

**ARAP DİLBİLİMİNDEKİ ‘TERÂDÜF’ OLGUSUNUN ‘FURÛK’
PARALELİNDE TARİHSEL SÜRECİ VE ARKA PLANI
-el-FURÛKU’L-LUĞAVİYYE’YE GİRİŞ (I)-**

Ömer KARA (*)

ÖZET

Bu makale, ‘teradüf eleştirisi’ ve ‘furûku’l-luğaviyye’ye giriş’ şeklinde tasarlanan bir dizinin ilk basamağını oluşturmaktadır. Makalede teradüf konusunun furûku’l-luğaviyye paralelinde tarihsel süreci ve arkaplanı aralanmaya ve satır araları okunmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda teradüf konusu, nasıl ortaya çıkmış ve gelişmiştir? Bu alandan bir alternatif olarak “furûku’l-luğaviyye” alanı nasıl teşekkül etmiştir? Hangi tartışmalar yaşanmıştır? gibi soruların cevapları, bu makalenin iskeletini teşekkül ettirmektedir.

Anahtar Kelimeler: teradüf, müteradif, furûku’l-luğaviyye, el-fark, el-elfazu’l-muhtelefe fi’l-meani’l-muhtelefe.

***Historical Process and Background of Synonymity Phenomenon it Parallel of
Furûq in the Arabic Linguistics***

- Introduction to the ‘al-Furûq al-Lughawiyya’ (I)-

ABSTRACT

This article is the first step of a series which has been planned as a criticism of synonym and as an introduction to “al-furûq al-lughawiyyah”. It was attempted to half-open historical background and process of synonym in the parallel of al-furûq al-lughawiyya and to read among lines in this article. How did the synonym arise and develop? How did al-furûq al-lughawiyya field form as an alternative to synonym? Which debates had been performed? The answers of such questions formed framework of this article.

Key Words: *Synonym, synonymity, al-furûq al-lughawiyya (linguistic differences), al-farq (difference), al-alfaz al-muhtalafa fi al-me’ani al-mu’talafa (different words which own close meanings).*

*) Dr., YYÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.
(e-posta; omerkara1@hotmail.com; www.omerkara.itgo.com)

I. KAPSAM ve PROBLEMATİK

Arap dilbiliminde ilk dönemlerden günümüze kadar tartışılan ve belki daha da tartışılacak olan bir konu var: *terâdüf*. Bu konunun tarihsel arkaplanında kendisi için bir alternatif veya en azından bir üvey kardeş gibi değerlendirilen '*el-furûku'l-luğaviyye*' adlı dilsel bir alan daha var. Tarihsel süreçte bu ikisi, birbirinin düşmanı ve karşıtı ilan edilerek 'ya bu, ya öteki' şeklinde kıyasıya bir kabul ve inkar rüzgarlarına muhatap olmuştur. Bu bağlamda her iki alanın kendine göre taraftarları olmuş; haliyle her taraf, kendine göre bir kısmı argümanlar öne sürmüşlerdir. Her iki alan için belli bir literatür ve birikim oluşmuştur. Şüphesiz bu iki alanın ortaya çıkması için bir kısım 'sebeb'ler; öncelikli bir takım 'faydalar' ve 'gayeler' öne sürülmüştür.

Terâdüf-furûk konularının tabii olarak bir tarihsel arkaplanı ve süreci vardır. Bunlar nasıl ortaya çıkmışlar; ilk dönem Arap dilbiliminde neler olmuş; bunlardan hangisi önce; hangisi sonra zuhur etmiş? Ortaya çıkmasına neler sebep olmuş; bunları hangi dilbilimciler savunmuş; ne tür argümanlar sunmuşlar? Her ikisinin 'nereden kaynaklandığına dair öne sürülen sebepler'in ne kadarı veya hangileri gerçekçi ve otantiktir? Bu iki alandan her biri, neyi problem edinmektedir? Bunları tesbit etme açısından belli kriter ve metodlar mevcut mudur? Onca literatür ve birikim sağlıklı mıdır yoksa tenkide açık mıdır? Bu ve benzeri sorular, her iki alan için merkezi problematikleri oluşturmaktadır.

Kabaca terâdüf, iki veya daha fazla kelimenin 'muttafe/ortak bir mana'ya sahip olduklarını; furûk ise ortak bir anlamda birleşmekle beraber bunlar arasında 'nüansların var olduğunu' önceleyen iki dilsel alandır. Bu iki alandan hangisinin ortaya koyduğu doğrudur? İkisi birbirinin zıddı mıdır yoksa birinin bıraktığı yerden öteki mi başlamaktadır? Aralarında bir payda oluşturmak mümkün müdür? Birbirinin düşmanı olmak, bunlar için değişmez bir kader midir, yoksa bunun ötesinde bir kaderi paylaşmaları mümkün müdür?

Terâdüf olgusu, en azından bilimsel tartışma malzemesi olarak, tarihsel açıdan furûk'tan öncedir. Furûk olgusu ise, sessiz ve muhmel bir hazine olarak ta başından beri var olmakla birlikte, hicri 3. asrın başlarında o döneme kadar gelişen terâdüf birikiminin sorgulanmaya başlanmasıyla dilbilimin konuları arasına *etkin bir şekilde* girmiştir. Öte yandan terâdüf olgusu, hem tarihsel bir vakıa, hem birikim/içerik, hem de çeşit ve şartları açısından karmaşık ve muhtelefun fihi bir konu olarak günümüze kadar tartışılabilmiştir. Yapılan tartışmalarla şüphesiz terâdüf konusunda büyük ilerlemelerin kaydedildiği; ancak *furûk dikkate alınarak* etraflı bir eleştirinin yapılmadığı görülmektedir. Bu yüzden hem terâdüfün sınırlarının belirlenmesinin, hem de furûk alanına bir geçiş yapılabilmesinin en önemli basamağı, kaanatimizce 'terâdüf olgusu'nu bütün tarihselliğiyle derin bir okumadan geçmektedir.

Kadım bir dil olgusu olan terâdüfün sorunsallarını şöyle tesbit etmemiz mümkündür: Terâdüf olgusu, standart bir düzleme mi sahiptir yoksa tarih içerisinde bir değişim geçirmiş midir? Neden Furûk isimli bir alan kendisinden neşet etmiştir? Tarihsel arkaplanda neler vardır? Neler, niçin tartışılmıştır? Yüzlere varan menkul literatür terâdüf açısından tartışmaya açık mıdır? Nakledilen ciltler dolusu birikimin tümü, gerçekten müterâdif mi-

dir? Terâdüfün 'dilsel olgu' olduğuna dair ileri sürülen argümanlar tutarlı mıdır yeterli midir? Terâdüf birikiminde neler rol oynamaktadır? Tüm bu müterâdif kelimeler, ilk vaz ile mi ortaya çıkmıştır yoksa dilsel kullanımın/ gelişimin de bir fonksiyonu var mıdır? Bunda delalet ve fonetik gelişimin ne tür etkisi vardır? Yabancı dilden aktarılan kelimeler nerede durmaktadır? Terâdüf için öne sürülen şartlar nelerdir ve bu birikimi nasıl etkilemektedir? Terâdüf tasnif edilmeli midir? Kavramsal düzeyde bir gelişim söz konusu mudur ve bu neyi ifade etmektedir? Terâdüf için öncelenen bir takım faydalar ve gayeler var mıdır ve bunlar gerçekçi midir? Çalışmamızın tam odağında yer alan etkin soru da şudur: Bu sorulara furûk paralelinde bakılınca ortaya nasıl bir tablo çıkmaktadır? Bütün bu soru(n)ların 'kritiği' ile furûka bir kapı aralanabilecek midir?

Bütün bu soru(n)lar, Arap dilbiliminde dilsel bir fenomen olan terâdüf'ün 'tarihsel arkaplanı ve süreci', 'literatürünün tahlili', 'öne sürülen argümanlar', 'sebepleri', 'gayeleri/faydaları', 'kavramsal alanı', 'çeşitleri' ve 'şartları' eleştirel bağlamda ve furûk alternatifinin gölgesinde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Birbirinin karşısı gibi görülen/gösterilen bu iki alanın hem kendi sınırlarının tesbitini; hem de birbirlerine karşı duşuşlarını tesbit edebilmek için 'terâdüf'ün 'tarihsel arkaplan ve süreç, sebep, gaye, fayda, kavramsal alan, çeşit ve şart' açısından sorgulanması gerekmektedir.

Makale seviyesinde yukarıda terâdüf ve furûk konusuyla ilgili sunduğumuz başlıkların -efradını cami ağyarını mani bir şekilde- ele alınması imkansız olduğundan bu sorunsalların her birini bir 'makale'de ele alarak bir seri olarak sunmayı uygun bulduk. Bu makaleler zinciriyle, öncelikle terâdüf birikiminin tarihsel arkaplanı ve süreci furûk paralelinde aralanacak; terâdüf taraftarlarının sundukları argümanlar, furûkçuların argümanlarıyla mukayeseli bir şekilde tartışılacak; sonra terâdüf birikiminin tarihsel 'sebepleri' tesbit ve tahlil edilecek; bu ikisinin akabinde terâdüfün 'kavramsal alanı', 'çeşitleri', 'şartları', 'faydaları' yine furûk gölgesinde kritize edilecektir. Peşi sıra buraya kadar ki çabalarımızdan hareketle bütüncül bir sorgulama yapılacaktır. Bu sorgulamayla, terâdüfün kendi tarihsel gelişimi içinde yapılan 'eleştiriler' de dikkate alınarak terâdüften neşet eden/kopan, gelişen ve fakat geliştiril(e)meyen 'furûku'l-luğaviyye' alanına bir "giriş" yapma amaçlanmaktadır ki bu seri, "furûku'l-luğaviyye"nin bir leksiyografik tür olarak ortaya konmasını ve özellikle Kur'ân'daki ilgili müfredâtın anlamlandırılmasında bu türün rolünün tesbit edilmesini amaçlayan çalışmalarımızın ilk basamağını oluşturacaktır.

Bu makalemiz, bu serinin ilki olarak sadece terâdüf meselesinin 'tarihsel sürecini ve arkaplanını' furûk paralelinde okumayı deneyecek ve peşi sıra gelen konular için bir basamak olacaktır.

II. TARİHSEL SÜREÇ ve ARKAPLAN: TERADÜF-FURÛK TARTIŞMASI

Gerek terâdüf gerekse furûk konusu, Arap dilinde hicri 2. asırdan günümüze uzanan bir geçmişe sahiptir. Şüphesiz, her tarihsel fenomenin bir ortaya çıkışı vardır. Tarih içindeki hiçbir şey kendiliğinden ve bağımsız bir şekilde var olamaz. Bu iki olguyu anlamak için öncelikle bunların ortaya çıkışının, gelişmesinin ve bugünkü durumunun ne olduğu

konusunun aydınlatılması gerekmektedir. Bu başlık, olgunun tarihsel sürecine, arkaplanına ve bağlamlarına bir göz atmayı; satır aralarını okumayı deneyecektir.

Lafız-mana ilişkisi, çeşitli açılardan Arap dilbilimin konusu olmaktadır. Lafızın manayla aynı ve ayrı olması açısından ilişkisi de, dilbilimin esaslı konularından birisidir. Bu açıdan lafız-mana ilişkisi, şöyle taksim edilmektedir: a) lafızları ve manaları farklı (ihtilafu'l-lafzeyn ve ihtilafu'l-ma'neyeyn), b) lafızları farklı; manaları aynı (ihtilafu'l-lafzeyn ve'l-ma'na vahid); c) lafızları aynı; manaları farklı (ittifaku'l-lafzeyn ve ihtilafu'l-ma'neyeyn). Lafızları ve manaları farklı olan kısım, "tebâyün"; lafızları farklı, manaları aynı olan kısım, "terâdüf"; lafızları aynı, manaları farklı olan kısmın bir çeşidi, "iştirâk"¹ diğer bir çeşidi ise "tezâd"² olarak isimlendirilmektedir. Bu bağlamda birinci kısımdaki lafızlar, "mütebayin"; ikinci kısımdakiler "müterâdif"; üçüncü kısmın birinci çeşidi "müşterek[ü'l-lafzî]"³ ikinci çeşidi ise "zıd/ezdâd"⁴ olarak anılmaktadır⁵.

- 1) *İştirâk ve müşterek için bkz. Suyûtî, Celâluddin, el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, ys., ts., 1/369 vd.; Salih, Suphi, *Dirâsât fi Fikhi'l-Luğa*, Lübnan, ts., s. 301 vd.; Vâfi, Ali Abdolvâhid, *Fikhu'l-Luğa*, Kâhire, ts., s. 189 vd.; Ömer, Ahmed Muhtâr, *İlmü'd-Delâle*, Kuveyt, 1982, s. 145 vd.; Ramazan, Abdüttewvâb, *Fusûlün fi Fikhi'l-Luğa*, Kâhire, 1987, s. 324 vd.; Yakub, Emîl Bedî, *Fikhu'l-Luğati'l-Arabîyye ve Hasâisuhâ*, Beyrût, 1982, s. 178 vd.; Mübârek, Muhammed, *Fikhu'l-Luğa*, Dimeşk, 1960, s. 172 vd.; Münecid, Muhammed Nuriddin, *el-İştirâku'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'n-Nazarîyyeti ve'l-Tatbîk*, Dimeşk, 1999, s. 21 vd.; Mükerrrem, Abdülîl Salim, *el-Müştereku'l-Lafzî fi Davi Garibi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kuveyt, 1994; Şâhin, Tefvik Mmuhammed, *el-Müştereku'l-Lafzî ve Müşkiletü Gümüzi'd-Delâlet*, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmi'l-İrâkî*, cilt: 35, sayı: 4, Irak, 1984; İbn Aşur, *el-Lafzu'l-Müşterek fi'l-Luğati'l-Arabîyye*, *Mecelletü'l-Hidâyeti'l-Islamiyye*, cilt: 6, sayı: 4, Kâhire, 1352; Takiyyuddin, Muhammed, *el-İştirâk ve'l-Terâdüf*, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmi'l-İrâkî*, sayı: 12, Irak, 1965; Vali, Şeyh Hüseyin, *Sebîlü'l-İştirâk Beyne'l-Kıyâs ve's-Simâ*, *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabîyye*, cilt: 2, Kâhire, 1935, s. 195-227.
- 2) Tezâd ve ezdâd için bkz. Suyûtî, *Muzhir*, I, 387 vd.; Salih, *Dirâsât*, s. 309 vd.; Vâfi, *Fıkh*, s. 192 vd.; M. Hüseyin Al-i Yâsîn, *el-Ezdâd fi'l-Luğa*, Bağdad, 1974; Kemal, Rubhî, *et-Tezâd fi Davi'l-Luğati's-Samiyye*, Beyrût, 1972; Fehmi, Mansur, *el-Ezdâd*, *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabîyye*, cilt: 2, Kâhire, 1935, s. 228-244; İbrahim, Muhammed Ebu'l-Fadl, *el-Ezdâd*, *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabîyye*, cilt, 17, 1964, s. 71-75.
- 3) *İştirâk-müşterek* konusuyla ilgili bazı kaynaklar şunlardır. A) Klasik matbu kaynaklar: Ebû Übeyd(224), *Kitâbü'l-Ecnâs min 'elâmi'l-Arab ve ma iştebehe fi'l-lafz ve'htelege fi'l-ma'nâ*, Bombay, 1356/1938; Ebu'l-Umeysil, Abdullah b. Halid (240), *el-Me'sûr (Kitâbu ma'tebefaka lafzuhi ve'htelafa ma'nâhu)*, neşr. F. Krenkow, Beyrût, 1925; tah. Muhammed Abdulkadir Ahmed, Kâhire, 1988; Ebû Said Sükkeri (275), *el-Esmâü'l-Muttafaka lafzen ve'l-muhtelefe ma'nen*, neşr. Atıyye Rızık, ys., ts.; Müberred, Muhammed b. Yezid, (285), *Ma'tefaka Lafzuhi ve'htelege Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Mısır, 1350; tah. Abdulaziz el-Meymenî, Kâhire, 1350; Kirâ'u-Neml (310), *el-Münecced fima ittefaka lafzuhi ve'htelega ma'nâhu*, tah. Ahmed Muhtâr Ömer ve Zahi Abdülbaki, Kâhire, 1988; İbn Fâris, *Kitâbu'l-Efrâd*, tah. Ahmed Han (*Efrâdu Kelimâtin fi'l-Kur'ân* ismiyle), *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Islamiyye*, İslamabad, 1982; Dakîkî, Ebû Abdilğani Takiyyuddin Süleyman b. Benî(613), *İttifaku'l-Mebâni ve'firâku'l-Me'ânî*, tah. Yahya Abdurrauf Cebr, Amman, 1985; İbn Sikkit, *el-Hurâfü'lleti Yürekellemu biha fi Gayri Mevzi'ihâ*, tah. Ramazan, Abdüttewvâb, Kâhire, 1969; İbn Şecerî, Ebu's-Sa' adât Hibetullah b. Âli, *Ma'tefaka Lafzuhi ve'htelega Ma'nâhu*, tah. Ahmed Hasan Besc, Beyrût, 1996. B) Klasik fakat sadece isminden söz edilen kaynaklar: Ebu'l-Abbas, Muhammed b. Hasan el-Ehvel, *Ma'tefaka lafzuhi ve'htelega Ma'nâhu*; Asma'î Abdülmelik b. Kureyb, *Ma'tefaka lafzuhi ve'htelega Ma'nâhu*; Sakalî, Ebû Cafer Huccetu'd-Din Muhammed b. Abdillâh, *el-İştirâku'l-Luğavî ve'l-İstinbâu'l-Ma'nevî*; Sakalî, Ebû Cafer Huccetuddin Muhammed b. Abdillâh, *Mulahu'l-Luğa fima'tefaka Lafzuhi ve'htelega Ma'nâhu ala Hurâfi'l-Mu'cem*; Sûlî, Muhammed b. Hasan, *Me'tefaka lafzuhi ve'htelega Ma'nâhu*; Yezîdî, Ebû İshak İbrahim b. Yahya, *Ma'tefekat Elfâzuhi ve'htelegat Me'ânîhi*; Muhammed b. Hasan es-Sûlî (?) *Ma'tefaka lafzuhi*

