

İbn Rüşd’de Müşterek Lafız Teorisi ve İlahî Sıfatlar*

Homonymy Theory and Divine Attributes in Ibn Rushd

İrfan KARADENİZAr. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, İslam FelsefesiResearch Asist., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Philosophy and
Religious Sciences, Islamic Philosophy

Rize / Türkiye

irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2126-8973>**Hüseyin KARAMAN**Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, İslam FelsefesiProf. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious
Sciences, Islamic Philosophy

Rize / Türkiye

huseyin.karaman@erdogan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1442-1098>

Doi: 10.34085/buifd.1096707

Öz

Felsefe ve mantık ilişkisi klasik felsefede lazım-melzum ilişkisi içerisinde ele alınmış ve biri olmaksızın diğersinin varlığı yadsınmıştır. Bu kadar güçlü bir ilişki kurulmasına rağmen filozofların metinlerinde mantık ilminin konu, kavram ve meselelerinin çoğu zaman zımnî bir şekilde yer aldığı görülür. Bu çalışmada mantık ilminin kelâmî ve felsefî bir mesele olan sıfatlar tartışmasında nasıl bir rol oynadığı konusu ele alınmıştır. Letâif-i kelamdan kabul edilen tevhid konusunun alt bir meselesi olarak ilahî sıfatlar, farklı boyutlarıyla İslam düşüncesinde sayısız düşünür tarafından ele alınıp tartışılmıştır. İbn Rüşd de kendisinden önceki geleneğin tartıştığı bu meseleye bigâne kalamamış ve yeni bir düzlemde, farklı bir yaklaşımla konuyu incelemiştir. Bu çalışmada İbn Rüşd’ün sıfatlar tartışmasına dair yaptığı okuma biçimi sadece müşterek lafız teorisi ile sınırlandırılmıştır. Nitekim bu yolla mantık ve felsefe ilişkisinin birbirinden kopmayan iki cüz oldukları gösterildiği gibi İbn Rüşd’ün sıfatlar bahsinde kendine özgü mantık temelli bir yaklaşımı savunduğu iddia edilmiştir. Nihai olarak İbn Rüşd’ün müşterek lafız teorisini ilahî sıfatlar bahsine tatbik etmesinin sıfatlar meselesini anlamada yeni bir imkân sunduğu gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Mantık, Müşterek Lafız Teorisi, İbn Rüşd, İlahî Sıfatlar.

Abstract: The relationship between philosophy and logic is discussed within the concomitant-the implicant (al-lazim-al-malzum) relationship in classical philosophy, and the existence of one of them is denied unless the other one exists. Despite such a strong relationship, it is seen that the subjects, concepts and issues of the science of logic are often implicitly included in the texts of philosophers. This study discusses how the science of logic plays a role in the discussion of attributes, which is a theological and philosophical issue. Divine attributes, as a sub-issue of the subject of tawhid, which is accepted as one of the fine matters of theology (Latâif-i kalâm), have been handled and discussed by numerous thinkers in

* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN danışmanlığında İrfan KARADENİZ tarafından hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir. Ayrıca bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince Desteklenmiştir. Proje Numarası: SDK-2020-1215. (This work was supported by Research Fund of the Recep Tayyip Erdogan University. Project Number: SDK-2020-1215)

Islamic thought. Similarly, Ibn Rushd could not remain ignorant of this issue discussed by the tradition before him, and examined the subject on a new level and with a different approach. In this study, Ibn Rushd's reading style to the discussion of attributes is limited only by the theory of common words. As a matter of fact, in this way, the article shows that the relationship between logic and philosophy are two inseparable parts, and it is claimed that Ibn Rushd advocated a unique logic-based approach in the subject of attributes. Finally, it has been shown that Ibn Rushd's application of homonymy theory to the issue of divine attributes offers a new opportunity to understand the issue of attributes.

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Homonymy Theory, Ibn Rushd, Divine Attributes.

