâmet günü, Allah’a karşı yalan söyleyenlerin yüzlerini kararmış görürsün.*” (Zümer, 39/60)

﴿فَسِيرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ﴾ “*Allah, amelinizi görecektir.*” (Tevbe, 9/105) Allah, duyu ile görme yerine geçen bir görme ile görecektir. Çünkü Allah Teâlâ hakkında duyu câiz değildir.

2) Vehim ve tahayyül yoluyla görmek.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ﴾ “*Melekler, o kâfirleri vefat ettirirken bir görseydin!*” (Enfâl, 8/50)

3) Tefekkür yoluyla görmek.

﴿إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ “*Ben sizin göremediğiniz şeyleri görüyorum.*” (Enfâl, 8/48)

4) Akıl vasıtasıyla görmek.

﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ “*Kalp (akıl) gördüğünü yalanlamadı.*” (Necm, 53/11)

﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ “*Onu bir kez daha görmüştü.*” (Necm, 53/11)⁸³⁴

• *İdrâk* kelimesinin kökü, “bir şeyin bir şeye erişmesi ve ona ulaşması” anlamındadır.⁸³⁵ Nitekim çocuk ergenlik çağına geldiği zaman أَدْرَكَ الْعِلَامُ “Çocuk müdrik oldu.” ve meyve olgunlaştığında, أَدْرَكَتِ الثَّمَرَةُ denilir. *Derk*, “derc” (derece) gibidir. Ancak *derc*, yukarı itibara alınarak, *derk* ise aşağı itibara alınarak söylenir. Bu nedenle “cennetin dereceleri”, “cehhenemin drekeleri” denilir. *Derk*, aynı zamanda denizin dibidir. *İdrâk*, “erişme”, “bir şeyi gözle görme”, “meyvenin olgunlaşması”

⁸³⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 275.

⁸³⁵ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. II, s. 269; Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. III, s. 222.

anlamlarına gelir. *İstidrâk* ve *tedârik*, “kaybolan şeye ulaşmak” demektir. *Tedâreke*, “birbirine kavuştu” demektir. *İddirâk*, “birbirine erişmek” anlamındadır.⁸³⁶

Bazı kelâmcılar, “rü’yet” ile “idrâk”ın aynı manâda olduğunu söylemiştir.⁸³⁷ Bazı kelâmcılar da her iki kelime arasında fark olduğunu söylemişlerdir.

•Fahreddîn er-Râzî’ye göre idrâk, “rü’yet”ten ibaret değil, “vusûl”den (ulaşmadan) ibarettir. Bir kimsenin bir şeyi, onun etrafını ve sonunu görmesi ve onun her yönünü ihata etmesi anlamında “onu idrâk etti” denilir. İdrâk, her yönden kuşatıcı bir rü’yettir (görmedir.)⁸³⁸

•Devvânî’ye göre *idrâk*, “rü’yet” demektir. Ancak idrâkin hakikati, nâil ve vâsıl olmaktır. İhâtaya mukârin *rü’yet*, mutlak rü’yetten daha özledir.⁸³⁹

•İbn Hazm’a göre, lügatte *idrâk*, “nazar” ve “rü’yet” üzerine zâid bir manâdır. Çünkü idrâkte, rü’yette bulunmayan “ihâta” manâsı vardır.”⁸⁴⁰

Rü’yet ile idrâk arasındaki en temel fark, rü’yete nazaran idrâkin her yönden kuşatıcı olmasıdır.

3.2.3.2. Nazar-Rü’yet

Nazar (نظر) kelimesinin kökü, “bir şeyi düşünmek ve incelemek”⁸⁴¹ demektir. Sonra lügatte genişleme olarak birçok manâda kullanılmıştır. *Nazar*, gözü ve basireti bir şeyi idrâk etmek ve görmek için o şeye çevirmektir. Yani, baş gözü ve kalp gözü ile görmek demektir. Yine nazar, “beklemek” anlamına da gelmektedir.⁸⁴²

⁸³⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. II, s. 22; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. II, s. 269; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 369; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 223-24; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, C. II, s. 9; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 938.

⁸³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. I, s. 377; İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 81; Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, s. 361.

⁸³⁸ Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Kitâbu’l-Erba‘în fî Usûli’d-Dîn*, 1. Baskı, Haydarabad, 1353h., s. 213-14.

⁸³⁹ Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 98-99.

⁸⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 8.

⁸⁴¹ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 444.

⁸⁴² Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 237-38; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 444; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1148-49; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 812-14; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, C. VI, s. 193-95; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 484.

Kelâmcılardan bir kısmı *rü'yet* ile *nazar* arasında fark gözetmezken⁸⁴³, bazıları iki kelime arasında fark olduğunu söylemiştir.⁸⁴⁴

Ebû Hilâl el-Askerî, *nazar* ile *rü'yet* arasındaki fark konusunda şöyle demiştir: “*Nazar*, aydınlanma talebidir. *Nazar*, bir şeyin ortaya çıkmasını istemektir. Kalb ile *nazar*, tefekkür yönünden olur. *İntizâr*, bir şeyi talep etmek için uygun vakti beklemektir. Aynı zamanda *nazar*, eşyanın durumlarına ilişkin tefekkür ve teemmüldür. Kadîm, *nazar* ile nitelenmez. Çünkü *nazar*, ancak ilmin olmaması durumunda olur. Bilinmektedir ki *nazar*, ancak meçhul olan bir şeyin bilinmesi hakkında doğrudur. *Nazar*, göz ile müşâhedede bulunmaktır. Buna göre *nazar*, gözü görülecek şeyi talep ederek onun bulunduğu tarafa çevirmektir. Oysa *rü'yet*, görülen şeyi idrâktir.”⁸⁴⁵

3.2.3.3. Basar-Rü'yet

Basar (بصر) kelimesinin kökü, “bir şeyi bilmek” demektir. *Basîret* de bu anlamdan türemiştir.⁸⁴⁶ *Basar*, “görme duyusu”dur.⁸⁴⁷

Rü'yetullahı kabul eden Ehl-i sünnet basar ile *rü'yeti* aynı anlamda kullanmıştır.⁸⁴⁸

3.2.4. Kazâ ve Kader

3.2.4.1. Kazâ-Kader

Kazâ kelimesinin kök anlamı, “bir şeyin muhkem ve sağlam yapılması”na delâlet eder. Buradan hareketle sözlükte *kazâ*, “hüküm” demektir.⁸⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî *kazâ'yı*, “Bir işi sözlü veya fiilî olarak hüğkme bağlamaktır” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁵⁰

⁸⁴³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, C. I, s. 125.

⁸⁴⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, s. 194.

⁸⁴⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 75-76.

⁸⁴⁶ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. I, s. 253-54.

⁸⁴⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. IV, s. 141-42; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 97; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 127-28.

⁸⁴⁸ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, s. C. I, s. 461.

⁸⁴⁹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. III, s. 400; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. V, s. 99; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 949.

⁸⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 674.

Kader kelimesinin kök anlamı, “bir şeyin mebalağı, kühü ve nihâyeti”ne delâlet eder. *Kader*, “bir şeyin meblağı” (ölçüsü, miktarı) anlamındadır.⁸⁵¹

Lügatlerde bazen *kazâ* ve *kader* kelimelerinin aynı anlamda oldukları ifade edilmiştir.⁸⁵²

Kelâmda da bu iki kavram bazen mütertâdif kabul edilirken çoğunlukla aralarında fark olduğu dile getirilmiştir.⁸⁵³

Ebû Hilâl el-Askerî, *kader* ile *kazâ* arasındaki farkı şöyle izah etmektedir: “*Kader*, fiillerin, işlendikleri husûs için kendilerine duyulan ihtiyaç miktarında ve yeteri kadar var olmalarıdır. *Kader*’in, muradı meydana getirmek istediğin şekilde olması, *mukaddir*’in de onu bu şekilde gerçekleştiren kimse olması mümkündür. *Kader*’in kök anlamının “fiilin, fâilin murâd ettiği ölçüde var olması” şeklinde olduğu söylenmiştir. Allah’ın fiilleri konusunda *kader*’in gerçek anlamı, “fiilin, maslahat miktarınca var olması”dır. *Kazâ* ise, “bir işi tamamna erdirmek”tir.⁸⁵⁴

Mâtürîdîler ve Eş’arîler *kazâ* ve *kader* kavramlarını farklı şekilde tanımlamışlardır. Mâtürîdîlere göre *kader* ve *kazânın* tarifi şu şekildedir: “*Kader*, olacak olan şeylerin zaman ve mekânını, evsâf, özellik ve ayrıntılarını Allâh Teâlâ’nın bilip ezelde takdîr ve tahdîd etmesidir. *Kazâ* ise, Allâh Teâlâ’nın, irâde ve takdîr ettiği şeylerin zamanı gelince ilim ve irâdesine uygun olarak icad etmesi demektir.” Eş’arîler ise, Mâtürîdîlerin *kazâ* dediklerine *kader*, *kader* dediklerine *kazâ* demektedirler.⁸⁵⁵ Cürcânî’nin *kazâ* ve *kader* tanımları Eş’arîlerin anlayışına göredir: “*Kazâ*, bütün mevcûdâtın toplu olarak levh-i mahfûzda var olmasıdır. *Kader* ise, bütün varlıkların şartları yerine geldikten sonra dış dünyada ayrı ayrı var olmasıdır.”⁸⁵⁶

⁸⁵¹ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. III, s. 365; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 62; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 919; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 658.

⁸⁵² Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. III, s. 365; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 460.

⁸⁵³ Sadruşşerîa, *Ta‘dîlu’l-‘Ulûm*, vr. 193^b; Mahmûd, Abdurrahman b. Sâlih, *el-Kazâ ve’l-Kader fî Dav’i’l-Kitâbi ve-Sünneti ve Mezâhibi’n-Nâsi fîhi*, Dâru’l-Vatan, 1418/1997, s. 40-41.

⁸⁵⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 191.

⁸⁵⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 46-47; Mezârî, *el-Luma’*, s. 32-36; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1339-1342, s. 315-316.

⁸⁵⁶ Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 146.

Râgıb el-İsfahânî *kader* ve *takdîr*, “Bir şeyim kemiyetini beyân etmektir” şeklinde tanımlayarak her iki kelimeyi bir nevi aynı kabul etmiştir.⁸⁵⁷ Ancak Ebû Hilâl, *takdir* ile *kader* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Takdîr*, hem Allah'ın fiilleri hem de kulların fiilleri hakkında da kullanılır. *Kader* ise, sadece Allah'ın fiilleri hakkında kullanılır. Ayrıca *takdîr*, güzel de çirkin de olabilir; müneccimin Zeyd'in ölümünü, fakir düşmesini ve zengin olmasını takdîr etmesi gibi. Oysa *kader*, sadece güzel olur.”⁸⁵⁸

Yukarıda kazâ'nın “hüküm” manâsına geldiği ifade edilmişti. Ebû Hilâl, kazâ ile hüküm arasındaki fark olduğunu söylemiştir: “*Kazâ*, bir işi tamamına erdirmeyi gerektirir. *Hüküm*, ahkâm hakkında aklın ve şerâatin gereğine göre kesin karar vermektir. *Hüküm*, *kazâ*'nın kullanılmadığı çeşitli yerlerde kullanılır.”⁸⁵⁹

3.2.4.2. İrâde-Meşîet

İrâde kelimesinin kökü, “serbest bırakılması sebebiyle bir yönde gidip gelme”ye delâlet eder. *Revd*, tercih yapılınca kadar devam eden taleptir. Bundan dolayı talep ve seçim aşamasında olması sebebiyle otlak arayan kimseye “râid” denir.⁸⁶⁰ Râgıb'a göre revs, “bir şeyi yumuşaklıkla tekrar tekrar isteme”dir.⁸⁶¹

İrâde, “nefsin fiile iştîyak ve meyletmesi”⁸⁶² şeklinde tanımlanır. *İrâde* aslında şehvet, akıl ve emelden mürekkep bir kuvvettir. Daha sonra yapılması ve yapılmaması gereken şeylerde bir hüküm vermekle birlikte, nefsin bunlardan birini istemesine isim olarak verilmiştir.⁸⁶³ Cürcânî irâdeyi, “insanın faydasına inandığı fiili meydana getirmesi için meyl”⁸⁶⁴ olarak tarif etmektedir. İrâde'nin zıddı, kerâhet ve

⁸⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 658.

⁸⁵⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 191.

⁸⁵⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 190.

⁸⁶⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. II, s. 161; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 457; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 476; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371.

⁸⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371.

⁸⁶² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371; Tahânevî, *Keşşâf*, s. 552.

⁸⁶³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 74.

⁸⁶⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 16.

cebr'dir. Kerâhet, bir şeyin sınırlı ve kayıtlı olarak meydana gelmesidir. Bu sınır arttıkça cebr artar, irâde ve ihtiyâr azalır ve zayıflar.⁸⁶⁵

Meşîet, “şey” kelimesinden alınmış olup mevcut için isimdir.⁸⁶⁶ Bu kelimenin kökü, “talep noktasına ulaşan temâyül”dür.⁸⁶⁷

Kelâmcıların çoğuna göre “meşîet”in “irâde” gibi olduğunu söylenir.⁸⁶⁸ Ancak Ebû Hanife başta olmak üzere bazı kelâmcılar⁸⁶⁹, her iki kelime arasında fark olduğunu söylemişlerdir. Râgıb el-İsfahânî şöyle demektedir: “Bazı kelâmcılara göre aslında *meşîet*, “bir şeyin icâdı ve ona isâbet”tir. Her ne kadar örfte irâde yerine kullanılırsa da, meşîet Allah Teâlâ’dan olursa “icâd”, kuldan olursa “isâbet”tir. Allah’tan olan meşîet, şeyin varlığını gerektirir. Bunun için, مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُن “Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz” denilmiştir. Allah’ın irâdesi ise mutlaka murâdın vücuda gelmesini gerektirmez. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ﴾ “Allah, sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.” (Bakara, 2/185); ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ “Allah, kulları için hiçbir zulüm murâd etmez.” (Mü’min, 40/31) Bilinmektedir ki, zorluk ve zulüm insanlar arasında meydana gelir. Bu ikisi arasındaki fark konusunda şöyle dediler: Bazen insanın irâdesi, Allah’ın irâdesi onun irâdesinden önce bulunmamak üzere meydana gelebilir. Zira insan ölmemeyi murâd eder, ama Allah bunu kabul etmez. İnsanın meşîeti iser mutlaka Allah’ın meşîetinden sonra olur. Nitekim Allah, ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ “Allah, dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” (İnsan, 76/30) buyurmuştur.”⁸⁷⁰

Ebû Hilâl, *irâde* ile *meşîet* arasında farkı şöyle açıklamıştır: “*İrâde*, vakti geçmiş bir şey için de geçmemiş bir şey için de olur. *Meşîet* ise, vakti geçmiş bir şey

⁸⁶⁵ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. IV, s. 284-85.

⁸⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 75.

⁸⁶⁷ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. VI, s. 188.

⁸⁶⁸ Bkz. İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, s. 52; Bâkullânî, *el-İnsâf*, s. 43; Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s. C. I, s. 349; el-İ’tikâd ve’l-Hidâye ilâ Sebîli’r-Reşâd, s. 8; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371; Tûsî, *Telhîsü’l-Muhssal*, s. 169; Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, s. 175; *Kitâbu’l-Bidâye mine’l-Kifâye*, s. 82; Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 41, 56; Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsid*, C. IV, s. 134; Beyâzîzâde, *İşârât*, s. 264; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 75; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, C. I, s. 292. Bazen “irâde”, “meşîet” olarak açıklanmıştır. Bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, s. 476.

⁸⁶⁹ Bkz. İbnü’l-Hümâm, *Kitâbu’l-Müsâmera*, C. II, s. 8.

⁸⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 471-72.

için olur. *Meşîet*'in mukâbili *ibâ* (reddetme) kelimesidir. Bir şeyi reddetmek, ancak yapma girişimi esnasında olur. Aynı şekilde *meşîet* de, ancak yapma girişimi esnasında olur.”⁸⁷¹

İsmail Hakkı Bursevî ise irâde ile meşîet arasındaki fark konusunda şöyle demiştir: “*Meşîet*, sadece oluşlarda olur. *Îrâde*, bazen oluşlarda ve hükümlerde olur.”⁸⁷²

3.2.4.3. Îrâde-Rızâ

Rızâ kelimesinin kökü, “öfke”nin zıddına delâlet eder.⁸⁷³ Rızâ, “bir şeyden hoşnut olmak” demektir.⁸⁷⁴ Rızâ'nın bir şeyin varlığına dair irâdenin kemâli olduğu söylenmiştir.⁸⁷⁵

Bazı kelâmcılar, irâde ile rızâ'yı eş anlamlı kabul ederken⁸⁷⁶, bazıları iki kelime arasında fark gözetmiştir.⁸⁷⁷

Nûreddin es-Sâbûnî, rızâ ile irâde arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Rızâ*, bir şeyin güzel bulunması ve kabul edilmesidir. *Îrâde*, mümkün olan iki taraftan birinin tahsisini ve onun varlığının tercihini gerektiren şeydir.”⁸⁷⁸

Ebû Hilâl, *irâde* ile *rızâ* arasındaki farkı şöyle izâh eder: “Tâatı *irâde*, tâatten önce olur. Tâate *rızâ* ise, tâatten sonra veya tâatle birlikte olur. Dolayısıyla *rızâda* irâde söz konusu değildir. Ebû Hâşim'e göre, *rızânın* bir anlamı yoktur. Hâlbuki biz, müslümanların Allah Teâlâ'nın rızâsını kazanmaya teşvik edildiklerini görüyoruz. Olmayan bir şeye teşvik edilmesi mümkün değildir. Ayrıca *rızâ*, *suht*'un (öfkenin) zıddıdır. Allah Teâlâ'nın *suht*'u, azap etme irâdesidir. Dolayısıyla Allah'ın *rızâsı*'nın, O'nun sevap verme veya ona hükmetme irâdesi manâsında olması gerekir.”⁸⁷⁹

⁸⁷¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 124.