Lafız mana ilişkisinin bir türü olan 'terâdüf' konusunun, sağlıklı bir şekilde ortaya konması için öncelikle tarihsel arkaplanının ve konteksinin anlaşılması gerekmektedir. Terâdüf olgusu, ilk dönemden beri tartışılan bir konudur ki, "bir müsemma için bir çok kelime" veya "bir mana için muhtelif esmâ" klişeleriyle sahneye çıkmıştır. Terâdüf fikrini kitabî olarak hicri ikinci asır alimi Sîbeveyh(180)te buluyoruz. O kelimelerin birbiri arasında üç türlü ilişkinin varlığından söz eder: *lafızları farklı manaları farklı lafızlar; lafızları farklı manaları aynı lafızlar; lafızları aynı; manaları farklı lafızlar*⁶. Sibeveyh'in bu üçlü tasnifindeki 'lafızları farklı anlamları aynı' tanımlaması, daha sonraları 'müterâdif' olarak isimlendirilen kavramın o dönemdeki karşılığını yansıtmaktadır.

Sîbeveyh'in bu taksimi, dolayısıyla da 'lafızları farklı anlamları aynı' şeklinde ifade-
lendirdiği çeşit, sonrakiler tarafından bazen özetlenerek, bazen şerh edilerek nakledile-
gelmiştir. Örneğin ondan sonra gelen Müberred ve İbn Enbârî benzer ifadelerle ve ör-
nekleri fazlalaştırmak suretiyle aynı taksimi verirler⁷. Kutrub, sadece taksimi vermekle
kalmaz; aynı zamanda bu olgu için; 'iki lafzın tek bir manaya gelmesinin, Arap dilinin
vüsatine bir kanıt olması; Arabın şiirinde vezni kurarken zorlanmaması; hitabetinde ve

ve'htelefa ma'nâhu; el-Keysî (?) *Ma'ttefaka lafzuhu ve'fteraka ma'nâhu*; Asmâ'î(216), *Ma'ttefaka lafzuhu ve'htelefa ma'nâhu*; Ebû İshak el-Yezîdî(225), *Ma'ttefaka elfâzuhu ve'htelefa Me'ânihi*; Ebu'l-Abbâs Muhammed (259), *Ma'ttefaka lafzuhu ve'htelefa ma'nâhu*; İbn Hâleveyh (370), *Takfiyetü Ma'ttefaka lafzuhu ve'htelefa ma'nâhu li'l-Yezîdî*; Ebû Cafer Muhammed es-Sakalî (565), *el-İstirâkî'l-luğavi ve'l-istinbatu'l-ma'nevi*; aynı müellif, *Mülehu'l-luğa fima't-tefeka lafzuhu ve'htelefa ma'nâhu...*; Firuzâbâdî (817), *el-Muttafak Vaz'en ve'l-muhtelif sun'an (suk'an)*; C) Hüseyin Ali Mahfuz, *Ma'ttefaka lafzuhu ve'fteraka ma'nâhu*.

- 4) *Tezâd-ezdâd* konusuyla ilgili klasik matbu kaynakların bazıları şunlardır: Asma'î, *el-Ezdâd*, (*Selâsü Resâil fi'l-Ezdâd* içinde), ed. August Haffner, Beyrût, 1913; Kutrub, *el-Ezdâd*, neşr. Brunnow, Avrupa, 1900; *Mecelletü İslamica*, cilt: 5, Almanya, 1931; İbn Sikkî, *el-Ezdâd*, (*Selâsü Resâil fi'l-Ezdâd* içinde), ed. August Haffner, Beyrût, 1913; İbn Enbârî, Muhammed b. Kasım, *el-Ezdâd fi'l-Luğa*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kuveyt, 1960; İbn Dehhan, Said b. Mübârek, *el-Ezdâd*, tah. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Nəcəf, 1953; Ebû Hâtîm es-Sicistânî, *el-Ezdâd (Selâsü Resâil fi'l-Ezdâd* içinde), ed. August Haffner, Beyrût, 1913; Ebû Hâtîm es-Sicistânî, *el-Maklûb Lafzuhu min Kelami'l-Arab ve'l-Muzal an Cihetihi ve'l-Ezdâd*, (*Selâsü Resâil fi'l-Ezdâd* içinde), ed. August Haffner, Beyrût, 1912; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-Ezdâd*, tah. Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, *Mecelletü'l-Mevridi'l-İrâkîyye*, cilt: 8, sayı: 3, 1979; Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali el-Luğavi, *el-Ezdâd min Kelami'l-Arab*, tah. İzzet Hasan, Dimeşk, 1963; Ensârî, Nasihuddin Ebû Muhammed Said b. Mübârek, *el-Ezdâd fi'l-Luğa*, (*Nefaisu'l-Mahtutât* içinde), neşr. Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, İrak, 1953; 1963; Sağânî, Raziyyuddin Ebu'l-Fedâil Hasan b. Muhammed, *el-Ezdâd*, (*Selâsü kütüb fi'l-Ezdâd* içinde), neşr. August Haffner, Beyrût, 1912; Münşi, Cemaluddin Muhammed b. Bedruddin, *Risâletü'l-Ezdâd*, tah. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, *Mecelletü Mecme'l-İlmi'l-İrâkî*, 1979. Bunlara ilâveten ayrıca şu isimlerin de *Ezdâd* isimlerin de *Ezdâd* isimleri varlığı bildirilmektedir: Âmidî, Ebu'l-Kâsim b. Bişr; Askerî, Ebû Ali Asel b. Zekvân; Ebû Ubeyd Kasım b. Selam Herevî; Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna; İbn Enbârî, Kemaluddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed; İbn Durstuveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Cafer; İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed b. Fâris; Medenî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed; Sa'leb, Ebû Abbas Ahmed b. Yahya.
- 5) Bkz. Sibeveyh, Ebû Bişr Amr, *el-Kitâb*, tah. Abdusselam Harun, Beyrût, 1966, 1/24; Müberred, *Ma'ttefaka*, s. 2; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, ys., 1987, 1/370 vd.; II/468-9; Suyûtî, *Muzhir*, I/368; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luğa ve Süneni'l-Arab fi Kelamiha*, Kâhire, 1910, s. 171.
- 6) Sibeveyh, *Kitâb*, 1/7-8.
- 7) Müberred, *Ma'ttefaka*, s. 2-3; İbn Enbârî, *Ezdâd*, s. 6-7.

kitâbetinde sözü uzatırken (=itnâb⁸ yaparken) alternatif kelimelerin varlığı hasebiyle sınıntıya düşmemesi' gibi gerekçeleri sıralar⁹.

Bu sadece teorik bir ayırım; ve gerekçelendirilmiş bir retorik olarak kalmaz; aynı zamanda ilgili birikim, önce hafızalarda cemedilmeye; sonra kitâbetle kağıda dökülmeye başlar. Dil kaynaklarına bakınca ilk dönem dilcilerinin tek bir mana etrafında öbeklenen lafızları ezberlemeleri ve cemetmeleri şeklindeki yarış, bir iftihar meselesine dönüşecek kadar ileri gitmiştir. Asmâ'tî'nin, Harun Reşid'e '*hacer/taş için yetmiş isim*'¹⁰; İbn Hâleveyh'in, Seyfî'd-Devle'nin meclisinde '*seyf/kılıç için 50 isim*'¹¹; Ebu'l-Âlâ el-Ma'arî'nin Şerif Mürteza'nın meclisinde '*kelb/köpek için 70 isim hıfzettiğini*'¹² söylemeleri buna örnek verilebilir.

İş ezberle de kalmamış; hicri 2 asrın başlarından itibaren 'tek manaya gelen muhtelif lafızlar' risâlelere kaydedilmeye başlamıştır. Terâdüf malzemesinin cemi, -tüm dilsel müfredâtın cemiyle atbaşı olarak- birkaç şekilde kendini göstermiştir. Bir kısım alimler, tamamen genel terâdüf müfredâtını toplayan eserler yazdılar. Bunlar da bütünüyle terâdüfe hasredilen eserler (*Ma'htelefet elfâzuhu ve'tefeka ma'nahu, Esmâu'l-muhtelefe li şeyin vâhidin, elfâzu'l-müterâdifetü'l-mutekaribetü'l-mana, elfâzu'l-muhtelefe fi'l-me'ânî'l-mütelefe ...*) ve yoğun bir şekilde terâdüfe yer veren eserler (tüm *mu'cemu'l-me'ânî* eserleri) şeklinde kendini gösterdi. Bunların yanısıra onlarca tek müsemma için çok sayıda ismi cemedden özel terâdüf risâleleri (*halku'l-İnsân, hayl, ibil, hayl, vühûş, haşerât, heyât, akarib, tayr, hemmam, nahl, asal, cerad, zübab, nebât, şecer, envâ, ezmine, eyyâm leyâlî, şuhur, evkat, saat, şems ve'l-kamer, arz, sema, sihab, Riyâh, matar, emkine, Miyâh, cebel, evdiye, silâh, sayf, kavs, sihâm, dir', teres, serc, licâm, rahl, bi'r, seyf...*) de ortaya kondu. Ayrıca bir de Kitâbu'l-fark ismiyle halku'l-insân malzemesinin öteki varlıkların lafızlarıyla farklılığını ortaya koyan bir literatür geliştirdi. Son olarak terâdüf olgusunu tartışan (*ilmu'l-luğa, fıkhu'l-luğa*) veya 'muarızlara karşı' savunan eserlerin (İbn Fâris/Sâhibî, Suyûtî/Muzhir gibi) yanında terâdüf malzemesini gerek bab veya fasl seviyesinde ele alan dil kitapları (Ebû Ubeyde, *el-Ğaribu'l-Musannef*'inde "*el-Esmâu'l-muhtelefe li'ş-şeyi'l-vâhid*", İbn Cinnî, *Hasâis*'de "*babu fi telaki'l-me'ânî ala ihtilâfi'l-usul ve'l-mebani*" babları gibi) ve dağınık şekilde müterâdifleri ele alan dil kaynakları (*Mecâlis, Nevâdir, Emâlî, Fe'altü ve Ef'altü* türü eserler) da bu geleneğe aittir. (Terâdüf literatürünü başlıbaşına tahlil edeceğimiz için burada sadece tarihsel süreç ve arkaplanı netleştireceğimiz kadarıyla sunmaya çalışacağız.)

Terâdüf geleneğini kabaca dört devreye ayırmak mümkün görünmektedir. Birinci dönem, İbn Arabî(231)'nin çıkışına kadar olan zaman; ikinci dönem, Askerî'nin Furûk'unu

8) Bkz. Kara, Ömer, "*Belâgat İlmünde İki İfade Biçimi: İtnab -İcâz -Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü Üzerine Bir Deneme-(I)*", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, s. 353-388.

9) Kutrub, *el-Ezdâd, İslamica*, VI/243-4.

10) İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 15.

11) Suyûtî, *Muzhir*, I/405.

12) Tâhâ, Hüseyin, *Ta'rîfu'l-Kudemâ bi Ebî Alâ*, tah. Mustafa Saka ve ark., Kâhire, 1965, s. 429.

yazdığı zamana kadarki zaman; üçüncü dönem, Askerî'den sonra modern dönemlere (1900'lü yıllara) kadarki zamandır; dördüncü dönem ise modern zamanlardaki (1900'lü yıllardan günümüze kadarki) dönemdir.

Birinci dönemde, yani İbn Arabî'nin itirazına kadarki zaman aralığında terâdüf birikimi ve literatürü hakkında şu tesbitleri yapmak mümkündür: Yazılan bu eserlerin ve birikimin tek bir amacı vardır: Şifahi dilden kitâbet diline geçen Arap dilindeki müfredâtı 'kayd altına alarak' dilin kelime haznesinin 'korunması' şeklindeki genel yaklaşımın, 'bir anlam etrafında öbeklenen farklı lafızları' -kategorik bir ayrıma tabi tutmaksızın- toparlayarak kurtarma çabası... Kurtarmanın iki amacı vardır: Müfredâtın kaybolmasını engellemek ve 'lahn, tashif, tahrif' faaliyetlerinden uzak tutmak. İkinci dönemin başına kadar içerik homojen olmasa da, bu faaliyetin homojen bir yapıda devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu tarihe kadar hemen hemen bütün Arap dilcileri, bu amaca hizmet için ilgili eserlerini yazmışlardır.