Giriş

Delâlet konusu dil, mantık ve fıkıh usulü gibi sahalar başta olmak üzere İslam düşünce geleneğinin en temel meselelerinden biridir ve kendi içerisinde birçok tartışmayı barındırır.¹ Delâlet, lafızla delâlet ve lafzın delâleti şeklinde iki kısımdır. Lafzın delâleti kavramın isimlendirilmesiyle ilgiliyken; lafızla delâlet isimlendirilmiş bir kavramın kullanımına yöneliktir.² Lafzın manaya delâleti de lafızlar konusunun bir alt başlığıdır. Bilindiği üzere lafızlar konusu mantıkta tasavvurat başlığı altında ele alınır ve beş başlık altında incelenir: Lafzın manaya delâleti, lafzın 'âm ve hâs manaya bölünmesi, tekil ve birleşik olma açısından lafız, lafız olması açısından lafız ve lafızların manalara nispeti.³ Burada kilit kavram delâlettir. Mantık ilmi bağlamında delâlet, lafızla ve lafız olmadan gerçekleşebilir. En genel itibarıyla aklî, tabî ve vaz'î delâlet şeklindeki taksim içerisinde bizi ilgilendiren vaz'î delâlettir. Yani aklın örf, kültür, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle medlûl hakkında bilgiye ulaştırmasıdır. Lafzî vaz'î delâlet mantık ilminin asıl konusunu oluşturduğu için bu tür delâlette aslanan doğru bir tasavvur ve tasdike ulaştıracak şekilde sabit ve keskin bir anlam taşımaktadır.⁴

Ebherî lafzın üç şekilde manaya delâlet ettiğine işaret eder: Mutâbakat, tazammun ve iltizâm.⁵ Mutâbakat/kaplam şeklindeki delâlete örnek insan lafzının düşünen canlıya veya evin duvar ve çatının toplamına delâlet etmesidir. Tazammun/içlem, lafzın mananın içerdiği parçalardan birine delâlet etmesidir. İnsanın sadece konuşana ve canlıya delâlet etmesi veya evin sadece duvara ve çatıya delâlet etmesi buna örnektir. İnsanın bilme ve yazma sanatına olan yeteneğine delâleti de iltizâm/gerekliklidir.⁶ Ebherî lafzın müfred ve mürekkeb, küllî ve cüzî olarak farklı tasniflerinin olduğuna değinir. Buna göre 'insan' müfred, 'taş atan' ise mürekkeb lafızdır. Öte taraftan 'insan' küllî 'zeyd' ise cüzîdir.⁷

Lafızlar manalara nisbet açısından da mütevâtî/eşit anlamlılık, müşterek/eşadlılık, müterâdif ve müşekkek-mütezáyil/dereceli anlamlılık şeklinde taksim edilir.⁸ Bir diğer taksim lafzın delâlet ettiği anlamın teklifine veya çokluğuna göre yapılır: Mütebâyin, Müterâdif ve Müşterek. Tek bir lafzın tek bir manaya delâleti mütebâyin; birden çok lafzın tek bir manaya delâleti müterâdif; tek bir lafzın birden çok manaya delâleti de müşterektir.⁹

Yukarıdaki izahat, tümel/küllî mefhumuyla müşterek lafız arasında bir irtibat kurulabileceğine dair bir ima taşır. Zira Kutbuddin Râzî'ye göre "canlı tümeldir" ifadesinde canlının bizatihi kendisi (tabî tümel), herhangi bir şeye işaret etmeksizin tümel olarak canlı

¹ Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmî", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 425.

² Mehmet Ali Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", *Nüsha* 1/1 (2001), 88.

³ Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1984), 45.

⁴ M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

⁵ Ebherî, *İsâgûcî*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 64.

⁶ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, 46.

⁷ Ebherî, *İsâgûcî*, 65-66.

⁸ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, 51-52.

⁹ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", 94.

mefhumu (mantıkî tümel) ve tümel canlı (aklî tümel) anlamları vardır.¹⁰ Yani tek bir lafız birçok anlama delâlet edebilir ki bu bizzat tümel lafzının müşterek olduğunu gösterir.

Çalışmanın konusu müşterek lafız teorisi üzerine bina edildiğinden diğer lafız türlerine ve ilgili tartışmalara girilmemiştir. Lafzın manaya delâleti açısından yapılan yukarıdaki taksim içerisindeki müşterek lafız konusu gibi birçok mantıkî konu ve kavram, felsefe ve mantık arasındaki ilişki lâzım-melzûm gibi neredeyse bir zorunluluk ifade edecek boyutta olmasına rağmen filozofların metinlerinde çoğunlukla örtük bir şekilde yer almıştır. Çalışmada mantık ilminin kelâmî ve felsefî bir mesele olan sıfatlar tartışmasında nasıl bir rol oynadığı konusu ele alınmıştır. Letâif-i kelâmdan kabul edilen tevhid konusunun alt bir meselesi olarak ilahî sıfatlar, farklı boyutlarıyla İslam düşüncesinde sayısız düşünür tarafından ele alınıp tartışılmıştır. İbn Rüşd de kendisinden önceki geleneğin¹¹ tartıştığı bu meseleye bigâne kalmamış ve yeni bir düzlemde, farklı bir yaklaşımla konuyu incelemiştir. Çalışmada İbn Rüşd'ün (ö. 1198) sıfatlar tartışmasına dair yaptığı okuma biçimi müşterek lafız teorisi ile sınırlandırılmıştır. Nitekim bu yolla mantık ve felsefe ilişkisinin birbirinden kopmayan iki cüz oldukları ispat edilmeye çalışılmış ve İbn Rüşd'ün sıfatlar bahsinde kendine özgü mantık-felsefe temelli bir yaklaşımı savunduğu iddia edilmiştir.

