

DİL, ANLAM VE ÇOKANLAMLIKLİK*

Şahin GÜVEN

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

sahinguven@erciyes.edu.tr

Özet

Bu çalışma, genel olarak *dil*, *anlam* ve *çokanlamlılık* kavramlarını Türkçe ve Arapça dilleri açısından değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bilindiği üzere dil, insana özgü niteliklerden birisidir ve deneyimlerini, kararlarını ve rûhî durumlarını *beyân etme* amacı için insanın emrine verilmiştir. Dolayısıyla dil, en genel anlamda, insanın kendisini tanımasını ve yaratıcı dâhil kendisi dışındakilerle iletişim kurmasını sağlayan kendine özgü bir araçtır.

Anlam ise, hepimizin aşına olduğu bir kavram olmasına rağmen, sözlüklerde bu kelimenin birbirinden farklı birçok anlamının olduğu görülmektedir. Bu sebeple anlamın ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği ya da bu kelimenin kullanılıp kullanılmayacağı üzerinde bugünkü dilbilimciler, felsefeciler ve anlambilimciler bir türlü anlaşmamaktadır.

Diğer taraftan iletişim etkinliği açısından ele alındığında, her bir kelimenin yalnızca bir anlamı bulunması gerekmektedir. Ancak başlangıçta tek bir anlamı göstermesi için konulan kelimeler, değişik etkenler sonucu, zaman içinde başka anlamları da gösterir duruma gelebilmektedir. Dolayısıyla, herhangi bir dildeki bir kelimenin temel anlamının yanı sıra yeni yeni anlamlara da delâlet eder durumda olmasına *çokanlamlılık* (*polysemy*) adı verilmektedir.

Anahtar kelimeler: Dil, Anlam, Çokanlamlılık.



LANGUAGE, MEANING AND POLYSEMY

Abstract

This work generally aims to evaluate *language*, *meaning* and *polysemy* in terms of Turkish and Arabic languages. As known language is one of human facts and is given to be prepared for human with the aim of *proclaiming* his/her experiences, decisions and moods. So, in most general terms, language is a humanly instrument which provides a person to recognize himself and helps to communicate with everybody except himself including creator/God.

* Bu makale, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul-2005) isimli çalışmamızın ilgili bölümünün yeniden gözden geçirilerek düzenlenmiş halidir.

Despite meaning is a term which all of us know, it is seen that this word has a lot of means in dictionaries. Therefore there is no consensus between current linguists, philosophers and semanticists as regards what is language, how can it be defined or whether this word can be used.

On the other hand if we consider the subject in terms of effectiveness of communication, we see it is required that each word has only one meaning. However, the words which were placed to point only one meaning at first, began to indicate the other meanings in time because of different factors. Consequently a word in any languages has new meanings besides its central meaning is named polysemy.

Keywords: Language, Meaning, Polysemy.



1. DİL OLGUSUNA GENEL BAKIŞ

Türkçede hem bir organın hem de belirli bir toplumun konuştuğu sistemin adı olarak kullanılan “dil”, aslında çokanlamlı bir kelimedir.¹ Ancak kelimenin temel anlamı, ağızdaki tat alma organıdır. Kelimenin konuşma eylemi ve iletişim işlevini de anlatır duruma gelmesi, bunların ağızdaki dil organıyla olan ilişkisi sebebiyledir.² Dil kelimesi zamanla anlam genişlemesine uğrayarak daha başka birçok şeyi de anlatır duruma gelmiştir. Örneğin “falan adamın dili kolay anlaşılmaz” cümlesindeki dil sözcüğü, *anlatım ve /veya telaffuz şekli*; “çok sert bir dil kullandı” cümlesindeki dil sözcüğü, *anlatılan şeyi, onun etkisini ve bir tavır alışı*; “sanatın dili” veya “müziğin dili” ifadelerindeki dil sözcüğü *bir düşünceyi sembolize eden anlatım şekli*; “hekimlik dili” sözünde ise *belirli bir bilim dalına özgü terim ve deyimler sistemini anlatmaktadır*.³

Belirli bir toplumun konuştuğu sistemin adı olarak kullanılan dil (İng. *Language*, Alm. *Sprache*, Fr. *Langue*; Arp. *Lisân/اللسان*) için birçok tanım yapılmıştır. Genel olarak dille ilgilenen birçok bilgin kendi düşünce sistemine göre dile ait tanımlamalar getirmişlerdir. Örneğin *Platon* dili, “kendi özel düşüncelerini sesin yardımıyla özne ve yüklem aracıyla anlaşılabilir duruma getirmek,”⁴ diye tanımlamaktadır.

Modern dilbilimin kurucularından İsviçreli dilbilimci *Ferdinand de Saussure*’a göre, bir işaretler (göstergeler) sistemi olan dil, hem dil melekesinin (dil yetisi) toplumsal bir ürünü, hem de bu melekenin bireylerce kullanılabilmesi için toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşılabilir bütündür.

¹ Doğan Aksan; *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1995, s. 50; Süheylâ Bayrav; *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul 1998, s. 17; Agop Dilaçar; *Dil, Diller ve Dilcilik*, Ankara 1968, s. 14; Ebû Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed ed-Darîrî el-Hayrî en-Neysâbürrî; *Vucûhu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Thk: Fâtıma Yüsyf el-Hiyemî), Şam 1996, s. 294-294.

² Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 50

³ Dilaçar; *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 14. Ayrıca Bkz: Bayrav; *Yapısal Dilbilimi*, s. 17-18.

⁴ İsa Kayaalp; *İletişim ve Dil*, Ankara 1998, s. 53.

Dil melekesinin birey dışında kalan toplumsal bölümünü oluşturan dili, birey ne yaratabilir ne de değiştirebilir. Ancak değişmesinde etkin rol oynayabilir. Çünkü dil, varlığını, yalnızca topluluk üyeleri arasında yapılmış, kendiliğinden oluşan bir tür sözleşmeye borçludur.⁵

Dil kelimesinin karşılığı olarak Arapça'da, *lügat ve lisan* olmak üzere iki kelimenin kullanıldığı görülmektedir. *Lügat* / اللغة kelimesi Kur'an'ı Kerim'de geçmemektedir. *Lisan* / اللسان kelimesi ise Kur'an'da birden fazla anlamda kullanılmıştır. Nûr sûresinin yirmi dördüncü âyetiyle⁶ Fetih sûresinin on birinci âyetinde⁷ kullanılan "lisân" kelimesi, *insanın tat alma ve /veya konuşma organı* anlamında kullanılırken, İbrâhim⁸, Nahl, Şuarâ, Ahkâf⁹ ve Rûm¹⁰ sûrelerindeki ilgili âyetlerde ise *iletişim aracı (bildirişme dizgesi)* anlamında kullanılmaktadır.¹¹ Ancak, "...Korku gittiğinde ise mala düşkünlük göstererek sizi *sivri dillerle* incitirler."¹² âyetindeki dil kelimesi (بألسنة حداد) ise, dilin anlatım şeklini ifade etmektedir.

Bazı Arap dilcilerinin dile ait tanımları da şöyledir: Arap dili ve belâgatının önemli simalarından *Câhız* (ö. 255 h.) dili, Allah'ın insana vermiş olduğu bir emaneti olarak görmekte, onun sadece insana özgü bir meleke olduğunu söylemekte ve onu şöyle tanımlamaktadır: "Dil, bir toplumun konuştuğu, belirli kuralları olan ve ifadeler ya da cümleler şeklinde birleşen lafızlardır."¹³ Yine *İbn Hâcib* (ö. 646 h.) ve *el-İsnevî* (ö. 772 h.)'ye göre dil, çeşitli manalar için vaz' edilmiş lafızlardan ibarettir.¹⁴

⁵ Ferdinand de Saussure; *Dilbilim Dersleri*, (Çev: Berke Vardar), İstanbul 1998, s. 38-45 ve 108-109.

⁶ "O gün, *dilleri*, elleri ve ayakları yaptıklarına şahitlik edecekler." Nûr, 24/24.

⁷ "Onlar *dilleriyle* kalplerinde olmayan bir şeyi söylüyorlar" Fetih, 48/11.

⁸ "Onlara açıklasın diye biz her elçiyi kendi kavminin *diliyle* gönderdik." İbrâhim, 14/4.

⁹ "Bu (Kur'an) apaçık Arapça bir *dildir*." Nahl, 26/103; Şuarâ, 26/195; Ahkâf, 46/12.

¹⁰ "Dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun âyetlerindedir." Rûm, 30/22.

¹¹ Bkz: Düccane Cündioğlu; *Anlam'ın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1995, s. 59; Yakup Civelek; *VII-XI. Asır İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi*, (Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu), Van 2001, ss. 201-229, s. 205. *Lügat* kelimesi, klasik dönemlerde daha çok farklı Arap lehçelerini ifade etmek için *lehçe, şive* anlamında kullanılmıştır. Ancak daha sonraları bu kelimeler yer yer birbirlerinin yerine kullanılmışlar zaman zaman da daha geniş ve daha dar anlamlarda kullanılmışlardır. Ancak genel anlamda dil olgusunu ifade etmek için *lügat*, dar anlamda dilden bahsederken de *lisan* kelimesini kullandıklarını görmekteyiz. (Bkz: Civelek; *a.g.e.*, s. 206-207.)

¹² Ahzap, 33/19. Bkz: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ; *Meâni'l-Kur'an*, (Thk: Muhammed Alı en-Neccâr ve Ahmed Yusuf Necati), Kahire Ts., C. II, s. 338-339.

¹³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız; *Kitâbu'l-Hayevân*, (Thk. Abdusselam Muhammed Hârun), Beyrut 1969, C. I, s. 348.

¹⁴ Bkz: Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî; *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, (Şerh ve Talik: Muhammed Cârû'l-Mevlâ Beg, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed el-Beccârî), Beyrut 1987, C. I, s. 8; Hüseyin Küçükkalay; *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969, s. 10.

İbn Cinnî (ö. 392 h.)'ye göre dil, her milletin maksat ve gayelerini, düşüncelerini kendisiyle anlattıkları seslerden meydana gelmiş konuşma düzenidir.¹⁵ İbn Cinnî'nin bu tanımı incelendiğinde, biraz önce değindiğimiz çağdaş dilbilimcilerin dile getirdikleri tanımlarla büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Zira İbn Cinnî'nin tanımında dilin hem seslerle ilgili yönüne, hem de toplumla ilgili işlevsel yönüne işaret edildiğini görmekteyiz ki bunlar, modern dilbilimin önemle üzerinde durduğu konulardır.

İbn Sinân el-Hafâcî dili, "toplumun üzerinde anlaştığı, uzlaştığı ve hemfikir olduğu kelâm"¹⁶ olarak tanımlamaktadır. *İbn Haldun* (ö.276/899)'a göre dil, konuşan kimsenin amaç ve maksadını anlatmaktan ibarettir. Bu ifade ediş ise dilsel bir eylemdir. Dolayısıyla bu dilsel eylemi gerçekleştiren organda yerleşik bir melekenin olması gerekir ki bu da lisandır ve her toplumun kendi ıstılahlarına (uzlaşmalarına) göre oluşmaktadır.¹⁷ İbn Haldun'un bu tanımında, dilin bir iletişim aracı, dilsel bir eylem, uzlaşılan terimler ve bir meleke olduğu ifade edilmektedir.

Bu tanımlardan yola çıkarak, her toplumun kendi bireyleri arasındaki iletişim vasıtası olarak kullandıkları dili şu şekilde tanımlayabiliriz: *Dil, insanlık tarihinin herhangi bir döneminde, belli bir topluluğun bireyleri arasında, duruma göre düzenlenip telaffuz edilen bir anlatım ve anlaşma aracıdır.*¹⁸ Bir başka ifadeyle, kendi düzeni dışında düzen tanımayan ve alternatif olmayan bir araç olarak dil, düşünceleri anlatmaya yarayan, ses ve anlam olarak ortak öğelere sahip ve bu özellikleriyle yalnızca insana özgü, çok yönlü bir işaretler sistemidir.¹⁹

2. ANLAM VE ANLAM ÇEŞİTLERİ

2.1 Anlam ve Anlama

Çağdaş anlambilim (semantik) gelişmeden önce, anlam sadece dilbilimsel olarak ele alınmış ve sözlü ifadelerin veya yazılı metinlerin şerh edilmesi anlamında kullanılmıştır.²⁰ Bu sebeple geleneksel çalışmalar

¹⁵ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî; *Hasâis*, Kahire 1986, C. I, s. 34; Suyûtî; *Müzhir*, C. I, s. 7.

¹⁶ İbn Sinân el-Hafâcî; *Sırru'l-Fesâha*, (Thk. Abdülmüteâl es-Sâidî), Kahire 1953, s. 78.

¹⁷ Abdurrahman İbn Haldun; *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986, C. III, s. 172. İbn Hazm'ın dile ait tanımı da İbn Haldun'unkine benzer niteliktedir. Bkz: Ebû Muhammed b. Ahmed İbn Hazm; *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Mahmud Hâmid Osman), Kahire 1998, C. I, s. 33.

¹⁸ Bkz: Muharrem Ergin; *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1977, s. 1; Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 55; Doğan Aksan; *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1998, s. 13; Özcan Başkan; *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988, s. 205; Dilaçar; *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 5.

¹⁹ Bkz: Atilla, Özkırımı; *Türk Dili, Dil ve Anlatım*, İstanbul 2001, s. 17; Tahsin Banguoğlu; *Türkçenin Grameri*, Ankara 1990, s. 5; Sapir; *Dil ve Topum*, s. 46; Zeynel Kiran; *Dilbilim Akımları*, Ankara 1986, s. 19-20; İsa Kayaalp; *İletişim ve Dil*, s. 55-57. İnsan dili ile hayvanların iletişimi arasındaki farklılıklar için bkz: Bayrav; *Yapısal Dilbilimi*, s. 14-16.