İbn Arabî'ye kadar olan zaman içinde terâdüf olgusu, modern zamanlardaki gibi tartışılmış, çerçevesi çizilmiş; şartları konulmuş bir olgu olarak karşımıza çıkmaz. Hiçbir tartışma yaşanmamıştır. Sadece -ister aynî olsun ister takrîbî olsun- aynı/yakın anlam etrafında öbeklenen dilsel muhtevanın korunmasına yönelik hummalı bir çaba söz konusudur. Bunun yanısıra müterâdif kavramı ilk dönemde bulunmadığı gibi onun yerine '*ih-tilafu'l-lafzeyn ve'l-mana vâhid*' ve benzeri ibareler kullanmış; şartları tartışmaya bile açılmamıştır. Belki o dönemin şartları gereği bunlara ihtiyaç duyulmamış, fırsat bulunmamış da olabilir. Ne var ki, bu toplama faaliyeti, o kadar ileri gitmiş ki, modern zamanlarda çerçevesi belirlenmiş olan terâdüf kavramının 'kapsamı' nı hem literatür, hem de içerik açısından zorlayan bir birikim oluşmuştur. İbn Arabî'nin vefatına(231) kadar gerek genel terâdüf, gerek özel terâdüf ve gerek el-fark türünde gerekse fasıl ve bab seviyesinde oluşan şu birikime bir göz atmak, bu konudaki yargımızı haklı çıkaracaktır¹³:

Arabî, İbn Kerkere (155), *Halku'l-İnsân; en-Nevâdir; el-Hayl*; Arabî, Ebû Hayre (157), *Kitâbü'l-Haşerât*; Dabbî, Ebû Abbâs (168), *el-Elfâz*; Ferâhidî, Halîl b. Ahmed (175), *en-Nevâdir*; Mes'ûdî, Ebû Abdillâh (175), *Ġarîbü'l-Musannef; en-Nevâdir*; Ahmer, Ebû Muhriz (180), *Cibâlu'l-Arab ve Mâ Kîle fihâ mine's-Şi'r*; Dabbî, Ebû Abdirrahman(182), *en-Nevâdiru'l-Kebîr; en-Nevâdir; en-Nevâdiru's-Saġîr*; Kisâfî, Ali b. Hamza(189), *en-Nevâdiru'l-Eşġar; en-Nevâdiru'l-Evsat; en-Nevâdiru'l-Kebîr*; Ahbârî, Ebu'l-Yekezân (190), *en-Nevâdir; Sedûsî*, Ebû Fîd(195), *Kitâbu'l-Envâ'*; Nasr b. Yusuf (200), *Halku'l-İnsân; Kitâbü'l-İbil*; Yezîdî, Ebû Muhammed (202), *en-Nevâdir*; İbn Kelbî (204), *Kitâbu'l-Hayl; Kitâbü'l-Hayl; Kitâbü Nesebi'l-Hayl*, Mâzinî, Nadr b. Şümeyl (204), *Kitâbu's-Şems ve'l-Kamer, Kitâbu's-Syfât, Kitâbü't-Tayr, Kitâbu's-Silâh, Halku'l-Feres*; Temîmî, Ebû Hasan (204), *Kitâbu'l-Envâ'*; *Halku'l-İnsân*; Şeybânî, İshak b. Mirâr (206), *Kitâbü'l-Hayl, en-Nevâdir, Halku'l-İnsân, Kitâbü'l-İbil, Ġarîbü'l-Musannef*,

13) Bu makalenin peşine yazdığımız bir makalede 'literatür' başlığında tüm bibliyografik ayrıntılar verileceğinden; tesbit ve tahlili yapılacağından; ilgili tezi ispatlayacağı kadarıyla burada ve ileriki sayfalarda müelliflerin meşhur ismi, künyesi veya nisbesi, ölüm tarihi ve eserin ismi ile yetinilecektir.

Kutrub (206), *en-Nevâdir, Kitâbü'l-Vühûş, Halku'l-Feres, Halku'l-İnsân, el-Ğarîbü'l-Musannef fi'l-Luğa, el-Ezmine, Kitâbü'l-Fark*= "Mâ Hâlefe fihi'l-İnsânu el-Behîmete fi Esmâ'i'l-Vühûş ve Sıfâtihâ"; Ahbârî, Ebû Abdîrrahman (206), *Luğatu'l-Kur'ân*; Emevî, Abdullah b. Said (207), *en-Nevâdir, Kitâbu Rahli'l-Beyt, Ferrâ* (207), *en-Nevâdir, el-Eyyâm ve'l-Leyâlî ve'ş-Şühûr; Luğatu'l-Kur'ân*; İbn Kisâne (207), *Kitâbu'l-Envâ'*; Ehfeşü'l-Evsat, Said b. Mas'ade (210), *Kitâbü'l-Ğanem ve Elvânühâ ve İlâcühâ ve Esnânühâ; en-Nevâdir, Ebû Ubeyde* (210), *Kitâbü Hazari'l-Hayl; Ğaribu'l-Musannef, Kitâbu'd-Delv; Kitâbu'l-Licâm; Kitâbu'r-Rahl; Kitâbu's-Serc; Halku'l-İnsân; Kitâbü'l-Akârib; Kitâbü'l-Bâzî; Kitâbü'l-Hayevân; Kitâbü'l-Hayl; Kitâbü'l-Hemâm; Kitâbü'l-İbil; Kitâbu'l-Bekre; (Esmâü'l-)Hayl; Kitâbu'd-Dır' ve'l-Beyzâ; Kitâbu'l-Âbâr; Kitâbu'l-Kavs; Kitâbu'z-Zer', Kitâbü'l-Fark, Kitâbü's-Seyf; Kitâbü'l-Heyyât; en-Nevâdir; Ebû Zeyd Ensârî* (215), *Kitâbu'l-Beriy ve'l-Hezâim; Kitâbu'l-Miyâh; Kitâbu'n-Nebât (ve'ş-Şecer); Kitâbu'r-Rahl ve'l-Katab; Kitâbü'ş-Şecer ve'l-Kele'; el-Lebe' ve'l-Leben, en-Nevâdir fi'l-Luğa, Esmâu'l-Eyyâm; Kitâbu'l-Kavs ve't-Teres; Kitâbu'l-Matar, Kitâbu's-Sıfat; Kitâbu't-Temr; Kitâbü'l-Fark; Kitâbü'l-Ğerâiz; Halku'l-İnsân; Kitâbü Na'ti'l-Ğanem; Kitâbü'l-Ma'zâ ve'l-İbil ve'ş-Şâ'; Kitâbü'l-Ma'zâ; Kitâbü'l-Vühûş; en-Nevâdir; Kitâbü'l-Halebe; Kitâbü'l-İbil; Kilâbî, Ebû Ziyâd* (215), *Halku'l-İnsân; Kitâbü'l-İbil; en-Nevâdir; Kitâbü'l-Fark(Furâk); Lihyânî, Ali b. Hâzim* (215), *en-Nevâdir; Asmâ'î* (216), *Esmâu'l-Hamr; el-Kelâmu'l-Vahşî; en-Nevâdir; Kitâbu'l-Envâ'; el-Ehbiye ve'l-Buyût; el-Elfâz; Kitâbu'd-Delv; Kitâbu'l-Evkât; Kitâbu'r-Rahl; Kitâbu's-Serc ve'l-Licâm ve'ş-Şevâ ve'n-Ni'âl ve't-Teres ve'n-Nibâl; Kitâbu's-Sıfât; Kitâbu's-Silâh; Miyâhu'l-Arab; Sıfatu'l-Arz ve's-Semâ ve'n-Nebâtât; Halku'l-Feres; Kitâbü'l-İbil; Kitâbü'l-Vühûş; Kitâbü'ş-Şâ'; Kitâbü'l-Hayl; Halku'l-İnsân; ed-Darât; en-Nahl ve'l-Kerem; Kitâbu Esmâ'i'l-Kidah; Kitâbü'l-Fark; Kitâbü'n-Nebât ve'ş-Şecer; Ma'htelefet Elfâzuh ve'ttefekkat me'ânih; Risâletân fi'l-Luğa: el-Fark ve'ş-Şâ'; Reyhânî, Ali b. Ubeyde* (219), *Kitâbü Sıfati'l-Feres; Darîr, Sa'dan b. Mübarek* (220), *Kitâbu'l-Erâzin ve'l-Miyâh ve'l-Cibâl ve'l-Bihâr; Kitâbu'l-Menâhil; Halku'l-İnsân; Kitâbü'l-Vühûş; İtâbî, Kelsum b. Amr* (220), *Kitâbu'l-Elfâz; Ebû Ubeyd* (224), *el-Ğarîbü'l-Musannef; en-Ne'am ve'l-Behâim ve'l-Vahş ve's-Sibâ', ve't-Tayr ve'l-Hevâm, ve Heşarâtü'l-Arz; Luğatu'l-Kabâilî'l-Vâride fi'l-Kur'âni'l-Kerîm; Halku'l-İnsân; Serrad, Hasan b. Mahbub* (224), *Kitâbu'l-Buldân; Kitâbu'l-Erâzin; Utebî, Muhammed b. Ubeydullah* (228), *Kitâbü'l-Hayl; Tevzî, Abdullah b. Muhammed* (230), *Kitâbü'l-Hayl ve Sebkihâ ve Ensâbihâ, Şiyâtihâ ve Ğurretihâ ve Ezmârihâ ve men nesebe ila feresihi; en-Nevâdir; Esrem, Ali b. Muğire* (230), *en-Nevâdir.*

2. dönemin başında ilk aykırı çıkışı, 231 yılında vefat eden İbn Arabî yapar ve bu kelimelerin hepsinin aynı anlama gelmesinin mümkün olmadığı fikrini ortaya atar. Tarihsel birikim olarak terâdüf artık bir yol ayrımına gelmiş; şimdiye kadar hiçbir eleştiriye ve ayrıma tabi tutulmadan nakledilen birikimin önüne bir Molla Kâsım (İbn Arabî) çıkmış; bunu başkaları (Sa'leb, İbn Fâris, Askerî) takip etmiştir. Ne var ki bu aykırı çıkış ve ses, önceki geleneğin devam etmesine engel olamamış; hatta bir tartışma ortamı ve polemik çerçevesinde ve belki bir iç hesaplaşmaya girerek daha bir yaygınlaşmıştır. Aykırı

rı çıkış, ötekine göre marjinal bir hareket olarak hayatını devam ettirmiş; Askerî ile zirveyi yakalamış; ondan sonra gelen eserler bunun bir kopyasından ileri gidemediği gibi bu alan üzerinde daha derin ve ileri çalışmalar yapılmamıştır. Şimdi özetlemeye çalıştığımız bu ikinci dönemin derinlerine inmeye çalışalım.

Terâdüf; daha doğrusu o döneme ait adlandırmasıyla *'ihtilâfu'l-lafzeyn ve'l-man'a vâhidun'* alanından furûku'l-luğaviyye alanının ortaya çıkmasının başlangıcı olarak değerlendirilen İbn Arabî (h. 231)'nin şu ifadesi, terâdüfî ve ilgili birikimini sorgulama sürecini başlatmıştır:

*"Arabın bir manaya hamlettiği iki harf(lafz)in herbirinde, ötekinde olmayan bir mana vardır. Belki biz onu biliyoruz, bildiriyoruz ve belki de bu bize kapalı kalıyor; ancak Arabın bunu bilmediğini söyleyemeyiz... İsimlerin hepsi, bir illete mebnidir. Arap, onu bizim bildiğimiz veya bilmediğimiz illetlerden birine bağlamıştır."*¹⁴ Suphi Salih ve İbrahim Enis gibi modern Arap dilbilimcileri, terâdüfün inkarını ilk olarak Sa'leb'e nisbet etmektedirler¹⁵. Ne var ki, Ziyâdî'nin de işaret ettiği gibi¹⁶ ilk itiraz, İbn Arabî tarafından yapılmıştır. İbn Arabî'den önce Câhız (h. 255)'in insanların bir takım lafızları kullanırken *farklara riâyet etmeksizin kullandıkları*¹⁷ şeklindeki sitemine rastlamaktayız. Sonra gelen bazı dilciler, bu itirazı geliştirmişlerdir. Örneğin Sa'leb (h. 291) hocasından etkilenmiş, onun ifadelerini şöyle formüle etmiştir: *"Müterâdif olduğu sanılan kelimeler, sıfatlarla birbirinden farklılık arzeden mütebayın kelimelerdir."*¹⁸ İbnü'l-Enbârî (h. 328), İbn Arabî'nin müterâdif olduğu söylenen kelimelerin etimolojik yapılarına ve illetlerine dayanarak kurduğu furûk teorisini anlattıktan sonra *"İbn Arabî'nin sözü, ortaya koyduğumuz delillere ve sunduğumuz burhanlara dayanarak bizim de benimsediğimiz görüştür"*¹⁹ diyerek aynı yolu izlemiştir. Buraya kadar terâdüfün inkarı ve furûkun öncelenmesi noktasında 'illetlendirme' ve 'iştikak'ın büyük bir rol oynadığını görüyoruz.

İbn Durstuveyh (h. 347) de aynı görüştedir ve görüşlerini şöyle ifadelendirmiştir: *"(Fe'ale) ve (ef'ale) kalıpları, aynı yapıda olmadıkları gibi aynı manaya da gelmezler. Bu ancak iki ayrı lehçede olursa mümkündür. Ancak tek bir lehçede olduğunda bir çok nahivci ve dilcinin sandığının aksine lafızların farklı, mananın aynı olması imkansızdır. Bu dilciler Arabın, bu kelimelerin kendi tabiatlarının ve bünyelerinin yüklendiği muhtelif manalara ve kendi adet ve örflerine binaen konuşurken dinlemişler; ama bu dinleyenler, buradaki illetleri ve farkları anlayamamışlar ve bunların aynı manaya geldiğini sanmışlardır. Sonra da kendilerinden menkul bu çıkarsamalarını, Araba mal etmişlerdir. Eğer Arabı doğru dürüst dinleselerdi, Araptan bunun rivâyet ederken doğrusunu yapar-*

14) İbn Enbârî, *Ezdâd*, s. 7; Suyûtî, *Muzhir*, I/399-400; Ziyâdî, Hakim Malik, *et-Terâdüfî'l-Luğa*, Bağdad, 1970, s. 198.

15) Enis, İbrahim, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabîyye*, Kâhire, 1952, s. 162; Salih, *Dirâsât*, s. 343.

16) Ziyâdî, *Terâdüf*, s. 47, 198.

17) Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1968, I/20.

18) Suyûtî, *Muzhir*, I/403; Ziyâdî, *Terâdüf*, s. 198.

19) İbn Enbârî, *Ezdâd*, s. 7-8; Suyûtî, *Muzhir*, I/400-401.

lardı. Halbuki hikmete yakışmayan bu tevilleriyle hata etmişlerdir. Sonuç olarak bu babda iki müterâdifin gelmesi, ancak iki ayrı lehçede mümkün olabilir; aksi takdirde bu iki kelime, muhtelif iki manaya veya birbirine bir açıdan benzer manaya gelir..."²⁰

İbn Durstuveyh ile yeni bir kapı aralanmış, öncekilerin 'illetlendirme' ve 'iştikak'ın rolü yanında 'hikmet-i vadi' ve 'akli ve mantiki muhakemeler'le yeni bir sürece girilmiştir. Onun 'dil-in tevkifiliği' öncülünden hareketle dilin vâzi'i olan Allah'ın hikmetine, akıl ve kıyasa aykırılığına binaen terâdüfî kabule yanaşmadığını görüyoruz.