İbn Rüşd'ün mantık konusu olan müşterek lafız bir teori şeklinde inşa edip sıfatlar bahsinde bunu bir metot olarak kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bu açıdan öncelikle müşterek lafızın Arap dilinde ve mantık ilminde sahip olduğu anlam ufku ortaya koyulmuştur. Bu teorik çerçeve inşa edildikten sonra İbn Rüşd'ün müşterek lafız, ilahî sıfatlar meselesine nasıl tatbik ettiği gösterilmiştir.

1. Müşterek Lafız

1.1. Arap Dilinde Müşterek Lafız

Müşterek lafız kaynaklarda *müşterek*, *iştirâk*, *iştirâkû'l-ism* ve *iştirâk-i lafzî* gibi çeşitli şekillerde dile getirilen önemli bir tartışma konusudur. Kavram etrafında Arap dilbilimcileri, müfessirler, usûlcüler, mantıkçılar ve filozofların hatırı sayılır düzeyde durdukları dikkate alındığında, müşterek lafzın İslam düşünce tarihindeki bütün serüvenini ele almanın imkânsızlığı ortaya çıkar. Bu sebeple müşterek lafız Arap dil alimleri, mantıkçılar ve filozoflarla sınırlandırılmıştır.

İngilizcede *homonymy*, Türkçede *eşadlı* kelimeler olarak tabir edilen lafızların Arapçadaki karşılığı müşterek lafız veya *iştirâkû'l-ism*dir. Arap dilbiliminde müşterek lafız meselesi de tıpkı zıt lafız konusunda olduğu gibi ihtilafli bir mesele olarak çokça tartışılmıştır. Türkçe literatürde bu konuyu ele alan birçok çalışmanın olduğu da malumdur.¹² Çalışmada İbn Rüşd'ün müşterek lafız nerelerde kullandığına odaklanıldığı için zıt ve müşterek lafızlar

¹⁰ Kutbüddin Râzî, *Risâle fi Tahkîki'l-Külliyât*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 24.

¹¹ Bu gelenekteki yaklaşımları özetleyen çalışmalar için bk. Furat Akdemir, "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609; Ali Kürşat Turgut, "Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21; Ayşegül Çabuk, *Meşşâi Filozoflarda İlahi Sıfatlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹² Mahmut Samar, "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar", *Eskişeyni* 42 (2020), 961-984; Sabri Türkmen, "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim" *Kur'an Özel Sayısı* (2012), 533-552; Fatih Karataş, "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 550-574; Selçuk Kahraman, *Dilde Çokanlamlılık ve Belirsizlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Alaaddin Hançer, *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Haşim Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 50-64. Çalışmada istifade edilen müşterek lafızla ilgili eserlere kaynakçada yer verildiğinden burada ayrıca zikredilmemiştir.

hakkındaki tartışmalara girilmemiş sadece ıstılah anlamları üzerinden birkaç noktaya temas edilmiştir.

Müşterek ya da iştirakî lafzın çeşitli şekillerde tanımı yapılır. Tehânevî'ye (ö. 1158) göre müşterek lafız manevî ve lafzî iştirak olarak iki kısma ayrılır. Müfred bir lafzın fertler arasında ortak/müşterek genel bir anlama konu olması, manevî iştirak; müfred lafzın iki anlama birlikte konu olması ise lafzî iştiraktır.¹³ İbn Fâris (ö. 1004) müşterek lafzı "bir lafzın iki veya daha fazla anlama yüklenmesi" şeklinde tanımlar.¹⁴ *Lisânu'l-'Arab*'da ise "kendisinde birçok mananın olduğu isme"¹⁵ müşterek lafız denir. Zebîdî (ö. 1791), dilcilerin müşterek ismi, bir lafzın iki ya da daha fazla manaya eşit şekilde delâlet etmesi olarak tanımladıklarını belirtir.¹⁶