²⁰ Freund Julien; *Beşerî Bilim Teorileri*, (Çev. Bahaddin Yediylıldız), Ankara 1991, s. 30.

sırasında *anlam* kelimesi üzerinde, dilciden dilciye değişen büyük bir ayırımın ortaya çıktığı söylenemez.²¹ Günümüzde ise *anlam*, hepimizin aşına olduğu bir kavram olmasına rağmen, sözlüklerde bu kelimenin birbirinden farklı birçok anlamının olduğu görülmektedir. Bu sebeple anlamın ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği ya da bu kelimenin kullanılıp kullanılmayacağı üzerinde bugünkü dilbilimciler, felsefeciler ve anlambilimciler bir türlü anlaşamamaktadır.²²

Anlam kelimesinin günlük dilde; *niyet, sonuç, amaç, kasıt, sezdirme...* gibi anlamlarında çeşitli kullanımlarını görebiliriz.²³ Ancak C. K. Ogden ve I. A. Richards tarafından yazılan ve ilk kez 1923 yılında yayımlanan *The Meaning of Meaning* (Anlamın Anlamı) isimli eserde, *anlama* ait, dilbilim uzmanları tarafından tercih edilegelen yaklaşık yirmi kadar tanım verilmektedir.²⁴ Bu tanımlardan birkaçını şöylece sıralayabiliriz: Anlam, “*bir sözlükte, bir sözcüğe eklenen öteki sözcükler*”, “*bir nesnenin bir dizge içindeki yeri*”, “*bir sözcüğün duygu değeri*”, “*bir simgeyi kullananın gerçekte belirttiği şey*,”²⁵ demektir.

Anlam ve anlamayı, sadece anlambilimciler değil, yorumbilimciler de araştırma alanlarına dâhil etmişlerdir. İşte bu aşamadan sonra *anlamın* anlamı daha karmaşık bir hâle gelerek içinden çıkılmaz bir hâl almıştır. Anlambilim ve yorumbilim çalışmaları, bir yandan anlamın anlamını adeta belirsiz hâle getirirken, diğer taraftan *anlamın* anlam çerçevesinin oldukça genişlemesine yol açmışlardır. Önceleri *sözlükbilimsel* yöntemlerle bir lafzı, sözü veya metni tahlil etmek anlamında kullanılan *anlama*, zamanla, eşyayı, tabiat ve hayatın tezahürlerini *anlama* ve yorumlama sanatı olarak genişletilmiştir.²⁶

Bir kısım anlambilimcilere göre *anlama*, bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir muhtevanın kavranmasıdır.²⁷ Zira *anlama*, çift kutuplu zihinsel çağrışım sonucunda elde edilmektedir. Dolayısıyla *anlama*, *bir kavram*, *nesne*, *varlık* ya da *hâdiseyi*, *zihnimizde canlandırabilecek bir kelimeye*

²¹ Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 483.

²² Bkz: F. R., Palmer; *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (Çev. Ramazan Ertürk), Ankara 2001, s. 13; Jhon Lyons; *Kuramsal Dilbilime Giriş*, (Çev. Ahmet Kocaman), Ankara 1983, s. 360-361; H.P.Rickman; *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Çev. Mehmet Dağ), Ankara 1992, s. 27-36; Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 483; Aksan; *Anlambilim*, s. 44-45; Hakan Poyraz; *Dil ve Ahlak*, Ankara 1996, s. 47; Mahmud Fehmi Zeydan; *fî Felsefeti'l-Lüğa*, Beyrut 1985, s. 95 vd.; Stephen Ullmann; *Devru'l-Kelime fî'l-Lüğa*, (çev. Kemal Beşir), Kahire Ts., s. 69-78; Mahmud es-Sa'rân; *İlmü'l-Lüğa -Mukaddime li'l-Kârii'l-Arabî-*, Halep 1994, s. 262.

²³ Poyraz; *Dil ve Ahlak*, s. 48.

²⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 483 (C. K. Ogden ve I. A. Richards'ın, *The Meaning of Meaning* isimli eserinin sayfa 185 vd.'dan naklen)

²⁵ Bkz: Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 483; Aksan; *Anlambilim*, s. 44-45; Palmer; *Semantik*, s. 13; Sa'rân; *İlmü'l-Lüğa*, s. 293-294; Bedia Akarsu; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1973, s. 18.

²⁶ Freund; *Beşerî Bilim Teorileri*, s. 30.

²⁷ Rickman; *a.g.e.*, s. 42.

(göstergeye) bağlayan oluşturmaz. Zira kelime, zihninizde kendisine ait olan bir anlamı uyarır ve böylece gerçek, zihninizde, ifade etmeden önce anlamlanır.²⁸

Anlam ve anlama ile ilgili olarak Tefsir disiplini ve Kur'an İlimleri alanında genel olarak şu iki kelimenin kullanıldığını görmekteyiz: *Tefsir* ve *te'vil*.²⁹ Bu iki kelime çerçevesinde *anlam* ve *anlama*, yorumlama faaliyetini de kapsayacak şekilde genişletilmiş şekliyle ele alınmaktadır. Biz de burada, bu iki kelimenin anlam çerçevesini ve aralarındaki ilişkiyi genel olarak ele almak istiyoruz.

İbn Fâris'e göre nesnelere ifade edildiği ibarelerin anlamları şu üç şeye dayanmaktadır: *Mânâ*, *tefsir* ve *te'vil*. Her ne kadar aralarında fark olsa da, bunlarla kastedilen maksatlar birbirine yakındır. *Mânâ*, maksat ve kast olunan şey demektir. " عنيتُ بهذا الكلام كذا " ifadesi, "bu sözle şunu kastettim, amaçladım," demektir. Zira bu bir şeyi açığa çıkarmak anlamından türemiştir.³⁰

İbn Fâris'ten bu bilgileri aktaran Zerkeşî, "açığa çıkarma" anlamına delâlet etmesi bakımından *mânâ* kelimesi ile *tefsir* kelimesi arasında bir bağlantı kurmakta ve şöyle demektedir: "Tefsir'in kelime anlamına gelince; bu, açığa çıkarma, ortaya koyma manasıyla bağlantılı olup, sözlükteki aslı التفسيرة'dır. Bu da hekimin inceleme yaptığı az miktardaki sıvıya (idrâr vb.) denir. Nasıl ki hekim onu incelemek sûretiyle hastanın rahatsızlığını açığa çıkarabilmektedir; müfessir de aynı şekilde, âyetin durumunu, kıssalarını, anlamını ve iniş sebebini bir şekilde açığa çıkarmaktadır. Öyleyse tefsir, lafızda kapalı olan maksadı açığa çıkarmaktır."³¹

Zerkeşî'nin, *mânâ* ve *tefsir* kelimelerinin "açığa çıkarma" anlamına delâlet etmesi bakımından aralarında kurduğu bu bağlantıdan sonra, *tefsir* kelimesinin semantik tahliline geçebiliriz. *Tefsir*; Arap dilinde açıklamak, beyan etmek, keşf etmek, izhâr etmek, üzeri kapalı bir şeyi açmak, lâfzın delâlet ettiği mâkul manayı tespit edip ortaya çıkarmak ve müşkil olan lâfızdan murat edilen manayı açıklamak, yorumlamak, anlaşılır hale getirmektir.³²

²⁸ Pierre Guiraud; *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), Ankara 1984, s. 15-17.

²⁹ Ancak genel olarak İslâm düşüncesine baktığımız zaman, anlam, anlama ve anlatma ile ilgili başka kavramların da bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin, *beyân*, *istinbât*, *fehîm*, *fıkıh*, *delâlet*... gibi. Bunlar konumuzla direkt olarak ilişkili olmadığı için biz burada sadece *tefsir* ve *te'vil* kelimelerini incelemekle yetineceğiz.

³⁰ Zerkeşî; *Burhân*, C. II, s. 146.

³¹ Zerkeşî; *a.g.e.*, C. II, s. 147.

³² İbn Manzur; *Lisânü'l-Arab*, C. V, s. 55. Zebîdî; *Tâcu'l-Arûs* C. III, s. 470; Râğîb el-İsfehânî; *Müfredât*, s. 637; Asım Efendi; *Kâmus Tercemesi*, C. II, s. 606; Kâtip Çelebî; *Keşfu'z-Zünûn*, C. I, s. 427; Fîruzâbâdî; *Besâiru Zevi't-Temyîz*, C. III, s. 224-225; Cevherî; *es-Sihah*, C. II, s. 781.

İşte Kur'an'ın anlaşılması yolunda ilk ve en önemli adımı oluşturan alan, kavramsal açıdan tefsir disiplininin sınırları içerisine girmektedir. Dolayısıyla tefsir disiplininin neyi konu edindiğinin açıkça ortaya konması gerekmektedir. Kanaatimizce bu disiplinin öncelikli amacı, Kur'an metninin dilsel açıdan çözümlemesini yaparak onun zâhirî manasını vermektir.³³ Ancak bu çalışmalar bir âyeti anlamak için her zaman –hatta çoğu zaman– yeterli olmamaktadır. Bunun için bir adım daha atılarak te'vil aşamasına geçilmelidir.

Te'vil kelimesi, bir şeyden dönmek anlamındaki “آل” sülâsi fiilinin tef'îl kalıbından olup, “أول, يؤول, تأويل” şeklinde gelen bir mastardır. Buna göre te'vil, bir şeyin anlam ve maksadını açığa çıkarmak için, o şeyi aslına döndürmektir.³⁴ Kelimenin aslı, ‘âkıbet ve varılacak yer’ anlamını ifade eden *me'âl* (مآل) kelimesinden gelmektedir. Buna göre te'vil, âyeti, taşıdığı anlamlardan birine döndürmektir.³⁵

Köken itibarıyla kelimenin, bir şeyi ıslah ve idare etmek anlamı da vardır. Nitekim, bu kökten gelen “الإيتال” kelimesi de ıslah etmek ve güzel bakmak anlamındadır.³⁶ Bu durumda, te'vil'in öznesi, ifade üzerinde (âdeti bir yönetici gibi) tasarrufta bulunmakta ve mânâyı yerli yerine oturtmaktadır.³⁷ Kelimenin bu anlamına vurgu yapan Zemahşerî, te'vilin, nassın aklî manasını ince bir siyasetle elde etmek olduğunu söylemiştir.³⁸ Bu iki anlama bağlı olarak, te'vil, bir şeyin sonucuna ve gayesine ulaşana kadar, o şeyi belli bir idare ve ıslah stratejisiyle birlikte izlemektir.

İstilah olarak te'vil'in, birisi selef diğeri de halef ulemâsı olmak üzere, iki farklı tanımı yapılmıştır. Selef ulemâsının da te'vil ile ilgili iki farklı tanımı bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre *te'vil, kelâmı tefsir ve anlamını da beyân etmektir; bu anlam, ister kelâmın zâhirine uygun olsun isterse olmasın, fark etmez.* Bu tanıma göre te'vil ile tefsir müterâdiftir. Nitekim İbn Cerîr et-Taberî de, tefsirindeki “أقول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا ” ya da “إختلف أهل التأويل في إختلاف أهل التأويل في هذه الآية” ifadelerinde te'vil kelimesini tefsir anlamında kullanmıştır.³⁹

İkinci tanıma göre ise *te'vil, kelâm ile murat edilen şey ne ise, te'vili de odur.* Buna göre, şayet kelâm bir talep cümlesi (emir, nehiy ve duâ... gibi) ise,

³³ Bkz: Mehmet Paçacı; *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, “Kur'an: Açıklanması ve Yorumlanması Maddesi”, C. XXVI, s. 398, Ankara 2002.

³⁴ İbn Manzûr; *Lisân*, C. XI, s. 32; Cevherî; *Sihâh*, C., IV, s. 1628; Râgıb el-İsfehânî; *Müfredât*, s. 99.

³⁵ Zerkeşî; *el-Burhân*, C. II, s. 148.

³⁶ İbn Manzûr; *Lisân*, C. XI, s. 33.

³⁷ Zerkeşî; *el-Burhân*, C. II, s. 149.

³⁸ Bkz: Cârullah Mahmud ez- Zemâhşerî; *Esâsu'l-Belâğâ*, Beyrut 1979, s. 25.

³⁹ Bkz: Zehebî; *et-Tefsîr*, C. I, s. 19.

bunun te'vîli de yine talep edilen şeydir. Eğer kelâm haber cümlesi ise, te'vili de yine bizzat haber verilen şeydir. Örneğin, “güneş doğdu” cümlesinin te'vili, kastettiği anlam olan “güneşin doğmasıdır.” Nitekim İbn Teymiyye, Kur'an'ın nâzil olduğu dil işte budur, demektedir. Ona göre, Kur'an'da geçen bütün te'vîl kelimelerini bu ikinci anlamıyla almamız gerekmektedir.⁴⁰ “Tabii ki, Selef'in te'vile verdiği bu manalardan birincisiyle ikincisi arasında fark vardır. Birincisinde te'vil, murat edilen manayı anlamaya çalışma faaliyetini kapsamaktadır ve murat edilen mana lafızdaki mananın izhar ettiği literal anlam olmama ihtimali de vardır; sözgelimi birinci manadaki te'vil'de, dil ilmiyle birlikte tefsir için gerekli olan tamamlayıcı diğer ilimleri de bilmeye dayanan ilmî ve amelî bir ceht söz konusudur. İkincisinde ise te'vil, böyle bir faaliyete girmeden, aynı dili konuşan insanların birbirlerini anladığı gibi konuşulan sözü anlamaktan ibarettir...”⁴¹

Müfessir, muhaddis, mutasavvıf, fakih ve kelâmcılardan oluşan halef ulemâsı ise te'vil'i terimleştirerek ona farklı bir içerik yüklemişlerdir. Bunlara göre *te'vil, lafzın zâhir (râcih) olan mânâsında anlaşılmaktan engellenmesi ve bir delile dayanmak sûretiyle zâhir olmayan (mercuh) başka bir mânânın kastedildiğine hükümlenmesidir.*⁴² Buna göre, bir müfessirin lafzı te'vil edip, onun zâhir mânâsını terk ederek zâhir olmayan mânâsına hamletmek için şu iki şeyi yapması gerekir:

- a. *Müfessirin, tercih ettiği anlamın, lafzın delâlet ettiği anlamlardan birisi olduğunu açıkça ortaya koyması ve o kullanım ortamında da bu anlamın murad edildiğini, yani bu anlam için kullanıldığını söylemesi gerekir.*
- b. *Müfessirin, lafzın delâlet ettiği zâhir mânâdan mercuâh manaya döndürülmesini zorunlu kılan delilleri açıklamaları gerekir. Yoksa bu te'vîl, fâsit bir te'vil ya da bir anlamda nasslarla oynamak olur.*⁴³

Genel olarak te'vilin alanının, istinbât ve ictihad olduğu anlaşılmaktadır. Bu alan ise, bir ölçüde tahmin ve keyfiliğe açıktır. Dolayısıyla “kalplerinde eğrilik bulunanlar ve fitne çıkarmak isteyenler” bu yola başvurabilirler.⁴⁴ İşte bu sebeple te'vil etkinliğinde bulunan kimsenin, metni şahsi isteklerine ve her türlü mezhebî eğilimlerine mahkûm etmeyen makbul bir şekilde te'vil edebilmesine imkân tanıyacak bir tefsir bilgisine sahip olması zorunludur. Zira, “yeterli tefsir bilgisine dayanmayan bir te'vil, kabul edilmeyen ve hoş karşılanmayan bir te'vildir. Niyetler her ne kadar iyi de olsa, hüküm çıkarma, ne salt 'tahmin'e ne de metnin müfessirin istek ve ideolojisine mahkûm edilmesi esasına dayanır. Dahası, hüküm çıkarma, bir

⁴⁰ Bkz: Zehebî; *a.g.e.*, C. I, s. 20.