Bu dönemde terâdüf kanadında iki yaklaşım belirir. Çoğunluk, tartışmaya girmez; önkabul olarak dilde terâdüfün varlığının kabul edilmesi gereken bir olgu olduğuna inanır; isbatı için tartışmaya bile ihtiyaç duymaz. Öte yandan ikinci bir grup vardır ki bunlar, furûkçulara karşı bir duruş belirlemeye ve meseleyi tartışmaya ve savunmaya çalışır. Bunlar, Ebû Ali el-Kâfî(377) ve İbn Cinnî(392)dir. Burada her iki tarafın grubun tartışma konularının içeriğine çok fazla dalmadan ana çizgileriyle bakmak tarihsel arkaplamı ve süreci daha anlamlaştıracaktır. Detayı ileriki başlıklarda zaten ele alacağız.

İbn Cinnî'nin ifadesine göre Ebû Ali el-Kâfî, terâdüf konusuna çok sıcak bakmaktadır²¹. Ayrıca o, Ebû Ali'den müterâdif örneklerini nakletmektedir²². İbn Cinnî, Ebû Ali'nin şu ifadesiyle onun terâdüf taraftarı olduğunu düşünmektedir: "Ebû Ali, herhangi bir lafızla bir manayı ifadelendirdiğinde okuyucu onu anlamaz; bu durumda bu manayı başka bir lafızla tekrar eder; böylece okuyucu bunu anlar..."²³ Öte yandan Ebû Ali ile ilgili nakledilen şu habere dayanarak bazıları onun 'terâdüf karşıtı' olduğunu düşünmüşlerdir:²⁴ "İbn Arabî, şöyle demiştir: 'Halep'te Seyfu'd-Devle'nin meclisindeydik. Huzurda içlerinde İbn Hâleveyh'in de bulunduğu dilcilerden bir grup vardı. İbn Hâleveyh, 'Kılıç, için elli isim ezberledim' dedi. Ebû Ali tebessüm etti ve şöyle dedi: 'Ben sadece bir isim ezberledim ki o da seyfir.' Bunun üzerine İbn Hâleveyh, 'peki mühennem, sarım ve benzerlerine ne oldu?' deyince Ebû Ali, 'bunlar sıfattır, sanki üstat isim ve sıfat arasında fark görmüyor' dedi²⁵. Son cümlelerin mefhum-u muhalefetinden Ebû Ali'nin terâdüf birikimde belli bir yere sahip olan 'isim-sıfat' meselesinde furûkçuların 'isim ve sıfatın farklı olması' şeklindeki görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Cinnî'nin kendisi ise terâdüf olgusunu yüceltmekle birlikte²⁶ tıpkı furûkçular gibi, daha doğrusu furûkçularının eleştirildiği gibi kelimelerinin müterâdifliğini isbat konusunda 'illetlendirme' yolunu tutmaktadır. Hatta ilginçtir, furûk geleneğinin zincirinin ilk halkası olan ve terâdüf münkiri olarak görülen İbn Arabî'yle istişhad ederek görüşle-

20) Cebbûrî, Abdullah Ahmed, *İbn Durstuveyh ve Kitâbuhu Tashîhu'l-Fasîh*, (Mastur), Bağdat Üniversitesi, Bağdat, 1972, II/333-334; Suyûtî, *Muzhir*, I/384-385; Ziyâdî, *Terâdüf*, s. 200. Ayrıca bkz. Askerî, Ebû Hilal, *el-Furûk fi'l-Luğa*, Beyrût, 1991, s. 12.

21) İbn Cinnî, *Hasâis*, II/135.

22) İbn Cinnî, *Hasâis*, II/128-9.

23) İbn Cinnî, *Hasâis*, II/470.

24) Örneğin bkz. Salih, *Dirâsât*, s. 295-6; Ramazan, *Fusûl*, s. 311, Muhtâr, *Delalet*, s. 215.

25) Suyûtî, *Muzhir*, I/405.

26) İbn Cinnî, *Hasâis*, II/115, 123.

rini kuvvetlendirmeye çalışmaktadır²⁷. Ama tek fark, İbn Arabî'nin, 'ta'lil'i furûk için; İbn Cinnî'nin ise terâdüf için kullanmasıdır. Öte yandan İbn Cinnî, terâdüfün isbat noktasında 'harflerin birbiri yerine kullanımı' nı argüman olarak kullanır²⁸. Ne var ki, Münecid'in de ifade ettiği gibi bu mesele, terâdüfün isbat etmek için bir argüman olarak kullanılamaz²⁹. Yine İbn Cinnî, terâdüf için -furûkçuların müterâdifler arasındaki farkları tesbitte başvurdukları için eleştirildikleri- *ıştikak, sarf ve hikmetu'l-vâdi* (Allah), *lehçe farklılıkları* konularını argüman olarak kullanmaktadır³⁰.

İbn Fâris(395) furûk görüşünü savunduğunu şu ifadeleriyle sunmaktadır: "Bir müsemmâ, 'seyf, mühenned ve hisam kelimelerinde olduğu' gibi değişik isimlerle adlandırılabilir. Bu konuda bizim benimsediğimiz görüş, ismin tek olması (ki o seyftir); ondan sonraki gelen lakapların ise onun sıfatları olmasıdır. Bizim görüşümüz, bu sıfatlardan herbirinin manasının, ötekinden farklı olduğu şeklindedir. Bu konuda bir grup muhalefet etmiş; bu kelimelerin -lafızları farklı olsa da,- tek bir manaya geldiğini sanmışlardır. Bir başka grup ise biri isim öteki ise sıfat ise bu durumda bu ikisinden birinde diğeriinde olmayan bir mananın olduğunu savunmuş; fiillerde de durumun aynı olduğunu söyleyip مضي وذهب 'وانطلق / وقعد وجلس / ورقد ونام وجمع' örneklerini vermiştir. Bunlar, 'قعد' kelimesinde 'جلس' olmayan bir mana vardır, demişlerdir. Öteki fiiller de aynıdır. Biz de bu görüşteyiz. Bu görüş, üstadımız Ebû Abbâs Ahmed b. Yahya Sa'lebe aittir."³¹

Bu ifadelerden hareketle İbn Fâris'in özellikle 'isim-sıfat ayrımı'na odaklandığını söylemek mümkündür. Ancak "isim-sıfat ayrımı"na yukarıda parmak basan İbn Fâris, bir başka yerde bu kelimelerin 'müterâdif' olduğunu; Arap dilinde müterâdiflerin çok olduğunu söylemektedir: "Kesinlikle nakli mümkün olmayan şeylerden biri de kılıç (seyf), aslan (esed), mızrak (rümh) ve benzeri müterâdif isimlerdir. Acemin (Arap olmayanlar), esed için tek bir isim bildiği malumdur. Ama biz, onun için yüzelli isim çıkarabiliriz."³² Peşi sıra İbn Hâleveyh'in "aslan için beşyüz isim, yılan için ikiyüz isim"; Asma'tî'nin "taş (hacer) için yetmiş isim" ezberlediğine dair rivâyetleri delil olarak sıralar³³. Dikkat edilirse İbn Fâris'in bir taraftan furûka vurgu yaparken öte yandan müterâdifleri yüceltmesi gibi bir çelişki ortaya çıkmış görüyor. Bu noktada çelişkinin olmadığı onun "lafzın manayla ilişkisi" için verdiği taksimattan anlaşılmaktadır. Taksimi şöyledir: a) Lafızların ve manaların farklı olması (رجل و فرس / سيف و رمح); b) lafızların farklı, manaların

27) İbn Cinnî, *Hasâis*, II/127, II/496.

28) Bkz. İbn Cinnî, *Hasâis*, II/310 vd.

29) Münecid, Muhammed Nureddin, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerim Beyne'n-Nazariyye ve'l-Tatbîk*, Beyrût, 1997, s. 63.

30) Örneğin bkz. İbn Cinnî, *Hasâis*, I/47, 67, 77, 249, 342, 373-5, 384-5; II/135.

31) İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 65, 171. Ayrıca bkz. Suyûtî, *Muzhir*, I/404.

32) İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 15.

33) İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 15.

- aynı olması (سيف و غضب / ليث و اسد); c) lafızların aynı, manaların farklı olması
 (عين الماء و عين المال و عين الركبة و عين الميزان); d) lafızların aynı, manaların zıt
 olması (الخصم وهو بالفم كله); e) lafızların ve manaların yakın anlamlı olması
 (مدحه اذا كان حيا و اينه اذا كان ميتا); f) lafızların farklı, manaların yakın olması
 (فزع اذا اتاه الفزع و فزع عن قلبه اذا نحى عنه الفزع) 34 Yukarıdaki taksimata dikkatle bakılırsa,

konumuz açısından taksimde iki ayrı şık var: biri, lafızları farklı, manaların aynı olması; ikincisi ise lafızları farklı, manaları yakın olması. Her ne kadar birinci kısım için “bizim görüşümüze göre, bunlardan herbirinde ötekinde olmayan bir mana ve fayda vardır” şeklinde kayıt düşse ve ikincisinde ise lafızları farklı olmakla beraber manada bir paralellik bulunduğuna vurgu yapsa da, terâdüfte ‘ittifak’ ve ‘tekarüb’ ayrımını yakalamış olması son derece önemlidir. Biz, buradan ve yukarıdaki muhtevadan İbn Fâris’in terâdüfü temelde kabul ettiğini; özellikle isim-sıfat bağlamında ayırım yapılması (furûkun aranması) gerektiğini düşündüğünü çıkarıyoruz.

Bu geleneğin zirve ismini Ebû Hilâl el-Askerî(395) oluşturmaktadır. Askerî, özetle “*ibarelerin ve isimlerin muhtelif olması, manaların da farklı olmasını gerektirmesinin kanıtı şudur: isim, tek bir kelimedir; bir delâlet ile bir manaya işaret eder; bir müsem-mâya bir kere delâlet ettiği zaman bu bilinir; buna ikinci ve üçüncü bir delâleti faydasızdır. Luğatın vâzı’ı, hakîm olan Allah’tır; o dilde faydasız bir şeyi vazetmez. Şâyet ikinci ve üçüncüde birincide işaret ettiğinin hilafına bir şeye işaret ederse, bu doğru olur. Bu ise iki isimden her birinin manalardan bir manaya ve zatlardan bir zata işaret ettiğini gösterir. Bunlardan her biri ötekinin gerektiğinin dışında bir manayı gerektirir. Böyle olmazsa ikincisi, kendisine ihtiyaç duyulmayan bir fazlalık olarak kalır.*”³⁵

Askerî, bu ekolün en şiddetli savunucusu ve “*el-furûk fi’l-luğa*” isimli eseriyle de ilk ve belki zirve müellifi olarak tanınmaktadır³⁶. Askerî, furûk sözlüğü yazmasının yanında terâdüfü kabul etmeme noktasında öncekilerin tüm gerekçelerini (*illetlendirme, isti-kak, hikmete aykırılık, dilin tevkifiliği, akıl ve kıyas vb.*) desteğine almış, bunlara ‘delâlet gelişimi’nin fonksiyonunu da eklemiş; ve en önemlisi furûku’l-luğaviyye’nin bir sözlük türü olmasına yönelik bir çok malzeme bize bırakmış; furûku tesbit etmenin yollarının büyük bir kısmını ortaya koymuştur³⁷.

Şimdi terâdüfü savundukları söylenen Ebû Ali el-Kâlfî ve İbn Cinnî’nin furûkçularla meseleyi tartışmasına genel nitelikli olarak göz atmakta yarar görüyoruz. Furûkçular, furûku isbat için hikmetu’l-vadi’ unsurunu kullanmaktadır; İbn Cinnî ise terâdüfü isbat için. Yine furûkçular, illetlendirmeyi furûku isbat için; İbn Cinnî ise terâdüfü isbat için

34) İbn Fâris, *Sâhibî*, s. 171-172.

35) Askerî, *Furûk*, s.13.

36) Bkz. Chaudhary, Mohammad Akram, “*Al-Furûq al-Lughawiyah the culmination of a genre*”, *Islamic Studies*, 26:1, İslamabad, 1987, s. 67.

37) Askerî, *Furûk*, s. 16-19.

sunmaktadır. Furûkçular, isim ve sıfatın ayrı şeyler olduğunu söylerlerken, Ebû Ali de aynı şeyi savunmaktadır. Öte yandan furûkçular, lehçe farklılığına son derece önem verirken terâdüfte ise İbn Cinnî aynı şeyi yapmaktadır.

Peki bu nasıl olmaktadır? Müneccid'in yorumuyla buna şöyle cevap vermek mümkündür: "Gerçek şu ki, iki grup arasında zikredilen meselelerin çoğunda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, her iki grubun terâdüf olgusuna hükmetme noktasındaki metod farklılığıdır. Bu bağlamda birinci fırka (furûkçular), dilin vazında terâdüfün asaletini inkar etmekte; ikinci grup ise dilsel vakiada da bunu ikrar etmektedir. Bu iki görüş arasında bir tenakuz yoktur. Biz, terâdüf münkirlerinin, tıpkı terâdüfî benimseyenlerin metoduna göre insanların kullandıkları müterâdif lafızlardan bir çoğunu zikrettiklerini görüyoruz. Aynı şekilde terâdüf taraftarı olan Ebû Ali ve İbn Cinnî'nin furûku benimseyenlerin metoduna göre bazı lafızların isimlendirilmesinde illetlendirmeye başvurduklarını görüyoruz. Furûku benimseyenler, lafızlardaki delalet inceliğini öncelediler; böylece iki lafzın umumi bir manaya ve bundan ortaya çıkan cüzi manalara delaleti arasındaki bütüncül mutabakatı aradılar. Bu ise uzmanların duruşudur. Öte yandan terâdüfî benimseyenler, iki lafzın insanlar arasında dönüp duran genel manasına delaleti ile iktifa ettiler. Bu iki görüş arasında bir zıtlık yoktur. Çünkü furûkçular, iki lafzın genel bir manaya veya birbirine girmiş iki manaya delaletini inkar etmemektedirler. Terâdüfçüler, terâdüfün olgusallığını lehçelerin farklılığıyla gerekçelendirdiler. Üstelik terâdüfün tek bir lehçede olması, usul açısından şart koşular. Furûkçular ise usul açısından bunu şart koşmadılar; müterâdifin çok olmasında lehçelerin farklılığını ana sebep olarak değerlendirdiler. İki grubun koştukları şartlar arasında bir çekişme söz konusu değildir. Furûkçular, isim ve sıfat arasında fark gözettiler. Terâdüfçülerden Ebû Ali ve İbn Esir de aynı şeyi yaptılar. Bu yüzden bazı modern dilcilerin kafası karıştı; Ebû Ali'yi de furûkçu taifesinden sayanlar bile oldu. Furûkçular; teşbih, kinaye, mecaz gibi belâğî sebeplerle oluşan terâdüfün olgusallığını kabul etmemektedirler. Gerekçeleri ise bu sebeplerin dilin vaz'ında asıl olmamalarıdır. Üstelik müterâdif lafızlar hakkında telif edilen dilsel risâleler de, bu müterâdiflerden çoğunun bu sebeplere bağlı olarak meydana geldiğine şahadet etmektedir."³⁸

Müneccid'in iki grup arasında yaptığı çıkarsamaları ve yorumları genel itibariyle kabul ediyoruz. Bazı noktalardaki çekincelerimizi ve belki eleştirilerimizi makalemizin ileriki sayfalarına bakarak bu ifadelere şunu eklememiz gerekir: Dikkat edilirse, tüm dil müfredâtı için 'illetlendirme, vaz meselesi, dilin tevkifiliği, hikmeti vâz'ı, iştikak, akıl, kıyas, delalet ve fonetik gelişim' konuları, tartışılan konulardır. Hem terâdüfçülerin hem de furûkçuların -görüşlerine bakan yönüyle- Bütün bunlardan destek aramaları anlamsız durmamaktadır. Öte yandan furûkçuların, fark üzerine vurgu yaparken, öte yandan kelimeleri müterâdif olarak naklettiklerini; müterâdifçilerin ise müterâdifleri savunurken çoğu zaman farklara işaret ettiklerini görüyoruz.