Müşterek lafzın birtakım hususlara sahip olması gerekir. Bütün manaları gerçek anlamda olmalıdır. Yani bir kelimenin manasından biri hakikat, diğeri mecaz veya kinaye ise müşterek olarak kabul edilmez.¹⁷ Hatta müşterek lafız bu cihetlerle birden fazla anlam için kullanılamaz. Yani her ne kadar iki veya daha fazla anlama gelse de cümle içerisindeki kastı tek bir anlama tekabül etmelidir.¹⁸ Diğer bir ifadeyle lafız birden çok anlama geldiğinde *ayn* lafzı gibi altın, göz, su kaynağı gibi anlamlar lafız üzerine ilk olarak vaz edilmiştir. Birinci anlamda vaz edildikten sonra ikinci ve üçüncü manalarda yeniden vaz edilir. Sanki diğer iki mana yokmuş gibi vaz edilen müşterek lafızlar, vazolunduğu her yeni anlamda hakikat ifade edecek şekilde kullanılır.¹⁹ Bu hususlar müşterek lafzın diğer kavramlarla olan ilişkisini ve farkını ortaya koymak açısından önemlidir. Çünkü müşterek lafız salt içerdiği anlam itibarıyla homonymy yani eşadlı lafızları ihtiva eder. Ancak zıt lafızları kuşatacak bir anlam ile düşünüldüğünde homonymy yani eşadlı anlamı yerini çokanlamlı/*te'addüdü'l-me'ânî-polysemy* anlamına bırakır. Yani artık müşterek lafız sadece bir lafız grubunu ifade ettiği mana ile sınırlı kalmaz. Artık çokanlamlı lafızları içerisinde barındıran daha kuşatıcı bir anlama sahip olur. Burada Şimşek'in ifade ettiği bir hususu hatırlamak da fayda vardır. Müşterek ya da iştirak lafızları ile çokanlamlılığın kastedildiğini hatırlatarak, her ne kadar çokanlamlı lafızlarda tek bir sözcükle çeşitli içerikler kastedilse de burada ortak bir anlam çerçevesi dikkat çeker. Dolayısıyla çokanlamlı bir lafzın hangi bağlam içerisinde kullanıldığını tespit için bir karine ortaya koymak gerekir.²⁰ İşte bu hususa dikkat edildiğine lafzın sadece homonymy veya sadece polysemy anlamında kullanılıp kullanılmadığı da kendiliğinden açıklığa kavuşur.

Müşterek lafzın zıt lafız ile olan bağı konusunda da genel hatlarıyla bir çerçeve çizmek konunun anlaşılması açısından yerinde olacaktır. Arap dilcilerinin birçoğuna göre zıt lafız müşterek kelimeler içerisinde bir grubu temsil eder. Zıt ile müşterek arasındaki fark şudur: Müşterek lafızlar 'fonetik bakımdan birbirinin aynı oldukları halde iki veya daha çok mânaya

¹³ Muhammed b. 'Alî b. el-Kâfî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanevî et-Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc (Beirut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 202.

¹⁴ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fikhî'l-luğatî'l-'Arabiyye ve mesâlihâ ve suneni'l-'Arabi fi kelâmihâ* (b.y.: y.y., 1418/1997), 207.

¹⁵ Ebû'l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 10/449.

¹⁶ Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 1/25.

¹⁷ İsmail Durmuş, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/171.

¹⁸ Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 247.

¹⁹ Yıldırım, "Vaz' İlmi", 486.

²⁰ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", 94-95.

eşit biçimde delâlet ederler'. Zıt lafızlar ise 'birbirinin aksi olan doğrudan doğruya iki anlam taşıyan' lafızlardır.²¹

Bir lafzın birden fazla manaya gelmesi söz konusu olduğunda zıt lafız akla gelir. Zıt lafzın genel olarak müşterek lafzın yani çokanlamlı lafızların bir türü olduğu kabul edilir. Zıt lafızda bir lafzın iki zıt manayı ifade etmesi kastedilirken, müşterek lafız için iki zıt mana şart değildir. Zıt ve müşterek lafız arasındaki bu anlam farklılığına misal olarak "ayn" ve "celel" kelimeleri verilir. Su kaynağı, güneş, altın, göz vb. birçok anlama gelen ayn lafzı müşterektir. Büyük-küçük gibi birbirine zıt anlamları barındırması itibarıyla celel lafzı hem zıt lafız hem de müşterek lafızdır.²² Celel lafzının zıt olmasının yanı sıra müşterek ile nitelendirilmesi aynı zamanda çokanlamlı bir lafız olmasından ötürüdür. Bu hususu Şimşek şöyle özetlemiştir: "Her zıt lafız aynı zamanda müşterek kabul edilmiş ancak her müşterek zıt kabul edilmemiştir. Ayn lafzı müşterektir ancak zıt değildir. Celel lafzı ise müşterektir ama aynı zamanda zıt lafızdır."²³