⁴¹ Zehebî; *a.y.*

⁴² Bkz: Zehebî; *a.y.*

⁴³ Bkz: Zehebî; *a.g.e.*, C. I, s. 20.

⁴⁴ Bkz: Âl-i İmrân, 3/7.

tarafından metnin 'gerçekler'inin istinbatına, diğer taraftan da onun dilsel verilerine dayanmalıdır. Böyle olduğunda, metnin 'delâlet'inden sonra 'maksat'larının belirlenmesine geçilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak bu yapılırken, doğrudan, metnin delâleti ile çelişir bir maksada geçilmemelidir."⁴⁵

Buna göre *tefsir*, *te'vilin ilk aşaması*, *te'vil de tefsirin sonunda varılan anlamdır*. Dolayısıyla *tefsire dayalı olmayan te'viller isabetli olmazlar*. *Tefsir, te'vili doğrulayacak ve doğrulayacak ilimleri bünyesinde taşımaktadır*. *Sadece tefsirle mana ve maksada ulaşmak zordur*. *Ancak tefsirsiz te'viller de doğruluk kesbetmezler*. *İnsanın metni anlama ve delâleti tespit etmedeki rolü, ancak te'vil ile ortaya çıkar*. *Te'vil ise akıl yardımıyla metinden bir anlam (netice) elde etmektir*. Çünkü te'vil, bir olguya yönelik zihni bir harekettir.⁴⁶

İşte Kur'an'ın doğru anlaşılması olarak isimlendirebileceğimiz tefsir, öncelikle O'nun indiği topluma "ne dediği"ni anlamaktır. Büyük oranda metin merkezli olan bu faaliyet, mantık, dil, tarih vb. bilgileri gerektirir. Kur'an'ın yorumlanması demek olan te'vil ise, Kur'an'ın bütünlüğü ışığında O'nun "ne demek istediğini", "niçin öyle dediğini" ve "bugün söylüyor olsaydı acaba ne söylerdi" sini araştırmaktır. Bu faaliyet ise büyük oranda okuyucu merkezli ve ictihâdi bir süreçtir.⁴⁷

2.2 Anlam Çeşitleri

Anlambilim alanında çalışmalar yapan araştırmacıların, anlamın birçok türünü belirledikleri görülmektedir. Ancak bunlar arasında herhangi bir eşitlik ve birliktelik olmadığı gibi, bir terim bolluğu ve kargaşasıyla da karşılaşmaktadır. Sözelimi günümüzde yaygın olan bir görüşe göre bir kelimenin genel olarak iki tür anlamı vardır; kelimenin *salt sözcük anlamı* ve cümle içindeki diğer öğelerle ilişkisinden doğan *yapısal anlamı*.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle, kelimenin bir *sözlüksel* (sözlükte yer alan) anlamı bir de *pragmatik* (iletişim sırasındaki duruma bağlı) anlamı vardır.⁴⁹ Buna göre, her kelimenin bir *temel anlamı*, bir de *bağlamsal anlamı* vardır. Ancak her kullanımda anlamı bağlam belirginleştirir. Zira her kelime bağlamıyla sıkı bir ilişki içindedir ve anlamını da büyük ölçüde ondan alır. Hatta belli bir durumda kelimenin yalnızca bir tek anlamı vardır; o da sadece *bağlamsal anlamıdır*.⁵⁰

Anlam denilen şey, dilin sadece olgusal bilgi sağlayan yönünden ibaret değildir. Yani bizler günlük hayatta sadece bilgi veren cümleler kurmayız. Bunun yanında, sözelimi, soru sorarız, emir veririz, îmâda bulunuruz, değerlendirme yaparız, sosyal ilişkimize bağlı olarak kaba veya kibar

⁴⁵ Ebû Zeyd; *İlâhi Hitabın Tabiatı*, s. 285.

⁴⁶ Bkz: Ebû Zeyd; *İlâhi Hitabın Tabiatı*, s. 281-285.

⁴⁷ Bkz: Güler; *Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Sorunları*, s. 179.

⁴⁸ Koç; *Dilbilgisi Terimleri*, s. 28.

⁴⁹ Aksan; *Anlambilim*, s. 47.

⁵⁰ Guiraud; *Anlambilim*, s. 29-30.

olabiliriz, iğneleyici bir ifadeyle alay edebiliriz... İşte bu türlü anlam ilişkilerini de göz önünde bulunduran anlambilimci Leech, tam yedi anlam türünden bahseder; a-) kavramsal (*conceptual*) anlam, b-) yan anlam (*connative*), c-) sosyal (*social*) anlam, d-) etkileyici (*affective*) anlam, e-) yansıtıcı (*reflective*) anlam, f-) çağrışımsal (*collocative*) anlam ve g-) tematik /konusal (*thematic*) anlam.⁵¹

Aslında kesin çizgilerle birbirinden ayrılmasının pek de mümkün olmadığı anlam türlerini, en geniş anlamıyla iki ana başlık altında toplamak mümkündür: *Temel anlam* ve *Yan anlam*. Zira gerçekte, kelimenin bir ilk, *temel ve aslî (vaz'î) anlamı* vardır, bir de değişik etkenler ve kullanımlar vesilesiyle kazandığı yeni anlamları vardır. Dolayısıyla, kelimenin temel anlamının dışında kazandığı diğer tüm anlamları "*yan anlam*" genel başlığı altında toplamak mümkündür. Sonuçta, cümleyi kullanım düzeyinde değil de, sadece kelime düzeyinde düşündüğümüzde, kelimenin bir *temel anlamı*, bir de bazı kelimelerin sonradan kazandıkları *yan anlamları* vardır.

2.2.1 Temel Anlam

Dilimizde *ilk ve asıl anlam* olarak da isimlendirilen temel anlam, "bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı ilk ve asıl kavramdır."⁵² Yani temel anlam, bir kelimenin herhangi bir dil içinde ortaya çıktığı ilk zamanlarda ifade ettiği ilk anlamdır. Bir başka ifadeyle, temel anlam, sözcüğün ilk kullanılışında kurulan bir simge/gönderge ilişkisiyle dış dünyadaki nesnelere, konu ve kavramları dile yansıtan ve deneyimlerimize, mantığa uygun bir takım nitelikleri bulunan, dile özgü bir birim olup, ilk belirtilen kavram, kelimenin anlattığı ilk ve asıl kavramdır.⁵³

⁵¹ Bkz: Poyraz; *Dil ve Ahlak*, s. 48-49; Aksan; *Anlambilim*, s. 47. Anlam türlerini, iletişim türleri içinde ve onlarla bağlantılı olarak ele alan bazı anlambilimciler ise, üç anlamsal bildirme tipi, dolayısıyla üç anlam türü belirlemektedirler; a-) betimleyici (*descriptive*), b-) toplumsal (*social*) ve c-) anlatıcı /açıklayıcı (*expressive*) anlam. (Bkz: Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 499; Aksan; *Anlambilim*, s. 47.) Ayrıca kimi araştırmacılar da sözcüğün anlam çerçevesini şu şekilde belirlemektedir: *Temel anlam, yan anlam, tasarımlar ve duygu değeri*. (Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 504.)

⁵² Aksan; *a.y.* Ayrıca bkz: Nizamettin Uğur; *Anlambilim –Sözcüğün Anlam Açılımı-*, Ankara 2003, s. 21; Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 36.

⁵³ Bkz: Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 506; Uğur; *Anlambilim*, s. 21. Kavramların ya da göstergelerin nasıl oluştuğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Berna Moran; *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İstanbul 1994, s. 181-188. Temel anlam konusunun Belâgat ilminde ele alındığı konu başlığı *hakikattir. Hakikî anlam*, herhangi bir dilde başlangıçta konulduğu (*vaz' olunduğu*) anlam için kullanılan kelimenin delâlet ettiği anlamdır. Kelimenin hakikat anlamının dışında kalan diğer tüm anlamlarına da genel olarak *mecâz* adı verilmektedir. Buna göre Belâgat ilminde, yan anlamların tamamı *mecâz* olarak kabul edilmektedir. Mecâz ile hakikatin aralarındaki fark ise şöyle izah edilmektedir: Hakikat, delâlet ettiği anlam için bir karineye ihtiyaç duymaz. Buna karşılık *mecâz* ise, lafzın gerçek manasında değil de farklı bir anlamda kullanıldığına ilişkin bir karineye ihtiyaç duyar. (Bkz: Yekta Saraç; *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 86.)

Temel anlam, bir dil topluluğuna mensup insanların, aralarında bazı anlayış farklılıkları olsa bile, genelde anladıkları, anlaşma ve iletişimlerini üzerine bina ettikleri anlam türüdür. Sözlüklerde de genelde kelimenin ilk anlamı olarak temel anlamı verilmektedir.⁵⁴

Sözcüğün temel anlamının onun *ilk anlamı* olduğu söylenebilir ve tarihsel anlambilim alanında yapılan çalışmalarda, kelimenin ilk anlamının, şu anda yansıttığı anlamlarından hangisi olduğunun tespitine çalışılmaktadır. Ancak, kelimenin ilk anlamının tespiti kimi –hatta çoğu– kelimeler için söz konusu olsa bile, gerçekte bazı kelimelerin ilk (الوضعي / *vaz'î*) anlamının hangisi olduğu hususunda tatmin edici bulgulara ulaşılmamasının pek de mümkün olmadığı görülmektedir. Sözelimi, kelimenin ilk anlamını, çeşitli vesilelerle, tamamen kaybetmesi durumunda, temel anlama ulaşmamız mümkün değildir.

Ayrıca kelimenin ilk anlamını tespitite kıstas, onun ilk akla gelen anlamı ise, bu durumda da şöyle bir ihtimalle karşılaşılabılır: Kelimenin daha sonra edindiği anlam(lar), onun ilk anlamına öylesine baskın çıkabilir ve yaygınlık kazanabilir ki, kelimeyi işitenler, kelimenin baskın ve yaygın anlamını, o kelimenin ilk anlamı olarak algılayabilirler. Örneğin Fransızca'daki *'frites'* kelimesinin sonradan kazandığı anlamlardan biri olan *kızarmış patates* anlamı, kelimenin diğer tüm anlamlarına –tabii bu arada temel anlamına da– baskın çıkmış ve onların adetâ silinmelerine sebep olmuştur.⁵⁵

Aynı şekilde, Kur'an'da geçen " *salât / الصلاة, zekât / الزكاة, nifak / النفاق, fisk / الفسق* ... gibi kelimelerin, *şer'î / istilâhî* anlamları, nüzul dönemi ve sonrasında o kadar yaygınlık kazanmıştır ki, kelimelerin ilk ve temel anlamları neredeyse unutulmuştur. İşte bu sebeple Zerkeşî, Kur'an'da geçen bu tür kelimelerin, birisi *dil / sözlük*, diğeri de *şer'î / istilâhî* olmak üzere iki anlama da delâlet etmeleri durumunda, kelimenin dildeki anlamının

⁵⁴ Bkz: İbrahim Enis; *Delâletü'l-Elfâz*, Kahire 1993, s. 106-107. Günümüzde yaygınlık kazanan *düz anlam* ya da *gönderge (referent)* anlamı ile kastedilen şey de, kimi düşünürlere göre, yine kelimenin temel anlamıdır. Sözelimi kedi, çiçek, balık... gibi herhangi bir sözcük söylendiğinde, zihnimize bir tasarım canlanmaktadır. İşte zihnimize canlanan bu tasarım, sözcük açısından düşünülünce sözcüğün *göndergesel anlamı* (referential meaning) olmaktadır. Her ne kadar yerine göre, değişik bağlamlar içinde başka başka kavramları yansıtırsalar da *tilki, dolap, kuru...* gibi farklı sözcük türlerinden öğeler, bunları dinleyen ya da okuyan kimseye ilk olarak genellikle bu ilk anlamı, temel anlamı aktarırlar. Buna göre *düzanlam*, belirli bir toplulukta, iletişim açısından, bir ortak payda oluşturur, belirli bir dilsel göstergeyle karşılaşan bireylerin, kuşku duymadan yaptıkları ortak yorum, o göstergenin *düz anlamı* sayılır. Daha kısa ve öz bir ifade ile bir kelimenin en yaygın olan ve duyduğumuzda ilk çağrışım sonucu hemen bulduğumuz anlamı, o kelimenin *düzanlamıdır*. (Bkz: Fatma Erkan; *Göstergebilime Giriş*, İstanbul 1987, s. 72-73; Uğur; *Anlambilim*, s. 28 vd.)

⁵⁵ Guiraud; *Anlambilim*, s. 39.

kastedildiğine dair bir delil bulunması durumu hariç, *şer'î /ıstılâhî* anlamın daha uygun olacağını söylemektedir.⁵⁶ Oysa kelimenin ilk ve temel anlamının öncelikli olarak göz önünde bulundurulması gerekirdi. Ancak, Kur'anî kullanım içerisinde bu türden kelimelerin kazandıkları bu yeni anlamlar o kadar çok yaygınlık kazanmışlardır ki, neredeyse bu kelimelerin temel anlamları unutulur olmuştur. İşte bu aşamadan sonra da temel anlamın hangisi olduğu bile tartışılır olmuştur.

Yine, farklı lehçelerin zamanla iç içe geçmesi sonucu oluşan eşadlı ya da zıtanamlı kelimelerin, temel anlamının hangisinin olduğunu tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu tür bir kelimenin temel anlamının birden fazla olduğunu kabul etmek durumunda kalmaktayız. Zira söz konusu kelimenin iki ayrı *vaz'î* bulunmaktadır ve bunlardan hangisinin daha önce konulduğunun tespiti de kolay değildir. Kaldı ki, bu tespit edilse bile, kelimenin iki ayrı *vaz'î* anlamı olması sebebiyle, bu kelimenin birbirinden farklı iki temel anlamının varlığından söz etmek de pekâlâ mümkündür.

Buna göre, bir kelimenin birden fazla anlama delâlet etmesi, sadece kelimenin yan anlamlar edinmesiyle gerçekleşmemekte, bununla birlikte bazı kelimelerin birden fazla *vaz'î* anlamı olması sonucunda da gerçekleşmektedir.