⁸⁷² Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 373.

⁸⁷³ İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 402; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1288.

⁸⁷⁴ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Munîr*, s. 229.

⁸⁷⁵ Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 478.

⁸⁷⁶ Bkz. Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 86.

⁸⁷⁷ Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 239; *el-İrşâd*, s. 250; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, C: II, s. 297-299.

⁸⁷⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 173.

⁸⁷⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 123.

3.2.4.4. İrâde-Temennî

Temennî kelimesi, *m-n-y* (مَنَى) kökünden türemiştir. Bu kök, “bir şeyin takdir edilmesi ve bu husustaki hükümün uygulanmasına” delâlet eder. *Temennî* ise, “kitap okuma” demektir.⁸⁸⁰ *Temennî*, “arzu etmek” demektir. Çünkü arzu edilen şey, insanın zihninde ölçülüp biçilir, takdir ve tasavvur edilir.⁸⁸¹

Râgıb el-İsfahânî, *temennî* kelimesini şöyle açıklamaktadır: “*Temennî*, bir şeyin nefiste takdir ve tasvîr edilmesidir. Bu, bazen zan ve tahminden kaynaklanır. Bazen de bir bilgiye ve bir esasa dayanır. Fakat temennînin çoğu tahminden kaynaklandığı için ona daha çok yalan hâkimdir. Dolayısıyla herhangi bir şeyin tasavvuruna ait temennînin çoğunun gerçekliği yoktur. Allâh Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Yoksa insan için temennî ettiği şey mi vardır?*” (Necm, 53/24); “*Onlar ölümü temennî ettiler.*” (Bakara, 2/194); “*Onu aslâ temennî etmezler.*” (Cuma, 62/7)... *Ümniyye*, nefiste bir şeyi temennî etmekten meydana gelen bir sûrettir. Yalan (kizb), hakikati olmayan bir şeyi bir şeyi tasavvur ve onun söz dökülmesi olunca, temennî yalan için bir başlangıç gibi olmaktadır.”⁸⁸²

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, bir grubun *temennî*yi bir tür *irâde* kabul ettiklerini, hatta onu “Meydana gelmeyecek olan veya meydana geleceğinden kuşku duyulan bir şeyi *irâde* etmek” şeklinde tanımladıklarını belirtir. Cürcânî, Eş‘ariyye ve Mu‘tezile’den muhakkıkların *temennî*nin *irâdeden* başka olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir.⁸⁸³ Daha önce belirttiğimiz gibi Âmidî, *irâde* ile *temennî*nin birbirinden farklı olduğunu söylemiş ve iki kelime arasındaki farkları belirtmiştir.⁸⁸⁴

Ebû Hilâl, *temennî* ile *irâde* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Temennî*, bir fiilin kaçırılması esnasında nefiste meydana gelen bir durumdur. Bu fiilde temennide bulunan kimsenin k bir menfaatinin veya bir zararının olması, bu fiilin gelecek ya da geçmişle ilgili olması fark etmez. Ancak *irâde*, sadece gelecek zamanla ilgili olur.

⁸⁸⁰ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 277; krş. Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 169-70; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 779.

⁸⁸¹ Kuraşî, *Kâmûs-i Kur’ân*, C. VI, s. 296.

⁸⁸² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 779-80.

⁸⁸³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. II, s. 464.

⁸⁸⁴ Bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, C. I, s. 302.

Temennînin aslâ irâde ile ilgili olmayan bir şeyle ilgili olması mümkündür. Meselâ insan, Allah tarafından hiç yaratılmamış olmayı ve dün yapmış olduğu bir şeyi yapmamış olmayı temennî edebilir. Fakat bunları irâde etmesi mümkün değildir.⁸⁸⁵

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, kelâm ilminde Allâh'ın sıfatları arasında sayılan “irâde sıfatı” açısından, yine insan fiilleri meselesinde kelâm ekolleri arasında önemli bir kavram olarak ele alınan “irâde” açısından, bu kavramın temennî ile aynı anlamda mümkün değildir.

3.2.4.5. Muhabbet-İrâde

Muhabbet, *hubb* ile aynı kökten gelmiş olup “sevgi” demektir. *Hubb*, *buğz*'un zıddıdır.⁸⁸⁶

Râgıb el-İsfahânî, bazen muhabbet'in *irâde* ile tefsir edildiğini söyler. Buna örnek olarak, ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّخِذُوا﴾ “Onun içinde günahlarından arınmayı seven kişiler vardır.” (Tevbe, 9/108) âyetini vermekte, ancak bunun doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre muhabbet irâdeden daha belîğdir. Her muhabbet irâdedir; fakat her irâde muhabbet değildir. Râgıb el-İsfahânî bu bilgiyi verdikten sonra, ﴿إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ﴾ “İmâna karşılık küfürden hoşlanıyorlarsa” (Tevbe, 9/23) âyetindeki اسْتَحَبُّوا kelimesini, أَتَرَوْهُ “tercih ederlerse” şeklinde tefsir etmiştir.⁸⁸⁷

İrâde ve muhabbetin aynı anlama geldiğini söyleyen kelâmcılar olduğu gibi⁸⁸⁸, her iki kavram arasında fark gözerten kelâmcılar da vardır.⁸⁸⁹

Ebû Hilâl, *irâde* ile *muhabbet* arasındaki fark hakkında şöyle demektedir: “*Muhabbet* birşey hakkında geçerlidir ve onunla başkası murâd edilir. Hâlbuki *irâde* böyle değildir. Örneğin, أَحَبَبْتُ زَيْدًا “Zeyd'i sevdim” dersin ve bununla onun ikramını ve sana sağladığı yararını murâd edersin. Bu manâda, أَرَدْتُ زَيْدًا “Zeyd'i irâde ettim”

⁸⁸⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 123.

⁸⁸⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. I, s. 277; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 26-27; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 216; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 779.

⁸⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 779.

⁸⁸⁸ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhssal*, s. 169.

⁸⁸⁹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr (Kelâm Metafizîği)*, s. 115; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 261, 269; Mütüşâbihu'l-Kur'ân, C. I, s. 280; Şerîf el-Murtezâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâyik*, C. II, s. 268.

denilmez. Yine أَحِبُّ اللَّهَ “Allah’ı seviyorum” dersin. Bu ifade, “Allah’a itaati seviyorum” demektir. Bu manâda, أُرِيدُهُ “Allah’ı irâde ediyorum” denilmez. Burada Allah’a itaati sevmek, “O’na muhabbet” olarak ifade edilmiştir. Nitekim Allah’ın cezasından korku da, “O’ndan korku” olarak ifade edilir. Yine, اللَّهُ يُحِبُّ الْمُؤْمِنِينَ “Allah mü’minleri sever” ifadesi, “onlara ikram etmeyi ve sevap vermeyi sever” anlamındadır. Bu anlamda, يُرِيدُهُمْ “Allah, onları irâde eder” denilmez. Bundan dolayı *muhabbet*’in, “sevap ve dostluk” olduğunu, *irâde*’nin ise böyle olmadığını söylemişlerdir... Ayrıca *muhabbet*, “şehvet” yerine de kullanılır. فَلَا نَّ يُحِبُّ اللَّحْمَ “Falan eti seviyor” denilir. Bu ifade, “O, ete iştah duyuyor” demektir.”⁸⁹⁰

İbn Ebi’l-İzz, *muhabbet*’in *meşîet*’ten farklı olduğunu belirtmiş ve buna Kitâb, sünnet ve sağlam fitratın delalet ettiğini⁸⁹¹ söylemiştir.

3.2.4.6. İrâde-Şehvet

Şehvet, “istemek, sevmek, rağbet etmek ve eğilim duymak” anlamına gelir.⁸⁹² *Şehvet*, “nefsin, menfaatleri ve lezzetleri arzulaması ve onlara tabî eğilim göstermesi”; “faydalanma irâdesi”, “lezzet idrakinin kendisiyle gerçekleştiği şey” gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.⁸⁹³

Râgıb el-İsfahânî, şehvet’in asıl anlamı, “nefsin irâde ettiği şeye eğilim göstermesidir” demiştir. Bu da dünyada iki çeşittir: Doğru şehvet ve yalancı şehvet. Doğru şehvet, o olmaksızın bedenın zarar göreceğı şehvettir. Acıktığında yemek yeme şehveti (isteğı) gibi. Yalancı şehvet, o olmaksızın bedenın zarar görmeyeceğı şehvettir.⁸⁹⁴

Âlimler, her ne kadar şehvet irâde türü bir kelime olsa da, her iki kelime arasında fark gözetmişlerdir.⁸⁹⁵ Ebû Hilâl, *irâde* ile *şehvet* arasındaki farkı şöyle izah

⁸⁹⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 121.

⁸⁹¹ İbn Ebi’l-İzz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, C. I, s. 324.

⁸⁹² Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. II, s. 364; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. III, s. 220; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1301.

⁸⁹³ *Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Kelâmiyye*, C. I, s. 409-10.

⁸⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 468-69.

⁸⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. II, s. 462; Hillî, *Menâhicu’l-Yakîn*, s. 117

etmiştir: “İnsan, bazen kendisi için kötü olan bir şeye karşı şehvet duyar. Örneğin, oruçlunun çirkin gördüğü hâlde suya iştiâ duyması (arzu etmesi) gibi. Yine bazen insan, iştiâ duymadığı (arzu etmediği) bir şeyi irâde eder. Örneğin acı ilaç içmek, az yemek, kan aldirmek vb. gibi. Çirkin bir şeye şehvet duymak, çirkin değildir. Ancak çirkin bir şeyi irâde etmek, çirkindir. Dolayısıyla her iki kavram arasındaki fark açıktır.”⁸⁹⁶

3.2.4.7. İhtiyâr-İrâde

İhtiyâr kelimesi, kök anlamı “sempati ve eğilim” olan *hayr*’dan türemiştir ve şerr’in (kötülüğün) zıddıdır.⁸⁹⁷ Hayr, herkesin rağbet ettiği –akıl, adâlet, fazilet vb. gibi– şeydir. *İhtiyâr*, hayırlı olanı talep etmek ve yapmaktır. Bazen kendisinde hayır olmasa bile, insanın hayırlı gördüğü şeye de “hayr” denilir. Kelâmcıların örfünde *muhtâr* (ihityâr sahibi), insanın ikrâh (zorlama) altında olmaksızın yaptığı her fiildir.⁸⁹⁸

İbn Hazm, Allah’ın fiili olan ihtiyârın –ki o, O’nun dışındakilerden nefyedilmiştir–, yaratıklarına nisbet ettiği ve onları niteldiği ihtiyârdan farklı olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah’ın yaratıklarına nisbet ettiği *ihityâr*, sadece herhangi bir şeye meyletmekten ve o şeyi başkasına tercih etmekten ibarettir.⁸⁹⁹

Kelâmcılardan bazıları *ihityâr* ile *irâdeyi* anlamda görürken⁹⁰⁰, bazıları bunlar arasında fark gözetmiştir.⁹⁰¹ Ebû Hilâl, *irâde* ile *ihityâr* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*İhtiyâr*, bir şeyi başka bir şeye bedel olmak üzere irâde etmektir. *İhtiyâr*, tercih edilen şey ile başkasının aynı anda kalbe doğmasıyla olmaz. Eğer kalbe başka bir şey doğmuyorsa, bu bir fiil için irâde olur. *İhtiyâr*’ın aslı, “hayr”dır. *Muhtâr* (ihityâr sahibi), zorlama ve mecburiyet olmaksızın gerçekte iki şeyden en hayırlısını veya

⁸⁹⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 122.

⁸⁹⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. I, s. 455-56; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. II, s. 232; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 351-52; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, s. 389.

⁸⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 301-302.

⁸⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 36-37.

⁹⁰⁰ Bkz. Tûsî, *Telhîsü’l-Muhssal*, s. 169; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C. VI/2, s. 56.

⁹⁰¹ *Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Kelâmiyye*, C. I, s. 76-77.

kendisine göre iki şeyden hayırlısını irâde eden kimsedir. İnsan, bir şeyi irâde etmeye zorlanırsa, ona *muhtâr* denilmez. Çünkü *ihtiyâr*, *ıztırâr*ın (zorunluluğun) zıddıdır.”⁹⁰²

3.2.4.8. İstîtâ‘at-Kudret

İstîtâ‘at, kök anlamı “boyun eğme” olan طوع (*tav‘*) kelimesinden türemiştir. Bunun zıddı, “zorlama” anlamındaki *kurh* veya *kerh‘* dir.⁹⁰³ Burada hareketle *istîtâ‘at*, itâkat (güç yetirme), yani “kudret” anlamında kullanılmaktadır.⁹⁰⁴ *İstîâ‘at*, kelâmcıların örfünde, “canlıya bir fiili işleme veya terketme imkânı veren bir sıfat”⁹⁰⁵ olarak tanımlanır.

Bazı kelâmcılar *istîtâ‘at* ve *kudret* kavramlarını müterâdif (eş anlamlı) kabul ederken⁹⁰⁶, bazıları da bunlar arasında fark gözetmiştir.⁹⁰⁷

Ebû Hilâl, *istîtâ‘at* ile kudret arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*İstîtâ‘at*, “boyun eğme” anlamına gelir. Bu nedenle Allah, *istîtâ‘at* ile nitelenmez... *İstîtâ‘at*, “icâbet” anlamına da gelir. Allah Teâlâ’nın, “*Rabbinin istîtâ‘ı var mı?*” (Mâide, 5/112) sözü, “*Senin isteğine icâbet eder mi?*” demektir. Ancak Allah’ın, *İşitmeye istîtâ‘at getiremezlerdi*” (Kehf, 18/101) âyeti ise, onların buna kudretlerinin olmadığı anlamında değil, “Kur’ân’ı dinlemek kendilerine ağır gelirdi” anlamındadır.”⁹⁰⁸

3.2.4.9. Kuvvet-Kudret

Kuvvet, “tâkat, güç” demektir. Zayıf kelimesinin hilâfıdır.⁹⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, kuvvet kelimesinin bazen “kudret” manâsında, bazen de potansiyel güç (kuvve) manâsında kullanıldığını söylemiştir. Ona göre kuvvet kelimesi, bazen

⁹⁰² Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 124.

⁹⁰³ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. III, s. 65-66; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. III, s. 431-32; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 711-12; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 529-31; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 745-46.

⁹⁰⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 711; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 745.

⁹⁰⁵ Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, s. 19.

⁹⁰⁶ Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 45, 109; İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 36; Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, s. 242; *Kitâbu’l-Bidâye mine’l-Kifâye*, s. 107; Cürcânî, *Ta‘rifât*, s. 35, 221.

⁹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, s. 151.

⁹⁰⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 110.

⁹⁰⁹ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. III, s. 445; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 36-37; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1327.

“beden”, bazen “kalp”, bazen “dışarıdan olan yardımcı” hakkında; bazen de “ilâhî kudret” hakkında kullanılır.⁹¹⁰

Pekçok kelâmcı kuvvet’in “kudret” manâsında olduğunu söylemiştir.⁹¹¹ Ebû Hilâl ise iki kelime arasında fark gözetmiştir. Bunu onun *kadîr* ile *kavî* arasındaki fark konusunda söylemiş olduğu şu ifadelerinde görüyoruz: “*Kavî*, bir şeye ve daha fazlasına güç yetirendir. Bundan dolayı bütün gücünü bir şeye sarfeden kimse için *kavî* (kuvvetli) denilmesi câiz değildir. Ancak daha fazlasını yapan kimseye *kavî* denilir. Bu yüzden bazıları, “*Kavî*, güç yetirdiği şeyde çok büyük kudret sahibi olan kimsedir” demişlerdir.”⁹¹²

3.2.4.10. Halk-Kesb

Halk kelimesinin lügat anlamını yukarıda vermiştik. *Kesb* ise sözlükte, “peşine düşme, talep etme ve isâbet” anlamlarına gelmektedir.⁹¹³ Bunun aslının “toplama” anlamında olduğu söylenmiştir. *Kesb* ile iktisâb’ın aynı anlamda olduğu ifade edilir.⁹¹⁴

Lügavî açıdan halk ile kesb arasında eşanlamlılık olduğunu iddia eden yoksa da, kelâm ilminde önemli bir konu olan “insan fiilleri” problemiyle ilgili tartışmalar çerçevesinde her iki kavram arasında fark olduğu ifade edilmiştir.⁹¹⁵

İmâm Eş‘arî’ye göre, eğer fiil kadîm kudretle meydana geliyorsa buna *halk*; şayet hâdis kudretle meydana geliyorsa buna da *kesb* denilir.⁹¹⁶

Şehristânî’ye göre *halk*, mücidin icâdıyla mevcûd olandır. Halk için bir hüküm ve bir şart vardır: Hüküm, mücidin icâd sebebiyle değişmemesidir. Şart, mücidin, mevcûdu her yönden bilmesidir. *Kesb* ise, makdûrun hâdis kudretle meydana getirilmesidir. *Kesb* için de bir hüküm ve bir şart vardır: Hüküm, müktesibin kesb

⁹¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 693-94.