Şüphesiz bu yeni akım (furûk) bir taraftan bu şahıslarla fikrî planda devam ederken, öte yandan Askerî'nin bu konudaki zirve eseri ortaya çıkıncaya kadarki zaman aralığının

38) Müneccidî; Terâdüf, s. 69-70.

da sadece İbn Kuteybe(276)'nin *Edebü'l-Katib* isimli eseri³⁹, Hakim et-Tirmizi(320)'nin [*Kitab*] *el-Furûk [ve Men'u't-Terâdüf]*⁴⁰ adlı tasavvuf ağırlıklı furûk eseriy-le, kalb muhtevasıyla ilgili kelimelerin farklarını tesbite odaklanan yine tasavvuf ağırlıklı Beyanu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Füad ve'l-Lübb⁴¹ adlı eserinin varlığını görüyoruz. Furûktan sadece bu iki eser ortaya çıkmasına karşın bu dönem içerisinde 'terâdüf' literatürü yine aynı hızla devam etmiş; İbn Arabî(291) ile Askerî(395) arasındaki ikinci devre olan yaklaşık 100 yıllık zaman diliminde terâdüf geleneğinden şu isimlerin eserleri ortaya çıkmıştır:

Ebû Temâm Habîb b. Evs (231), *el-Vaḥşiyât*; Kat'î, Muhammed b. Yahya (235), *Luḡatu'l-Kur'ân*; Sâhibu'l-Ehfeş, Abdullah Muhammed (236), *Nevâdiru'l-Arab ve Ğarîbi Elfâziha*; İbn Sikkît (244), *en-Nevâdir, Kitâbü'l-İbil, Kitâbü'l-Vuhûş, Halku'l-İnsân, Kitâbu'l-Elfâz, Kitâbu'l-Eyyâm ve'l-Leyâlî, Kitâbu's-Serc ve'l-Licâm, Kitâbü'n-Nebât (ve's-Şecer), Kitâbü'l-Haşerât, Kitâbü'l-Fark*; Sa'dî, Ebû Muhlim (245), *Kitâbü'l-Hayl, Kitâbu'l-Envâ', Halku'l-İnsân*; Ebû Ca'fer b. Muhammed (245), *Kitâbu'l-Envâ', Halku'l-İnsân, Kitâbü'l-Hayl, Kitâbu'n-Nebât*; Ziyâdî, İbrahim b. Süfyan (249), *Esmâu's-*

39) İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Edebü'l-Kâtib*, şerh: Ali Fa'ur, Beyrût, 1988. (Ayrıca eserin şerhine de bakılabilir: Cevâlikî, Ebû Mansur, *Şerhu Edebi'l-Kâtib*, tak. Mustafa Sadık er-Râfî'î, Beyrût, ts.) İbn Kuteybe'nin eseri, dört kitaptan oluşmaktadır: *Kitâbu'l-Marîfe, Kitâbu Takvimi'l-yed, Kitâbu takvimi'l-lisan, Kitâbu'l-Ebniye*. Eserin birinci kitabı, müterâdif ve furûk malzemesini verirken diğer üç kısım 'lahn/tashif/tahrif' meselesinin takvimi ve tashîhi konusuna odaklanmıştır. Tabii ki birinci kısım, tashîh ve takvim'den; diğer üç kısım ise müterâdif ve furûktan hali değildir. İbn Kuteybe, bu başlığın altında "babu ma'rifeti ma yadauhu'n-nasu fi ğayri mevzihi" başlığı altında insanların yanlış kullanımlarına odaklanmış olmakla beraber özellikle bazen iki müterâdif vermekte ve

يذهب الناس، "لا يكاد الناس يفرقون بينهما" "الي انهما شين واحد

ifadeleriyle aralarındaki farkların insanlar tarafından ihmal edildiğini; veya aynı ma'nâ geldiğini benimsediklerini söyleyerek farklarını vermektedir (s. 23-40). Örnek olarak bkz.

s. 28: "الظن والغيب"; s. 29: "الأل والمساب"; s. 33: "الخلف والكتب"; s. 34: "الخاتن والسارق"; "الفتير والمسكين"; "الخاتن والسارق"; s. 35: "الأعجمي والعجمي والأعرابي والعربي"; s. 38: "الجبهة والجبين"; "الحمد والشكر"; s. 36: "التلاد والتلید"; "البخيل واللتيم"; s. 39: "الهنئة والإقرار".

Bu bölümün içindeki bazı başlıkları (s. 40-56) göz ardı edersek bu bölümün çoğu "Kitâbu'l-fark" geleneği dikkate alınarak yazılmıştır. Burada "elkabu'l-insân, sema, nücum, ezman, riyâh, nebât, nahl, hayl, halku'l-insân" gibi başlıklar ele alınmıştır(s. 56-113). Bundan sonra "babu'l-furûk" isimli ayrı bir başlık açmış, burada özel terâdüf risâlelerinin veya tematik mu'cemlerin konularının 'farklarına' işaret etmektedir(s. 113-161). Bu bölüm, Se'âlibî'nin "Fıkhu'l-Luġası"na son derece paralellik arz etmektedir.

- 40) Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'l-Furûk*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no: 1975, 1b -102 b. (H. Tirmizî'nin bu eserinin birkaç yazma nüshası (Kütahya, Vahit Paşa Küt., 2253; İskenderiye Belediye Küt., 5386 C; Paris, No: 5018; Süleymaniye, Esat Efendi, 1479; Ayasofya, 1975) bulunmakla beraber Süleymaniye kütüphanesindeki bir yazma nüshasını inceleme fırsatımız oldu. Eser, kelimeler arasındaki farklara hasredilmiş olmakla birlikte yazarın tasavvufi yönünün ağır basması, eserine de tabii olarak yansımıştır. Tirmizî'nin bu eseri, tarafımızdan tahkik edilmektedir.)
- 41) Hakim et-Tirmizî, *Beyânu'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuad ve'l-Lübb*, neşr. Nicholas Heer, Kâhire, 1958; terc. Nicholas Heer, *Muslim World*, LI (1961), s. 25-36, 83-91; 163-172; 244-258. (İlgili eseri incelediğimizde, özellikle Kur'ân ve hadis semantik ve dilsel alanı dikkate alınarak tasavvuf alanında merkezi bir konuma sahip olan 'kalb' mefhumunun dört çeşidinin mahiyeti, fonksiyonları, işlevleri, yansımaları tasavvufi motif ve öğretilerle ayrıştırılmaya çalışıldığını görüyoruz.)

Sihâb ve 'r-Riyâh ve 'l-Emtâr; Haladî, Nâsiruddin (250), *Kitâbu'l-Hayl*; Dabıyy, Ebû İkrime Amir b. İmran (250), *Kitâbü'l-İbil ve 'l-Ġanem, Kitâbü'l-Hayl*; İbn Ebî Sâbit, (250), *Kitâbü'l-Vühûş, Halku'l-Feres, Halku'l-İnsân, Kitâbü'l-Fark*; İbrahim b. Muhammed b. Sa'dan (yaklaşık 250), *Kitâbü'l-Hayl*; Ebû Hâtım es-Sicistânî (255), *Kitâbu'l-Harr ve 'l-Berd ve 'ş-Şems ve 'l-Kamer ve 'l-Leyl ve 'n-Nehâr, Kitâbu'l-Kerem, Kitâbu'l-Uşab (ve 'l-Bakl), Kitâbu'n-Nahl, Kitâbu'ş-Şems ve 'l-Kamer, Kitâbu'z-Zer', Kitâbü'l-Fark (Kitâbu Farkî'l-Ademiyyîn ve Zevâtü'l-Erba')*, *Kitâbü'n-Nebât (ve 'ş-Şecer), Kitâbü's-Suyûf ve 'r-Rimâh, Halku'l-İnsân, Kitâbü'l-Haşerât, Kitâbü'l-Vühûş, Kitâbü't-Tayr, ed-Dir' ve 't-Teres, el-Kasiyy ve 'n-Nibâl ve 's-Sihâm, Kitâbu'l-Lebe' ve 'l-Leben ve 'l-Halîb, Kitâbu'l-Leyl ve 'n-Nehâr, Kitâbu'ş-Şitâ ve 's-Sayf, Kitâbü'l-Feres, Kitâbü'l-İbil*; Nedîm, Ahmed b. İbrahim (255), *Esmâu'l-Cibâl ve 'l-Miyâh ve 'l-Evdiye*; Herevî, Şemr b. Hamdâveyh (255), *Kitâbu's-Silâh, Kitâbü'l-Heyyât, Kitâbu'l-Cibâl ve 'l-Evdiye*; Esedî, Zübeyr b. Bikar (256), *Kitâbu'n-Nahl*; Kayravânî, Ebu'l-Velîd (256), *el-Elfâz*; Reyşâf, Abbâs b. Ferec (257), *Ma'htelefet Esmâuhu min Kelâmi'l-Arab, Kitâbü'l-Hayl, Kitâbü'l-İbil*; Sukkerî, Hasan b. Hüseyin (275), *Kitâbü'l-Vühûş, Kitâbu'l-Menâhil ve 'l-Kurâ, Kitâbu'n-Nebât*; İbn Kuteybe, (276), *el-Eşribe, Kitâbü'l-Hayl, Halku'l-İnsân, Kitâbü'l-Vühûş, Kitâbu'l-Envâ', er-Rihâl ve 'l-Menzil*; Horasanî, Ahmed b. Täyfur(280), *Kitâbü'l-Hayl*; Dineverî, Ebû Hanife (282), *Kitâbu'l-Envâ', el-Asal ve 'n-Nahl ve 'n-Nebâtâtü'lle-zi Tecrüsiü minhu, en-Nebât*; Müberred, Ebû Abbâs Muhammed b. Yezîd (285), *Kitâbu'l-Envâ', Esmâu'd-Devâhi inde'l-Arab*; Dabbî, Mufaddal b. Seleme (290), *Halku'l-İnsân, Kitâbu'l-Envâ' ve 'l-Bevârih, Kitâbü'z-Zer' ve 'n-Nebât ve 'n-Nahl ve Envâi'ş-Şecer*; Anzî, Hasan b. Alîl (290), *en-Nevâdir*; Sa'leb, Ahmed b. Yahya (291), *Mecâlisu Sa'leb, en-Nevâdir, el-Fasîh*; Hicrî, Harun b. Zekerıyya (300), *en-Nevâdir ve 't-Ta'likâr*; Hamîz, Ebû Musa (305), *Kitâbu'n-Nebât, Halku'l-İnsân, Kitâbü'l-Vühûş, Kitâbü's-Sebk ve 'n-Niddâl, Ma Yüzekkeru ve yüennesu mine'l-İnsâni ve 'l-Libâs*; Yezîdî, Muhammed b. Abbâs (310), *Kitâbü'l-Hayl*; Zeccâc, (311), *Halku'l-İnsân, en-Nevâdir, Halku'l-Feres, Kitâbu'l-Envâ', Kitâbü'l-Fark*; Ahfeş, Ali b. Süleyman (315), *Kitâbu'l-Envâ'*; Tenuhî, Davud b. Heysem (316), *Halku'l-İnsân*; İbn Serrâc, Muhammed b. Serî (316), *Kitâbu'r-Riyâh ve 'l-Hevâ ve 'n-Nâr*; Hemezânî, Abdurrahman b. İsa (320), *Kitâbu'l-Elfâz (Kitâbu'l-Eşbâh ve 'n-Nezâir min Elfâzi'l-Luğa / el-Elfâzu'l-Kitâbiyye)*; İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan (321), *en-Nevâdir, el-Luğat fî'l-Kur'ân, Kitâbu'l-Envâ', Kitâbu's-Serc ve 'l-Licâm, Kitâbu'l-Matar, Kitâbu's-Silâh, el-Haylü'l-Kebîr, el-Haylü's-Sağîr*, Ebû Hâtım Râzî (322), *Kitâbü'z-Zîne*; Ca'd eş-Şeybânî (322), *Halku'l-İnsân, Kitâbü'l-Fark*; Veşşâ, Ebu't-Tîb (325), *Kitâbü'l-Fark, Halku'l-Feres, Halku'l-İnsân*; Mufci', Muhammed b. Ahmed (327), *Kitâbu'ş-Şecer ve 'n-Nebât*; İbn Enbârî, Muhammed b. Kâsım (328), *Halku'l-Feres, Halku'l-İnsân*; Kudâme b. Cafer (337), *Cevâhirü'l-Elfâz*; Zeccâcî (337), *el-Emâlî*; İbn Nehhâs, Ahmed b. Muhammed (338), *Halku'l-İnsân*; Ğulam Sa'leb, Muhammed b. Abdilvâhid (345), *Kitâbu'l-Yevm ve 'l-Leyle*; *Kitâbu's-Sâ'ât, en-Nevâdir*; İbn Durstuveyh (347), *Kitâbu'l-Ezmine*; Ebu't-Tîb Abdilvâhid (351), *Kitâbu'l-Fark*; Kâlîf, Ebû Ali (356), *el-Emâlî fî Luğati'l-Arab, Hulıyyü'l-İnsân ve 'l-Hayl ve Şiyâtihâ, Kitâbü'l-İbil ve Netâcihâ ve mâ Tasarrefe minhâ*; Ramehurmuzî (360), *en-Nevâdir ve 'ş-Şe-*

vârid; İbn Hâleveyh (370), *Esmâu Sa'âti'l-Leyl*, *Esmâu'l-Esed*, *Esmâu'l-Hayye*, *Esmâu's-Seyf*, *Kitâbu's-Şecer*, *Risâle fi Asmâ'i'r-Rîh*; Basfî, Ebû Nuaym (375), *Kitâbu'n-Nebât*; İbn Babebeyh (381), *Halku'l-İnsân*; Rummânî (384), *el-Elfâzu'l-Müterâdifeti'l-Mütেকâribeti'l-Mana*; Merzubânî (384), *Kitâbu'l-Ezmine*; Nemrî, Hüseyin b. Ali (385), *Kitâbü'l-Hayl*, *Esmâu'l-Fizza ve'z-Zeheb*; Sâhib, İsmail b. Ubbâd (385), *Kitâbü'l-Hacer*; İbn Cinnî, (392), *Kitâbu'l-Fark*.