2.2.2 Yan Anlam

Kelimelerin birden fazla anlamı yansıtması durumu dilin temel niteliklerinden birini sergiler.⁵⁷ İşte bu nitelik, insanoğlunun kavramları kimi zaman daha etkili, daha somut, daha kolay biçimde dile getirebilmek için, aralarında biçim, işlev, amaç ilişkisi ve yakınlığı bulunan başka kavramlara dayanarak açıklamak istemesinden kaynaklanır. İnsanoğlunun bu eğilim ve isteği, kelimelerin yeni anlamlar kazanmalarına neden olmaktadır.⁵⁸ Ayrıca, sonlu sayıdaki kelimelerle sonsuz sayıdaki varlık, olay ve durumların ifade edilmesi gereksinimi de kelimelerin böyle çoklu bir işlevselliğini gerektirmektedir.

Bir kelimenin yeni anlamlar kazanması demek, onun temel anlamının yanında, başka (*yan*) anlamlar da edinmesi demektir. Buna göre yan anlam, "*belli bir ses bileşiminin, sözcüğün, temel anlamının yanı sıra edindiği bir başka anlam, yansıttığı yeni bir kavramdır.*"⁵⁹ Bir dil içindeki kelimelerin –en azından birçoğunun- tek bir görev yüklenmediklerini söyleyebiliriz. Dolayısıyla yan anlam, kelimenin, temel anlamından farklı olarak yeni anlamları yüklenmesidir. Bir kelimenin temel anlamının yanında kazandığı bu yeni anlamların belirli bir sabitesi ve kapsamlılığı yoktur. Çünkü

⁵⁶ Bkz: Zerkeşî; *el-Burhân*, C. II, s. 167.

⁵⁷ Fatma Erkman Akerson; *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, İstanbul 1991, s. 65-70.

⁵⁸ Aksan; *Anlambilim*, s. 58.

⁵⁹ Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 506. Ayrıca bkz: Üçok; *Genel Dilbilim*, s. 69; Uğur; *Anlambilim*, s. 22.

kelimenin kazandığı bu ikincil anlamlar, zaman, mekân, tecrübe, sosyal ve kültürel şartlar... gibi unsurların değişmesiyle farklılık göstermektedir.

Bir kelimenin yan anlamlar kazanması, onun *kullanım sıklığı*yla yakından ilgilidir. *Ullmann* ve *Schöne* gibi kimi düşünörlere göre, bir kelimenin birden çok anlam için kullanılması ve yan anlamlarının bolluğu, o kelimenin dil içindeki sağlıklı durumuna işaret etmektedir. Zira kelimenin kullanım sıklığının artması, kullanım yerlerinin çokluğuyla orantılıdır.⁶⁰

Bütün bu açıklamaların sonucunda yan anlam ile ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmak mümkündür: Yan anlam, kelimenin başlangıçta konulduğu (*vaz' olunduğu*) ilk anlamının dışındaki yansıttığı tüm anlamların genel bir adıdır. (Ancak bu ayırım, daha öncede ifade ettiğimiz gibi, her zaman mümkün olmamaktadır.) Buna göre, bir kelimenin zamanla kazandığı yan anlamlar, onun çokanlamlılık vasfını kazanması açısından önemli bir konuma sahiptir. Ancak bu, her yan anlamı olan kelimenin çokanlamlılık vasfını kazandığı anlamına gelmez. Çünkü bir kelimenin çokanlamlılık vasfını kazanabilmesi için, aynı dili konuşanlar tarafından birden fazla anlama, büyük ölçüde eşit denebilecek oranda delâlet edecek şekilde kullanılması şartı koşulmaktadır.⁶¹ Yoksa bütün yan anlama sahip kelimelerin çokanlamlılık vasfını kazandığını söylemiş oluruz ki, bu, hem dildeki çokanlamlılık olgusuyla, hem de genel olarak dil gerçekliğiyle bağdaşmamaktadır. Zira yan anlam(lar)ı sahip olan birçok kelime, daima çokanlamlılık vasfını kazanmamaktadır.

3. ÇOKANLAMLILIK

3.1 Çokanlamlılık Kavramının Anlam Alanı

En genel anlamda çokanlamlılık, kimi kelimelerin iki ya da daha fazla anlama sahip olması ve birden fazla şekilde anlaşılabilme durumudur. Dolayısıyla, sözcüklerin birden fazla kavramı yansıtmaları ya da bir birimin birçok anlam içermesi durumunda, çokanlamlılığın varlığı gündeme gelmektedir.⁶² Bir kısım kelimelerin başlangıçta bir kavramın simgesi olduğu, diğer kavramların ise ona sonradan eklendiğı; sözcüklerin kullanıla kullanıla çokanlamlı duruma geldiğı kabul edilmektedir.⁶³

⁶⁰ Aksan; *Anlambilim*, s. 59. Bir kelimenin yeni anlamlar kazanması durumunda, kazanılan bu yeni anlamlarla, kelimenin temel anlamı arasında çoğu zaman bir ilginin bulunması gerekir. (Ancak bu ilginin bulunması her zaman şart değildir.) Bu durum bizi, dildeki *benzetme* ve *aktarma* olgularına götürmektedir. Zira bir kelimenin temel anlamının yanında yan anlamlar edinmesi, bu anlamlarla bir biçimdeki ilişkisi, yakınlığı ve benzerliği kanalıyla gerçekleşmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 73-77.)

⁶¹ Bkz: Suyûtî; *İtkân*, C. II, s. 787.

⁶² Bkz: Cevzici; *Felsefe Sözlüğü*, s. 193; Palmer; *Semantik*, s. 82; Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s. 513; Vardar; *Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, s. 52; Uğur; *Anlambilim*, s. 40.

⁶³ Bkz: Aksan; *Anlambilim*, s. 60; Aksan; *Türkçenin Sözvarlığı*, s. 65; Kıran; *Dilbilime Giriş*, s. 244-245; Uğur; *Anlambilim*, s. 40.

Sözcükler, dildeki kullanımları açısından ele alındıklarında, birden çok görevde kullanılmaları sebebiyle çokanlamlı duruma gelebilirler. Doğal dillerde yer alan sözcüklerin büyük bir kısmı, bu anlamda çokanlamlıdır, yani birçok görevde kullanılır.⁶⁴ Dolayısıyla dili daha etkili bir şekilde kullanma isteğinden doğan *çok-görevlilik*, bazen çokanlamlılığın bir türü olarak kabul edilmektedir.⁶⁵

Bugün en gelişmiş diller de dâhil olmak üzere, tüm dillerde az veya çok çokanlamlı kelimelerin bulunması, hatta gelişmiş dillerde daha fazla çokanlamlı kelimelerin bulunuyor olması, çokanlamlılık olgusunun dilsel bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Dilin en eski ürünlerinde görülen çokanlamlı sözcükler, çokanlamlı duruma gelinceye kadar uzunca bir süre kullanılmış ve belirli anlam gelişmelerini geride bırakmış oldukları için, dilin daha önceki dönemlerinde de yaşamış olduğunun bir göstergesidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde çokanlamlılık, bir dilin eskiliğinin /kadimliğinin saptanmasında yararlanılabilecek bir ölçüt oluşturmaktadır. Eğer bir dilin en eski metinlerindeki sözcüklerde geniş bir çokanlamlılık görülüyorsa bu özellik, o dilin bu metinlerden çok daha öncesine uzandığının bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁶⁶

Dilbilimciler, dildeki bir sözcüğün yeni yeni anlamlar kazanmasını ve bunun sonucunda oluşan çokanlamlılık özelliğini, o sözcüğün sağlıklı durumda olduğunun ve kolay kolay unutulmayacağına bir işareti saymaktadırlar. Zira ancak kullanım sıklığı fazla olan sözcükler, yeni yeni anlamlar kazanırlar.⁶⁷ Ayrıca bir kelimenin çokanlamlı oluşu, dilin bir kusuru ve eksikliği değil, aksine onda bulunan anlatım gücünün özlü ve olumlu bir yönüdür.⁶⁸

Çokanlamlılık kavramının Arap dilindeki karşılığı olarak *lafz-ı müsterek* ifadesinin kullanılmakta olduğunu görmekteyiz. Bu ifade, hem genel olarak Arap dilindeki çokanlamlılık olgusunu ifade etmek için kullanılmakta, hem de bir usûl kavramı olarak usûlcüler tarafından

⁶⁴ Bkz: Teo Grünberg; Hüseyin Batuhan; *Modern Mantık*, Ankara 1977, s. 50. Kimi dilbilimciler çokanlamlılığın sadece kelime/sözcük düzeyinde gerçekleşmediğini, bununla birlikte yapısal çokanlamlılık diyebileceğimiz cümle düzeyinde gerçekleşen çokanlamlılık türünden de bahsetmektedirler. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, s. 132-140.)

⁶⁵ Grünberg; *Mantık*, s. 13-19.

⁶⁶ Aksan; *Türkçenin Sözcükleri*, s. 66-67.

⁶⁷ Aksan; *Türkçenin Sözcükleri*, s. 65; Aksan; *Anlambilim*, s. 59; Özkırımlı; *Dil ve Anlatım*, s. 191.

⁶⁸ Akarsu; *Dil-Kültür İlişkisi*, s. 29; Kayaalp; *İletişim ve Dil*, s. 72. Genel olarak dilde çokanlamlılığın oluşmasına sebep olan etkenlerin neler olduğu hususunda, hem geçmiş dönemdeki dilbilimcilerin hem de modern dönem dilbilimcilerinin birbirlerinden farklı görüşlere sahip olduklarını görmekteyiz. Bu farklılığa sebep olan şeyler, dilbilimcilerin farklı bakış açılarından ve çokanlamlılığa getirdikleri farklı tanımlardan olabildiği gibi, üzerinde inceleme yaptıkları dil(ler)in kendilerine özgü yapılarından da kaynaklanabilmektedir. (Geniş bilgi için bkz: Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, s. 110-132.)

kullanılmaktadır. *Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'an* bağlamında ise bu olgu, daha çok, *el-Vucûh ve'n-Nezâir* (النظائر الوجوه و) (bazen de *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* / الأشباه والنظائر)⁶⁹ kavramıyla ifade edilmektedir.⁷⁰

İslâmiyet'in erken dönemlerinden itibaren başlayan dilbilim çalışmaları içerisinde, dildeki *müşterek lafızların* varlığının fark edildiği görülmektedir. Bize ulaşan beyitlerinden anlaşıldığına göre, dildeki bu olguyu ilk olarak gündeme getirenlerden birisi *Halil b. Ahmet*'tir. Zira o, الغروب lafzını, tek bir kâfiye içindeki beyitlerde, farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmıştır. Bu beyitlerde üç defa geçen الغروب lafzını incelediğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Birinci beyitte kullanılan kelimenin anlamı *güneşin batma anı (gurup vakti)*, ikinci beyitte (çoğul olarak) *içi dolu büyük bir kap /kova*, üçüncüsünde ise, *alçak ve basık arazidir*.⁷¹

Ancak bilindiği kadarıyla dilsel bir olgu olarak *müşterek lafızlardan* açıkça ilk bahseden kişi, meşhur Arap dilbilimcisi *Sîbeveyh* (ö. 180 h.)'tir. Nahiv ilminin ilk kaynağı olarak kabul edilen *el-Kitâb*⁷² isimli eserinde *Sîbeveyh*, *kelime/kelâmı* kısımlara ayırırken şöyle demektedir: “Bil ki, Arapların konuştukları kelâmı, iki farklı anlam için iki farklı lafız (*mütebâyin*), iki farklı lafız için tek bir anlam (*müterâdif*) ve iki farklı anlam için iki lafzın birlik oluşturması (*müşterek*) vardır.”⁷³ Daha sonra, *iki farklı anlam için iki lafzın birlik oluşturması* (*müşterek*) tanımına uygun olarak, hem (kaybolan) bir şeyi *bulmak*, hem aşırı derecede *sevmek*, hem de *kızmak ve sinirlenmek* anlamlarına delâlet⁷⁴ eden وَجَدَ lafzını örnek olarak gösteren

⁶⁹ Hatta bazı tefsir usulü yazarları da “*el-Vucûh ve'n-Nezâir*” ismi yerine “*Lafz-ı Müşterek*” ismini tercih etmişlerdir. Örneğin Suyûtî, İtkan'da konuyu “*fî Ma'rifeti'l-Vucûh ve'n-Nezâir*” başlığı altında incelerken, “*et-Tahbîr fî İlmi't-Tefsîr*” isimli eserinde “*el-Müşterek*” ve yine aynı konuyu işleyen müstakil eserinde ise şu ismi tercih etmiştir: “*Mu'terekü'l-Akrân fî Müştereki'l-Kur'an*.” (Geniş bilgi için bkz: Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, s. 169 vd.)

⁷⁰ Genel olarak *Ulûmu'l-Kur'ân*, özel olarak da *el-Vucûh ve'n-Nezâir* türü eser yazan kimi ilim adamları, “*el-Vucûh ve'n-Nezâir*” ifadesini lafz-ı müşterek'le aynı anlamda kullanırlarken, kimileri de bu terkinin sadece ilk kelimesi olan “*el-Vucûh*”u çokanlamlılık olarak almakta, terkinin ikinci kelimesi olan “*Nezâir*”i ise eşanlamlılık vb. şeylere delalet eder şekilde kullanmaktadırlar. (Konunun kapsamlı bir incelemesi için bkz: Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, s. 169-177).

⁷¹ Bkz: İbnu's-Şecerî; *Mâ İttefaka Lafzuhû*, s. 230; el-Umarî; *el-Müşterekü'l-Lafzî*, s. 49.

⁷² Câbirî'nin değerlendirmelerine göre *Sîbeveyh*'in bu eşsiz eseri, sadece Arapça'nın doğru bir şekilde konuşulmasını ve yazılmasını öğreten kaideler olmayıp, bundan çok, bu dilin içerisindeki düşünüş, 'ilke ve kaideleri'dir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Câbirî; *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 58 vd.)

⁷³ Amr b. Osman es-Sîbeveyh; *el-Kitâb*, Kahire 1889, C. I, s. 7-8; Kendisinden sonra gelen, Kutrub, Müberred, el-Enbârî, İbn Fâris ve İbn Sîde gibi Arap dilbilimcileri, *Sîbeveyh*'in kelime/*kelâm* ile ilgili taksimini benimseyerek aynen almışlardır. (Bkz. el-Umarî; *a.g.t.*, s. 50.)

⁷⁴ Bkz: İbn Manzûr; *Lisân*, C. VI, s. 4769-4770.