⁹¹¹ Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s. C. I, s. 325; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 45, 109; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 242; *Kitâbu’l-Bidâye*, s. 107; Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 40.

⁹¹² Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 106.

⁹¹³ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 27; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 179.

⁹¹⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 998.

⁹¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Sadru’s-Şerîa es-Sânî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 163-171.

⁹¹⁶ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 539; krş. Beyhakî, *el-Kazâ ve’l-Kader*, s. 69.

sebebiyle değişmesidir. Şart, fiili bazı yönlerden bilmesidir veya değişiklik gerekmesidir. Onun fiili bütün yönlerden bilmesi şart değildir.⁹¹⁷

Tetftazânî, *halk* ile *kesb* arasında birkaç yönden fark olduğunu belirtmiştir:

1) *Kesb* âletle, *halk* ise âletsiz meydana gelen şeydir.

2) *Kesb* kudretinin mahallinde, *halk* ise kudretinin mahallinin dışında meydana gelen makdûrdur.

3) *Kesb* kâdirin tek başına yapması mümkün olmayan, *halk* ise kâdirin tek başına yapması mümkün olan şeydir.⁹¹⁸

Ebû Hilâl ise *halk* ile *kesb* arasındaki farkı şöyle izah eder: “*Kesb*, faydasıyla ve zararıyla fâiline ait bir fiildir. Bazıları, “*Kesb*, güç ve derman yoluyla yapılan şeydir” demişlerdir. Başkalare ise, “*Kesb*, cârîha (uzuv) ile yapılan şeydir ki, o da *cerh* (yaralama)’dır. Bundan dolayı insanın uzuvlarına, *cevârih* denilmiştir. Avlanan hayvanlar da, *cevârih* ve *kevâsib* diye isimlendirilir. Bu yüzden Allah, *müktesib* olarak nitelendirilmez. *İktisâb* (kazanma), “müktesibin fiilidir. *Mükteseb*, masdar anlamında kullanıldığı zaman müktesibin fiilidir. Masdar olmadığı zaman bir fiil değildir... *Müktesibin* tanımı, “İster bizzat ister bir başkası sebebi ile bir şeyi kendi müktesebi durumuna getiren”dir.”⁹¹⁹

3.3. NÜBÜVVET

3.3.1. Nebî-Resûl

Nebî (النبي) kelimesinin iki kökten türediği ifade edilir: نَبَأَ (*n-b-e*) ve نَبَوَ (*n-b-v*). نَبَأَ (*n-b-e*) kökü “haber” anlamındadır. Yine bu kökten türeyen النُّبَأُ (*en-neb'e*), “gizli ses” demektir. *Nebî* kelimesinin bu kökten geldiği kabul edildiğinde “Allah Teâlâ’dan haber getiren” demektir. نَبَوَ (*n-b-v*) kökü ise, bir şeyden yüksek olmaya veya bir şeyden ayrılmaya delâlet eder.⁹²⁰ Râgıb el-İsfahânî, نَبَأَ (*nebe*)’nin “kendisiyle ilim veya zann-ı gâlib meydana gelen çok faydalı haber” anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre

⁹¹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 54, 77.

⁹¹⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 59; *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, C. I, s. 187-88.

⁹¹⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 137.

⁹²⁰ Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. IV, s. 179, 186; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. V, s. 384-85; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1109; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 53, 1337.

bir haberin نَبَا (nebe') olabilmesi için esasen bu üç özelliği taşıması gerekir. نَبَا (nebe') denilen haberin hakkı, tevâtür, Allâh'ın haberi ve Nebî'nin (as) haberi gibi yalandan uzak olmasıdır.⁹²¹ Ebû'l-Bekâ, Kur'ân'da geçen her نَبَا (nebe'), "haber" alnamına gelmektedir. Sadece ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ﴾ "Artık o gün onlara bütün haberler kör olmuştur" (Kasas, 28/66) âyeti hariç. Burada *el-enbâ'*, "hüccetler" demektir. Yine ona göre Kur'ân'da *nebe'* ve *enbâ'*, ancak önemli bir olay ve büyük durum olduğu zaman vârid olur.⁹²²

Nebî, fâil vezninde kabul edilirse "haber veren" manâsında olur. Çünkü nebî Allâh tarafından haber getirmektedir. Allah'ın, "Kullarıma haber ver; muhakkak ki *ğafûr, rahîm Benim* (Hicr, 15/49); "Senden önce gönderdiğimiz hiçbir rasûl ve nebî yoktur ki, birşey temenni ettiğinde şeytân onun temennisi hakkında mutlaka birşey ilkâ etmiş olmasın!" (Hacc, 22/52) âyetlerinde olduğu gibi. Eğer mef'ûl vezninde kabul edilirse "haber verilen" manâsında olur. Allah'ın, "Alîm, habîr bana haber Verdi." (Tahrîm, 66/3) âyetinde olduğu gibi. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'e fâil manâsının kastedildiği anlaşılmaktadır.⁹²³

Resûl (الرسول) kelimesinin kökü, "gönderilmeye ve ulaşmaya" delâlet eder. *er-Resl*, "yumuşak yürüyüş", "salıverilen saç" demektir. Bu kökten rüteyen *resûl*, "gönderilmiş kimse"; *irsâl*, "göndermek" demektir.⁹²⁴

Bazı kelâmcıları *resûl* ve *nebî* kelimelerini müterâdif (eş anlamlı) olarak kabul ederken⁹²⁵, bazıları ise ik kavram arasında fark gözetmiştir.⁹²⁶

Nebî ile resûl kelimeleri arasında fark olup olmadığı tartışması daha önce zikrettiğimiz pekçok kelimede olduğu sözlük anlamı açısından değildir. Buradaki fark, daha çok makâm/bağlam açısındandır.

⁹²¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 788-89.

⁹²² Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 886.

⁹²³ Kuraşî, *Kâmûs-i Kur'ân*, C. VI, s. 296.

⁹²⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. II, s. 117-18; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 392-93; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 442-43; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1005-06.

⁹²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C. II, s. 429; İcî, *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, s. 337; Ali el-Kârî, *Minehu'r-Ravzi'l-Ezher*, s. 55; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 45; İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 180

⁹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. IX, s. 195-96; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 229; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 201; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, C. I, s. 155.

Ebû Hilâl, *resûl* ile *nebî* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Nebî*, ancak mu‘cize sahibi olur. *Resûl*, Allah’tan başkasının elçisi de olabilir. Dolayısıyla *resûl*, mu‘cize sahibi değildir. Bir şeyden *inbâ*’ (haber verme), bir haber (*nebe*’) taşımaksızın da olur. Fakat *irsâl* (elçi gönderme), ancak bir haber taşımakla olur. *Nübüvvet* kelimesi, genellikle *nebî* kelimesiyle tamlama oluşturur ve *nübüvvetü’n-nebî* (nebînin nübüvveti) denilir. Çünkü *nebî*, nübüvvetin fâili olması sebebiyle nebî sıfatını almaya hak kazanmıştır. *Risâlet* ise, –resûl Allah tarafından gönderildiği için– Allah’a nisbet edilir... *Risâlet*, resûlün bir başkasına iletme üzere üstlendiği beyânın tamâmıdır. *Nübüvvet* ise, risâleti yerine getirme yükümlülüğüdür. Bu nedenle, risâletlerin tebliğ edilmesi câiz, nübüvvetlerin tebliğ edilmesi ise câiz değildir.”⁹²⁷

İkinci bölümde belirttiğimiz üzere bazı kelâmcılar *nebî* ile *resûl* arasında farklardan bahsetmişlerdir. Örneğin, “Her resûlün nebîdir; fakat her nebî resûl değildir”⁹²⁸ denilmektedir. Yine “Resûl, tebliğle emrolunan, nebî ise tebliğden haber veren zâttır.” denilmiştir. Bazıları ise şöyle demiştir: “Resûl, kendisine vahiy ve kitap indirilen peygamber, nebî ise kendi dilinden olmayan şeyi haber veren zâttır.”⁹²⁹ Ancak bunları bir bütün olarak Kur’ân-ı Kerim’deki *nebî* ve *resul* kelimelerine uyguladığımızda doğru sonuç vermediğini görüyoruz. Dolayısıyla her nebî resuldür; her resûl de nebîdir. Kur’ân’da Hz. Muhammed (as) ve pekçok peygamber hem nebî hem de resûl sıfatıyla anılmaktadır. Dolayısıyla *nebî* ve *resûl*, Allah’ın mesajlarını iletme üzere kullarına gönderdiği zâtın iki ayrı vasfıdır.⁹³⁰ Tıpkı *mü’min* ve *müslim* kelimelerinde olduğu gibi.⁹³¹ Allah Teâlâ, bağlama (makâma) göre *nebî* ve *resûl* kelimelerinden birini veya ikisini birden tercih etmiştir. Nebî kelimesinin zikredildiği yerlerde, özellikle peygamberin şahsının inen hükümle alakalı olduğunu görüyoruz. Buna örnek olarak şu âyetleri verebiliriz:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّزُوجِكَ﴾ “*Ey nebî! Zevcelerine söyle!*” (Ahzâb, 33/30)

⁹²⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 268-69.

⁹²⁸ İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, **Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî**, Tah.: Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire, 1425/2005, s. 180.

⁹²⁹ Mâtürîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, C. IX, s. 195-96.

⁹³⁰ Ömer Aydın, **İslâm İnanç Esasları**, 3. Baskı, İstanbul, 2015, s. 139-40.

⁹³¹ İmân ve islâm kelimelerinde gelecektir.

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ﴾ “*Ey nebînin kadınları!*” (Ahzâb, 33/32)

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ﴾ “*Ey nebî! Biz sana şunları helâl kıldık!*” (Ahzâb, 33/50)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ “*Ey imân edenler! Seslerinizi Nebî’nin sesinden fazla yükseltmeyin!*” (Hucurât, 49/2)

﴿إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّهُمْ إِنَّا بَعَثْنَا لَنَا مَلِكًا﴾ “*Bir vakit onlar kendilerinin bir nebîsine ‘Bize bir melik gönder!’ dediler.*” (Bakara, 2/246)

Bu ve benzeri onlarca Kur’ân âyetinde görüldüğü üzere *nebî* kelimesinin geçtiği bağlamlarda o nebînin şahsıyla da ilgili bir durum söz konusudur. Zira birinci âyetteki “zevceler”, ikinci âyetteki “kadınlar” Nebî’nin şahsına aittir. Üçüncü âyetle helâl kılınan Nebî’nin şahsıdır. Dördüncü âyetteki “ses” Nebî’nin şahsına aittir. Bakara 246’da Nebî’nin şahsından bir melik istemektedirler. *Nebî* kelimesinin Kur’ân’da geçen çoğulları *en-nebiyyûn* ve *el-enbiyâ* içinde aynı durum söz konusudur. Şu âyetlere baktığımızda bunu açık bir şekilde görürüz:

﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ “*Nebîleri haksız yere öldürüyorlardı*” (Bakara, 2/61)

﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ﴾ “*De ki: Niçin Allâh’ın nebîlerini öldürüyorsunuz?*” (Bakara, 2/91)

﴿وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ﴾ “*Nebîleri haksız yere öldürüyorlar.*” (Âl-i İmrân, 3/112)

Görüldüğü üzere bu âyetlerde öldürülme fiili nebîlerin şahıslarına/zâtlarına yöneliktir. Bu açıdan nebînin resûlden kelimesinden farkı belirgin bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.

Resûl kelimesinin Kur’ân’da mesaj ve tebliğ bağlamında kullanıldığı gayet açıktır. Örneğin şu âyetlerde bu husus görülebilir:

Kur’ân’da bir de *resûl* ile aynı kökten türeyen *mürsel* kelimesi vardır. Bunlar, bazen aynı manâda kabul edilmişlerdir.⁹³² Ebû Hilâl, *mürsel* ile *resûl* arasındaki farkı

⁹³² Zebîdî, *Tâcû’l-Arûs*, C. XXIX, s. 73.

şöyle açıklamıştır: “*Mürsel*, bir başkası tarafından elçi olarak kullanılmayı gerektirir. *Rasûl* ise, elçilik vasıtasıyla elçinin dilinin kullanılmasını gerektirir.”⁹³³

3.4. ÂHİRET

3.4.1. Mevt-Teveffî

M-v-t (موت) kökü, “bir şeyin gitmesine” delâlet eder. Hayât’ın zıddı olan *mevt* (ölüm) de buradan gelmektedir.⁹³⁴ Mevt, insan, hayvanlar ve bitkilerde bulunan canlılık kuvvesinin yok olmasıdır.⁹³⁵

Teveffî (توفي) kelimesinin türediği *v-f-y* kökü, “tam ve eksiksiz yapmaya” delâlet eder. Bir şeyi hiçbir şey bırakmadan tastamam almaya *teveffî* denilmektedir. Ölü için kullanılan, تَوَفَّاهُ اللهُ “Allah onu vefât ettirdi” ifadesi buradan gelmektedir.⁹³⁶ Bu anlamda *teveffî* kelimesi Kur’ân’da geçmektedir:

﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْنِي﴾ “*Beni vefât ettirdiğin zaman...*” (Mâide, 5/117)

﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ “*O ki, gece sizi vefât ettirir.*” (Mâide, 5/117)

Zemahşerî, ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاَهُنَّ الْمَوْتُ﴾ “*Ölüm onları vefât ettirinceye kadar...*” (Nisâ, 4/15) âyetini tefsîr ederken, *mevt* ile *teveffî* kelimeleri arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaya çalışıyor: “Eğer sen, “*Ölüm onları vefât ettirinceye kadar*” ifadesinin manâsı nedir? Zira *teveffî* ile *mevt* aynı manâdadır. Bu durumda, “ölüm onları öldürünceye kadar” denilmiş gibi olur” dersin, sana şöyle cevap veririz: Bununla, “onu ölüm meleği vefat ettirinceye kadar” manâsı kastedilmiş olabilir. Allah’ın, “*Meleklerin vefât ettirdiği kimseler...*” (Nahl, 16/28); “*Şüphesiz meleklerin vefât ettirdiği o kimseler...*” (Nisâ, 4/97) âyetlerinde olduğu gibi. Ya da “ölüm onları yakalayıp rûhlarını vefât ettirinceye kadar” anlamında olması mümkündür.”⁹³⁷

⁹³³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 269.

⁹³⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. IV, s. 172; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 283; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1103; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 160-61; Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 857-58.

⁹³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 781; krş. Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, C. II, s. 296.

⁹³⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. IV, s. 388-89; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. VI, s. 129; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1259; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 878; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1343; Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 313.

⁹³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 226.

3.4.2. Mevt-Katl

K-t-l (قتل) kökü, “zelil kılmaya ve öldürmeye” delâlet eder. *Katl*, döverek, yaralayarak veya herhangi bir illetle öldürmektir.⁹³⁸ *Katl*, –mevt gibi– rûhun bedenden çıkmasıdır. Fakat öldürme fiilini işleyen kimse itibara alındığı zaman قَتَلَ “öldürdü”; hayatı kaybeden kimse itibara alındığı zaman مَاتَ “öldü” denilir.⁹³⁹

Ebû Hilâl, *mevt* ile *katl* arasındaki farkı şöyle izah etmektedir: “*Katl*, canlı bünyenin eksilmesidir. Ancak bu, bir insan fiili tarafından olduğu zaman çoğunlukla *katl* denilir. Bazıları, “*Katl*, hareketin öldürülmesidir” demiştir... Ayrıca hayatın zıddı bir araz olan *mevt*, *katl*’in de zıddıdır. Çünkü *mevt*, ancak Allah’ın fiili olur... *Mevt*, bünye sağlam olmakla birlikte hayatı ortadan kaldırma durumudur. *Katl*’de bünyenin eksilmesi gerekir...”⁹⁴⁰

Bu iki kelime arasındaki fark, özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasındaki “ecel” tartışmasında⁹⁴¹ ortaya çıkan bir konudur.

3.4.3. Nefs-Rûh

Nefs (نَفْس), sözlükte kök olarak, “rüzgâr vb.’nin esintisinin dışarı çıkması” demektir.⁹⁴² *Nefs*, “bir şeyin zâtı ve hakikati” şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁴³ *Nefs*, genel olarak şu anlamlarda kullanılmaktadır: 1) Rûh, 2) Te’kîd, 3) Zât, 4) Kan.⁹⁴⁴

Rûh (رُوح) kelimesinin kökü, “bolluk, genişlik ve düzenlilik”tir. Bunun da aslı, الرِّيح “rüzgâr” kelimesidir. İnsan rûhu anlamındaki *rûh* da الرِّيح “rüzgâr” kelimesinden türemiştir. Kur’ân, vahy ve Cebrâîl “er-rûh” diye isimlendirilmiştir.⁹⁴⁵

⁹³⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. III, s. 358-59; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 57-58; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 915; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhîd*, s. 1046.