Terâdüf geleneği bu şekilde sürerken; ve Askerî bu dönemde furûku'l-luğaviyye'nin en zirve eseri olarak kabul edilen kitâbı 'el-furûk fi'l-luğa'yı yazarken işin garîbi, -Askerî'nin dışında- furûk geleneğini savunan kişiler de ya bu konuda eser yazmamış; ya da terâdüf geleneğini devam ettiren eserler kaleme almışlardır. Örneğin gelenek içinde ilk aykırı ses olan İbn Arabî'nin furûk ile ilgili bir eseri mevcut olmamasına rağmen 'Esmâu Hayli'l-Arab ve Fûrsânihâ, Halku'l-Feres, Kitâbü'l-Hayl, Sıfatu'n-Nahl, Sıfatu'z-Zer', Sıfatu'd-Dır', Kitâbu'l-Envâ', Kitâbu'n-Nebât (ve'l-Bakl), Kitâbu'n-Nebât, Kitâbü'l-Bî'r, Halku'l-İnsân' isimli eserleri mevcuttur. Öte yandan Sa'leb'in de 'Mecâlis, Nevâdir, Fasîh' gibi eserleri olmasına rağmen furûkla ilgili eseri yoktur. İbn Enbârî de de durum aynıdır: 'Halku'l-Feres, Halku'l-İnsân' isimli eserleri vardır; ama furûkla ilgili eser yazmamıştır. İbn Durstuveyh'in 'Kitâbu'l-Ezmine'si var iken, furûkla ilgili bir eseri yoktur. Askerî'nin çağdaşı olan İbn Fâris de ne yazık ki, furûk ile ilgili eseri yokken 'Kitâbu'l-Leyl ve'n-Nehâr, Kitâbu'd-Dârât, Kitâbü'l-Fark, İsti'âretü A'zâi'l-İnsân, Halku'l-İnsân' isimli eserleri vardır.

Furûk alanını savunan dilcilerin "furûk" eseri yazmak yerine terâdüf geleneğini devam ettirir mahiyette diğer eserleri yazmaları, teorik planda tartıştıkları meseleyi pratik olarak güncelleyememeleri; "iki deffe" arasına taşıyamamaları ne anlamına gelmektedir? Ayrıca aynı paralelde olmak üzere furûk eseri yazmamaları bir yana terâdüf geleneğine ait eserleri yazıp içinde bolca müterâdif kelimeleri -fark zikretme-sizin- sıralamaları nasıl anlaşılmalıdır? Bu sorunun cevabını, tamamen tarihsel kontekste aramak gerekir. Öncelikle şunu hatırlatmakta yarar vardır. Aynı sorun, müterâdifçiler için de geçerlidir. Onlar, kendilerini sadece müterâdif kelimelere hasretmeleri gerekirken, eserlerinde bolca furûk malzemesi vermişlerdir. Öte yandan Askerî'ye kadar furûku savunan dilcilere baktığımız zaman, konuyu ispat etme gayreti içinde olduklarını görürüz. Her ne kadar müterâdifler arasındaki farklar, "el-fark beyne..." kalıbıyla müstakil kitaplara taşınmamış ise de dil kitaplarının değişik bablarında hem tartışılmış, hem de arasına furûka yer verilmiştir. İşin öteki yanı furûk, net bir şekilde 231 yılında ortaya atılan bir teori olmuş; hicri dördüncü asrın ilk çeyreğine kadar tek kişi, net bir şekilde bu teoriyi sahiplenmiştir: Sa'leb. Dördüncü asırda ise sırasıyla üç şahıs (İbn Enbârî, İbn Durstuveyh ve İbn Fâris), bu teoriyi geliştirmiştir. Ve nihâyet Askerî pratik cevabı vermiştir. Tabi bu zaman aralığında, bu bir elin parmağını geçmeyecek furûkçunun karşısında -tabiri caizse- bir terâdüf ordusu vardır. Ama terâdüf olarak nakledilen birikim, çok dakik ve sınırları belli, şartları konulmuş bir birikim değildir. Örneğin terâdüf kaynakları, bütünüyle müterâdif kelimelere hasredilmiş bir homojenliğe sahip değildir. İçinde terâdüf dışında başka malzemeler de mevcuttur. Hatta bunlarda furûka malzeme olacak yoğun bir birikim de bulunmaktadır. Bütün bunların yanında terâdüf birikimi yoğun bir şekilde cemedilir-

ken; ve yoğun bir taraftara sahip iken furûk taraftarları, nihâyetinde aynı geleneğin içinden gelen şahıslardır; terâdüf eleştirisi ile o gelenekten ayrılmışlardır. Böylece furûk sonradan ortaya çıkmış, savunulmuş, ancak Askerî ile ilk derli toplu kitap olarak ortaya konulabilmiştir.

Terâdüf içinden furûka bir basamak olan "Kitâbu'l-fark" adlı farklı bir gelenek daha gelişmiştir. İnsan organlarının öteki varlıklardaki farklı isimlerini vermeyi amaçlayan fark türünün kronolojik sıralaması şöyledir:

Bekrî, Ebu'l-Fadl (?), *Kitâbü'l-Fark*; Kutrub (206), *Kitâbü'l-Fark (=Mâ Hâlefe fi-hi'l-İnsânu el-Behîmete fi Esmâ'i'l-Vühûş ve Sifâtihâ)*; Ebû Ubeyde (210), *Kitâbü'l-Fark*, Ebû Zeyd el-Ensârî (215), *Kitâbü'l-Fark*; Ebû Ziyâd el-Kilâbî (215), *Kitâbü'l-Fark(Furûk)*, Asmâ'î (216), *Kitâbü'l-Fark*; *Risâletân fi'l-Luğa: el-Fark ve's-Şâ'*; İbn Sikkît (244), *Kitâbü'l-Fark*, Sâbit b. Ebî Sâbit (250), *Kitâbü'l-Fark*; Ebû Hâtim es-Sicistânî (255), *Kitâbü'l-Fark (Kitâbu Farki'l-Âdeyyîn ve Zevâtü'l-Erba')*; Zeccâc (311), *Kitâbü'l-Fark*, el-Ca'd, Ebubekir (322), *Kitâbü'l-Fark*, Veşşâ, Ebu't-Tîb (325), *Kitâbü'l-Fark*; Ebu't-Tîb Abdulvâhid (351), *Kitâbu'l-Fark*, İbn Cinnî (392), *Kitâbu'l-Fark*, Ebu'l-Cûd el-Aclânî (392), *Kitâbü'l-Fark*, İbn Fâris (395), *Kitâbü'l-Fark*; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (550), *Kitâbu'l-Fark*.

Burada dikkat çekmemiz bir nokta, gerek terâdüf, gerekse furûku savunan şahıslardan bazılarının 'fark' isimli eserlerinin mevcut olmasıdır. Örneğin Asmâ'î, Kutrub, İbn Cinnî, Ebû Hâtim es-Sicistânî vb. şahısların terâdüf yanında fark isimli eserleri var iken bunların içinde furûk'u savunan İbn Fâris'in de fark'ı mevcuttur. Biri yazma⁴², dördü matbu⁴³ olarak elimizde mevcut beş fark eserini inceleme neticesinde fark literatürü için şu tesbitleri yapmamız mümkündür: Bu eserler,

الفم / الشفة / الأنف / الظفر / الرجل / الصدر / الثدي / الفرج / النكر / الدبر / المخاط / اليزاق / العرق /
الجلوس / الضراط / قضاء الحاجة / الغلظة / النكاح / الحمل / والولادة / أسماء الاولاد / الاصوات / الشعر /
الوجنة / العين / الاسنان / الامعاء / الايدي / القدم / الأصابع / الظفر / الجلد ...

gibi insana ait organları ifade eden kelimelerin diğer varlıklara tekabül eden organ isimlerini vermeyi amaçlamaktadır⁴⁴. Bir anlamda "halku'l-İnsân"⁴⁵ isimli risâlelerin malzemelerinin (insan azalarının isimleri, bunların nitelikleri...) diğer yaratıklara yansıyan isimleriyle zikretmektedir. Üstelik fark kitaplarının içinde ya bir iç başlık ya da mukad-

42) Hüzeylî, *Kitâbu'l-Fark*, Süleymaniye Ktp., Esat Efendi, 3243/1 (1-83 vr).

43) Kutrub, Muhammed b. Müstenir, *Kitâbu'l-Fark*, tah. Halil İbrahim el-Atiyye, Kâhire, 1987; İbn Fâris, *Kitâbu'l-Fark*, tah. Ramazan Abdütevâb, Kâhire, 1982; Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Fark*, *Kitabani fi'l-Fark* içinde, tah. Hâtim Salih Damin, Beyrût, 1987; Sâbit b. Ebi Sâbit, *Kitâbu'l-Fark*, *Kitabani fi'l-Fark* içinde, tah. Hâtim Salih Damin, Beyrût, 1987.

44) Bkz. Kutrub, *Fark*, s. 45-191; İbn Fâris, *Fark*, s. 51-102; Ebû Hâtim, *Fark*, s. 25-50; İbn Ebi Sâbit, *Fark*, s. 15-109.

45) "Halku'l-İnsân" isimli risâleler, tamamen 'insan azalarının isimleri, cüzlerini ve sıfatlarını' ortaya koymaya yönelik eserlerdir. Örneğin şu matbu eserlere bakılabilir: Asma'î, Abdülmelik b. Kureyb, *Kitâbu Halki'l-İnsân, el-Kenzu'l-Luğavi fi'l-Leseni'l-Arabî* içinde, ed. August Haffner, Kâhire,

dime cümlesi mesabesinde mevcut olan ibareler⁴⁶, kitabın muhtevasını bize özetlemektedir. Bu eserler, bir anlamda farklı varlıklardaki aynı müsemmanın farklı lafızlarla isimlendirilmesini yapmaktan; konumuzun lisanıyla 'müterâdifler'i sunmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar⁴⁷. Fark eserleri, müterâdifçiler tarafından 'müterâdif'; furûçular tarafından da 'furûk' kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Çünkü malzeme, her iki tarafın kendi mantalitesiyle baktığında öyle yorumlanmaya müsait gözükmektedir. Bu, birikimin tahlilinde daha da derinleştirilecektir.

Askerî'den sonra furûk literatürü, Se'âlibî(429)'nin *Fıkhü'l-Luğa'sıya* devam etmiştir. Bu dönemde bu geleneğin içinde yer alan diğer bir isim de, Râğib el-İsfehânî(504)'dir. '*Müfredât*' isimli eserin mukaddimesinde bu eserden sonra ömrü yeterse

1905; İbn Ebi Sâbit, *Kitâbu Halki'l-İnsân*, tah. Abdüssettar Ahmed Ferrâc, Kuveyt, 1985; İbn Hâleveyh, "*Ğaraibu Halki'l-İnsân*", tah. Mahmud Casim ed-Derviş, *el-Mevrid*, cilt: 18, s. 2, Bağdad, 1989; Zeccâc, İbrahim b. Serî, *Kitâbu Halki'l-İnsân, Resâil ve Nusus fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve'l-Tarîh* içinde, tah. İbrahim Samerrâi, Beyrût, 1991, s. 21-64; İbn Fâris, "*Kitâbu Istiareti A'zai'l-İnsân*", tah. Ahmed Han, *el-Mevrid*, cilt: 12, s. 1, Bağdad, 1983; İskâfî, Muhammed b. Abdillâh, *Kitâbu Halki'l-İnsân*, tah. Hıdır Avvad el-Akel, Beyrût, 1991; Suyûtî, Celâlüddin, *Gâyeu'l-İnsân fi Halki'l-İnsân*, tah. Merzuk Ali İbrahim, ys., ts.; Örneğin "enf" başlığı altında önce ilgili tüm 'esma'yı, sonra da bunların 'evsaf'ı verilmektedir. Zeccâc, eserinde enf muhtevasını şöyle sunmaktadır:

الاتف والمرسن والمعطس هذه التلاية اسماء لجملة الاتف فمن حد العظم من الاتف الي اوله يقال له : العارن وهو ما لان دون العظم وعظم الاتف يسمى القصية والحاجز بين المنخرين يسمى الوترية وحرفا المنخرين هما الخنابتان كل واحد خنابة معظم الاتف يقال له العرتين ومقدم الاتف يقال له الروثة والارنية والعرمة وما كان عن الاتف بين اللحم والعظم فهو الغرضوف او الغضروف ويقال الاصمعي : الغضروف من الانسان في ثلاثة مواضع في الاذن والاتف وفروع الكتفين والقرعة التي تكون فوق الروثة يقال لها : الحثرمة والخثرمة ويقال لها القرعة

(Zeccâc, *Halku'l-İnsân*, s. 36-37)

- 46) Örnek olarak bkz. Kutrub, Fark, s. 45 (هذا كتاب ما خالف فيه الامسان البيهية من قرنه الي قمه...)
 ; İbn Fâris, *Fark*, s. 51 (هذا كتاب في : يفرق بين الامسان وغيره من الحيوان)
 هذا كتاب ما خالف فيه الامسان نوات الاربع من البهائم ; Ebû Hâtim, *Fark*, s. 25 (في اشياء من الخلق والخلق...)
 ; İbn Ebi Sâbit, *Fark*, s. 15 (والسباع والطير)
 (هذا كتاب ما خالف فيه تسمية جوارح الامسان تسمية جوارح نوات الاربع من البهائم والسباع وغير ذلك...)
- 47) İlgili kitaplarda insanın organı olan "burun" başlığı altında önce bu organın insan için ismi/isimleri veya bu organ için genel açıklamalar yapıldıktan sonra diğer ehli ve yırtıcı hayvanlarda bu organların karşılıkları sıralanmaktadır. Örneğin Kutrub, (الاتف من الامسان :
 ما شخص علي الوجه وهو الخطم والخراطوم ايضا وقال بعضهم الاتف هو العرتين والمرسن : الاتف...)
 genel açıklamaları verdikten sonra "توي الخف"; "النخرة" için "ذي الحافر" için "ذي الجناح" için "ذي البرائن", "قنطيسية واربية" için "ذي اللطف", "الخراطوم وهو الخطم ايضا",
 bilgilerini not eder. (Bkz. Kutrub, *Fark*, s. 47-8). İbn Fâris, "تمة الوترية" için "القرمطتان" için "تمة الوترية" وفي الوجه الاتف وهو من الامسان العرتين ومن ذي الحافر: المرسن. ومن ذي الخف: aynı başlığı şöyle doldurur: (İbn Fâris, الخطم والخراطوم ومن ذي اللطف "القنطيسية وهي كذلك من الخنزير... وهو اتف الامسان... ويقال له : المعطس... ويقال له : المرسن واصله
 Fark, s. 55-56). Ebû Hâtim, "الذباب ويقال له من السباع : الخطم والخراطوم والقنطيسية...
 Fark, s. 27); İbn Ebi Sâbit ise قال الاصمعي: يقال انف الرجل ... ويقال له : المعطس... ويقال لاتنف مرغ ... ويقال له: المرمن ويقال له من السباع : الخطم والخراطوم القنطيسية وهي للخنزير خاصة ... والعرتين : "الاتف... وقال ابن الاعرابي الراصف: الاتف ايضا...
 şeklinde (İbn Ebi Sâbit, *Fark*, s. 20-21) sunar.