Sîbeveyh, bu tür müşterek kelimelerin Arap dilindeki çokluğundan bahsetmektedir.⁷⁵

Sîbeveyh'in *lafz-ı meşterek'e* dair bu tanımından, onun *eşadlılığı/eşsesliliği* kastettiği anlaşılmaktadır. Zira *iki farklı anlam için iki farklı lafzın birlik oluşturması*, sadece farklı kelimelerin zahiren bir ve aynı imiş gibi gözükmelerini ifade etmektedir. Ancak tüm ilklerde olduğu gibi Sîbeveyh de, *müşterek lafızların* sınırlarını çizen herhangi bir tanımlama getirmeksizin, bu olguya sadece işaret etmekle yetinmiştir.

Sîbeveyh'den yaklaşık iki asır sonra yaşayan *İbn Fâris* (ö. 395 h.), tıpkı kendinden önce gelen Sîbeveyh'in yaptığı gibi, *lafz-ı müştereki* kelâmın kısımları arasında göstermiştir. Daha sonra ise aynı müellifin, *es-Sâhibî* isimli eserinde *lafz-ı müşterek'e* ayrı bir bölüm ayırdığını ve orada bunu tanımlayarak Kur'an'dan örnekler verdiğini görmekteyiz. İbn Fâris'in buradaki tanımına göre *lafz-ı müşterek* "bir kelimenin iki veya daha fazla anlama delâlet etmesidir."⁷⁶ Diğer bir dilbilimci *İbn Cinnî* (ö. 392 h.) ise, isim, fiil ve harfler arasında hiçbir fark gözetmeksizin, çokanlamlılığı kabul etmekte ve onu şu şekilde tanımlamaktadır: "*Lafz-ı müşterek; lafzı bir, anlamları farklı olan isim, fiil ve harflerdir.*"⁷⁷

Bu tanımlardan yola çıkarak bir değerlendirme yapacak olursak, erken dönem Arap dilbilimcilerinin müşterek lafızları, çok geniş alanlar çizerek tanımladıklarını, bu tanımların arasına, kelimenin bütün mecâzî anlamları ile üslûp ve terkiplerden doğan anlam farklılıklarını da koyduklarını görmekteyiz. Buna göre onların lafz-ı müşterekten anladıkları şey, hiçbir şart ve sınırlama getirmeksizin, salt lafız birliği ve anlam çokluğuna dayanan genel bir anlayıştır.⁷⁸ Böyle bir anlayışın yansımalarını o dönemde yazılan neredeyse tüm sözlüklerde görmekteyiz. Zira bu anlayış, dil rivâyetinde bulunan kimseleri farklı anlamlara gelebilecek lafızları büyük bir iştahla toparlamaya sevk etmiştir. Örneğin *Fîrûzâbâdî*, *el-Acûz / العجوز* kelimesinin tam 77 (yetmiş yedi) anlamına işaret ederken, *Zebîdî* de, aynı kelime için *Fîrûzâbâdî'nin* değinmediği 20'den fazla anlam daha eklemiştir.⁷⁹ Hatta bu dönemde müşterek lafızları konu edinen eserlerin büyük bir bölümünün isminin de "ما إتفق لفظه و إختلف معناه" yani "*lafızları bir anlamları farklı (kelimeler)*" olduğunu görmekteyiz. Bundan, onların çokanlamlılıktan anladıkları şeyin, "mutlak manada bir kelimenin birden fazla anlama delâlet etmesi" ilkesi olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁵ Sîbeveyh; *el-Kitâb*, C. I, s. 7-8.

⁷⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris; *es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Lüga ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Beyrut 1985, s. 356.

⁷⁷ İbn Cinnî; *Hasâis*, s. 112-113.

⁷⁸ Müneccid; *el-İştirâkü'l-Lafzî*, s. 30.

⁷⁹ Muhibbüddîn Ebû'l-Fadl Muhammed b. Muhammed Abdurrazzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî; *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1966, C. I, s. 252.

Hiçbir sınırlandırma işlemine tabi tutulmadan kelimelerin anlamlarının çoğaltılması tavrı, çokanlamlılık olgusunu dar bir alana hapseden veya kısa yoldan bu olguyu inkâr eden /yok sayan karşıt bir dilbilimci grubunun doğuşuna sebep olmuştur. Bunların başında da, anlamları tek bir “genel anlam” çatısı altında toplanabilen lafızları, dildeki müştereklik olgusunun kapsamı dışına çıkararak *müşterek*’in anlam alanını daraltan İbn Dürsteveyh (ö.347 h.) gelmektedir.⁸⁰ Ebû Hilâl el-Askarî (ö.395 h.) ise, *Furûku’l-Lüga* isimli eserinde isim belirtmeksizin İbn Dürsteveyh’i desteklemekte ve lafızlardaki müşterekliğin varlığını kabul etmenin, delâleti bakımından dilin doğasına aykırı olduğunu savunmaktadır.⁸¹

Lafz-ı müşterek konusuna ana hatlarıyla temas eden Ebû Ali el-Fârisî (ö.377 h.) de, dildeki müşterekliğin dilin ilk konuluşu (*vaz’ı*) ve ortaya çıkışı aşamasında temel bir ilke olabileceğini reddetmekte, ancak dilde birden fazla anlama gelen kelimelerin varlığını da bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Ona göre bunun sebepleri, *farklı lehçelerin birbirine karışması* ile *istiâredir*: “İki farklı anlama gelen iki farklı lafzın (vezin ve sîga olarak) ittifakının dilin ilk konuluşu (*vaz’ı*) esnasında bilinçli olarak veya temel olarak konması söz konusu değildir. Ancak dillerin (ve lehçelerin) birbirine karışması ya da bir kelimenin önceleri bir anlam için kullanılırken daha sonra başka bir anlam için de ödünç alınarak ve mecâzî olarak kullanılması sonucu kelimenin anlam(lar)ı çoğalır. Hatta bu ödünç alınarak kelimeye eklenen anlam, temel anlam konumuna kadar yükselebilir.”⁸² Görüldüğü üzere, el-Fârisî, öncelikle kelimelerin kök anlamlarını ele almakta, ancak yaşayan dilsel bir gerçeklik olması bakımından, kelimenin kullanımı sonucu elde ettiği yeni (yan) anlamları da kabul etmektedir.

Şimdi de lafz-ı müşterek’i en çok kullanan usûlcülerin tanımlarına yakından bakmak istiyoruz. Biz burada, sırasıyla Pezdevî, *Serâhsî*, *Nesefî*, *Molla Hüsrev*, *Râzî*, *Esnevî*, *Kârâfî* ve son olarak da *Suyûtî*’nin tanımlarını ele alacağız.

Pezdevî’ye göre, bir ya da daha fazla anlama gelen isimlerden herhangi birisine delâlet eden her lafız müşterektir. Ancak cümle içerisinde bu anlamlardan sadece birisinin hedeflendiği sabit olmalıdır.⁸³ Serahsî’ye göre, belirli bir düzen içerisinde değil de, her bir anlamın diğer anlamlardan bağımsız olarak hedeflenen anlam olduğu varsayımını barındıran ve mana ve isimlerin kendisinde iç içe geçtiği her lafız, müşterektir.⁸⁴ Nesefî’ye göre, *bedel (tabâdü’l)* olarak sınırları farklı müfred lafızları kapsayan kelimelere

⁸⁰ Küçükkalay; *Arapça*, s. 57.

⁸¹ Ebu’l-Hilâl Hasan b. Abdullah b. Mehrân el-Askarî; *el-Furûk fi’l-Lüga*, Beyrut 1972, s. 14.

⁸² el-Fârisî; *el-Muhassas*, C. III, s. 259.

⁸³ Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî; *Keşfü’l-Esrâr an Usûli’l-Pezdevî*, Beyrut 1974, C. I, s. 37.

⁸⁴ Ebû Bekr Muhammed Ahmed b. Sehl es-Serahsî; *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrut 1988, C. I, s. 126.

müşterek denir.⁸⁵ Molla Hüsrev ise, “anlamları arasında hiçbir aktarma olmaksızın, birden çok konuluş itibariyle iki veya daha fazla anlam için konulan her lafız müşterektir”, demektedir.⁸⁶ Râzî ve Kârâfî’ye göre *lafz-ı müşterek*, ilk konuluşu itibariyle iki veya daha fazla ve birbirinden tamamen farklı anlam için konulmuş olan lafızdır.⁸⁷

Usulcülerden aktarılan bu tanımlar dikkatle incelendiğinde onların *lafz-ı müşterek*’in tanımını yaparken şu iki şartı koyduklarını görmekteyiz.

- a. Lafz-ı müştereki *hâss*’dan ayırmak için, *anlamların çokluğunu* şart koşmuşlardır.
- b. Lafz-ı müştereki *Âmm*’dan ayırmak için de, *konuluşların (vaz’ın) çokluğunu* şart koşmuşlardır.

Bir kelimenin farklı *vaz*’larla farklı anlamlara delâlet etmesi demek, müşterekin anlamlarından her birisinin *hakikat* olduğunu söylemek demektir.⁸⁸ Dolayısıyla müşterek bir kelimenin birden fazla anlama *hakikat* yönüyle delâlet etmesi, onu mecazdan ayıran özelliklerden birisidir. Çünkü *mecaz*, anlamına bir *karine* ile delâlet ederken, bu tanıma göre müşterek kelime delâlet ettiği anlama *karine* ile delâlet etmez.⁸⁹

Ancak Sûyûtî, kendisinden önceki usulcülerin tanımlarından farklı bir tanımlamaya gitmektedir: “Müşterek, aynı dili konuşanlar tarafından tüm anlamlarına eşit olarak delâlet edecek şekilde, birbirlerinden farklı iki veya daha fazla anlama delâlet eden tek bir lafızdır.”⁹⁰ Bu tanımdan yola çıkarak şöyle bir değerlendirmede bulunmak mümkündür: Her hangi bir kelime, mutlak olarak birden fazla anlama delâlet ediyorsa müştereklik gerçekleşmiş demektir. Kelimedeki bu *müşterekliğin* gerçekleşmesi için;

- a. Müşterek kelimenin anlamları arasında bir ilişki olup-olmadığı,
- b. Müşterek kelimenin anlamları arasında bir zıtlık olup-olmadığı,
- c. Müşterek kelimenin anlamlarının iki farklı lehçeden kaynaklanmış olması veya tek bir lehçede kullanılıyor olması.

Müşterek kelimenin anlamlarından birisinin, kelâmın kısımlarından birisi, (yani isim, fiil ve harf) diğer anlamın da kelâmın kısımlarından bir

⁸⁵ Neseffî; *el-Fevâidu’l-Behiyye*, s. 101.

⁸⁶ Muhammed b. Ali Molla Hüsrev; *Mir’âtü’l-Usûl Şerhu Mirkâtü’l-Vusûl*, Kahire 1969, s. 100.

⁸⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasen b. El-Hüseyn er-Râzî; *el-Mahsûl fî İlmi’l-Usûl*, Kahire 1993, s. 31; Şihâbuddîn Ebû’l-Abbâsî Ahmed b. İdrîs el-Kârâfî, *Şerhu Tenkîhu’l-Fusûl fî İhtisâri’l-Mahsûl*, Kahire, 1993, s. 38. Şevkânî’de bu tanımları benimseyip aynen iktibas etmiştir. (Bkz: Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî; *İrşâdu’l-Fuhûl ilâ Tahkîki’l-Hakk min İlmi’l-Usûl*, Kahire 1988, s. 19.)

⁸⁸ Râzî; *el-Mahsûl*, C. I, s. 96; Gazâlî; *el-Mustasfâ*, C. I, s. 32.

⁸⁹ Suyûtî; *İtkân*, C. II, s. 787; Şimşek; *Arap Dilinde Çokanlamlılık*, s. 238.

⁹⁰ Suyûtî; *a.y.*; Şimşek; *a.y.*

diğeri ile ilişkili olması ile tüm anlamların tek bir kısım ile bağlantılı olması arasında hiçbir fark yoktur.⁹¹

Şimdi, bir taraftan dilde *çokanlamlılık* olgusunun olup olmadığı tartışmalarının olduğu⁹², diğer taraftan da dilbilimciler arasındaki farklı yönelişler sebebiyle, bu kavramın herkes tarafından kabul edilebilecek tam bir tanımlamasının yapıl(a)madığı gerçeğiyle karşı karşıyayız. Ayrıca bu alanda çalışma yapanların karşısına bazı zorlukların çıktığını görmekteyiz. Örneğin, bu alanla ilgilenen ilim adamlarının sadece kendi mezheplerinin görüşlerini yansıtmaları, bunun dışındakileri ise görmezden gelmeleri; çokanlamlılık olgusunun kavramsal anlamını tanımlama konusunda ilim adamlarının dayandıkları ölçütlerin farklı olması; dolayısıyla kavramın anlam alanının içerdiği unsurlar bakımından değişkenlik arz etmesi ve hepsinden daha önemlisi, dildeki çokanlamlılık olgusunun çok eskilere dayanması ve tarihsel açıdan kelimenin anlamlarının tespitinin çok zor olması ile bu alanda yapılan çalışmalardan elde edilen bilgilerin/verilerin genelde kesinlik ifade etmemesi... gibi sebepler neticesinde, herkes tarafından kabul edilebilecek genel bir tanımlamaya gidilememiştir.

Ancak biz bu çalışmamızda, *lafz-ı müsterek* ifadesini, hem eşadlılığı, hem de sınırları çizilmiş olan çokanlamlılığı kapsayacak şekilde kullanacağımızı ifade etmek istiyoruz. Hatta *zitanlamlı* kelimeler de çokanlamlılıkla ilgili bizim tercih ettiğimiz genel tanımlamanın içerisine dâhil olmaktadır. Çünkü *zitanlamlı* kelimelerde de aslında, bir kelimenin birden fazla anlama delâlet etmesi söz konusudur.

Bu durumda, kelimelerin yapılarını göz önünde bulundurduğumuzda *çokanlamlı* kelimeleri;

- a. *tek bir köke sahip çokanlamlı kelimeler;*
- b. *birden fazla kökene sahip çokanlamlı kelimeler (eşadlılık / eşseslilik) olarak sınıflandırabiliriz.*

Ayrıca, kelimelerin anlamlarını göz önünde bulundurduğumuzda ise *çokanlamlı* kelimeleri;

- a. *farklı anlamlara delâlet eden çokanlamlı kelimeler;*
- b. *zıt anlamlara delâlet eden çokanlamlı kelimeler (ezdad) olarak sınıflandırabiliriz.*⁹³

Dolayısıyla burada *eşadlılık* ve *zitanlamlılık* olgusuna da değinmemiz yerinde olacaktır.