⁹³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 655; Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 886.

⁹⁴⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 104.

⁹⁴¹ Bkz. Aydın, *Sadru’s-Serîa es-Sânî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 192-95; Cihat Tunç, “Ecel”, *DİA*, İstanbul, 1994, C. X, s. 380-82.

⁹⁴² İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 460.

⁹⁴³ Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 897.

⁹⁴⁴ Kuraşî, *Kâmûs-i Kur’ân*, C. V, s. 94.

⁹⁴⁵ İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. II, s. 454; krş. Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. II, s. 160; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 474; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhîd*, s. 220.

Râgıb el-İsfahânî, *rûh* ile *nefs* arasındaki ilişki hakkında şöyle demektedir: “*Rûh*, *nefs* için bir isimdir. Çünkü *nefs* *rûh*un bir kısmıdır. Bu, tıpkı *nev*’in cinsin ismiyle isimlendirilmesi ve insanın hayvan diye isimlendirilmesi gibidir. Böylece *rûh*, sayesinde hayat, hareket elde ettiği, bir takım menfaatler kazandığı ve bazı zararları defettiği parçasının ismiyle isimlendirilmiştir.”⁹⁴⁶

İbn Hazm’a göre *nefs* ve *rûh* bir müsemma’ya ait *müterâdîf* iki isimdir ve ikisinin de manâsı aynıdır.⁹⁴⁷

Ebû Hilâl, *rûh* ile *nefs* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Rûh*, *rîh* (rüzgâr) cinsinden rakîk (şeffaf) bir cisimdir. Arapça *rûh* ve *rîh* (rüzgâr) aynı köktendir. Bundan dolayı *nefh* (üfleme) kelimesi kullanılır... Cebrâîl (as) *rûh* diye isimlendirilmiştir. Çünkü insanlar, *rûhtan* faydalandıkları gibi, dinleri hususunda ondan faydalanmaktadırlar. Bu anlamdan dolayı “Kur’ân” da *rûh* diye isimlendirilmiştir. *Nefs*, hem *rûh* ve hem *zât* için kullanılan müşterek bir lafızdır. Te’kîd olarak kullanılır... *Nefs*, aynı zamanda “su” anlamında olup çoğulu *enfâs*’tır... *Nefs*, avucun deriyle dolu olmasıdır. *Zât* manâsına uygun olan *nefs*, bir şeye bir yönden özgü olandır.”⁹⁴⁸

Rûha “nefs” denilmesinin, sonradan ortaya çıkmış felsefî bir ısıtılâh⁹⁴⁹ olduğu söylenmektedir.

3.5. ESMÂ VE AHKÂM

3.5.1. İmân-Tasdîk

İmân (إِيمَان) kelimesi, *emn* ve *emân* köklerinden türemiş olup if’âl kalıbındadır. *Emânet*, “hıyânet”in zıddı olup “nefsin sükûn bulması” demektir. *Emn* ise “korku”nun zıddıdır.⁹⁵⁰ İmânın التَّيَمُّن “güven” anlamında olduğu⁹⁵¹ zikredilir ki, bu anlam, *emn* ve

⁹⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 369.

⁹⁴⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. V, s. 202, 221.

⁹⁴⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 103.

⁹⁴⁹ Mustafavî, *et-Tahkîk*, C. XII, s. 219.

⁹⁵⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. I, s. 90; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. I, s. 133-34; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 56; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 90; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1176; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 212.

⁹⁵¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1176; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 212.

emânetin taşıdığı anlama uygundur. Ayrıca lügatlerde imân kelimesinin bir diğer anlamının “tasdik”⁹⁵² olduğu ifade edilir.

Tasdik (تَصْدِيق) kelimesinin kökü, “söz vb. bir şeyin kuvvetine” delâlet eder.⁹⁵³ *Sıdk* (doğruluk) kelimesi de buradan gelmekte olup *kezib*’in (yalanın) hilâfıdır. Sıdk, sözün hem kalbe olana hem haber verilen şeye mutâbık olmasıdır.⁹⁵⁴ *Tasdik*, bir bilgi ve sözün doğruluğunu kabûl etmek, bunu dile getirmek ve ona inanmaktır.⁹⁵⁵

Yukarıda temel lügat kitaplarında imân kelimesinin bir anlamının ta tasdik olduğunu zikretmiştik. Kelâm kitaplarında da çoğunlukla “imânın lügatte *tasdik*’ten ibaret”⁹⁵⁶ olduğu kabul edilir. Bu da imân ile tasdiki eş anlamlı kabul etmek anlamına gelir. Buna karşın İbn Teymiyye’ye göre “imân” ile “tasdik” de müterâdif değildir. Onun bu hususta delilleri kısaca şöyledir⁹⁵⁷:

1) Haber veren kişi tasdik edildiği zaman, “onu tasdik etti” denilir; “ona imân etti” denilmez. Bilakis “ona inandı.” denilir.

2) İmân, manâ bakımından *tasdik* lafzına müterâdif değildir. Çünkü gaybden ve şâhidden haber veren herkes için *tasdik* kavramı kullanıldığı halde, *imân* lafzı, sadece gâibden verilen haber hakkında kullanılır.

3) İmân lafzının lügatte mukabili, tasdik lafzında olduğu gibi “tekzîb” değildir. İmân lafzının mukâbili *küfür*dür.

4) Bazıları lügatte imânın kökünün “korku”nun (havf) zıddı olan *emn* (güven) olduğunu söylüyorlar. Buna göre آمَنَ kelimesi “emniyete girdi” demektir.⁹⁵⁸

⁹⁵² Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. I, s. 90; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. I, s. 135; Cevherî, *es-Sıhâh*, s. 56; ; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1176; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 212.

⁹⁵³ İbn Fâris, *Mu’cem*, C. III, 133; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1176.

⁹⁵⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. I, s. 90; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. III, 133; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 478; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1176.

⁹⁵⁵ Kuraşî, *Kâmûs-i Kur’ân*, C. IV, s. 116.

⁹⁵⁶ Bkz. Eş‘arî, *Kitâbu’l-Luma’*, s. 123; Neseî, *et-Temhîd*, s. 377; İcî, *el-Mevâkıf fî ‘İlmi’l-Kelâm*, s. 384; Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 139.

⁹⁵⁷ Geniş bilgi için ikinci bölüme bakınız.

⁹⁵⁸ İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 227-230.

3.5.2. İmân-İslâm

İmân kelimesinin lügavî anlamını az önce zikrettik.

İslâm (إسلام) kelimesinin kökü, sıhhat ve âfiyete delalet eder. Selâmet, insanın hastalık ve eziyetten sâlim olması demektir. *Selm* ve *selâmet*, zahirî ve bâtinî âfetlerden beri olmaktır. Selâm da selâmet manâsındadır.⁹⁵⁹

İmân ve *islâm*ın eş anlamlı olup olmadığı konusunda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır:

- 1) İmân ve islâm bir olduğunu söyleyenler.⁹⁶⁰
- 2) İmân ve islâmın farklı anlamda olduğunu söyleyenler.⁹⁶¹
- 3) İmân ve islâm ayrı ayrı şeyler olduklarını, ancak birbirleriyle irtibatları bulunduğunu söyleyenler.⁹⁶²

Ebû Hilâl, imân ile islâm arasındaki fark konusunda şöyle demektedir: “*İmân*, Allah’a öyle bir itâattir ki, bu itâat, zıddı olan ikâbdan (cezadan) emîn kılar. Bu itâate bağlı olmaları bakımından nâfile ibâdetler *imân* olarak isimlendirilmiştir. *İslâm* ise, Allah’a öyle bir itâattir ki, bu itâat sâyesinde kişi Allah’ın ikâbından (cezasından) sâlim olur. *İslâm*, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) getirdiği şerî’atin özel ismi gibi olmuştur. Bu nedenle Yahûdiler ve diğerleri *imân* kapsamı dışında tutulmadıkları hâlde, *islâm* kapsamı dışında tutulmuşlardır.”⁹⁶³

⁹⁵⁹ Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. II, s. 270; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. III, s. 90-91; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 555-56; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1121.

⁹⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 394-95; *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C. II, s. 313; krş. C. VII, s. 97; C. XI, s. 54, 346; C. XIII, s. 272; C. XIV, s. 78, 332; C. XV, s. 263-64; Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 151; Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî’l-Evâil*, s. 390-92; *el-İnsâf*, s. 56; Beyhakî, *el-İ’tikâd*, s. 271; Nesefî, Ebu’l-Mu’in, *Tabsiratü’l-Edille*, C. III, s. 1094-95; Cüveynî, *el-‘Akâidetü’n-Nizâmiyye*, s. 87; Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 157, 228; Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, s. 367-68; Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, C. V, s. 207; *Şerhu’l-Akâid*, s. 83; Devvânî, *Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*, s. 141; Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, C. II, s. 208.

⁹⁶¹ Eş’arî, *el-İbâne*, s. 10; Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî’l-Evâil*, s. 390-92; *el-İnsâf*, s. 56; İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 204, 207.

⁹⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 269-70; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, s. 625; İbn Ebî’l-İzz, *Şerhu’l-Akâidetü’t-Tahâviyye*, C. II, s. 490.

⁹⁶³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 228.

3.5.3. Küfür-Şirk

Küfür (كُفْرٌ), sözlükte “bir şeyi gizleme ve örtmek” demektir. Gece, deniz, büyük vâdi, büyük nehir, karanlık bulut, çiftçi ve ekin bir şeylerin üzerini örttükleri için *kâfir* diye isimlendirilmiştir. Küfür, imânın zıddıdır.⁹⁶⁴

İbn Hazm’ın naklettiğine göre Ebû Hânife, *küfür* ile *şirk* arasında ayırım yapmıştır. Ona göre Yahudiler ve Hristiyanlar kâfir olup müşrik değildirler. Diğer din sahipleri ise kâfir-müşriktirler. İbn Hazm ise, *şirk* ve *küfür*ün aynı manâya gelen iki isim olduğunu söylemiştir.⁹⁶⁵

Ebû Hilâl, *küfür* ile *şirk* arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: “*Küfr*ün birçok özelliği (hasleti) vardır. *Küfr*ün her bir hasleti, *imândan* bir haslete zıttır. Çünkü kul, küfrden bir haslet işlediği zaman, imândan bir haslet yitirmiş olur. *Şirk* ise, tek bir haslettir. *Şirk*, Allah’la birlikte ya da Allah dışında ilâh icâd etmektir. *Şirk* kelimesinin türeyişi, bu anlamdan kaynaklanmaktadır. Daha sonra kelime yaygınlaşmış, küfrün büyüklüğü konusunda mübâlağa kabilinden her “küfr” için *şirk* denilmiştir. Mübâlağa küfrün sıfatında olur. *Küfr*ün asıl anlamı, *küfrân-ı ni‘met* (nimete karşı nankörlük etmek), zıddı ise *şükürdür*. *Küfr-i billâh*’ın (Allah’a küfrün) zıddı *imândır*. Ancak imânını yitirene, Allah’ın hakklarını ve verdiği nimetlere karşılık şükretme yükümlülüğünü zâyî ettiği için “kâfir” denilmiştir. Dolayısıyla o, “nimetleri kâfir (örten)” gibi olmuştur. Gerçek anlamda *şirkin* zıddı *ihlâstır*. Daha sonra her tür “küfür” hakkında kullanıldığı için *şirkin* zıddı da *imân* olmuştur. Allah’ın nimetlerini inkâr konumunda olmayan birinin, “kâfir” diye isimlendirilmesi câiz değildir. Çünkü küfür kelimesinin taşıdığı masiyet çok büyüktür. *Küfür* de, *imân* gibi şer‘î bir isimdir.”⁹⁶⁶

⁹⁶⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 38-39; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. V, s. 191-92; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1003-04; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 470-71; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 763.

⁹⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. III, s. 264-65.

⁹⁶⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 230.

3.6. VARLIK

3.6.1. Şey-Mevcûd

Şey (شيء) kelimesi sözlükte, “diledi” anlamındaki شَاءَ (şâe) fiilinden türemiştir. Şey (شيء), أَشْيَاءَ (eşyâ)’nın çoğuludur. Şey, sözlükte “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan şey” şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁶⁷ Istilâhî olarak şey, ister hâricî ister zihnî olsun “mevcûd” a özgüdür.⁹⁶⁸ Râgıb el-İsfahânî, “Şey, kelâmcıların çoğuna göre Allah ve başkası hakkında kullanılan, mevcûd ve ma’dûm için zikredilen manâsı müşterek bir isimdir”⁹⁶⁹ demektedir. Ancak Beyzâvî ve başkalarının bunun “mevcûd” a özgü olduğunu açıkladıkları belirtilmiştir.⁹⁷⁰

Mevcûd (موجود), “bir şeyi bulmak” kök anlamındaki *vecd*’den türemiş olup mef’ûl kalıbındadır. Lügat bakımından “zât” ve “a’yânda oluş” anlamındaki “vücûd” (varlık) da buradan türemiştir. *Mevcûd* (var olan), ma’dûm’un hilâfıdır.⁹⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, “vücûd” un (bulmanın) birkaç çeşit olduğunu söylemiştir: 1) Beş duyudan biriyle bulma, 2) Şehvet kuvvesiyle bulma, 3) Gazab kuvvesiyle bulma, 4) Akılla veya akıl vasıtasıyla bulma... Allah’ın varlıkları bulması (vücudu), bütün bu çeşitlerin üstündedir”⁹⁷² demektedir.

İslâm felsefesi ve kelâmında varlık vücûd; var olan mevcûd kelimeleri ile ifade edilmiştir.⁹⁷³ “Metafizik ve mantıkta vücûd daima varlığın mahiyeti ve zihinde bulunuşu bakımından ele alınır. “Zihin dışında var olan” anlamındaki vücûd ise esasen fiilen mevcut olduğu için “vücûd” hakkında konuşmak “mevcûd” hakkında konuşmak demektir.”⁹⁷⁴

⁹⁶⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. II, s. 368; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 624; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 471; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 44; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, C. I, s. 292-93; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 525.

⁹⁶⁸ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 525.

⁹⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 471.

⁹⁷⁰ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, C. I, s. 293.

⁹⁷¹ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 348; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. VI, s. 86; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1229; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 324; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, C. IX, s. 252-62; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 923-24.

⁹⁷² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 854.

⁹⁷³ M. Yuşa Yaşar, “Varlık”, *Sistemik Kelam*, Ed. Ömer Aydın, İstanbul, 2017, s. 20.

⁹⁷⁴ Ali Durusoy, “Vücud”, *DİA*, İstanbul, 2013, C. XLIII, s. 137-39.

Cüveynî, Ehl-i Sünnet'e göre "şey" in "mevcûd" anlamında olduğunu nakletmektedir: "Şey'in hakikati mevcûddur. Her şey mevcûddur; her mevcûd şeydir. Şey olarak vasıflanmayan bir şey "vucûd" la vasıflanmaz. Vucûdla vasıflanmayan bir şey de "şey" olarak vasıflanmaz."⁹⁷⁵ Dolayısıyla bunlar müterâdif lafızlar olarak kabul edilmiştir. Araştırmamız esnasında bu iki kavram arasındaki farkı ortaya koyan bir bilgiye rastlayamadık.

3.6.2. Şey-Cisim:

Şey'in, sözlükte "bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan şey" demek olduğunu ve kelâmcılara göre "mevcûd" anlamına geldiğini az önce ifade ettik.

Cisim (جسم) kelimesinin kökü, "bir şeyin bir araya toplaması"na delâlet eder. Cisim, idrâk edilen her şahıstır. Cisim, "insan, deve, hayvanlar ve diğer cüsseli türlerin bedeninin veya uzuvlarının bütünü" olarak tanımlanır. Sözlüklerde "cesed", "şahs" ve "beden" gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, "uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey"⁹⁷⁷; Ebu'l-Bekâ ise, "terkîb ve te'lîften oluşmuş şey"⁹⁷⁸ şeklinde tanımlamıştır.

Kelâmcılar, Allah'a "şey" denilip denilemeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Müslümanların tamamı, "Allah şeydir, fakat eşyâ gibi değildir" demiştir. Cehm ve Zeydiyye'den bazıları, "Allah hakkında "O, şeydir" denilemez. Çünkü şey, benzeri olan mahlûktur" demişlerdir.⁹⁷⁹

Eş'arî, Allah'ın "şey" olduğunu söyleyenlerin, "şey" in anlamı konusunda ihtilaf ettiğini söylemekte ve bu görüşleri şöyle aktarmaktadır:

⁹⁷⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 124; Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 260; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, s. 73; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 13; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 111; Yaşar, "Varlık", s. 20.

⁹⁷⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. I, s. 241; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. I, s. 457; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 183; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1088; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, C. XXXI, s. 404-05; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 344.

⁹⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 196.

⁹⁷⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 344.

⁹⁷⁹ Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, *Kitâbu'l-Makâlât*, tah.: Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdulhamîd Kürdî, Amman, 2018, s. 157; Eş'arî, *Makâlât*, C. II, s. 180; Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât*, s. 24.