'furûk'la ilgili bir eser yazacağını belirtmekte; özetle furûkla ilgili görüşünü şöyle yanıstırmaktadır: "Bir manaya gelen müterâdif kelimeleri ve bunlar arasındaki gizli farkları araştırmaya yönelik bir kitap yazacağım. Bu eserle, müterâdif kelimelerden birinin öteki kardeşlerine karşı hangi anlamları yüklediği bilinecek. Çünkü Kur'an'da bazen 'kalb'; bazen 'fuad', bazen de 'sadr' kelimesi geçmektedir... Öte yandan bazen 'şükr' bazen 'hamd' kelimeleri; bazen 'şek' bazen de 'reyb' kelimeleri kullanılmaktadır."⁴⁸ Rağıb, aynı görüşleri tefsirinin mukaddimesinde de savunmaktadır⁴⁹. Rağıb'ın yukarıda yazmaktan söz ettiği eserini yazıp yazmadığına dair bir araştırma yaptık. Rağıb'ın nakledilen eserleri arasında bu isimle bir eseri olmadığını gördük. Ancak Ceyyani'nin "el-Elfâzu'l-Muhtelefe fi'l-Me'ânî'l-Mü'telefe" eserini tahkik eden Muhammed Hasan Avvad'ın kitabı tanıttığı bölümde terâdüf geleneği ile ilgili eserler arasında Rağıb'ın "Mecma'u'l-Belağa" adlı eserini kaydetmesi⁵⁰, Rağıb'ın yazmayı düşündüğü eserinin bu olup olmadığı istifhamını oluşturdu. Daha sonra tercüme ettiğimiz bir makalenin⁵¹ konu edindiği yazma eserlerden birinin bu olduğunu gördük. Kaynaklarda sadece isminden söz edilen ve Topkapı Sarayında bir yazması⁵² bulunan bu eser hakkında ilk bilgilerimizi Joseph Sadan'ın ilgili makalesinden elde ettik. Joseph, bu eserin Se'âlibî'nin "Sihru'l-Belağa"⁵³ isimli eserine benzediğini; fakat Mecma'ın ilgili eseri, bölümlerin ve alt bölümlerin daha özenli bir ayrıma tabi tutulması; farklı unsurlar arasındaki farklara işaret edilmesi ile geçtiğini ifade etmektedir⁵⁴. Bizim için asıl önemli olan açıklaması ise şudur: "Bu derleme, linguistik farklılıklar (müterâdifler vb.), sözlükler ve benzerleri hakkında yazılan kitapların geleneğini takip etmektedir. Örneğin Rağıb el-İsfehani'nin Kitab'ındaki bazı kısa pasajlar, Se'âlibî'ye ait başka bir kitap olan "Fıkhü'l-Luğa"ındaki yaygın teknikleri andırmaktadır... Müterâdifleri derlemekle, okuyucunun bunlar arasındaki farkları farkedebilmesine; bu eserindeki muazzam leksik serveti kolay elde etmesine niyet edilmiştir..."⁵⁵

Joseph'in bu açıklamaları, bu eserin furûk kaynağı olacağı fikrine ulaştırmıştı ki, eserin Ömer Abdurrahman es-Sarisi tarafından doktora tezi olarak tahkik edildiğini; 1986 yılında basıldığını⁵⁶ tesbit ettik ve esere ulaştık. Eseri incelediğimizde bilinen anlamı-

48) Râğıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 4.

49) Râğıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *Tefsîru Rağıb el-İsfehânî*, (*Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Me'tâ'* in eserinin sonunda), Mısır, 1329, s. 395 vd.

50) Ceyyânî, İbn Malik et-Tai, *el-Elfâzu'l-Muhtelefe fi'l-Me'ânî'l-Mü'telefe*, tah. Muhammed Hasan Avvad, 1991, s. 89. (Aynı eserin, bir de Necat Hasan Abdullah en-Nulî tahkikli bir basımı [Cidde, 1991] vardır).

51) Sadan, Joseph, "Maidens' Hair and Starry Sties -Imagery System and Me'ânî Guides; The Practical Side of Arabic Poetics as Demonstrated in Two Manuscripts-", *Israel Oriental Studies*, vol. XI, Telaviv, 1991, s. 73. (J. Sadan'ın ilgili makalesi, "Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler..." ismiyle tarafımızdan tercüme edilmiş olup yakında yayımlanacaktır).

52) Rağıb, el-İsfehânî, *Mecma'u'l-Belağa*, Topkapı Sarayı, 8017 A. 2390. Ayrıca bkz. Karatay, F.E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Kataloğu*, cilt: 4, İstanbul, 1969, s. 162.

53) Bkz. Se'âlibî, Ebû Mansur Abdülmelik, *Sihru'l-Belağa ve Sirru'l-Bera'e*, tas. Abdüsselam el-Hufi, Beyrût, ts.

54) Sadan, "Maidens" s. 73.

55) Sadan, "Maidens", s. 73.

56) Râğıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *Mecma'u'l-Belağa*, tah. Ömer Abdurrahman Sarîsî, Amman, 1987, I. c. (568 s.), 2. cilt (569-1172).

la tam bir furûk kitabı olarak düzenlenmediğini; Joseph'in tesbit ettiği gibi Se'âlibî'nin *Fıkhü'l-Luğa ve Sihru'l-Belağa* adlı eserlerinin metodlarını cemedin; -eserin muhakkıkının da tesbit ettiği gibi-⁵⁷ daha geniş bir perspektifle 'lafızları farklı, manaları yakın olan müfredât'ı toplayan 'mu'cemu'l-me'ânî' kitaplarına yakın olan bir eser olduğunu; müterâdiflere yoğun bir şekilde yer vermekle beraber aralarındaki farkları da ihmal etmediğini⁵⁸ gördük. Sonuç itibariyle Rağib'in *Müfredât*'ın girişinde sözünü ettiği kitabının, Askerî'nin *Furûk*'u gibi bir kitaba karşılaşmaya şartlanmış olmamızdan kaynaklanan duygusal bir yaklaşımın etkisiyle furûk geleneğini takip eden bir kitap olmadığını görünce hayal kırıklığına uğradık. Rağib'in kaynaklarda zikredilen eserleri arasında 'müterâdiflerin ince nüanslarını' ele alan başka bir kitabı bulunmadığına göre, tam bir furûk kitabı olarak tasarlanmamış olsa da *Mecma*'ın, Rağib'in sözünü ettiği kitab olabileceğini ve bunun 'müterâdiflere ve furûk'a yer veren önemli bir kaynak olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Rağib'dan sonra ise bu gelenek, Necefi'nin *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye*'si, Nureddin el-Cezâirî'nin *Furûku'l-Luğâ'tı*, Bursevî'nin *Furûk-i Hakki*'si, Henricus Lamnes'in *Ferâidu'l-Luğa*'sının birinci cildi (*Furûk*) ve Lebâbidî'nin *Letâifu'l-Luğa*'sının bir başlığı; Aişe b. Şâtî'nin *el-İcâzu'l-Beyânî li'Kur'ân*'ın bir bölümüyle bi'l-fiil devam etmiştir. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesinde bizzat incelediğim Abdüsselam et-Tırnâvî'nin *el-Furûk'u*⁵⁹, yazarı belli olmayan biri 10 varaklık, öteki 89 varaklık iki *el-Furûk*⁶⁰ adlı eserler, bir de Ömer b. Ali el-İsbirî'ye ait *er-Risâle fî Ma'ne'l-Hamd ve's-Şükri ve'l-Farkı beynehüma*⁶¹; müellifi belli olmayan *Risâle fî'l-Fark beyne elhamdulillah ve hamden lillah*⁶² ve Hazreci, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed (1044 h.), *Risâle fî'l-Fark beyne'l-Vasfî ve's-Sıfatı*⁶³ bu geleneğin yazma eserleridir. Yine Abdulkadir Mağribî'ye ait "*el-Fark beyne's-Seneti ve'l-Âmmi fî'l-Lugati'l-Arabîyye*"⁶⁴ adlı makale de, bu zincirin modern bir denemesi sayılabilir. Buna ilaveten Râğib İsfehanî'nin *Müfredât*'ı, Şerif Cür-cânî'nin *Ta'rifâtı*, Ebu'l-Bekâ'nın *Külliyâtı*; İbn Baytar'ın *Mustalahatı* furûka önem veren sözlüklerden bazıları olarak furûkun yan literatürünü oluşturmuştur.

Furûk geleneği, Askerî'den sonra bu şekilde devam ederken 3. dönem olarak belirlendiğimiz bu dönemde terâdüf geleneğiyle yine bir çok eser yazılmıştır:

57) Rağib, *Mecma*, s. 29 (Muhakkıkın notu).

58) Rağib, daha çok müterâdif kelimeleri vermeye kendini adanmış gibidir; müterâdifler arasındaki farkları furûk geleneğindeki gibi iki kelime arasındaki fark şudur (الفرق بين...) şeklinde vermekten ziyade aralarındaki nüansları metin içinde okuyucunun bulacağı şekilde yaydığını görüyoruz. Geniş açıklama ve örnekler için bkz. Kara, Ömer, "Arap Dilbiliminde 'Terâdüf' Literatürünün ve Argümanlarının 'Furûk' Paralelinde Tesbit ve Tahlili-el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (II)", s. ??.

59) Süleymaniye Kütp., Fatih, 5349 (23 vr). Tırnavî'nin bu eseri, tarafımızdan tahkik edilmektedir.

60) Birinci yazma: Süleymaniye, Kılıç Ali Paşa, 851 (1-10 vr); ikinci yazma: Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 3634/1 (12-99 vr). Birinci yazma (10 vr.lık yazma), tarafımızdan "Müellifi Meçhul Bir Furûk Yazmasının Tahkiki" ismiyle tahkik edilmiş olup yakında yayınlanacaktır.

61) Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no: 759 (1-9 vr.). (İlgili risale, İsbirî, Ömer b. Ali, "Furûkla İlgili Bir Risalenin Tahkikli Neşri: er-Risale fî Ma'ne'l-Hamdî ve's-Şükri ve'l-Medhi ve's-Sena ve Suveri'l-İctima' ve'l-İftirak Beynehüm" ismiyle tahkik edilmiş olup yakında yayınlanacaktır.)

62) Mektebetü Merkezü Bahsi'l-İlmi, Mekke, Mecâmi, 17/737.

63) Mektebetü Merkezü Bahsi'l-İlmi, Mekke, Mecâmi, VII/23.

64) *Mecelletü Mecmei'l-İlmi'l-Arabî*, Dimeşk, 1933, c. 3-4, s. 181-3.

Askerî, Ebû Hilal (395), *Kitâbu't-Telhîs fî Ma'rifeti Esmâi'l-Eşya, en-Nevâdir*; İbn Fâris (395), *Kitâbu'l-Leyl ve'n-Nehâr*; *Kitâbu'd-Dârât*; *Mütehayyiru'l-Elfâz*, *İsti'âretü A'zâi'l-İnsân, Halku'l-İnsân*; Kurtubî, Ebubekir Abdullah (403), *Kitâbu'l-Envâ*, Kazaz, Ebû Abdillâh (412), *Kitâb fî Zikri şeyin mine'l-Huliyi*; Zeccâcî (415), *Halku'l-Feres*; *el-Beyân fîma iştemele aleyhi Halku'l-İnsân*; *Kitâbu'r-Reyyâhîn*; İbn Merzubân (420), *el-Elfâz*; İskâfî (421), *Kitâbu Mebâdi'i'l-Luğa*; Merzûkî (421), *el-Ezmine ve'l-Emkine*; Hâli', Hüseyin b. Muhammed er-Rafikî (422), *Kitâbu'l-Evdiye ve'l-Cibâl ve'r-Rimâl*; Esved el-Ğandicânî, (428), *Kitâbu'l-Hayl*; *Esmâu'l-Emâkin*; *Miyâhu'l-Arab*; İbn Sinâ (428), *Lisânu'l-Arab*; Se'âlibî (429/430), *Fıkhü'l-Luğa ve Sırru'l-Arabîyye, Nesîmü's-Seher*, Herevî, Ebû Sehl (433), *Esmâu'l-Esed*; *Esmâu's-Seyf*; İbn Reşik el-Kayrâvânî (456), *eş-Şuzûz fî'l-Luğa*; İbn Sîde (458), *Şâzzu'l-Luğa, el-Muhassas*; Tennûhî, Ebu'l-Alâ (463), *Kitâbu'l-Envâ*, İbn Ecdâbî (470), *Kitâbu'l-Envâ*, *Kifâyetü'l-Mütehâfiz ve Nihâyetü'l-Mütelaaffiz, el-Ezmine ve'l-Envâ*, Hevâfî, Ebû Mansûr Abdullah b. Said (480), *Halku'l-İnsân*; İsâ b. İbrahim er-Rab'î (480), *Nizâmu'l-Ğarîb*; Bekrî, Ebû Ubeyd (487), *Kitâbu'n-Nebât*; *Mu'cemu Mu'sta'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi*, Ramişî, Ebû Nasr (489), *Halku'l-İnsân*; İbn Vakkâşî, Ebu'l-Velîd (489), *el-Müntehab min Ğarîbi Kelâmi'l-Arab*, İbn Katta' es-Sakâlî (515), *Kitâbu's-Seyf*; *Kitâbu'l-Kısar*; *Kitâbu't-Tıval*; *Kitâbu'l-Meşy ve's-Seyr*; Zamahşerî (538), *Kitâbu'l-Cibâl ve'l-Emkine*, İbn Şecerî, *Emâli's-Şecerîyye*; Halebî, Ebû Abdillâh (550) *Kitâbu'l-Fark*; Gaznevî, Beyânü'l-Hak(550), *Halku'l-İnsân*; Fezzâzî, Ebu'l-Feth (560), *Esmâu'l-Buldân ve'l-Emkine ve'l-Cibâl ve'l-Miyâh*, İmrânî, Huccetu'l-Efâdil(560), *Kitâbu'l-Mevâdi' ve'l-Buldân*; Ademî, Ebu'l-Fadl Muhammed (562), *Menâzilu'l-Arab ve Miyâhuha*; İbn Enbârî, Ebu'l-Berekât (577), *el-Bulğa fî'l-Fark beyne'l-Müzekker ve'l-Müennes, el-Fâik fî Esmâi'l-Mâik*; *Kabâsetu'l-Erîb fî Esmâi'z-Zib*; *Dîvânu'l-Luğa*; *en-Nevâdir*, Medînî, Ebû Musa(581), *Ma'htelefe ve'telefe min Esmâi'l-Bikâ*; Hâzimî, Zeynuddin Ebubekir (584), *el-Mü'telef ve'l-Muhtelef fî Esmâi'l-Buldân ev ma'ttefeka lafzuhu ve'htelafta musemmahu mine'l-Emâkin ve'l-Buldâni'l-Müştebeheti'l-Hattî*; İbn Esir, Mecdüddin (606), *el-Murassa fî'l-Âbâi ve'l-Ümmehât ve'l-Benîn ve'l-Benât ve'l-Ezvâci ve'z-Zevât*, *Matrazî*, Ebu'l-Feth (610), *el-İknâ' limâ Huviye tahte'l-Kinâ'*; İbn Merehî, Ebû Bekr (615), *Dürretü'l-Mültekit ve Buğyetü'l-Mürtebit fî Halki'l-Hayl*; Ezdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ (620), *Halku'l-İnsân*; Ebu'l-Hattâb, Ömer b. Hüseyin (633), *Tenbîhu'l-Besâir fî Esmâi' Ümmi'l-Kebâir*; Sağânî (650), *Esmâu'l-Esed*; *Halku'l-İnsân*; *el-Ğadetü fî Esmâi'l-Âdeti, Esmâu'l-Fe'r*; *Esmâu'l-Hamr*; *Esmâu'l-Hayye*; *Esmâu'r-Riyâh*; *Esmâu'z-Zi'b, eş-Şevârid fî'l-Luğa*; Vadyâşî, Ebû Yahya Muhammed (657), *Kitâbu'l-İhtifâl fî İstîfâi mâ li'l-hayli mine'l-ahvâl*, Rahbî, Şerefüddin Ebu'l-Hasan (667), *Halku'l-İnsân ve Hey'etü A'zâihi ve Menfaatihî*; Ceyyânî, (672), *el-Elfâzu'l-Muhtelefe fî'l-Me'ânî'l-Mü'telefe*; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (711), *Nesâru'l-Ezhâr fî'l-Leyl ve'n-Nehâr*; Kelbî, Ebu'l-Kâsım (741), *Kitâbu'l-Hayl*, Firuzâbâdî (817), *el-Celîsü'l-Enîs fî Tahrîmi'l-Hindris*; *er-Ravzu'l-Meslüf fî mâ lehu Esmânun ile'l-Ulûf*, *Envâu'l-Ğays fî Esmâi'l-Leys*; *Esmâu'l-Âdet*, *Esmâu'n-Nikâh*; *Terkîku'l-Esel li Tasfîku'l-Asal*, Suyûtî, Celâluddîn (911), *Ğâyetü'l-İhsân fî Halki'l-İnsân*; *el-İfsâh fî Esmâi'n-Nikâh*; *et-Teberrî min Ma'arreti'l-Me'ar-rî*, *et-Tehzîb fî Esmâi'z-Zi'b*, *Nizâmu'l-Bellûr fî Esmâi's-Sennûr*; *Nizâmu'l-Lesed fî Es-*

mâi'l-Esed; İbn Tulûn, Ebu'l-Fadl Şemsuddin Muhammed b. Ali (953), *Zeylu Nizâmî'l-Lesed fî Esmâi'l-Esed*; E'racî, Cafer b. Muhammed (m. 1918), *Manzûmetun fî Esmâi'l-Hayl*; *Risâletün fî Esmâi'l-Cimâl*.