⁹¹ Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 158-159.

⁹² Çokanlamlılığın dildeki varlığı sorunuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, s.103-109.

⁹³ Muhammed Huseyn Âl-i Yâsîn; *el-Ezdâd fî'l-Luga*, Bağdat 1974, s. 101.

3.1.1 Eşadlılık

Eşadlılık; “başka bir adla aynı form ya da sese sahip olan, fakat anlam bakımından farklılık gösteren, gösterilenleri ayrı, ama gösterenleri özdeş olan sözcükler; aynı şekilde telaffuz edilen ya da okunan fakat farklı etimolojileri ve dolayısıyla farklı anlamları olan ifadeler için kullanılan sıfattır.”⁹⁴ Pek çok dilde birbirinden büsbütün ayrı iki ya da daha çok kavramın, ses ya da yazım açısından aynı nitelikteki kelimelerle dile getirildiği görülmektedir. Örneğin Türkçe’de birinci tekil şahıs zamiri olan ‘ben’ ile insan vücudundaki ufak leke ya da kabartmayı gösteren ‘ben’ sözcüğü eşadlıdır.⁹⁵ Yine katıksız ve saf anlamındaki ‘arı’ sözcüğü ile bal yapan böcek anlamındaki ‘arı’ sözcükleri, bir renk belirten ‘kara’ sözcüğü ile toprak parçası anlamındaki ‘kara’ sözcükleri, birer eşadlılık örneğidir.⁹⁶

Her dilin bir *içerik düzlemi*, bir de *anlatım düzlemi* vardır. İçerik düzleminin birimlerini *kavramlar*, anlatım düzleminin birimlerini ise, hammaddesi ses olan *biçimler* oluşturur. İdeal dil anlayışının gerektirdiği şekliyle, genellikle her bir kavramın tek ve ayrı bir adı, bir biçimi vardır. Ancak bazen bir biçimin birden fazla kavramı temsil ettiği ortamlar da bulunabilir.⁹⁷ Buna göre *eşadlılık*, *kelimelerin aynı ses bileşiminden oluştukları halde, yani tek bir biçimin (ortak anlambirimcik içermeyen) değişik kavramları yansıtması durumudur.*⁹⁸ Yani, *anlatım düzlemindeki tek bir biçim, içerik düzleminde değişik ve birbiriyle ilgisiz birkaç kavrama karşılık gelir.*⁹⁹ Dolayısıyla *eşadlılık*, farklı kökenlere bağlanan *özdeş* kelimeler olarak da tanımlanabilir.¹⁰⁰

Eşadlılığı *müşterek* kavramıyla ifade eden Abdu’l-Kâhir Cürçânî, şöyle demektedir: “...*Müşterekin* anlamları arasında her hangi bir bağlantı ya da sebebin varlığı bilinmemektedir.”¹⁰¹ Örneğin, *Tevbe sûresinin* 39 ve 40. âyetlerindeki ‘*İllâ /ألا*’ kelimesi, istisnâ bildiren edat değil, şart bildiren ‘*in /إن*’ ve nefy/olumsuzluk bildiren ‘*lâ/لا*’ edatından mürekkep iki kelimedir.¹⁰²

⁹⁴ Cevizci; *Felsefe Sözlüğü*, s. 318; Ayrıca bkz. Altınörs, Atakan; *Dil Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 30; *Büyük Laorusse Sözlük ve Ansiklopedisi*, (Yayın Kurulu, Oya Adalı, Nilgün Akar, Bedia Akarsu ve diğrl.), İstanbul 1986, C. VIII, s. 3837; Kıran; *Dilbilime Giriş*, s. 243.

⁹⁵ Aksan; *Anlambilim*, s., 72-73 ve 132-133; Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s., 516. Bu sözcük ayrıca, ferdiyet ve şahsiyet şuuru, kişinin kendi varlığı, öz benlik (ego) anlamına da gelmektedir.

⁹⁶ Bkz: Vardar; *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 138-139; Koç; *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107.

⁹⁷ Akerson; *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 63; İbrahim; *Müşterakü’l-Lafzi*, s. 11-12.

⁹⁸ Koç; *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107; Akerson; *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 63.

⁹⁹ Akerson; *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, s. 62; Ullmann; *Devru’l-Kelime*, s. 139.

¹⁰⁰ Öztokat; *Anlam Çözümlemesi*, s. 165; Ullmann; *Devru’l-Kelime*, s. 140.

¹⁰¹ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürçânî; *Esrârü’l-Belâğa*, Cidde 1991, s. 343-344.

¹⁰² Cemâleddîn İbn Hişâm el-Ensârî; *Muğni’l-Lebîb an Kütübi’l-Eârîb*, Kahire 1989, s. 102.

'İllâ/الْإِلَّا' 'nın hem istisnâ edatı hem de *in/ إن* ve *lâ/ لا*'dan oluşmuş terkip olması, eşadlı kelime kategorisinde değerlendirilebilir.¹⁰³

Arapça'da eşadlı olarak kabul edebileceğimiz kelimelerden birisi de, 'غدت من' kelimesidir. Bu kelimenin *harf-i cer* olarak gelmesinin dışında, "غدت من عليه بعدما تمّ ظمؤها" ifadesinde olduğu gibi *min* harf-i ceri ile mecrur olan bir *isim*, *Kasas* sûresinin dördüncü âyetinde olduğu gibi, "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلِيٍّ فِي الْأَرْضِ" 'uluvv/علو' mastarından mâzi fiil olarak gelebilmektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla bu kelimenin, *hem isim, hem fiil, hem de harf* olarak kullanımı bulunmaktadır.¹⁰⁵

Yine "الخال" kelimesi, Arapça'da hem *annenin erkek kardeşi*, yani *dayı* anlamında kullanılmakta, hem de *yüzdeki ben ve leke* anlamında kullanılmaktadır. Bu iki anlam arasında en ufak bir ilinti ve bağlantının olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu kelime de, eşadlılık özelliğine sahiptir.¹⁰⁶

Bir dil içinde eşadlılığın oluşmasında genel olarak iki etken ileri sürülebilir. Bunlardan ilki, farklı anlamdaki iki ya da daha fazla sözcüğün, zaman içinde geçirdikleri ses ya da biçim değişikliği nedeniyle birbirlerine yaklaşması sonucu *ses(t/d)eş* duruma gelmeleridir.¹⁰⁷ Örneğin Türkçede organ adı olan *el*, VIII. Yüzyılda *elig* biçimindeyken bugünkü duruma gelmiş, bugün *ele güne karşı, yad eller, eloğlu* gibi sözlerde görülen *el* ise VIII. Yüzyılda 'halk, ülke, devlet' demek olan *il (el)* sözcüğünün anlam ve biçim değiştirmesiyle, bir organ adı olan *el* kelimesiyle eşadlı olmuştur.¹⁰⁸

Eşadlılığa neden olan ikinci etken ise, yabancı dilden alınan bir sözcüğün yerli dildeki bir başka sözcükle *sesteş* olarak birlikte yaşar duruma gelmesidir.¹⁰⁹ Örneğin Türkçede ince kamışları, hasır otunu anlatan eski bir söz olan *saz*, Farsçadan gelen ve ünlüsü uzun olan, 'çalgı' anlamındaki /sa:z/la -ünlüsü kısaltarak- *sesteş* olmuştur ve dilde her ikisi de yaşamaktadır.¹¹⁰

Bu aşamada karşımıza bir problem çıkmaktadır; bir kelime ne zaman çokanlamlılık ne zaman eşadlılık durumunu yansıtır? Bir başka deyişle, birden fazla anlama gelen bir kelime, farklı anlamları (çokanlamlı) olan bir

¹⁰³ Şimşek; *Arap Dilinde Çokanlamlılık*, s. 265.

¹⁰⁴ Suyûtî; *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, C. II, 10-11. bir diğer örnek ise, 'أ' sözcüğüdür. Bu sözcük, hem zamir olarak hem de 'وهي، يهي' fiilinin emir kipinde aynı formda gelmektedir. Diğer örnekler için bkz: Suyûtî; *a.g.e.*, C. II, s. 11 vd.)

¹⁰⁵ Bkz: İbn Cevzî; *Nüzhe*, s. 441.

¹⁰⁶ Enîs; *Delâletü'l-Elfâz*, s. 214.

¹⁰⁷ Ullmann; *Devru'l-Kelime*, s. 139; Aksan; *Anlambilim*, s.73; Vardar; *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 138-139.

¹⁰⁸ Aksan; *Anlambilim*, s.73; Vardar; *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 138-139.

¹⁰⁹ Ullmann; *Devru'l-Kelime*, s. 139; Aksan; *Anlambilim*, s.73-74 ve 132-133.

¹¹⁰ Aksan; *Anlambilim*, s.73-74 ve 132-133.

kelime midir, yoksa şekil bakımından aynı olan ve fakat iki farklı (eşadlı) kelime midir?

Bu soruya verilebilecek en kestirme cevap, eşadlı sözcüklerde, ses ya da biçim açısından aynı olan göstergeler arasında anlam açısından hiçbir ilişki bulunmazken, çokanlamlılıkta aynı sözcüğün değişik anlamları arasında mutlaka bir ilişki bulunmaktadır.¹¹¹ Bir başka deyişle, çokanlamlı herhangi bir sözcüğün değişik anlamları (yan anlamları) olabilir, ama bu değişik anlamlar, temel anlamla ilişkilidir. Oysa eşadlılıkta ses ya da biçim açısından aynı sözcüklerin anlamları arasında hiçbir bağlantı yoktur. Sonuçta *delâlet eden /gösteren* aynı ve tektir, buna karşılık *delâlet edilen /gösterilen* birden fazladır.¹¹²

Görüldüğü üzere bu cevap, kelimenin *etimolojisi* üzerine temellendirilmektedir. Buna göre eğer aynı formdaki kelimenin kökenlerinin farklı olduğu biliniyorsa, bunlar eşadlı olarak değerlendirilir ve sözlüklerde de kendilerine ayrı ayrı girişler verilir. Eğer aynı formdaki kelimelerin kökenlerinin bir olduğu biliniyorsa, farklı anlamlara sahip de olsalar, bunlar, çokanlamlı bir kelime olarak değerlendirilir ve sözlükte de kendilerine bir tek giriş verilir.

Fakat bu yaklaşımın tatmin edici olmaktan uzak olduğunu; çünkü *bir dilin tarihinin*, onun şu andaki durumunu her zaman doğru olarak yansıtmayacağını söyleyen Palmer, günümüz dilinde çokanlamlılığı eşadlılıktan her zaman ayırabilmenin çok zor olduğunu, bu ayırma işleminde kelimenin tarihinin yanıltıcı olabileceğini ileri sürmekte ve bununla ilgili İngilizce'den birçok örnek vermektedir. Palmer'in verdiği bu örneklerden birisi, vücut organlarımızdan birisi olan ve *kulak* anlamına gelen 'ear' kelimesinin, İngilizce'de *mısır koçanı 'the ear of corn'* anlamında kullanılmasıdır. Etimologlara göre mısır koçanının vücuttaki kulakla tarihsel olarak hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla tarihsel bakımdan bu kelimeler eşadlıdır. Fakat bugün için pek çok insan bunları farklı anlamları olan bir tek kelime olarak -dolayısıyla bir çokanlamlılık örneği olarak değerlendirmektedir.¹¹³

Meseleyi *hakikat-mecaz* açısından değerlendirdiğimizde, yine aynı sorunla karşılaşmaktayız. Örneğin birden fazla anlamı olan kelimenin anlamlarından biri *mecâzî aktarım* yoluyla oluşmuş olsun. Aradan uzun bir zamanın geçmesi neticesinde kelimenin *mecâzî anlamı* o kadar yaygınlık kazansın ki, *temel anlamı* kadar meşhur olsun ve *mecaz ilişkisi* de yok olup unutulsun. İşte böyle bir durumda kelimenin anlamları arasında bu hakikat-mecaz ilişkisinin olmamasından hareket edildiğinde kelimenin pekâlâ *eşsesli*

¹¹¹ Aksan; *Her Yönüyle Dil*, s.513; Aksan; *Anlambilim*, s.72; Koç; *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107; Akerson; *Anlam*, s. 64; Öztokat; *Anlam Çözümlemesi*, s. 165; Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 169-171.

¹¹² Koç; *Dilbilgisi Terimleri*, s. 107; Akerson; *Anlam*, s. 64; Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 169-171.

¹¹³ Palmer; *Semantik*, s. 86.

/eşadlı olduğuna hükmedebiliriz. Oysa bu durum gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Aynı şekilde Ullmann da bazı kelimelerin, asıl itibariyle bir tek kelime mi yoksa iki farklı kelime mi oldukları konusunda, çokanlamlılıkla eşadlılığın birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasının zorluğunu dile getirmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla, eğer bir kelime birkaç anlama sahip ise, bu durumda bunun bir 'çokanlamlılık' (birkaç anlamlı bir kelimenin bulunması) örneği mi, yoksa bir 'eşadlılık' (şekli aynı olan birkaç kelimenin bulunması) örneği mi olduğunu söylemek, her zaman öyle kolay ve net olmamaktadır.¹¹⁵

İşte bu sebeple çokanlamlılığın sınırlarını belirlemede *farklı eğilimlerin* olduğu görülmektedir. Kimilerine göre çokanlamlılık sadece ve sadece eşadlılık/eşseslilik'ten ibaret iken, diğerlerine göre de çokanlamlılığın alanı eşadlılıkla sınırlandırılmayacak kadar geniştir. Önceleri hiçbir ayırım yapmaksızın mutlak anlamda birden çok anlamı yansıtan kelimelerin çokanlamlı oldukları ifade edilmekte iken, modern dilbilim çalışmalarında bu iki dilsel olgunun birbirinden ayırt edilerek değerlendirilmeye başlandığı görülmektedir. Ancak günümüzde de çokanlamlılık kavramının, eşadlılığı da kapsayacak şekilde en geniş anlamıyla hala kullanılmakta olduğu da bir gerçektir.

Konuyu Arap dili açısından ele aldığımızda, *müşterek* kavramının sınırlarının tam olarak çizilmediğini, daha doğrusu *her düşünürün kendisine göre bir tanımlama yaptığını*; dolayısıyla burada da bir farklılaşmanın ve karışıklığın olduğunu görmekteyiz. Zira *müşterek*'i, iki farklı anlam için iki lafzın aynı olması (birlik oluşturması) olarak alacak olursak, bunun *eşadlılık* olduğunu söyleyebiliriz. Ancak *müşterek*'i, iki veya daha fazla farklı mânâya delâlet eden lafız olarak tanımladığımızda ise, onun, hem *çokanlamlılığı* hem de *eşadlılığı* kapsadığını söylemek mümkündür. Hatta kelimenin bu her iki olguyu da yansıtır biçimde kullanılması daha yaygındır.