- 1) Müşebbihe: “Allah şeydir” demek, “O cisimdir” anlamındadır.
- 2) “Allah şeydir” demek, “O mevcûddur” anlamındadır.
- 3) Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât: “Allah şeydir”in anlamı, O’nun isbatıdır.
- 4) Abbâd b. Süleymân: “Allah şeydir”in anlamı, “O gayrdır (başkadır)” demektir. Gayr olmayan bir şey, şey olmayan bir gayr yoktur.
- 5) es-Sâlihî: “Allah şeydir; eşyâ gibi değildir”in anlamı, “O Kadîm’dir” demektir.
- 6) el-Cübbâî: “Şey sözü, her bilinen, her zikredilmesi ve haber verilmesi mümkün olan için bir isimdir. Allah’ın zikredilmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olunca, O’nun “şey” olması vaciptir.”⁹⁸⁰

İbn Hazm, Allah’ın cisim olduğunu, “cisim” ile “şey” arasında arasında bir fark olmadığını söyleyenlere şöyle cevap vermiştir: “Bu, konuştukları lisana göre yalan bir iddiadır ve aynı zamanda bâtıldır. Çünkü hakikat şudur: Şâyet “şey” ve “cisim” aynı anlamda olsalardı, elbette araz “şey” olmasından dolayı cisim olurdu. Bu da kesin bir şekilde bâtıldır. Hâlbuki gerçek şudur: Bizim “şey” sözümüzle “mevcûd, hak, hakikat ve müsbet” sözümüz arasında bir fark yoktur. Bunların tamamı aynı manaya gelen *müterâdîf* isimler olup farklılık göstermezler.”⁹⁸¹

Ebû Hilâl, *cisim* ile *şey* arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: “Şey, “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olan” şeklinde tanımlanır. *Cisim* ise, uzunluğu, genişliği ve derinliği olandır. Allah Teâlâ, ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ “Yaptıkları her şey zubûrdadır.” (Kamer, 54/52) buyurmuştur. Hâlbuki kulların fiilleri “cisim” değildir. *Cism*, “cirm”, “şahs”, “cesed” vb. hakkında kullanılan genel bir isimdir. Şey ise daha geneldir; çünkü o, cisim olan ve olmayan için de kullanılır.”⁹⁸²

⁹⁸⁰ Eş‘arî, **Makâlât**, C. II, s. 180-81.

⁹⁸¹ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. II, s. 278.

⁹⁸² Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Furûk**, s. 158.

3.6.3. Vucûd-Tahakkuk

Vucûd kelimesinin, bir şeyi bulmak” kök anlamındaki *vecd*’den türemiş olup “zât” ve “a’yânda oluş” anlamına geldiğini az önce ifade etmiştik.

Tahakkuk (تَحَقَّق) ise, hakk (حَقّ) hak kökünden türemiş olan حَقِيقَة (*hakikat*)’ten alınmış olup “kavramın hariçte özel bir gerçeklik olması”dır.⁹⁸³

Sadrüşşerîa’ya göre “*tahakkuk, vucûd, husûl, sübût ve kevn*” müterâdif lafızlardır.⁹⁸⁴

Tahakkuk, vucûddan daha umûmîdir. Vucûdun “tahakkuk” ile tefsir edilmesi, vucûdun sayesinde tahakkukun gerçekleştiği şey olduğu vehmini ortadan kaldırmak içindir.⁹⁸⁵

3.6.4. Te’lîf, İctimâ‘, Mümâsse, Mücâvere, İltizâk, İttisâl

Kelâmcılardan bazıları, *te’lîf, ictimâ‘, mümâsse, mücâvere, iltizâk, ittisâl* kelimelerinin hepsinin tek bir manâdan haber verdilerinni, onun da, “aralarına üçüncü bir cevher girmeksizin ve her ikisi de aynı şekilde kalmak üzere iki cevherin birlikte oluşu”⁹⁸⁶ demek olduğunu söylemişlerdir.

Ebû Hilâl, *mücâvere* ile *ictimâ‘* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “*Mücâvere*, iki cüz arasında, *ictimâ‘* ise üç veya daha fazla cüz arasında olur. Bu yüzden çoğul üçtür. Bunun delili, dilbilimcilerin bir (müfred) ile tensiyeyi arasında ayırım yaptıkları gibi, tesniye ile çoğul’ arasında da ayırım yapmalarındır. Buna göre “iki” çoğul değildir. Kök itibariyle *mücâvere*, mahal yakınlığı anlamına gelir. Bu nedenle bazı belâğatçiler, “*Civâr*, komşular arasındaki yakınlıktır” demiştir. Daha sonra mecâz bir kullanımla *mücâvere, ictimâ‘* anlamında kullanılmış, sonra bu kullanım yaygınlaşarak kelimenin gerçek anlamı durumuna gelmiştir.”⁹⁸⁷

⁹⁸³ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 297.

⁹⁸⁴ Sadrüşşerîa es-Sanî, *Ta’dîlu’l-Ulûm*, vr. 142b; krş. Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 151-52; Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 13; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, C. I, s. 488.

⁹⁸⁵ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 297.

⁹⁸⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 27; Hillî, *Nihâyetü’l-Merâm*, C. I, s. 328

⁹⁸⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 148.

Ebû Hilâl, *cem* ile *te'lîf* arasındaki farkı ise şöyle açıklamıştır: *Te'lîf*, birleştirmeye delâlet eder. *Cem* lafzı buna delalet etmez. *Te'lîf*, sadece cisimler konusunda kullanılır; *cem* ise, hem cisimler hem de arazlar hakkında kullanılır. Bu nedenle *te'lîf*, kalpler cisim oldukları için kalpleri birleştirme konusunda istiâre olarak kullanılır. Nitekim Allah Teâlâ, ﴿وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ “Onların kalblerinin arasını *te'lîf* etti” (Enfâl, 8/63) buyurmuştur. Bize göre *te'lîf* ve *ülfet*, muvâfakat ifade eder; fakat *cem* bunu ifade etmez. Kelâmcılara göre *te'lîf*, bir şeyin iki mahalle hulûl etmesini gerektirir. Ancak *te'lîf*, “kendisine yokluğun dâhil olmasıdır” da denilmiştir. Kelâmcılara göre *ic̣tima*, “iki cevherin birbirine başlarından daha yakın olmasıdır.” Kelâmcılar “te'lîf”i, *temâs* (dokunma) ve *ic̣tima* diye isimlendirmişlerdir. Bazıları, “Sertlik, yumuşaklık ve parlaklık gibi şeylerin *te'lîf* ile ilgili olduğunu”; diğerleri ise, “cismin uğradığı değişikliklerle ilgili olduğunu” söylemişlerdir.⁹⁸⁸

3.7. BİLGİ

3.7.1. İlim-Ma‘rifet

İlim (عِلْم) kelimesinin kökü, “bir şeyi başkasından ayıran iz” demektir. عِلْم (‘*alem*) ve عَلَامَة (‘*alâmet*) kelimeleri de buradan türemiştir.⁹⁸⁹ İlim, cehl’in nakîzidir.⁹⁹⁰ İlim; “ma‘rifet, idrâk ve ihâta” olarak da açıklanmıştır.⁹⁹¹

Ma‘rifet (مَعْرِفَة) kelimesinin kökü, “bir şeyin zincirleme olarak birbirine bitişmesi” ve “sükûn ve güven” anlamına gelir.⁹⁹² *İrfân* ve *ma‘rifet*, bir şeyin eserini tefekkür ve düşünme yoluyla idrâk etmektir. Ma‘rifet, ilimden daha özel olup zıddı inkârdır.⁹⁹³

⁹⁸⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 145.

⁹⁸⁹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. III, s. 221; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. IV, s. 109; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 807-808; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, C. XXXIII, s. 126-39.

⁹⁹⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. III, s. 221-22.

⁹⁹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 580; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1140; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, C. XXXIII, s. 126-39; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 610.

⁹⁹² İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. IV, s. 281.

⁹⁹³ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. III, s. 135-36; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. IV, s. 281; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 758-59; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 560; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 835-36.

İlmin zıddının “cehl”, ma‘rifetin zıddının inkâr olması, iki kelimenin lügavî farkını ortaya koymaktadır. Nitekim Allah, ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُوهَا﴾ “Allah’ın nimetini biliyorlar, sonra da inkâr ediyorlar.” (Nahl, 16/83) buyurmuştur.

Kelâmcılar, genel olarak *ilim* ve *ma‘rifet* kelimelerini müterâdif kabul etmişlerdir.⁹⁹⁴

Ebû Hilâl, *ilim* ile *ma‘rifet* arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: *Ma‘rifet*, *ilim* kelimesinden daha özeldir. Çünkü *ma‘rifet*, bir şeyin diğerlerinden ayrıarak özünü bilmektir. *İlim*, mücmel de mufassal da olur. Zührî, “Ben Allah’ı Ârif olarak vasıflamam; ancak bu şekilde niteleyenleri de kınamam. Çünkü *ma‘rifet*, “evin sayesinde tanındığı izler” anlamındaki الدَّارُ عِرْفَانُ ifadesinden alınmıştır” demiştir. Zührî’ye göre Allah’ın, eşyâyı eser ve delil vasıtasıyla bilmesi câiz değildir. O, “*Ma‘rifet*, bilinenleri temyiz etmektir” diyerek, Allah’ın Ârif olarak vasıflanmasının doğru olmadığı gibi, “mümeyyiz” olarak vasıflanmasının da doğru olmadığını ima etmiştir. Her *ma‘rifet* “ilim”dir; ancak her *ilim* “ma‘rifet” değildir. Bu durumda *ma‘rifet* kelimesi, “bilineni, başkalarından temyîz etme”yi ifâde eder. Ancak *ilm*, bilineni zikretme husûsunda başka bir tür tahsis bulunmadıkça bu anlamı ifade etmez.⁹⁹⁵

Bursevî, *ilim* ile *ma‘rifet* arasındaki fark konusunda şunları söyler: “*Ma‘rifet*, hakikatlerdeki özellikleri ve üstünlükleri idrâk etmektir. *İlim* ise, hakikatleri ve gereklerini idrâk etmektir.”⁹⁹⁶ O, eserinin başka yerinde *ilim* ile *ma‘rifet* arasında şu farkların bulun duğunu ifade etmiştir:

1) *Ma‘rifet* cüz’ilerde, *ilim* ise küllîlerde kullanılır.

2) *İlim* mürekkeblerde, *ma‘rifet* basîtlerde kullanılır. Bu yüzden عَرَفْتُ اللَّهَ “Allâh’ı bildim” denilir; عَلِمْتُهُ denilmez.

⁹⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. V, s. 242; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 6, 45; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 13; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. I, s. 77; Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. I, s. 269; Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 22

⁹⁹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 80-81.

⁹⁹⁶ Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 402.

3) *Ma‘rifet* cehaletten sonra idrâki ve son iki idrâk arasına bir şeyin girdiğini ve bu ikisi arasında bir yokluk bulunduğunu bilmek hakkında kullanılır. Bu iki kayıttan hiçbirini *ilim* hakkında geçerli değildir.”⁹⁹⁷

Ebu‘l-Mu‘în en-Neseî, *ilim* ile *ma‘rifet* bir olduğu için Allah Teâlâ’nın, âlim gibi ârif olarak vasıflanacağını söyleyen Kerrâmiyye’nin bu görüşüne iltifat edilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü müslümanların icmâi bunun hilafıdır. Zira *ma‘rifet*, mutlak ilmin değil sonradan ortaya çıkan bir amelin ismidir.⁹⁹⁸

Hem sözlük anlamlarından hem de âlimlerin açıklamalarından *ilim* ile *ma‘rifet*in müterâdif olmadıkları anlaşılmaktadır.

3.7.2. İlim-İdrâk

İlim kelimesinin sözlük anlamını az önce zikrettik.

İdrâk (إِدْرَاك) kelimesinin kökü, “bir şeye erişme ve ulaşma” demektir. *İdrâk*, “erişmek” demektir. Yine *idrâk*, “bir meyvenin erişmesi” ve “bir şeyi görme” anlamında da kullanılır. *Dirâk*, “her hususta birbirine tabi olmak” demektir. *Derek*, bir çukurun en dip noktasıdır. Cehennemın en aşağı tabaksına da *derek* denilir.⁹⁹⁹

Kelâmcılar doğrudan *ilim* ile *idrâk* eş anlamlı olduğunu söylemeseler de, ilmi *idrâk* ile açıklayan kelâmcılar olduğu gibi, *ilim* ile *idrâk*in birbirine zıt olduğunu ifade edenler de vardır.

Matürîdî’nin *idrâk* tanımı sözlük anlamına uygundur. O, “*İdrâk*, bir şeyin sınırlarına vâkıf olmak manâsındadır” demektir. Matürîdî, Ka‘bî’nin rü’yetullahın olmayacağını rü’yetin *idrâk* manâsına geleceğini ileri sürerek karşı çıktığını söyler.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁷ Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar*, s. 356.

⁹⁹⁸ Neseî, Ebu‘l-Mu‘în, *Tabsiratü‘l-Edille*, C. I, s. 131.

⁹⁹⁹ Ferâhîdî, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, C. II, s. 22; İbn Fâris, *Mu‘cem*, C. II, s. 269; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 369; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 311-12; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu‘l-Muhît*, s. 938; Ebu‘l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 66.

¹⁰⁰⁰ Matürîdî, *Kitâbu‘t-Tevhîd*, s. 146.

Cürcânî'ye göre idrâk, bir şeyi kemâliyle ihatadır.¹⁰⁰¹ Yine o, *ma'rifeti* de, “*Ma'rifet*, bir şeyi olduğu şekil üzere idraktır”¹⁰⁰² diye tanımlamıştır. Bu tanımlarda ilim, ma'rifet ve idrâk arasında kurulan yakın ilişki görülmektedir.

Nasîruddîn et-Tûsî'ye göre *idrâk*, *ilim*den başkadır. Çünkü biz bir şeyi görürüz, sonra o şeyden bizden gâib olur. Bununla birlikte her iki hâlde de bizde ilim meydana gelmesine rağmen biz bu iki durum arasında fark olduğunu görürüz.¹⁰⁰³

Şîî âlimlerden el-Hillî, ilim ile idrâki birbirinden tefrik etmiştir. Ona göre *ilim*, ıstılâhta cinsin türden ayrılması veya iki türün birbirinden ayrılması gibi *idrâkten* ayrılır. İlim, renk ve tat gibi mutlak küllî husları idrâk hakkında kullanılır. Yine mutlak olarak idrâk edilme ânında bulunmayı idrâk hakkında da kullanılır.¹⁰⁰⁴

Ebû Hilâl, *illm* ile *idrâk* arasındaki farkı şöyle izah etmiştir: *İdrâk*, özel şeylere özgüdür. *İlim* ise böyle değildir. *İdrâk*, bir şeyi en özel vasıflarıyla ve bir bütün olarak kavramaktır. *İlim*, ma'dûm (yok) hakkında gerçekleşir. Buna karşın ancak mevcûd (var olan) idrâk edilir. *İdrâk*, ilim yollarından biridir.¹⁰⁰⁵

Bu açıklamalardan ilim idrâk arasındaki fark bulunduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

3.7.3. Gaflet-Nisyân

Gaflet (غَفْلَة) kelimesinin kökü, bir şeyi sehven –bazen kasten de olabilir– terk etmeye delâlet eder.¹⁰⁰⁶ *Gaflet*, “ezberleme ve dikkat eksikliğinden dolayı insana ârız olan sevhiv”¹⁰⁰⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir tanım ise, “*Gaflet*, bir şeyi idrâk etmeyi gerektiren şey mevcut olmakla birlikte idrâk edememektir”¹⁰⁰⁸ şeklindedir.

¹⁰⁰¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 15.

¹⁰⁰² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 185.

¹⁰⁰³ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhssal*, s. 172.

¹⁰⁰⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 211.

¹⁰⁰⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 89.

¹⁰⁰⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. III, s. 286; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. IV, s. 386; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 853; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 1039.

¹⁰⁰⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 609.

¹⁰⁰⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 506.

Nisyân (نِسْيَان) kelimesinin kökü, “bir şeyden gaflet etmeye” ve “bir şeyi terk etmeye” delâlet eder. *Nisyân*, hıfz’ın zıddıdır.¹⁰⁰⁹ *Nisyân*, insanın kendisine emânet edilen şeyi zabt etmeyi terk etmesidir. Bu, kalp zayıflığından veya gafletten kaynaklanır ya da onu kalbinden silerek bilinçli olarak olur.¹⁰¹⁰ *Nisyân*, “Bir şeyin, tekrar tahsil etmeyi gerektirecek şekilde kalpten kaybolmasıdır” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰¹¹

Âmidî’ye göre bu kelimelerin ibareleri farklı olmakla birlikte manâları aynı olmaya yakındır. Bunlar, ilimle bir araya gelmeleri imkânsız olduğu için ilmin zıddıdır.¹⁰¹²

Ebû Hilâl ise, bu ikisi arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: *Gaflet*, olmakta olan bir şeyden olur.¹⁰¹³ *Nisyân* ise, sadece olmuş olan şeyden olur.¹⁰¹⁴

3.7.4. Ecel-Vakt

Ecel (أَجَلَ), “bir sürenin sona ermesi”ne delâlet eder. Buradan hareketle “ölüm vakti”, “borcun süresinin dolması” vb. *ecel* olarak ifade edilir. *Ecel*, *âcil*’in zıddıdır.¹⁰¹⁵ *Ecel*: Gelecekte sınırlanmış ve belirlenmiş vakittir.¹⁰¹⁶

Vakt (وَقْتُ), “bir şeyin sınırına ve zaman vb. açısından künhüne” delâlet eder. Zaman anlamındaki *vakt* buradan türemiştir. *Mevkût*, “belirlenmiş şey”; *mîkât* ise “bir fiil için belirlenmiş zaman veya yer” demektir.¹⁰¹⁷

Bazı kelâmcılar, bu iki kelimeyi müterâdif kabul etmiştir.¹⁰¹⁸

¹⁰⁰⁹ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 219; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. V, s. 421; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1338-39.