Bütün bu açıklamaların sonunda her iki gelenek ve literatür açısından şu tesbitleri yapmamız mümkündür: Terâdüf, ilk dönemlerden beri var olan bir olgudur. Geniş bir literatür ve birikim oluşmuştur. İbn Arabî ile bu literatür sorgulanmaya alınmış; Sa'leb, İbn Durstuveyh, İbn Enbârî ve İbn Fâris gibi dilciler tarafından bu sorgulama derinleştirilmiş; Askerî ise bu geleneğin kitabını yazmıştır. Ne var ki, tarihsel ortama baktığımız zaman İbn Arabî'den sonra terâdüfî savunanların bir kısmı, birikimin hepsinin müterâdif olduğu; bir kısmı da terâdüfun 'aynılık' ve 'takrîbîlik' temeline göre taksimini yaparak birinci kısmın müterâdif olduğu konusunda; furûku savunanların ise bu birikimin aralarında nüans olduğu noktasında görüş serdettikleri görülmektedir.

Öte yandan öncelikle birikime baktığımız zaman gerek müterâdife odaklanan eserlerin; gerekse fark ve furûka odaklanan eserlerin hiç birisinin homojen bir yapı arz etmediği görülür. Müterâdif eserlerde örneğin, kelimelerin bazıları için '*bi manen vâhidin/ aynı anlamdadır*' veya '*küllühüm sevaun/hepsi anlam açısından eşittir*' hükmü verilirken; öte yandan bazı kelimelerin, bir takım kayıtlarla ayrıldıkları görülmektedir. Tersine de olabilmekte; bir fark ve furûk eserinde kelimeler aralarında bir fark zikretmeksizin müterâdif olarak nakledilebilmektedir. Haliyle bu müelliflerin tutumuna da yansımış; furûku savunan birisi, müterâdifle ilgili bir eser yazmış; veya müterâdifî savunan bir dilci, farkla ilgili bir kitap yazabilmiştir. Dahası, müterâdifî savunan şahıs, eserinde furûk malzemelerini vermiş, furûku savunan bir şahıs da eserinde fark zikretmeksizin müterâdif kelimeleri sıralamıştır. Çelişki gibi görünen bu olay, basit bir şekilde verilerin kritiğe ve sorgulamaya tabi tutulmadan birikimin 'kurtarılması' amacıyla cemedilmesi şeklinde açıklanabilir. Ama asıl açıklama, 'terâdüfun sebepleri' kısmındaki tahlilde derinleştirilecektir.

Bu noktada her iki gelenek açısından tartışmamız gereken en önemli nokta, her iki tarafın karşı tarafı eleştirirken 'katı bir tutum sergilmeleri'nin tam olarak anlaşılmasının ve özellikle modern dilciler tarafından her iki tarafın ötekini 'inkar ettiği' ve 'yok saydığı' şeklinde yansıtılmasının tenkite açık olmasıdır. Modern dilcilerin eserlerine göz attığımız zaman Ömer Ahmed Muhtar, İbrahim Enis, Şelkavî, Ramazan Abduettevab, Tevfik Muhammed Şahin, Hâkim Mâlik Ziyâdî, furûkçuların tümünü 'terâdüf münkiri' olarak sunmaktadırlar⁶⁵. Şüphesiz bu modern dilcilerin kullandığı 'terâdüf münkiri' tavsifinin suçu, tamamen kendilerine ait değildir; aksine ilk dönem dilcilerinin katı tutumlarının ve kıyasıya tartışmalarının bir ürünüdür ve karşılıklı adlandırmalardır. Gelenekte bir müterâdif savunucusu, bir furûkçuyu; furûkçu da müterâdifçiyi 'münkir' olarak suçlayabilmiştir. Modern dilcilerin bu adlandırmaları iktibas etmeleri, sanıyoruz ki, bir çeşide (özellikle terâdüfe) yoğunlaşmaktan; ve tek taraflı düşünmekten kaynaklanan bir olgudur. 'Terâdüf' hakkında eser yazan Ziyâdî örneğinde bunu görmemiz mümkündür: Ziyâdî, ilgili incelemesinde bütün gayretini 'terâdüf'ü ispat etmeğe adanmış; terâdüfî mo-

65) Muhtâr, *Delâlet*, s. 217-218; Ramazan *Fusûl*, s. 277-78; Şelkavî, Abdulhamid, *Rivâyetu'l-Luğa*, Kâhire, 1971, s. 329; Enis, İbrahim, *Delâletu'l-Elfâz*, Kâhire, 1987, s. 221-2; Ziyâdî, *Terâdüf*, s. 201.

dem 'terâdüf şartları' desteğine alarak kategorize edip bu şartlara göre terâdüfe bir sınır çizme ve müterâdif birikim içinde eleştirilen yönleri yumuşak bir ifade ile geçiştirme ile furûkta biraz sertçe ve köktenci ifadelendirme yolunu tutma arasında bir çelişki yaşamıştır. Burada Ziyâdî'nin 'terâdüfü ispat etme' gibi bir duygusal boyutunu görmezlikten glemeyiz. Öte yandan terâdüf üzerine eser yazan Müneccid'in tutumu, daha objektif durmaktadır. Bu yüzden objektif ve kritik bir bakışın, her iki taraf için de bu suçlamanın suni bir nitelene olduğunu ve gerek terâdüf gerekse furûk açısından 'olması gerektikleri yerin' sağlıklı bir şekilde tesbit edilebileceğini düşünüyoruz.

Bizce burada furûkçuların yaptığı şey, hiçbir sınır ve kriter gözetmeksizin nakledilen birikimin sorgulanmasının yolunu açmak; ilgili birikimi kritize ederek manalardaki -varsa- ayrıntıları ve nüansları yakalamaktır. Furûk, nihâyetinde bir antitezdir; duruşu itibarıyla ve üslûpça biraz sert olması anormal bir durum değildir. Her ne kadar ifadelerinin satır aralarında furûku ön plana çıkarmak için 'terâdüf'ü alt etmek düşüncesi okunuyorsa da, daha çok onların itirazı şu noktalardadır: bir müsemma için onlarca, yüzlerce, hatta binlerce kelimenin varlığının 'anlamsız' durması; mevcut birikimin tümünün tam terâdüf şartlarına uymamasıdır. Çabaları ise öncelikle ilgili birikimin sorgulanması; terâdüf diye nakledilen onca kelimenin gerçeğiyle gerçek olmayanı ayırarak sınırlanmasıdır; tam terâdüf ayklandıktan sonra takrîbî terâdüf paydasındaki kelimeler arasındaki nüansların tesbit edilmesidir.

Furûk geleneğinin en zirve ismi kabul edilen Askerî'nin, örneğin terâdüfü köklü bir şekilde inkar etmediği görülmektedir. O, temelde 'tam bir terâdüf'ün tek bir lehçede olabilirliliğinin imkansızlığını; lehçe farklılığıyla mümkün olabilirliliğini ortaya koyarken bunun dışındaki terâdüf birikiminde; özellikle takrîbî terâdüfte 'furûk'un varlığını savunmaktadır. Askerî'nin bu tutumu ile ilgili Chaudhary'nin çalışması, tatminkar gözükmektedir⁶⁶.

Adı iptalci ve inkarcıya çıkan⁶⁷ İbn Durstuveyh'in vurgusu da, terâdüfün başka lehçelere bağlı olması gerektiğindedir. 'İki farklı lehçede olursa, mümkündür; tek lehçede ise muhaldir' diyen İbn Durstuveyh'tir. İlaveten onun 'eğer terâdüf olâcaksa iki farklı lehçede olması gerekir. Aksi takdirde o iki kelime ya farklı anlamlar; ya da birbirine benzeyen anlamlar yüklüdür'⁶⁸ ifadesi de, mantıklı bir yaklaşımdır; toptan bir terâdüf münkirliliği anlamına gelmemektedir. İbn Arabî'nin ilk itirazı, dilcilerin önüne gelen kelimeleri, terâdüfe uysun uymasın müterâdif saymalarına gösterilen ilk anlamlı tepkidir. İlk bakışta terâdüfü inkar ettiği şeklinde anlaşılssa da, kanaatimizce İbn Arabî'nin tepkisi, daha çok 'sıfatların isimleştirilmesi' şeklinde oluşturulan terâdüf anlayışınadır. Hatta Sa'leb ve İbn Fâris'in ifadelerinin de buna odaklandığını söyleyebiliriz. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi modern zamanlarda konulan tam terâdüfün şartlarına ilgili birikimin uymadığını; müterâdifi savunanların bile bir kategorik ayrıma kendilerini mecbur

66) Bkz. Chaudhary, Mohammad Akram, "Arau Ebi Hilâl el-Askerî fi'l-Terâdüf", ed-Dirasetu'l-İslamiyye, vol. XXIII/2, İslamabad, 1988, s. 79-86.

67) İbn Durstuveyh'in 'ibtalu'l-ezdâd' adlı eseri yanında dilciler arasında müşterek-i lafzi'yi; ezdâdî ve terâdüfü kabul etmeyen bir şahıs olarak bilinir. Bkz. Ziyâdî, Terâdüf, s. 200-1; Chaudhary, "Arau Ebi Hilâl", s. 82.

68) İbn Durstuveyh, Tashîhu'l-Fasih, II/333-334.

hissettiklerini göz önüne alırsak, bunun çok anlamsız durmadığını söyleyebiliriz. Bütün bunlardan hareketle, furûku savunan şahısların terâdüf olgusunu kökten inkar ettiğini kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bu noktada 'furûka sıcak bakan' Suphi Salih'in duruşu; tercihe şayandır: "...terâdüfün varlığını inkar edecek değiliz; aksine görüşümüzde itidali tercih ediyoruz. Bu durumda terâdüf için "bir lehçede imkansız görenlerin görüşünü benimsemek gerekir; iki lehçede olmasını ise hiçbir akıl sâhibi inkar edemez."⁶⁹ diyen kimsenin görüşüne sahip olmakta bir beis yoktur."⁷⁰ İncelemesinin sonunda Salih'in iki türü cem'etmekten başka çıkar yolu yoktur: "Biz, hem terâdüfün varlığını kabul etmekten başka bir yol bulamıyoruz; hem de müterâdifler arasında farkların varlığını itiraftan da kaçamıyoruz..."⁷¹

Bütün bunlardan sonra dikkat edilirse terâdüf olgusu, başlangıçta kabaca 'lafızları farklı manaları aynı' klişesine uygun bir şekilde ve kritiğe tabi tutulmadan toplanmış; eserlere kaydedilmiştir. Bu, İbn Arabî'ye kadar devam etmiş; onunla beraber sorgulama başlamış; bundan sonra her iki gelenek arasında tartışmalar başlamış ve dördüncü asırda yoğunlaşmıştır. Karşılıklı tartışmalar ve sataşmalar; öte yandan saldırılar ve savunmalar devam etmiş; ne var ki bütün bu teorik tartışmalar pratiğe yansıtılmamış; derin bir kritiğe girişilememiştir. Tabii ki, eserler incelendiğinde derin araştırmanın ve dakik inceleme zorluğuna karşılık bir çok kelimenin aynı anlama sahip olduğunu söyleyerek kestirip atma kolaycılığının da bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Tarihsel süreç ve arkaplan bize bu ikisinin Arap dilinin bir olgusu olduğunu göstermektedir. Tartışmaların yaşandığını; iki ayrı literatür geliştiğini; ilaveten her türün kendi içinde bir homojenlik arzetmediği; her iki tarafın müelliflerin diğer grubun 'mantık' ve 'mantalitesi'ne uygun eserler kaleme alabildiğini görüyoruz. Öte yandan teradüf taraftarlarının tartışmaya yanaşmadan bir ön kabul ile ve ayrıntılamaya titizliğine girme ihtiyacı duymadan 'birikimi' naklettiğini ve büyük bir dilci taraftara sahip olduğunu; furûkçu kesimin ise sadece birkaç dilciden oluştuğunu ve bunların ilgili kelimelerin ayrıştırılmasına ve sınırlarının tesbit edilmesine titizlik ile eğildiklerini görüyoruz.

Sonuç olarak nakledilen tüm tarihsel birikimi bir kalemde 'tam terâdüf' saymak ne kadar gerçeğe uygun değilse, aynı şekilde terâdüf kökten inkar etmek de gerçekle bağdaşmaz. Öte yandan gerçek terâdüf sayılan kısmın ötesinde kalan nisbî terâdüf birikiminde 'furûk'un var olmadığını düşünmek de gerçeğe uymamaktadır. Yani terâdüfü veya furûku tercih noktasında terâdüf inkarcısı veya furûk inkarcısı olmak, vazgeçilmez bir son değildir; aksine bir orta yol ve payda bulunabileceğine inanıyoruz. Bunun yolu, bütün geleneği 'literatür, argüman, birikim, sebep, çeşit, şart, gaye' açısından bütün tarihselliği ile okumaktan geçmektedir ki öncelik, bu makalenin bir devamı niteliğinde olan "terâdüf literatürü'nün tesbiti ve tahlili"ni yapmak ve "tarihsel argümanları"ını sorgulamaktır.

69) Bkz. Suyûtî, *Muzhir*, I/405; İbn Cinnî, *Hasâis*, I/378; Chaudhary, "Ârâu Ebî Hilâl", s. 82. Bu söz, ya Muhammed b. Hasan b. Firak el-İsbehani'ye (Suyûtî, *Muzhir*, I/16 dipnot) ya da Zeccâc'ın öğrencisi Ebû Ali Hasan b. Abdillâh el-İsbehani'ye (Ramazan, *Fusûl*, s. 281) nisbet edilmektedir.

70) Salih, *Dirâsât*, s. 299.

71) Salih, *Dirâsât*, s. 300.