3.1.2 Zıtanlamlılık

Zıdd/ضد kelimesinin çoğulu olan *Ezdâd/أضداد*, hem bir şeyin tersi, hilâfi, karşıtı ve kendisini nefyeden şey, hem de eşi benzeri ve dengi anlamındadır.¹¹⁶ Yani hem *karşıt* hem de *benzer* mânâsına geldiği için, bizzat bu kelime de *zıtanlamlı* bir kelimedir.¹¹⁷

Anlam bakımından birbirine zıt iki şeyi tek bir kelime ile ifade etme (isimlendirme) olgusunun Arapların dilsel bir geleneği olduğunu söyleyen İbn Fâris, bunun için '*el-Cevn / الجون*' kelimesini örnek olarak vermektedir. Bu kelime Arapça'da, hem *siyah* hem de *beyaz* anlamında kullanılmaktadır.

¹¹⁴ Ullmann; *Devru'l-Kelime*, s. 212-214; Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 168.

¹¹⁵ Palmer; *Semantik*, s. 85.

¹¹⁶ Bkz. İbn Manzûr; *Lisân*, C. III, s. 992-993; Zebîdî; *Tâcu'l-Arûs*, C. X, s. 435-436; Râgıb el-İsfehânî; *Müfredât*, s. 434.

¹¹⁷ Bkz. Sa'rân; *İlmü'l-Lüga*, s. 285; Kunbus; *Mu'cemü'l-Elfâzi'l-Müşterake*, s. 71.

İbnü'l-Enbârî de aynı kelime hakkında bilgi verirken, kelimedeki zıtanamlılığın oluşmasını lehçe farklılığına dayandırmaktadır.¹¹⁸

Arapça'daki çokanlamlı kelimelerde olduğu gibi, zıtanlamlı kelimelerin de iki farklı mânâya gelmesini eleştirenlere karşı İbnü'l-Enbârî şöyle demektedir: "Arapların sözlerinin bir kısmı diğer kısmını tamamlar; zira sözün başı sonuyla irtibatlıdır. Bu bakımdan hitaptan murad olunan mânâ, sözün tüm kelimeleri tamamlanmadıkça anlaşılmaz. Lafzın iki zıt mânâya gelmesi câizdir. Çünkü önce lafız geçer, iki mânâdan hangisine delâlet ettiği, sonradan gelen kelimelerle anlaşılır. Konuşma ve bildirim anında ise, sadece bir tek mânâ kast edilir."¹¹⁹

Lafzın manaya delâleti kapsamında ele alınan ve bir lafzın iki zıt anlamı ifade etmesi durumu olarak tanımlanan *ezdâd*, bünyesinde birden fazla anlam barındırması sebebiyle -bu birden fazla anlamın birbirinden farklı ya da birbirine zıt olması arasında hiçbir fark gözetilmemesi durumunda- bir tür *iştirak* ve *çokanlamlılık* olgusu gösterdiği kabul edilmektedir.¹²⁰ Nitekim *ezdâdın müsterekin* kapsamına dâhil olduğunu kabul eden Suyûtî, müşterekliğin, birbirine zıt ya da zıt olmayan iki şey üzerinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.¹²¹

Zıtanlamlı kelimeler, Arap dilbilimciler tarafından genelde "*ezdâd*" ismi altında çokanlamlılıktan (ve eşadlılıktan) ayrı olarak işlenmiştir. Nitekim zıtanlamlı kelimeleri konu edinen bol miktarda müstakil çalışmalar mevcuttur.¹²²

Çokanlamlılığın bir türü olarak kabul edebileceğimiz *ezdâd*'ın dildeki varlığı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Sîde ve İbn Dürsteveyh gibi dilbilimcilerin *ezdâd*'ın varlığını kabul etmedikleri görülmektedir. Kabul etmeme gerekçeleri, *müstereki* kabul etmeme gerekçeleriyle büyük oranda

¹¹⁸ Bkz: İbn Fâris; *Sâhibî*, s. 99; Muhammed b. El-Kâsım b. Beşşâr İbnü'l-Enbârî; *Kitâbu'l-Ezdâd*, (Thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim), Beyrut 1987, s. 12; Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 135 ve 143.

¹¹⁹ İbnü'l-Enbârî; *Kitâbu'l-Ezdâd*, s. 2.

¹²⁰ Bkz: Râzî; Mahsûl, C. I, s. 100; Suyûtî; *Müzhir*, C. I, s. 387; Selâmî; *Zâhiratü'l-Müsterek ve'l-Ezdâd Indü İbn Sîde*, s. 70-75; Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 100 ve 553.

¹²¹ Suyûtî; *Müzhir*, C. I, s. 387. Arap dilinde bir sözcüğün iki zıt anlamda kullanılması gerçeğini ifade eden bu olgu, birbirine zıt, ters ve karşıt anlam taşıyan (uzun-kısa, yaşlı-geç, küçük-büyük gibi...) sözcüklerin varlığını ifade eden ve modern dilbilimde *tersanlamlılık*, *zıtanlamlılık* ya da *karşıtanlamlılık* (İng. Antonymy) olarak isimlendirilen dilsel olgudan tamamen farklı özelliklere sahiptir. (Bkz: Aksan; *Anlambilim*, s. 81 ve 129; Palmer; *Semantik*, s. 97.)

¹²² Bkz: İbnü'l-Enbârî (ö.328h.); *el-Ezdâd*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Kuveyt 1960; el-Esmâî (ö.216 h.); *el-Ezdâd*, (Tahkik: August Haffner), Beyrut 1913; Ebû Hâtim (ö.255 h.); *el-Ezdâd*, (Tahkik: August Haffner), Beyrut 1913; İbn es-Sükeyt (ö.244 h.); *el-Ezdâd*, (Tahkik: August Haffner), Beyrut 1913; es-Sâğânî (ö.650 h.); *el-Ezdâd*, (Tahkik: August Haffner), Beyrut 1913; Kutrub (ö.206h.); *el-Ezdâd*, (Tahkik: August Haffner) Ebû't-Tayyib (ö.351h.); *el-Ezdâd*, (Tahkik: İzzet Hasan), Şam 1963.

örtüşmektedir.¹²³ Ancak dilbilimcilerin büyük bir bölümü ile genelde usûlcülerin, bunun bir tür müştereklik durumu olduğunu söyleyerek, dildeki ezdâd'ın varlığını kabul ettikleri bilinmektedir.¹²⁴

Dildeki ezdâd'ın varlığını kabul edenlerin de ezdâd'ın sınırlarını belirleme hususunda birbirlerinden oldukça farklı düşündüklerini görmekteyiz. Ebû Hâtim, Kutrub ve İbnü'l-Enbârî gibi dilbilimciler, ezdâd'ın alanını olabildiğince genişletirken, modern dilbilimcilerden İbrahim Enis, Giese ve Âli Yâsîn ise bunun tam aksine daraltma cihetine gitmişlerdir. Örneğin, İbn es-Sükeyt ve dilci Fârâbî gibi ezdâd'ın alanını geniş tutanlar, lehçe farklılıklarından doğan zıt anlamlılıkları ezdâd'ın kapsama alanına alırken, İbn Düreyd ise lehçe farklılıklarını ezdâd'ın dışında tutmaktadır.¹²⁵ Hatta İbnü'l-Enbârî, zıtanlamalı kelimeler arasında gösterilen bazı kelimeleri gerçekten zıtanlamalı olarak görmediği için, bunları ya “ezdâda benzeyen” ya da “ezdâd gibi kabul edilen” kelimeler olarak nitelemiştir.¹²⁶

Ayrıca Arap dilindeki zıtanlamalı kelimelerin ortaya çıkış sebepleri hakkında birçok görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan bazıları müşterek lafızların ortaya çıkış sebepleriyle benzerlik arz etmektedir. Bunlar, lehçe farklılıkları sonucu oluşan zıtanlamlılık, başka dillerden aktarma yoluyla oluşan zıtanlamlılık, mecaz yoluyla oluşan zıtanlamlılık... gibi sebeplerdir.¹²⁷

Zıtanlamlılığın oluşmasında çokanlamlılığın oluşmasına sebep olan etkenlerden farklı olarak *iki sebep* daha dile getirilmektedir. Bunlardan *ilki, kelimelerin zihinde zıtanlamaları da çağrıştırmaları durumudur.* Bu zıtlık, kelimenin anlamlarını birbirine bağlayan bir tür ilişkidir; hatta bu ilişki türü, belki de zihinde oluşan diğer anlamsal ilişkilerin en önemlilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Bir kelime yoluyla zihinde bir anlam çağrıştırdığımız zaman, hemen onun zihindeki zıtanlamı da belirir. Bu sebeple anlam çağrışımlarında *zıddiyet ilişkisi*, önemli bir yere sahiptir.¹²⁸ Örneğin Arapça'daki “beyn(e)/بين ” sözcüğü, hem *ayrılık* anlamında, hem de *birleşme* anlamında kullanılmaktadır. Ayrılık anlamı zihinde birleşme anlamını da çağrıştırmaktadır. Çünkü *her bir ayrılık, bir anlamda, başka bir birlikteliğin başlangıcı* olarak kabul edilmektedir. Yani hareket halinde birinden ayrılmak, aslında, daima diğerine yaklaşmayı gerektirmektedir. Bunu kelimenin Arap dilindeki kullanımında da görmekteyiz. Örneğin bir kimsenin kendi cemaatinden, kabilesinden, arkadaş grubundan ayrıldığını ifade ettiğimizde, aynı zamanda onun bir başka cemaat, kabile ya da arkadaş grubuyla birleştiğini ifade etmiş oluruz. İşte bu türden zihinsel çağrışımlar

¹²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Fâris; *Sâhibî*, s. 99; Suyûtî; *Müzhir*, C. I, s. 396; Subhi Salih; *Dirasat fî Fikhi'l-Lüga*, Beyrut 1994, s. 313; Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s., 194-195.

¹²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Fâris; *a.y.*; Suyûtî, *Müzhir*, *a.y.*; Salih; *Dirasat*, s. 309-313.

¹²⁵ Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s., 195-196.

¹²⁶ İbnü'l-Enbârî; *a.g.e.*, s. 12.

¹²⁷ Bkz: Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 204-214.

¹²⁸ Bkz: Sa'rân; *İlmü'l-Lüga*, s. 286.

sonucunda kelime iki zıt anlam için de kullanılmaya başlar ve belirli bir süre sonra kelimenin, temelde hangi anlamı yansıtmak için kullanıldığı bilinemez duruma gelir. Artık kelime iki zıt anlamı da yansıtır şekilde kullanılarak zıtanlamlılık vasfını kazanmış olur.¹²⁹

Zıtanlamlılığın oluşmasındaki *ikinci* farklı sebep de, günlük dilde bir şeyin niteliğini daha iyi ve vurgulu bir şekilde anlatmak için o niteliği zıt anlamıyla anlatmaktır. Örneğin bir şeyin aşırı derecede güzel olduğunu ifade etmek istediğimizde onu, meselâ “*korkunç*” olarak nitelendirebilmekteyiz. Oysa o şeyin korkunçlukla hiçbir ilgisi yoktur.¹³⁰

Ezdâd'ın Arap dilindeki varlığını kabul eden ve bu alanda fikir yürüten kimselerin, Kur'an'da zıtanlamalı kelimelerin varlığını kabul ettiklerini ve Kur'an'dan örnekler verdiklerini görmekteyiz. Meselâ Ebû Hâtim es-Sîcistânî, “*el-Ezdâd*” isimli eserinin girişinde, böyle bir kitabı yazmasının amacının, Arap dili ve lehçelerini tam olarak bilmeyen kimselerin Kur'an'ı okurken zıtanlamalı kelimelerin anlamlarını tam olarak anlayabilmelerini ve bu kelimelerin geçtiği yerdeki anlamlarını tespit edebilmelerini sağlamak olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹³¹ Zıtanlamalı kelimeler için Kur'an'dan getirilen örneklerden bazıları şunlardır: Hem *şekk ve şüphe* anlamına¹³² hem de *yakîn/kesinlik*¹³³ anlamına gelen “*zann / الظن*” kelimesi, hem akşam karanlığı hem de sabahın ilk aydınlığı anlamına gelen “*as'as / عسس*”¹³⁴ kelimesi ve yine hem temizlik müddeti hem de hayızlılık süresi anlamlarına gelen “*kur' / القرء*” kelimesidir.¹³⁵

Müfessirlerin Kur'an'ı tefsir ederken farklı eğilimler göstermelerinin sebeplerinden birisi de işte bu zıtanlamalı kelimelerdir. Örneğin Tekvir sûresinde geçen *عسس* kelimesini, İbn Abbas –bir görüşe göre-, Katâde ve İbn Cübeyr, “*akşamın ilk karanlığı*” olarak tefsir etmişlerdir. İbn Zeyd ve bir diğer görüşünde de İbn Abbas, kelimeyi “*sabahın ilk aydınlığı*” (yani seher vakti) olarak yorumlamışlardır.¹³⁶ Her ne kadar bazı ilim adamları bu kelimenin

¹²⁹ Bkz: İbrâhim Enis; *fî'Lehecâti'l-Arabiyye*, s. 207; Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd*, s. 114; Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 208-209.

¹³⁰ Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 209.

¹³¹ es-Sîcistânî; *el-Ezdâd*, s. 3.

¹³² “...Hani ‘Saat(kıyâmet) nedir bilmiyoruz, sadece (öyle bir şey olduğunu) zannediyoruz, ama biz ona kesin (yakînî olarak) inanmıyoruz’ demiştiniz ya?!” Câsiye, 45/32.

¹³³ “Onlar, Rablerine kavuşacaklarını (gözetir) ve gerçekten O'na döneceklerini kesin (yakînî) olarak bilirler.” Bakara, 2/46; “Ben hesabımla karşılaşacağımı kesinlikle biliyordum zaten.” Hâkka, 69/20.

¹³⁴ Tekvir Sûresi 17. âyetindeki “Yaklaşan geceye/sırtını dönen geceye (yemin olsun ki!)”

¹³⁵ es-Sîcistânî; *el-Ezdâd*, s. 3; Ömer; *İlmü'd-Delâle*, s. 201-203.