¹⁰¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 609; krş. Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 576.

¹⁰¹¹ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 506.

¹⁰¹² Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, C. I, s. 117.

¹⁰¹³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 98.

¹⁰¹⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 97.

¹⁰¹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. I, s. 58; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. I, s. 64; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 26; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 960.

¹⁰¹⁶ Tahânevî, *Keşşâf*, s. 102-103.

¹⁰¹⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. IV, s. 389; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. VI, s. 131-32; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1260; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 162.

¹⁰¹⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 136; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, C. II, s. 735; *el-Muğnî*, C. XI, s. 20; Şerîf el-Murtezâ, *ez-Zehîra*, s. 261; *Cümeli’l-‘İlm ve’l-‘Amel*, s. 47; Hillî, *Menâhîcu’l-Yakîn*, s. 259.

Vakt ile *ecel* arasındaki fark şöyle ifade edilir: *Vakt*, mutlaklır. *Ecel*, bir şeyin sona ermesi için belirlenmiş olan vakittir. İnsanın *eceli*, ömrünün sona erme vaktidir. Borcun *eceli*, ödenme vaktidir. Ölümün *eceli*, onun gelip çatma vaktidir. Âhiretin *eceli*, âhiret hayatı başlamadan evvel, öncesinde geçen sürenin sona erdiği vakittir.¹⁰¹⁹

3.7.5. Delîl-Delâlet

Delîl (دَلِيل) ve *delâlet* (دَلَالَة) kelimelerinin türediğı *d-l-l* kökü, “bir şeyi kendisine alem olan bir emâre iler açıklama” ve “bir şeydeki çalkalanma” anlamlarına delâlet eder. *Delîl*, “başka bir şeyin kendisiyle bilindiğı şey” ve “kılavuzluk” anlamlarına gelir. *Delâlet*, “kılavuzluk” demektir. *Dell*, kadının kocasına nazlanmasıdır.¹⁰²⁰ *Dilâlet*, kendisiyle bir şeyin bilgisine ulaşılan şeydir. Lafızların manâya delâleti gibi.¹⁰²¹

Bâkılânî'ye göre *delîl* ve *delâlet* müterâdiftir.¹⁰²²

Ebû Hilâl, *delâlet* ile *delîl* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır:

•*Delâlet* dört şekilde olur:

1) Fâili kasdetsin ya da kasdetmesin, kendisiyle delil getirilmesi mümkün olan şeydir. Nitekim hayvanların fiilleri, buna dair bir kasıtları olmadığı hâlde onların sonradan yaratıldıklarına delâlet eder.

2) Dilâletten (kılavuzluktan) ibarettir. Nitekim soru sorulan kimseye, أَعِدْ دَلَالَتَكَ “Delilini tekrarla!” denilir.

3) Şüphe anlamında olur. دَلَالَةُ الْمُخَالِفِ كَذَا “Muhâlifin şüphesi şöyledir” denilir.

4) Emâreler anlamında olur. Fakîhler, دَلَالَةُ مِنَ الْقِيَاسِ كَذَا “Kıyâsın delaleti/emâresi şöyledir” derler.

¹⁰¹⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 273.

¹⁰²⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, C. II, s. 42-3; İbn Fâris, *Mu'cem*, C. II, s. 259-60; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 382; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1000; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 439.

¹⁰²¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 316-17.

¹⁰²² Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, C. I, s. 207.

•*Delîl* ise, delâletin fâilidir. Bundan dolayı yolda kavmin önünde giden kimseye *delîl* denilir. Çünkü o, önlerinde giderek onların kılavuzluk isteklerini yerine getirmektedir. *Delâlet*, bazen mecâzen *delîl* diye isimlendirilebilir. *Delîl*, *delâletin* fâili olup onun fiilinden türemiştir. *Delîl*, “ibâre” ve “emâre” hakkında kullanılır; ancak “şüphe” hakkında kullanılmaz. Çünkü *şüphe*, sahibinin cehaleti tercih ettiği veya ilmi tercihe mâni olan bir itikâddir.¹⁰²³

3.7.6. Delâlet-Hüccet

Delâlet kavramının lügat anlamını biraz önce açıklamıştık

Hüccet (حُجَّةٌ) kelimesinin kökü, “kasd (yönelme)”, “sene”, “gözün etrafındaki yuvarlak kemik” ve “geri döndürme” anlamlarına delâlet eder.¹⁰²⁴

Şîî âlimlerden Tabersî, *burhân*, *hüccet*, *delâlet* ve *beyân* kelimelerinin müterâdif olduklarını söylemektedir.¹⁰²⁵

Ebû Hilâl, *delâlet* ile *hüccet* arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: Bazı kelâmcılar delîlleri; aklın delâleti, Kur’ân’ın delâleti, Sünnet’in delâleti, icmâ’ın delâleti ve kıyâsın delâleti şeklinde kısımlara ayırmaktadırlar. Aklın delâleti iki çeşittir: Birincisi, akıl yürütmenin, akıl yürütülen dışında veya başkasına ait bir sıfat hususunda bilgiye götüren şeydir. İkincisi, onunla kendisine ait başka bir sıfata delîl getirilen şeydir. Bu, nazar (akıl yürütme) yolu” diye isimlendirilir; delâlet olarak isimlendirilmez. Çünkü bir şeyin kendisine veya kendisinin bazı sıfatlarına *delîl* olması akla uzaktır. Ancak başkasına *delîl* olması akla uzak değildir. Bunların hepsi *hüccet* diye isimlendirilir. *Delâlet* ve *hüccet*, bu yönden birbirinden farklıdır.¹⁰²⁶

¹⁰²³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 68.

¹⁰²⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, C. I, s. 286-87; İbn Fâris, *Mu’cem*, C. II, s. 29-31; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 225-26; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, s. 183; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 360.

¹⁰²⁵ Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, C. I, s. 256.

¹⁰²⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 69.

SONUÇ

Terâdüf konusu temelde bir dil sorunudur. Bu nedenle önceleri Arap dilcileri arasında tartışma konusu olmuş, bu konuda dilciler terâdüfî kabul edenler ve etmeyenler olarak iki gruba ayrılmışlardır. Her iki grup kendi görüşlerini destekleyen deliller ileri sürmüşlerdir. Terâdüfî kabul edenler, bunun dilde bir zenginlik olduğu gerekçesini daha çok ileri sürerken, terâdüfî kabul etmeyenler bunun dilin üstünlüğünü ortaya koyan bir husus olmadığını, bilakis terâdüfün dili zayıflattığını ve yanlış kullanımlara sebebiyet verdiğini savunmuşlardır. Dil alanında yapılan bu tartışmaların, başta İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in kelimelerinin anlaşılmasını etkilememesi düşünülemez. Bunun yanında kelâm ilmi başta olmak üzere, diğer İslâmî ilimleri de etkilediği izahtan vârestedir.

Kelâmcıların terâdüf konusuna dair İslâm dünyasında ilk kez tarafımızdan yapılan bu çalışmada, konuyu bütün yönleriyle ele almak suretiyle amacımız doğrultusunda araştırmamızı ortaya koyduk. Bu araştırma sonucunda bazı önemli tespitlerimiz oldu. Bir dilin, o dilde yapılan ilmî bütün alanları etkilemesinin kaçınılmaz olduğu fikrinden hareketle, kelâm ilminde terâdüf konusuna geçmeden önce dilcilerin bu konuya nasıl yaklaştıklarını inceledik. Bir dil problemi olması hasebiyle terâdüfün doğal olarak en fazla dilciler tarafından konu edinildiğini gördük. Bunun sonucu olarak Arap dilinde terâdüfün olup olmadığı konusunda pek çok araştırma yapılmış, tezler ve makaleler yazılmıştır. Biz de tezimize temel oluşturması bakımından dilcilerin terâdüf konusuna yaklaşımlarını ele aldık. Bu bağlamda terâdüfün sözlük ve terim anlamı, terâdüfün doğuşu, dilde terâdüfün ortaya çıkmasının nedenleri, terâdüf çeşitleri, terâdüfün faydaları veya zararları vb. konuları açıkladık ve özellikle eski dilcileri terâdüfî kabul edenler ve etmeyenler olarak tasnif ederek her birinin görüşünü aktarmaya çalıştık. Terâdüfün sözlük anlamlarını ve problemin ortaya çıkış tarihçesini incelerken, başlangıçta terâdüfle ilgili bir sorun olmadığını, özellikle dilde değişimler ve bozulmalar, Arapların farklı kabilelerinin birbiriyle veya başka milletlerle karışması neticesinde müterâdif kelimelerin ortaya çıktığı kanaatine vardık. Öte yandan özellikle kelimelerin kök (asıl) anlamlarının kaybolmasının,

anlamları birbirine yakın olan kelimelerin zamanla birbirleri yerine kullanılarak müterâdif kelimelerin ortaya çıkmasına neden olduğunu düşünüyoruz. Terâdüf çalışmalarıyla birlikte, hemen hemen aynı dönemde veya kısmen biraz sonra furûk (kelimeler arasında farklar) çalışmalarının başladığı kanaatine vardık.

Terâdüf konusunda dil alanında yapılan çalışmalardan sonra en fazla çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüf olup olmadığı konusunda yapılmıştır. Bu konuda araştırma yapanların da işaret ettiği üzere, Kur'ân-ı Kerîm bir mesaj kitabı olduğu ve bu mesajı dil yoluyla verdiği için onda müterâdif kelimelerin bulunup bulunmaması büyük önem arz etmektedir. Dilde terâdüfün olmadığını savunan âlimler haklı iseler, birçok kelime müterâdif kabul edilmesi nedeniyle anlam kaybına uğrayacaktır.

Kur'ân'da terâdüf olup olmadığına dair yapılan çalışmalarda, öncelikle Arap dilinde terâdüf konusu ve terâdüfle ilgili çeşitli meseleler ele alınmıştır. Bu, bütün İslâmî ilimlerde terâdüf konusu ele alınırken yapılması gereken zorunlu bir durumdur. Çünkü dilci dediğimiz kimselerin hemen hemen hepsi, İslâmî ilimlerde de uzman olup pekçok sahada eser vermiş âlimlerdir. Bu dilcilerin, terâdüf konusunda çoğu zaman Kur'ân âyetlerinden örnekler verdiklerini görüyoruz. Genellikle müfessirler, terâdüf meselesini dilciler gibi ele alıp eserlerinde detaylı bir şekilde tartışmamışlardır. Bu nedenle onların terâdüf kabul edip etmediklerini daha çok kelimeler arasında fark gözetip gözetmeme yaklaşımlarından veya terâdüf vb. kelimeleri kullanmalarından hareketle anlayabiliyoruz. Burada bu müfessirlerin itikâdî bir görüşlerinin veya mezheplerinin olması bir yana, pekçoğunun kelâm alanında eser yazdıklarını da unutmamak gerekir. Biz, tefsirde meşhur olduğu kadar aynı zamanda kelâm alanında da meşhur olan âlimlerin –Râzî, Zemahşerî gibi– bu konudaki görüşlerine kelâmcılar kategorisinde yer verdik.

Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüf olup olmadığı konusunda da müfessirlerin iki gruba ayrıldıklarını, fakat çoğunluğun Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüf bulunmadığı görüşünde olduklarını, bunun yanında bazı müfessirlerin, bazı kelimelerde terâdüf kabul etmekle birlikte, bazıları arasında da fark gözettiklerini tespit ettik. Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüfün olup olmadığı konusu, tefsirciler kadar diğer İslâmî ilimleri alakadar ettiğini görüyoruz. Çünkü kelâm ve fıkıh gibi temel İslâmî ilimler, bütün ilkelerinin temelini Kur'ân'dan almaktadırlar. Dolayısıyla terâdüf sebebiyle manânın

değişmesi söz konusu olduğuna göre, terâdüf kabul edip etmeme durumuna göre ortaya çıkacak olan farklı hüküm, görüş ve kanaatler bu ilimleri yakından etkileyecektir.

İslâmî ilimlerden usûl-i fıkıh alanında eser veren pek çok âlimin terâdüf konusunu özet bir şekilde de olsa, dildiler gibi ele aldıklarını gördük. Bu âlimlerin çoğu kelâmcı oldukları için kendilerine kelâmcılar arasında yer vererek gerek kelâm gerekse usûl-i fıkıh konusundaki eserlerinde teâdüfle ilgili olarak vermiş oldukları bilgilerini değerlendirmeye çalıştık. Ne var ki, araştırdığımız kadarıyla usûl-i fıkıh alanında bu konuyla ilgili müstakil çalışmaya rastlayamadık. Daha da ilginç olanı, hadis alanında da terâdüf konusunda yapılmış herhangi bir çalışma göremedik. Hadislerin çoğunun manâ ile rivayet edildiği kabul edildiği ve hadislerin dili Arapça olduğu halde, bu konunun araştırılmamış olmasını bir eksiklik olarak değerlendiriyoruz.

Araştırmamızda kelâmî kavram ve kelimeleri, müterâdiflik açısından iki yönden incelemeye gayret gösterdik. Birincisi, kelâm âlimlerinin terâdüf hakkındaki görüşlerini tespit edip ortaya koymak. İkincisi, müterâdif olduğu söylenen kelâmî kavramlar arasında fark veya farklar belirlemek ve bunları furuk kitapları, lügatler, kelâm kitapları ve diğer eserler vasıtasıyla izah etmeye çalışmak. Bu bağlamda pek çok kelâm âliminin terâdüf terimini kullandığını, ancak dildilerin veya bazı usûl-i fıkıh âlimlerinin yaptıkları gibi, terâdüf kavramıyla ilgili teknik açıklama yapmadıklarını ve terâdüfün olup olmadığını tartışmadıklarını görüyoruz.

Kelâm tarihi açısından terâdüf kavramının bizzat kelâm kitaplarında yer alışının tespiti zor olmakla birlikte, konunun ıstılah olarak olmasa bile, anlayış olarak çok erken dönemde kelâm ilmine girdiğini söyleyebiliriz. Zira akâid eserleri günümüze ulaşan âlimlerimizden Ebû Hanîfe'nin, “tasdik, ma‘rifet, ikrâr, islâm ve yakîn” kavramlarının manâları bir olan muhtelif lafızlar olduğunu söylemesi, konunun çok erken dönemde itikâdî eserlerde yer aldığını ortaya koymaktadır.

Kelâm âlimlerinin terâdüf kavramına yaklaşımlarını genel olarak değerlendirdiğimizde, Arap dilinde ve Kur’ân’da terâdüfün olduğunu kesin bir dille reddeden tek âlimin İbn Teymiyye olduğunu görüyoruz. Ona göre Arap dilinde terâdüf hemen hemen hiç yoktur; Kur’ân’da ise hiç yoktur. Onun dışındaki kelâm âlimleri,

bazı kelimeleri müterâdif kabul ederken, bazı kelimeler arasında fark olduğunu ortaya koymuşlardır.

Kelâmcıların müterâdif kabul ettikleri veya etmedikleri kavramlar, bazen aynı olmakla birlikte bazen değişebilmektedir. Bu konuda kelâmcılar arasında bir ittifak söz konusu olmadığı gibi, aynı mezhebe mensup kelâmcılar arasında da bir birlik görülmemektedir. Bazen mezhep imâmının müterâdif dediği bir kavram, daha sonra gelen aynı mezhep mensubu tarafından müterâdif kabul edilmeyebilmektedir.

Kelâm ekolleri arasında ihtilâflı olan bazı konularda, çok ender olsa da zaman zaman mezhebi yaklaşımın o konudaki kavramları müterâdiflik açısından değerlendirmeye yol açtığını görüyoruz. Örneğin İbn Hazm'ın Mu'tezile'nin rü'yetullah anlayışını eleştirirken, "rü'yet" ile "idrâk" kavramları arasında fark gözettiğini görüyoruz. Yine Şîî âlimlerden Tabersî'nin "halife" ile "imâm" kavramları arasında fark gözetmesini, mezhep taraftarlığının etkisine örnek olarak verebiliriz.

Ehl-i Sünnet kelimcilerinden Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin, kelâm ilminin hem vesâil hem de mesâil konularıyla ilgili olarak çok sayıda kavramı müterâdif kabul ettiğini görüyoruz. Tespitlerimize göre kelâmcılar arasında onun kadar çok müterâdif kavram zikreden âlim yoktur.

Kelâmcıların terâdüf konusuna yaklaşımlarını ortaya koyarken sadece kelâmî eserlerini değil, diğer ilim alanlarına dair eserlerini de incelemeye gayret sarfettik. Örneğin İmâm Mâtürîdî'nin hem *Kitâbu't-Tevhîd*'ni hem de *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ını inceledik. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de bu konuda fazla kavrama yer vermez. Ancak onun bu kitabında yapmış olduğu "İmân" ve "İslâm" kavramlarıyla ilgili açıklamalar, bu iki kavram arasındaki fark ve ilişkinin anlaşılması bakımından önemlidir. Bu bağlamda dилcilik yönüyle de meşhur olan Mu'tezile kelâmcısı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını inceleyerek, Kur'ân-ı Kerîm'de müterâdif kelime bulunduğunu kabul etmediğini tespit ederken, onun diğer eserlerinde terâdüf kabul edip etmediğine ilişkin açık bir ifadeye rastlayamadık.