¹³⁶ Bkz: Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî; *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, (Tahkik: Ahmed Mehmed Muhammed Şakir), Kahire 1388 h., C. XXX, s. 78; Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti; *Edvâu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Beyrut Ts., C. I, s.7-8.

her iki anlama da birden delâlet ettiğini söyleseler de, aslolan kelimenin anlamını karineler yoluyla tayin etmektir. Örneğin *Müddessir* sûresinin otuz üç ve otuz dördüncü âyetlerinde şöyle denilmektedir: “Dönüp gitmekte olan (أدبر) geceye ve aydınlanmakta olan sabaha (andolsun.)” Bu âyette gecenin sonuna, yani seher vaktine yemin edilmektedir ki gecenin en faziletli ânı seher vaktidir. Sonuçta aynı konu bağlamında geçen *Tekvir* sûresindeki عسعس kelimesinin anlamının da yine *gecenin son ânı, seher vakti* olduğu düşünülebilir.¹³⁷

Kur’an’da birbirine zıt anlamda kullanıldığı ifade edilen kelimelerden birisi de “السِّر / sır (vermek)” kelimesidir. el-Esmaî’ye göre bu kelime Kur’an’da, *hem bir sözü açığa vurmak, açıklamak* anlamında *hem de gizlemek* anlamında kullanılmıştır. Bunlardan ilki *Sebe’* sûresinin otuz dördüncü âyetinde şu şekilde geçmektedir: “... Ve azabı gördüklerinde, pişmanlıklarını açığa vurdular.”¹³⁸ *Râ’d* sûresinin onuncu âyetinde ise *gizlemek, ketmetmek* anlamındadır; “Sizden sözü gizleyen de açığa vuran da, geceleyin gizlenen de gündüzün görünen de (O’nun için) aynıdır.”¹³⁹

Neticede, belirli bir dil çevresinde bir kelime birden fazla anlama eşit derecede delâlet ediyorsa,¹⁴⁰ bu durumda çokanlamlılığın varlığından söz etmek mümkündür. Delâlet edilen anlamlar arasında, ister hiçbir ilişki ve bağlantı olmasın –tıpkı eşadlı sözcüklerde olduğu gibi-, isterse hakikat-mecaz gibi bir tür ilişki ya da zıddiyet ilişkisi olsun, fark eden bir şey olmaz.

Sonuç

Dil, dünyayı söze dönüştürebilmenin adıdır. Kişi dünyayı söze dönüştürürken çoğu kere önceden edindiği dil aracını kullansa da, bazen bizzat o dil aracını da geliştirebilir, değiştirebilir ve dönüştürebilir. Bunun için dilin hem sabit kalan, hem de değişken olan yönü vardır. Dil, insanı dış dünyaya açan ve ona birçok olanaklar sağlayan bir araçtır. Ama aynı zamanda o, insanı sınırlayan ve adeta kendi çizdiği sınırların dışına çıkarmayan bir araçtır da. İşte bunun için Wittgenstein, “*dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır*” demektedir. Dil, anlamın hem oluşturulmasında, hem de ulaştırılmasında önemli bir role sahiptir. Dolayısıyla dilin yapıtaşları olan kelimelerin anlamları eğer doğru tespit edilip kullanılmazsa, bu

¹³⁷ Muhammed b. Abdurrahman Sâlih eş-Şayi’; *Esbâbu İhtilâfi’l-Müfessirîn*, Riyad 1995, s. 80.

¹³⁸ El-Esmaî ve Ebû Ubeyde bu âyette geçen “sır” kelimesini “*ızhar etmek, açığa vurmak*” olarak anlamlandırırken, Ebû Hâtim es-Sicistânî bu görüşe karşı çıkmakta ve kelimenin buradaki anlamının da yine *gizlemek* anlamında olduğunu söylemektedir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “... Ve azabı gördüklerinde pişmanlıklarını *gizlediler*.” (Bkz: Ömer; *İlmü’d-Delâle*, s. 202-203.)

¹³⁹ *Tahrîm* sûresinin üçüncü âyetinde de aynı kelime yine *gizlemek* anlamında kullanılmıştır. “Hani Elçi /peygamber, eşlerinden birisine bir sır vermişti ya...”

¹⁴⁰ Bkz: Suyûtî; *el-Müzhir*, C. I, s. 370; Şahin; *el-Müşterakü’l-Lafzî*, s. 28-29.

kelimelerden oluşan cümleler de anlaşılmaz olacaktır. Sonuçta bu cümlelerden oluşan metin de doğru anlaşılacaktır.

Anlam ise, insan varoluşunun özünü ifade eder. Dolayısıyla her insan, bilerek ya da bilmeyerek, fakat her durumda anlam arayan bir varlıktır. Zira anlamı aramak, insanın en başta gelen sorumluluklarından birisidir. Anlam arayışı içerisinde olan insanoğlunun anlam denen şeyin ne olduğunu belirlemesi yönündeki çabaları, düşünce tarihinin çok derinlerine kadar gitmektedir. Çünkü anlam, düşünce tarihinin hemen hemen her döneminde, insanda bazen hayranlık bazen de kuşku uyandıran bir tür büyü gibi görülmüştür.

Çokanlamlılık kavramının Türkçe ve Arapçadaki anlam alanını belirlemeye yönelik olarak, *lafz-ı müsterek*, *eşadlılık* ve *zıtanlamlılık* kavramları ile bunların kendi aralarındaki ilişkileri değerlendirme konusu yaptığımızda şöyle bir sonuçla karşılaşmaktayız: Belirli bir dil çevresinde bir kelime birden fazla anlama eşit ya da -birbirlerine karıştırılacak kadar- yakın olarak delâlet ediyorsa, bu durumda çokanlamlılığın varlığından söz etmek mümkündür. Buna göre çokanlamlılık kavramı, genel olarak eşadlılığı/eşsesliliği ve zıtanlamlılığı da kapsayan genel bir muhtevaya sahiptir. Ancak dildeki çokanlamlılık olgusunun, değişik yönelişler tarafından farklı farklı algılandığı ve tanımlandığı da bilinen bir husustur.



KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1973.

Akerson, Fatma Erkman; *Anlam-Çeviri-Karşılaştırma*, İstanbul 1991.

Aksan, Doğan; *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1995.

----- ; *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Ankara, 1996.

----- ; *Anlambilimi, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara 1998.

Âl-i Yâsîn, Muhammed Huseyn; *el-Ezdâd fi'l-Luga*, Bağdat 1974.

Altınörs, Atakan; *Dil Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul 2000.

Asım Efendi, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed; *Kâmus Tercemesi*, İstanbul, 1887.

Askarî, Ebu'l-Hilâl Hasan b. Abdullah b. Mehrân; *el-Furûk fi'l-Lüga*, Beyrut 1972.

Banguoğlu, Tahsin; *Türkçenin Grameri*, Ankara 1990.

Başkan, Özcan; *Bildirişim İnsan Dili ve Ötesi*, İstanbul 1988.

- Bayrav**, Süheylâ; *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul 1998.
- Buhârî**, Abdulazîz b. Ahmed; *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut 1974.
- Büyük Laorusse Sözlük ve Ansiklopedisi**, (Yayın Kurulu, Oya Adalı, Nilgün Akar, Bedia Akarsu ve diğrl.), İstanbul 1986.
- Câbirî**, Muhammed Âbid; *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 2000.
- Câhız**, Ebû Osman Amr b. Bahr; *Kitâbu'l-Hayevân*, (Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn), Beyrut 1969.
- Cevherî**, İsmail b. Hammad; *es-Sihah Tâcü'l-Lüga ve Sihahi'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Kahire 1957.
- Cevizci**, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996.
- Civelek**, Yakup; *VII-XI. Asır İslâm Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi*, (Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu), Van 2001.
- Cündioğlu**, Düccane; *Anlam'ın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1995.
- Cürcânî**, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed; *Esrâru'l-Belâğa*, Cidde 1991.
- de Saussure**, Ferdinand; *Dilbilim Dersleri*, (Çev: Berke Vardar), İstanbul 1998.
- Dilaçar**, Agop; *Dil, Diller ve Dilcilik*, Ankara 1968.
- Ebû Zeyd**, Nasr Hâmid; *İlâhi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine-*, (Çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001.
- Enis**, İbrahim; *Delâletü'l-Elfâz*, Kahire 1993.
- Enis**; *fî'Lehecâti'l-Arabiyye*, Kahire 1965.
- Ensârî**, Cemâleddîn İbn Hişâm; *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*, Kahire 1989.
- Ergin**, Muharrem; *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1977.
- Erkman**, Fatma; *Göstergebilime Giriş*, İstanbul 1987.
- Ferrâ**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd; *Meâni'l-Kur'an*, (Thk: Muhammed Alı en-Neccâr ve Ahmed Yusuf Necati), Kahire Ts.
- Fîruzâbâdî**, Mecidüddin; *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Kahire 1986.
- Gazâli**, Ebû Hâmid; *el-Mustasfâ*, (Çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994.
- Grünberg**, Teo ve Batuhan, Hüseyin; *Modern Mantık*, Ankara 1977.
- Guirud**, Pierre; *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), Ankara 1984.

- Güler**, İlhami; *Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Sorunları (Sabit Din Dinamik Şeriat)*, Ankara 1999.
- Güven**, Şahin; *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul 2005.
- Hafâcî**, İbn Sinân; *Sırru'l-Fesâha*, (Thk. Abdülmüteâl es-Sâidî), Kahire 1953.
- İbn Cevzî**, Cemaleddin Ebu'l-Ferac Abdurrahman; *Nüzhëtü'l-A'yuni'n-Nezâir fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1987.
- İbn Cinnî**, Ebu'l-Feth Osman; *Hasâis*, Kahire 1986.
- İbn Fâris**, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ; *es-Sâhibî fî Fıkhı'l-Lüga ve Süneni'l-Arab fî Kelâmihâ*, Beyrut 1985.
- İbn Haldun**, Abdurrahman; *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986,
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed b. Ahmed; *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Mahmud Hâmid Osman), Kahire 1998.
- İbn Manzur**, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem; *Lisânü'l-Arab*, Kahire 12979.
- İbnu's-Şecerî**, Ebû's-Saâdet Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Hasenî; *Mâ İttefaka Lafzuhû*, (Thk. Ahmed Hasen Besc), Beyrut 1996.
- İbnü'l-Enbârî**, Muhammed b. El-Kâsım b. Beşşâr; *Kitâbu'l-Ezdâd*, (Thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim), Beyrut 1987.
- İsfehânî**, Râgıb Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed; *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- Julien**, Freund; *Beşerî Bilim Teorileri*, (Çev. Bahaddin Yediyıldız), Ankara 1991.
- Kârâfî**, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâsî Ahmed b. İdrîs, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl*, Kahire, 1993.
- Kâtip Çelebî**, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife; *Keşfu'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1971.
- Kayaalp**, İsa; *İletişim ve Dil*, Ankara 1998.
- Kıran**, Zeynel; *Dilbilim Akımları*, Ankara 1986.
- Koç**, Nurettin; *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1992.
- Kunbus**, Abdulhalim Muhammed; *Mu'cemü'l-Elfâzi'l-Müşterake fi'l-Lügati'l-Arabiyye*, Beyrut 1987.
- Küçükkalay**, Hüseyin; *Kur'an Dili Arapça*, Konya 1969.
- Lyons**, Jhon; *Kuramsal Dilbilime Giriş*, (Çev. Ahmet Kocaman), Ankara 1983.
-

- Molla Hüsrev**, Muhammed b. Ali; *Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâtü'l-Vusûl*, Kahire 1969.
- Müneccid**, Muhammed Nureddin; *el-İştirâkü'l-Lafzî fi'l- Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1998.
- Neysâbü'rî**, Ebû Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed ed-Darîrî el-Hayrî; *Vucûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Thk: Fâtıma Yûsyf el-Hıyemî), Şam 1996.
- Ömer**, Ahmed Muhtar; *İlmü'd-Delâle*, Kahire 1993.
- Özkırımlı**, Atilla; *Türk Dili, Dil ve Anlatım*, İstanbul 2001.
- Paçacı**, Mehmet; "Kur'an: Açıklanması ve Yorumlanması Maddesi", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002.
- Palmer**, F. R.; *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, (Çev. Ramazan Ertürk), Ankara 2001.
- Poyraz**, Hakan; *Dil ve Ahlak*, Ankara 1996.
- Râzî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasen b. El-Hüseyn; *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, Kahire 1993.
- Rickman**, H.P.; *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (Çev. Mehmet Dağ), Ankara 1992.
- Sa'rân**, Mahmud; *İlmü'l-Lüğa –Mukaddime li'l-Kârii'l-Arabî-*, Halep 1994.
- Salih**, Subhi; *Dirasat fi Fıkhı'l-Lüğa*, Beyrut 1994.
- Saraç**, Yekta; *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed Ahmed b. Sehl; *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut 1988.
- Sîbeveyh**, Amr b. Osman; *el-Kitâb*, Kahire 1889.
- Suyûtî**, Celâleddîn Abdurrahman; *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lüğa ve Envâihâ*, (Şerh ve Talik: Muhammed Cârü'l-Mevlâ Beg, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed el-Beccârî), Beyrut 1987.
- ; *el-Eşbâh ve'n-Nezâir Fi'n-Nahv*, Beyrut Ts.
- ; *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1993.
- ; *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Lüğa ve Envâihâ*, Beyrut 1987.
- Şayi'**, Muhammed b. Abdurrahman Sâlih; *Esbâbu İhtilâfi'l-Müfessirîn*, Riyad 1995.
- Şenkîti**, Muhammed el-Emîn; *Edvâu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Beyrut Ts.
- Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah; *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Kahire 1988.

- Şimşek**, Mehmet Ali; *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2000.
- Taberî**, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr; *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, (Tahkik: Ahmed Mehmud Muhammed Şakir), Kahire 1388.
- Uğur**, Nizamettin; *Anlambilim –Sözcüğün Anlam Açılımı-*, Ankara 2003.
- Ullmann**, Stephen; *Devru'l-Kelime fî'l-Lüğa*, (çev. Kemal Beşir), Kahire Ts.
- Umarî**, Muhammed b. Said Ahmed; *el-Müşterekü'l-Lafzî Beyne Mefhûmu'l-Lügaviyyîn ve Vâkı'l-İsti'mâli'l-Arabî*, Mekke 1988.
- Vardar**, Berke; *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul 1998.
- Zebîdî**, Muhibbüddîn Ebû'l-Fadl Muhammed b. Muhammed Abdurrazzâk el-Hüseynî; *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1966.
- Zehebî**, Muhammed Hüseyin; *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Kahire 1976.
- Zemâhşerî**, Cârullah Mahmud; *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut 1979.
- Zeydan**, Mahmud Fehmi; *fî Felsefeti'l-Lüğa*, Beyrut 1985.