Müterâdif olduğu söylenen kelâmî kavramlar arasındaki fark veya farkları tespit etmeye çalıştığımız bölümde de bazı önemli sonuçlara ulaştık. Müterâdif olduğu iddia edilen bütün kelâmî kavramlarla ilgili olarak furûk kitapları, kelâmî eserler ve

diğer kyanaklarda mutlaka o kelimeler arasında farklar bulunduğunu âlimlerin zikrettiklerini gördük. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, kelimeler arasındaki farklar konusunda verilen bilgiler, zaman zaman yetersiz kalmaktadır. Bunun sebebinin de İslâm dünyasında furûk konusundaki eserlerin geç dönemlerde yazılmaya başlaması olduğu kanaatindeyiz. Öte yandan furûk konusunda yazılan eserlerin sayısının da az olduğunu belirtmek gerekir. Yine furûk kitaplarında müterâdif olduğu iddia edilen her kelime grubu arasındaki farktan söz edilmediğine de işaret etmek lazımdır. Çünkü bir âlim, aralarında fark olduğunu tespit ettiği kelimelere kitabında yer vermiştir. Bütün bunlar, müterâdif olduğu söylenen kelâmî kavramlar arasındaki farkları ortaya koymamızı zorlaştırmıştır.

Âlimler, zaman zaman iki kavram arasındaki farkı ortaya koyarken farklı deliller ileri sürebilmektedirler. Biz, o kavramlarla ilgili tespit ettiğimiz bütün görüşleri aktarmaya çalıştık. Çünkü bazılarının kanıtı zayıf kalırken bazılarının güçlü olabilmektedir.

Bu konudaki önemli tespitlerimizden biri de, kendileri her ne kadar açıkça ifade etmeseler de, bazı kelâmcıların “müterâdif” kavramını kullanırken, dildeki gibi iki kelimenin tamamen birbiri yerine kullanılmasını değil, bunların yakın anlamlı olduklarını kastettiklerini söyleyebiliriz. Buna örnek olarak “resûl-nebî” ve “imân-islâm” kavramlarını verebiliriz.

Kelâm ilminin temel dili, Kur’ân-ı Kerîm’in de dili olan Arapça olması ve kelâmî kavramların kâhîr ekseiryetinin de Kur’ân’dan gelmesi sebebiyle, farklı kök ve kalıplardaki kelimeleri müterâdif kabul etmenin anlam kaybına yola açacağı muhakkaktır. Çünkü Kur’ân’da her bir lafız Allah Teâlâ tarafından seçilmiş ve her biri taşıdığı nüansla ayrı bir mesaj içermektedir. Bu cümleden olarak Kur’ân temelli kelâmî kavramlar arasındaki farkların iyi bir şekilde araştırılması gerektiği kanaatindeyiz. Bunların dışında vesâil konularında kelâmcıların kendi görüşlerini temellendirmek için kullanmış oldukları kavramları müterâdif kabul etmelerinde bir sakınca olmadığını düşünüyoruz. Örneğin Sadruşşerîa, “tahakkuk”, “vucûd”, “husûl”, “sübût” ve “kevn” lafızlarını müterâdif olduklarını kabul etmektedir. Buna karşın Şehristânî, “vucûd” ve “sübût”un aynı manâya gelen müterâdif iki kelime olmadıklarını söylemektedir.

Sonuç olarak kelâmî araştırmalarda özellikle kavramlar arasındaki ilişkiye dikkat edilmeli, özellikle Kur’ân temelli kelâmî kavramlar arasındaki farklar tespit edilmeye çalışılmalıdır. Aksi takdirde söz konusu kavramın taşıdığı ince ve özel anlamın kaybolma tehlikesi vardır. “Mü’mîn-Müslim”, “Nebî-Resûl” gibi bazı itikâdî kavramlar arasındaki farkın, sadece lügatteki anlam farklılığını değil, aynı zamanda makamdan (bağlamdan) kaynaklanan farklılığa da sahip olduklarına dikkat edilmelidir.



KAYNAKÇA

- Abbûd, Mârûn: **Edebü'l-Arab**, Müessesetü Hindâvî, Kahire, 2014.
- Abduh, Muhammed: **Tefsîru'l-Fâtîha**, Mektebetü'l-Âdâb ve Matbaatuhâ, Kahire, t.y.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd: **el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kurani'l-Kerîm**, İstanbul, 1982.
- Abdurrahman, Âişe: **el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâilu İbni'l-Ezrak – Dirâse Kur'âniyye Lügaviyye ve Beyâniyye–**, 3. Baskı, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, t.y.
- Abdurrahman, Âişe: **et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 7. Baskı, Dâru'l-Me'ârif, y.y., t.y.
- Abdutevvâb, Ramazan: **Fusûl fî Fıkhi'l-'Arabiyye**, 6. Baskı, Kahire, 1420/1999.
- Abdülazîz, Firâs Türkî: **Mefhûmu't-Terâdüf ve Kıymetü'd-Dilâliyye beyne Lügati'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Nehci'l-Belâğa**, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atü'l-İslâmiyye fî Lübnan, 1431/2010.
- Aksan, Doğan: “Eşanlamlılık Sorunu ve Türk Yazı Dilinin Eskiliğinin Saptanmasında Eşanlamlılardan Yararlanma”, **Türkoloji Dergisi**, VI/1, Ankara, 1974, s. 1-14.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed: **Minehu'r-Ravzi'l-Ezher fî Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber**, 1. Baskı, Beyrut, 1419/1998.
- Almukarromah, Aisyah: “At-Tarâduf wa Al-Musytarak Al-Lafzi fî'l-Lugah”, **Lisânu'd-Dâd (Jurnal Lisanudhad)**, Cilt: 5, No: 1, 2018, s. 91-105.
- Alvânî, Mustafa: “Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık)”, Çev.: Galip Yavuz, **Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı:1, Sivas, 1996, s. 231-253.
- Âmidî, Seyfüddîn: **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, Tah.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, 2. Baskı, Kahire, 1424/2004.
- Âmidî, Seyfüddîn: **Gâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm**, Tah.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1. Baskı, Beyrut, 1424/2004.
- Âmidî, Seyfüddîn: **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Tah.: Abdurrezzâk Afîfî, 1. Baskı, Riyad, 1424/2003.
- Âmidî, Seyfüddîn: **el-Mübîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn**, Tah.: Hasan Mahmûd eş-Şâfî'î, Kahire, 1413/1993.
- Aruçi, Muhammed: “Vâsıl b. Atâ”, **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 539-541.
- Aydın, Ömer: **İslâm İnanç Esasları**, 3. Baskı, İstanbul, 2015.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed: **Tuhfetü'l-Mürîd Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, 2. Baskı, Beyrut, 1424/2004.

- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir: **Kitâbu Usûlî'd-Dîn**, 1. Baskı, İstanbul, 1346/1928.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib: **İ'câzu'l-Kur'ân**, Tah.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, t.y.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib: **el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzü'l-Cehlü bihi**, Tah.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. Baskı, Kahire, 1421/2000.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib: **Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Talhîsî'd-Delâil**, Tah.: İmâduddîn Ahmed Haydar, 1. Baskı, Beyrut, 1407/1987.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib: **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, Tah.: Abdilhâmîd b. Ali Ebû Zeyd, 2. Baskı, Beyrut, 1418/1998.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd: **Me'âlimu't-Tenzîl (Tefsîru'l-Begavî)**, Riyad, 1412h.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah: "Hakîm et-Tirmîzî", **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 196-99.
- Besâtî, Avâtîf Emîn Yûsuf.: "et-Terâdüf fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm –Kavâ'iduhu ve Tatbîkuhu–", **Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye**, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Sayı: 176, s. 13-70.
- Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan: **İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân**, Tah.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, 1428/2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn: **el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd**, Tah.: Ebû Abdullah Ahmed b. İbrâhîm Ebu'l-'Ayneyn, Riyad, 1420/1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn: **Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât**, Tah.: Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetu's-Sevâdî li't-Tevzî', Cidde, 1412/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn: **el-Kazâ ve'l-Kader ve'r-Red 'alâ men Yahteccü bi'l-Kader**, Tah.: Ebu'l-Fidâ el-Eserî, Beyrut, 1409/1989.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer: **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Tah.: Muhammed Abdullah el-Mer'aşî, 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer: **Minhâcü'l-Vüsûl ilâ 'İlmi'l-Usûl**, Tah.: Şa'bân Muhammed İsmâîl, 1. Baskı, Beyrut, 1429/2008.
- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer: **Tavâli'u'l-Envâr (Kelâm Metafizîği)**, Çev.: İlyas Çelebi, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: **Muvazzah İlm-i Kelâm**, İstanbul, 1339-1342.
- Bû Mulhim, Ali: **el-Menâhi'l-Felsefiyye 'inde'l-Câhız**, 2. Baskı, Beyrut, 1988.
- Bursevî, İsmail Hakkı: **Kelimeler Arasındaki Farklar (Kitâbu'l-Furuk)**, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016.
- Câhız, Amr b. Bahr: **el-Beyân ve't-Tebyîn**, Tah.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, 7. Baskı, Kahire, 1418/1998.

- Câhız, Amr b. Bahr: **Kitâbu'l-Hayevân**, Tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı, y.y., 1384/1965.
- Cebel, Muhammed HasanHasan, **el-Mu'cemu'l-İştikâkî el-Muassal li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 1. Baskı, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, **Tâcu'l-Lüga ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1430/2009.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muahmmmed: **Delâilu'l-İ'câz**, Tah.: Ahmed Mahmûd Şâkir, Kahire, t.y.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf: **Mu'cemu't-Ta'rîfât**, Tah.: Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, t.y.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf: "er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık", Çev.: Muhammed Nesih Ece, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, Sayı: 7, s. 96-117.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf: **Şerhu'l-Mevâkıf**, Çev.: Ömer Türker, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah: **el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye**, Tah.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1412/1992
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah: **Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'il-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd**, Tah.: Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Kahire, 1430/2009.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah: **eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn**, Tah.: Ali Sami en-Neşşâr ve dğr., İskenderiyye, 1969,
- Çapak, İbrahim: Cürcani'nin er-Risaletü'l-Kübra fi'l-Mantık Adlı Risalesi ile Halidi'nin Kifayetü'l-Mübtedi et-Tahkik fi Fenni İlmi'l-Mantık Adlı Risalesinin Karşılaştırılması", **Felsefe Dünyası**, 2012/2, Sayı: 56, s. 56-77.
- Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed: **Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye**, y.y., t.y.
- Divlekçi, Celalettin: "Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", **SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 7, Yıl: 2000, s. 149-69.
- Durmuş, İsmail: "Zihaf ve İllet", **DİA**, İstanbul, 2013, C. XLIV, s. 402-405.
- Durusoy, Ali: "Vücut", **DİA**, İstanbul, 2013, C. XLIII, s. 137-39.
- Ebû Hanife: **el-'Âlim ve'l-Müte'allim**, Tah.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, y.y., 1368h.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân: **Kitâbu'z-Zîne**, Tah.: Sa'îd el-Gânimî, Beyrut, 2015.

- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm:
- Ebû Hilâl el-Askerî:
- Ebû Hilâl el-Askerî:
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî:
- Enîs, İbrahim:
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdullah:
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdullah:
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail:
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed:
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd:
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî:
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb:
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb:
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed:
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî:
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî:
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî:
- Geylani, Mahfuz:
- el-Garîbu'l-Musannef**, Tah.: Muhammed el-Muhtâr el-Ubeydî, 1. Baskı, Kahire, 1416/1996.
- el-Furûku'l-Lugaviyye**, Tah.: Muhammed İbrâhîm Selîm, Kahire, t.y.
- Kitâbu's-Sînâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r**, Tah.: Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, 1371/1952.
- el-Küllîyyât**, Tah.: Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî, 2. Baskı, Beyrut, 1419/1998.
- Fi'l-Lehecâtî'l-'Arabiyye**, Kahire, 2003.
- el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne**, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, t.y.
- Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'**, Tah.: Hamûde Gurâbe, y.y., 1955.
- Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, Tah.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, 1. Baskı, Kahire, 1950.
- Kitâbu'l-'Ayn**, Tah.: Abdulhamîd Hindâvî, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- Me'ânî'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983.
- el-Misbâhu'l-Munîr fî Garîbi'Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfi'î**, Tah.: Abdulazîm eş-Şinnâvî, 2. Baskı, Kahire, t.y.
- Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâfi Kitâbi'l-Azîz**, Tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, 3. Baskı, Kahire, 1416/1996.
- el-Kâmûsu'l-Muhîr**, 8. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1426/2005.
- İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn**, 1. Baskı, Cidde, 1432/2011.
- el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ**, 1. Baskı, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1439/2018.
- Mihekkü'n-Nazar**, Tah.: Refik el'Acem, Beyrut, t.y.
- el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl**, Tah.: Hamza b. Zühayr Hâfız, y.y., t.y.
- "Arap Dilinde Terâdüf (Eşanlamlılık) Olgusu", **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 5 Sayı: 1, Bahar 2019, s. 28-51.

- Gharib, Osman Mohamed: “et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, **en-Nûr li’d-Dirâsâti’l-Hadâriyye ve’l-Fikriyye**, Yıl: 6, Sayı: 12, 2015, s. 11-45.
- Günay, Nesrin: “Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve Gönül, Yürek, Kalp Kelimeleri”, **Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, Sayı 29, 2015, s. 121-146.
- Hafâcî, Muhammed Ali Rızk: **‘İlmu’l-Fesâhati’l-‘Arabiyye**, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, 1982.
- Hakîm et-Tirmizî: **Beyânu’l-Furûk beyne’s-Sadr ve’l-Kalb ve’l-Fuâd ve’l-Lübb**, Tah.: Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh, Kahire, t.y.
- Hakîm et-Tirmizî: **el-Furûk ve Men‘u’t-Terâdüf**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1975, vr. 1b-102b.
- Hakîm et-Tirmizî: **Tahsîlu Nezâiri’l-Kur’ân**, , 1. Baskı, Kahire, 1389/1969.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed: **Beyânu İ‘câzi’l-Kur’ân**, (Selâsü Resâil fi İ‘câzi’l-Kur’ân içinde), Tah.: Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selâm, 3. Baskı, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, t.y.
- Heyâcene, Mahmûd Selîm Muhammed: **el-Îzâh fi’t-Terâdüf**, İrbid, 1437/2016.
- Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar: **Keşfü’l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi’l-İ‘tikâd**, Beyrut, t.y.
- Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar: **Menâhîcu’l-Yakîn fî Usûli’d-Dîn**, Tah.: Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, 1. Baskı, y.y., 1416h.
- Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar: **Nihâyetü’l-Merâm**, Tah.: Fâzıl el-İrfân, y.y., t.y.
- Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar: **Nihâyetü’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl**, Tah.: eş-Şeyh İbrâhîm el-Bahâdırî, y.y., t.y.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak el-Endelüsî: **el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz**, Tah.: Heyet, 2. Baskı, Katar, 1428/2007.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman: **el-Hasâis**, Tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, 3. Baskı, el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, y.y., 1988.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr b. el-Hasan: **el-İştikâk**, Tah.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, 1411/1991.
- İbn Ebi’l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed: **Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye**, Tah.: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1413/1992.
- İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ: **Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luga**, Tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Fikr, b.y., t.y.
- İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ: **es-Sâhibî**, Tah.: es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, t.y.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan: **Makâlâtu’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî**, Tah.: Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh, Kahire, 1425/2005.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî: **Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr: **Vefeyâtu'l-A'yân**, Tah.: İhsân Abbâs, Beyrut, 1398/1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed: **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal**, Tah.: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, 2. Baskı, Beyrut, 1416/1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer: **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm**, Tah.: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, 2. Baskı, Riyad, 1418/1999.
- İbn Mâlik et-Tâî, Muhammed b. Abdullah: **Kitâbu'l-Elfâzi'l-Muhatelife fi'l-Me'ânî'l-Mu'telifi**, Tah.: Necât Hasan Abdullah Nevlî, Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, **Lisânü'l-Arab**, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, t.y.
- İbn Tâvûs, Ali b. Mûsâ b. Ca'fer: **Sa'du's-Su'ûd li'n-Nufûs**, Tah.: Fâris Tebrîzân el-Hassûn, İran, 1379.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm: **el-İmân**, Tah.: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 5. Baskı, Beyrut, 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm: **Mukaddime fi Usuli't-Tefsîr**, Tah.: Adnan Zerzûr, 2. Baskı, y.y., 1392/1972.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm: **Mecmû'u'l-Fetevâ**, Medine, 1425/2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim: **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Tah.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, 3. Baskı, Beyrut, 1424/2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim: **el-'Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi 'an Sünneti Ebi'l-Kâsım**, Tah.: Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1412/1992.
- İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım: **Kitâbu'l-Ezdâd**, Tah.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed: **en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, 1. Baskı, Cidde, 1421h.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed: **el-Murassa' fi'l-Âbâ' ve'l-Ümmehât ve'l-Benîn ve'l-Benât ve'l-Ezvâ' ve'z-Zevât**, Tah.: İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut, Amman, 1411/1991.
- İbnü'l-Esîr, Zıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed: **el-Meselû's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir**, Tah.: Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Kahire, t.y.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr: **Müntehâ'l-Vusûl ve'l-Emel fi 'İlme'yi'l-Usûl ve'l-Cedel**, 1. Baskı, Mısır, 1326h.

- İbnü'l-Hümâm,
Kemâluddîn b. Ebî Şerîf: **Kitâbu'l-Müsâmera fî Şerhi'l-Müsâyera**, 2. Baskı, Mısır, 1347h.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk: **Kitâbu'l-Fihrist**, Tah.: Eymen Fuâd Seyyid, London, 1430/2009.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahman: **el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahman: **Şerhu'l-Müntehâ'l-Usûlî li'l-İmâm Ebû Amr b. Osman b. el-Hâcib el-Mâlikî**, (Teftazânî, Cürcânî, Fenârî, Cîzâvî şerhleriyle birlikte), Tah.: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, Beyrut, 1424/2004.
- İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasan: **Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl**, Âlemü'l-Kütüb, y.y., t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed: **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl**, Tah.: Heyet, y.y., t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed: **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, Tah.: Adnân Muhammed Zerkûr, Kahire, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed: **Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)**, Çev.: İlyas Çelebi, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- Kara, Ömer: "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf Literatürünün 'Furûk' Paralelinde Tespit ve Tahlili -el-Furûku'l-Lügaviyye'ye Giriş (II)", **AÜİFD**, XIV(2004), Sayı: II, s. 219-253.
- Kılıç, Hulusi: "Abdurrahman el-Hemedânî", **DİA**, İstanbul, 1988, C. I, s. 165-66.
- Kılıç, Hulusi: "İbnü'l-Hâcib", **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXI, s. 55-58.
- Koloğlu, Orhan Ş.: "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2007 s. 195-214
- Kuraşî, Seyyid Ali Ekber: **Kâmûs-i Kur'ân**, Tahran, 1361 h.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr: **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, Tah.: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, Beyrut, 1427/2006.
- Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr: **Kitâbu'l-Ezdâd**, Tah.: Hannâ Haddâd, Riyad, 1405/1984.
- Mahmûd, Abdurrahman b. Sâlih: **el-Kazâ ve'l-Kader fî Dav'i'l-Kitâbi ve-Sünneti ve Mezâhibi'n-Nâsi fihi**, Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Makûşî, Ömer Ali: "et-Terâdüf ve'l-İştirâku'l-Lafzî ve't-Tezâd -Dirâse fî Ârâi'l-Lügaviyyîn ve Esbâbi'n-Nuşû-", **Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-Benât**, Cilt: III, Sayı: 3, İskenderiyye, s. 837-885.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed:
Kitâbu't-Tevhîd, Tah.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dar Sader, Beyrut, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed:
Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, Tah.: Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, Katar, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed:
Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Dâru'l-Mîzân, İstanbul, 2007.
- Mezârî, İbrâhîm b. Mustafa:
el-Luma' fî Tahkîki Mebâhisi'l-Vucûd ve'l-Hudûs ve'l-Kader ve Ef'âli'l-İbâd, Matbaatu'l-Envâr, 1358/1939.
- Midrârî, Yûsuf:
"Alâkatu'l-Mantık bi-'İlmi'l-Kelâm", **Mecelletü't-Tefâhüm**, C. XVI, Sayı: 59-60, Uman Sultanlığı, 2018, s. 355-388.
- Muhammed Ali, Abdulkâdir Abdullah:
Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Kelâmiyye, Meşhed, 1949.
- Mustafavî, Hasan,
et-Terâdüf ve'l-Müşterekü'l-Lafzî ve Tavzîfuhumâ fî Ta'îmi'l-Lugati'l-Arabiyye li Gayri'n-Nâtikîne bihâ, Doktora Tezi, Câmi'atu's-Sûdân li'l-'Ulûm ve't-Teknolojya, Külliyetü'l-Lügât, Hatrum, 2016.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs b. Yezîd:
et-Tahkîk fî Kelimâtî'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1. Baskı, Tahran, 1385.
- Mükerrem, Abdul'âl Sâlim:
Mâ İttefeka Lafzuhu ve İhtelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'ânî'l-Mecîd, Tah.: Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, 1. Baskı, Vezâret'l-Evkaf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1409/1988.
- Münâvî, Abdurraûf:
et-Terâdüf fî'l-Hakli'l-Kur'ânî, Kahire, 2009.
- Münâvî, Abdurraûf:
Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391/1972.
- Münâvî, Abdurraûf:
et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf, Tah.: Abdulhamîd Sâlih Hamdân, 1. Baskı, Kahire, 1410/1990.
- Müneccid, Muhammed Nûruddîn:
et-Terâdüf fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Beyne'n-Naariyye ve't-Tatbîk), 1. Baskı, Beyrut, Dımaşk, 1417/1997.
- Nehârî, Fatna:
el-Elfâzu'l-Müterâdife ve Mevkifu'r-Râgıb el-İsfahanî minha –Cem ve Dirâse–, (Doktora Tezi), Université Djillali Liabes, College of Literature, Cezayir, 2017-2018.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb b. Ali:
es-Sünenü's-Suğrâ, Tah.: Abdulfettah Ebû Gudde, 2. Baskı, Halep, 1406/1986.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn:
Bahru'l-Kelâm, Tah.: Veliyyüddîn Muhammed Salih e-Furfûr, 2. Baskı, y.y., 1421/2000.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn:
Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn, Tah.: Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, 1. Baskı, Kahire, 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn:
et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd, Tah.: Habîbullah Hasan Ahmed, 1. Baskı, Kahire, 1406/1986.

- Nevlî, Necât Hasan Abdullah:
Nîsâbûrî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn:
Orhan Oğuz:
Ömer, Ahmed Muhtâr:
Özler, Mevlüt:
Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed:
Raghib, Haidar; Farid, Edî Kurniawan:
Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed:
Râgıb İsfahânî:
Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed:
Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer:
Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer:
Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer:
Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer:
Recûbî, Muhammed Sâlim:
Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali:
Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali:
Sâbûnî, Nûreddin:
“Muakkdime”, **Kitâbu'l-Elfâzu'l-Muhtelifi fî'l-Me'ânî'l-Mu'telifi**, Câmi'ayu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, t.y.
Bâhiru'l-Burhân fî Me'ânî Müşkilâtî'l-Kur'ân, Tah.: Suâd bint Sâlih b. Sa'îd Bâbekî, Mekke, 1997.
Kur'ân-ı Kerim'de Terâdüf, Doktora Tezi, Bozok Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
'İlmu'd-Dilâle, 5. Baskı, 'Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1998.
“Kur'ân'ın İki Anahtar Kavramı Işığında Allah'ın Birliği Meselesinin Semantik Bir Tahlili”, **Ekev Akademi Dergisi**, C. I, Sayı: 4, Mayıs, 1999, s. 23-35.
Usûlu'd-Dîn, Tah.: Hans Peter Linss, Kahire, 1424/2003.
“et-Tahlîlü'd-Dilâlî 'anî't-Terdâdüf fî'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye Sûreti Yûsuf”, **An-Nas: Jurnal Humaniora**, Vol. 2. Num. 1, September 2017.
el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, y.y., t.y.
Risâle fî Zikri'l-Vâhid ve'l-Ahad, (Risâle fî Edebi'l-İhtilât bi'n-Nâs ve Resâilu Uhrâ içinde), Tah.: Ömer Abdurrahman es-Sâriysî, Amman, 1434/2013.
Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî, Tah.: Muhammed Abdülazîz Besyûnî, Tanta, 1420/1999.
Kitâbu'l-Erba'în fî Usûlî'd-Dîn, 1. Baskı, Haydarabad, 1353h.,
Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Te'âlâ ve's-Sıfât, Mısır, 1323h.
el-Mahsûl fî Usûlî'l-Fıkh, Tah.: Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî, 2. Baskı, Beyrut, 1412/1992.
et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb), Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut, 1401/1981.
“el-'Arabiyye beyne't-Terâdüf ve'l-Furûki'l-Lügaviyye”, **Mecelletü'l-Buhûsi'l-Akademiyiye**, Sayı: 6, Mısırata, 2016, s. 139-162.
el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mütekâribetü'l-Ma'nâ, Tah.: Fethullah Sâlih Ali el-Mısırî, 1. Baskı, y.y., 1407/1987.
Tefsîru Ebi'l-Hasan er-Rummânî, (Mevsû'atu Tefâsiri'l-Mu'tezile-V) Cem ve tah.: Hıdr Muhammed Nebhâ, Lübnan, 2009.
el-Kifâye fî'l-Hidâye, Tah.: Muhammed Aruçi, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1435/2014.

Sâbûnî, Nûreddin:	Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûl'id-Dîn , Tah.: Fethullah Huleyf, Mısır, 1969.
Sadruşşerîa es-Sanî, Ubeydullah b. Mes'û:	Şerhu Ta'dîlî'l-Ulûm , Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, No: 798.
Sâlim, Hibe, Rahîm Şihân; Sâlih, Âmir Mehdî:	“et-Te'vîl, ve't-Terâdüf fî'l-Kur'âni'l-Kerîm min Hilâli Havâşî'l-Beyzâvî”, Mecelletü Câmi'atî'l-Enbâr li'l-Lügât ve'l-Âdâb , Sayı: 17, 2015, s. 142-155.
Sâmerrâî, Fâzı Sâlih:	Lemesâtün Beyâniyyetün fî Nûsûsin mine't-Tenzîl , Amman, 1423/2003.
Seâlibî, Ebû Mansûr Abdumelik b. Muhammed b. İsmâîl:	Fıkhu'l-Luğa ve Esrâru'l-'Arabiyye , Tah.: Yâsîn el-Eyyûbî, 2. Baskı, Beyrut, 1420/2000.
Selîm, Muhammed İbrâhîm:	“Mukaddime”, el-Furûku'l-Lugaviyye (Ebû Hilâl el-Askerî) , Kahire, t.y.
Semerkandî, Şemsüddîn:	es-Sahâifu'l-İlâhiyye , Tah.: Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt, 1985.
Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf:	'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefî'l-Elfâz , Tah.: Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Beyrut, 1417/1996.
Sıdkî, Hâmid; Seyfî, Taybe:	“Kaziyyetü't-Terâdüf beyne'l-İsbât ve'l-İnkâr”, Mecelletü'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ , Câmi'atu Tahran, Yıl: 1 Sayı: 3, 1427/2006, s. 47-74.
Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el- Hârisî:	el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyh) , Tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. Baskı, Kahire, 1408/1988.
Subhî es-Sâlih:	Dirâsât fî Fıkhi'l-Luğa , Beyrut, 2009.
Suyûtî, Celâlüddîn:	el-İtkân fî 'Ulûmî'l-Kur'ân , Tah.: Şuayb el-Arnaût, 1. Baskı, Beyrut, 1429/2008.
Suyûtî, Celâlüddîn:	Mu'terekü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân , Tah.: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y., 1973.
Suyûtî, Celâlüddîn:	el-Müzhir fî 'Ulûmî'l-Luga ve Envâ'ihâ , Tah.: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ, 4. Baskı, Kahire, 1958.
Suyûtî, Celâlüddîn:	Tabakâtü'l-Müfessirîn , Tah.: Ali Muhammed Ömer, y.y., 1396/1976.
Sübkî, Ali b. Abdulkâfi:	el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc , Tah.: Şa'bân Muhammed İsmâîl, Kahire, 1401/1981.
Şâfî, Muhammed b. İdrîs:	er-Risâle , Tah.: Ahmed Muhammed Şâkir, 1. Baskı, Mısır, 1357/1938.
Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman Sâlih:	el-Furûku'l-Lugaviyye ve Eserühâ fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm , 1. Baskı, Riyad, 1414/1993.
Şehristânî, Abdülkerîm:	el-Milel ve'n-Nihal , Tah.: Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, Kahire, 1387/1968.

- Şehristânî, Abdülkerîm: **Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm**, Tah.: Alfred Guillaume, Oxford University Press, London, 1934.
- Şensoy, Sedat: "Rummânî", **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 242-244.
- Şerîf el-Murtezâ, Ali b. el-Hüseyn: **Cümelü'l-İlm ve'l-Amel**, Tah.: Reşîd es-Saffâr, Necef, 1378/1967.
- Şerîf el-Murtezâ, Ali b. el-Hüseyn: **el-Hudûd ve'l-Hakâyik**, (*Resâilu's-Şerîf el-Murtezâ* içinde), Hazırlayan: Seyyid Mehdi er-Recâî, Matbaatu'l-Hayyâm, y.y., t.y.
- Şerîf el-Murtezâ, Ali b. el-Hüseyn: **ez-Zehîra fî 'İlmi'l-Kelâm**, Tah.: es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Kum, 1431 h.
- Şîrâzî, es-Seyyid Haydar Fer', Hâcîzâde, Fâtıma: "Dirâse Tahlîliyye İhsâiyye fî'n-Nezâiri'l-Kur'âniyye fî Tefsîri Mecma'i'l-Beyân (et-Terâdüf ve't-Tebâyün ve'l-İştirâk), **Mecelletü Dirâsât fî'l-Lügati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ**, Sayı: 18, 2014, s. 95-118.
- Şuceyrî, Hâdî Ahmed Ferhân: **ed-Dirâsâtü'l-Lügaviyye fî Müellefâti Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye ve Eserühâ fî İstinbâtî'l-Ahkâmi's-Şer'iiyye**, Beyrut, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr: **Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân)**, Tah.: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan: **Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, 1. Baskı, Beyrut, 1426/2005.
- Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah: **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, Tah.: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, 1. Baskı, Kahire, 1407/1987.
- Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah: **Şerhu'l-Makâsid**, Tah.: Abdurrahman Umeyre, 1. Baskı, Beyrut, 1409/1989.
- Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah: **Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Tunç, Cihat: "Ecel", **DİA**, İstanbul, 1994, C. X, s. 380-82.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Nasîruddîn: **Tecrîdü'l-İ'tikâd**, Tah.: Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî, 1. Baskı, y.y., 1407h.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Nasîruddîn: **Telhîsü'l-Muhssal (Nakdu'l-Muhassal)**, Dârü'l-Edvâ', Beyrut, t.y.
- Uzun, Taceddin: "el-Câhız ve İlmu'l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri", **Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: X, 2000, s. 89-118.
- Yaşar, M. Yuşa: "Varlık", **Sistematik Kelam**, Ed. Ömer Aydın, İstanbul, 2017.

- Yavuz, Galip: “Eşanlamlılık ve Kur’an Bağlamı”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI/1, Sivas, 2002, s. 123-132.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ahvâl”, **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 190-192.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin” (Akâide Dair Görüşleri), **DİA**, İstanbul, 1992, C. VI, s. 61-62.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “İbn Hazm”, **DİA**, İstanbul, 1999, C. XX, s. 52-56.
- Yıldırım, Ramazan: “Kelâm İlminin Geçirdiği Dönemler”, **Kelâm Tarihi**, Ed. Ramazan Yıldırım, İşaret Yayınları, İstanbul, 2017, s. 97-109.
- Zebîdî, Muhammed el-Mutrteza b. Muhammed: **İthâfu’s-Sâdeti’l-Muttakîn bi-Şerhi Esrari İhyâi Ulûmi’d-Dîn**, Beyrut, 1414/1994.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtezâ: **Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, Tah.: Abdulfettah el-Hulv, Kuveyt, 1406/1986.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed: **Esâsü’l-Belâğa**, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed: **el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl**, Tah.: Halîl Me’mûn Şîhâ, Beuyrut, 1430/2009.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah: **el-Bahru’l-Muhîr fî Usûli’l-Fıkh**, Tah.: Abdulkâdir Abdullah el-‘Ânî, 2. Baskı, Kuveyt, 1413/1992.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah: **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Tah.: Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü Dâri’t-Türâs, Kâhire, t.y.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah: **Selâsilü’z-Zeheb**, Thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkîfî, 2. Baskı, y.y., 1423/2002.
- Zeydân, Hüsnî Nasr: “Mukaddime”, **Tahsîlu Nezâiri’l-Kur’ân, Hakîm et-Tirmizî**, 1. Baskı, Kahire, 1389/1969.
- Zirikli, Hayreddîn: **el-A‘lâm (Kâmûsu Terâcim)**, 3. Baskı, y.y., t.y.
- Ziyâdî, Hâkim Mâlik: **et-Terâdüf fî’l-Luga**, Bağdat, 1980.

ÖZGEÇMİŞ

İlk tahsilini 1974’te köy ilk okulunda, orta öğrenimini 1989’da İstanbulda, Lisans eğitimini 1999’da Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesini bitirerek tamamladı. Yüksek lisansını 2016’da İstanbul FSMVÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında “Nahiv Terimlerinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk İki Asır)” başlıklı tezle tamamladı. 2018’de İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Ana Bilim Dalında doktora başladı. Halen Sarıyer Halk Eğitim Merkezinde usta öğretici olarak Arapça dersleri veriyor. Evli ve iki çocuk babasıdır.