Acar'a göre müşterek lafızlar aralarında hiçbir bağ bulunmayan farklı anlamlara delâlet eden lafızlar şeklinde tanımlandığında, zıt lafızları buna dâhil edemiyoruz. Ancak bu şart koşulmadığında, yani çokanlamlı/müşterek lafız ile aralarında bir irtibat kurulsun ya da kurulmasın çok sayıda anlamın mündemiç olduğunu kastettiğimizde, zıt lafızlar da birden fazla anlamı haiz olmaları hasebiyle müşterek lafızlar içerisine dahil edilebilir.²⁴ Yani müşterek kavramının biri şümüllü diğeri inhisarcı iki anlama teşebbüsü içerisinde değerlendirildiği görülür. Güven bu durumu müşterek kavramının sınırlarının tam olarak çizilememesinden kaynaklı bir karışıklık ve farklılığın olmasıyla izah eder.²⁵ Buradan hareketle aşağıdaki örneklerin hepsi zıt olmalarının yanı sıra müşterek lafızlardır: "البيع" hem "satmak" hem de "satın almak"²⁶, "ضدا" "yardımcılar" ve "düşmanlar" veya "benzer" ve "denk"²⁷, "الشعب" "ayrılma" ve "birleşme"²⁸, "السفدة" "karanlık" ve "aydınlık"²⁹, "الظن" "şüphe" ve "yakın"³⁰, "أسر" "gizlemek" ve "açığa çıkarmak"³¹, "الناهل" "susuz kalmak" ve "suya kanmak"³², "صریم" "gece" ve "gündüz"³³, "اللون" "siyah" ve "beyaz"³⁴ ve son olarak "جلل" lafzı "büyük-küçük, önemli-önemsiz veya basit-zor"³⁵ gibi anlamlara gelmektedir.

Gerek müşterek gerekse zıt lafızlar, bir üst kavram ile ifade edilecek olursa çokanlamlılık/polysemy ifadesi kullanılabilir. Bu tür ifadelerin belirsizliğe yol açacağı yorumu

²¹ Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/47.

²² Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, 249.

²³ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, 257-258.

²⁴ Ömer Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirak-i Lâfzî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 250.

²⁵ Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2005), 89.

²⁶ Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atfâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/1189.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 3/313.

²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd 'Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1998), 1/311.

²⁹ Süyûfî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, 1/315.

³⁰ Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/17.

³¹ Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: y.y., 1407/1987), 46.

³² İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 116.

³³ İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 8.

³⁴ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabîyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arabî fi kelâmihâ*.

³⁵ İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 89.

yapılsa da mefhum-i muhalifinden konuya yaklaşıldığında aksini söylemek de mümkündür. Sözelimi dilin ve kelimelerin temel bir özelliği olarak çokanlamlılık olgusunun değişen bağlamlara göre çeşitli anlamların ortaya çıkmasını sağladığına şüphe yoktur.³⁶ Lafızların anlam çeşitliliği bağlamında tezahür ettiğine dair bu vurgu şöyle de okunabilir. Gerek iştirak gerekse zıt lafızların kullanım alanlarının farklı oluşu dildeki anlatım genişliğini ve dilin zenginliğini gösterir.³⁷ Başka bir deyişle tek bir lafızla birçok manayı ifade etme imkânı sunar. Aslında çokanlamlılık içerisinde bir belirsizliği barındırır. Ancak bu belirsizlik düşüncenin ifade edilemeyen boyutları ile okunduğunda bir açıklık da sunabilir. Bu hususu metaforlar bağlamında Demir şöyle ifade eder: “Dil, dünya diye adlandırdığımız şeyi, onu açığa çıkararak veya gizleyerek sunar. Dil bunu metaforlar vasıtasıyla yapar. Dili mucizevi kılan metaforlardır. Metaforlar kendi ışıltılarıyla bazen gözümüzü alıp aktardıkları veya taşıdıkları anlamı saklarken, bazen de yine aynı ışıltılarıyla anlattıklarını çok daha görünür kılar.”³⁸ Söz konusu dil ve düşünce olunca netlik ve belirsizlik bir dikotomi şeklinde birlikte var olur. Yukarıda ifade edildiği üzere bunu belirsizlik veya netlik şeklinde değerlendirmeyip anlamaya yönelik bir imkân görmek daha yerinde bir yorum olacaktır. Emiroğlu’na göre anlam genişlemesi yoluyla sözcüklerin yeni anlam kazanması olarak da tanımlanan çokanlamlılık dilde ifade ettiği farklı anlamlarla aslında dile bir zenginlik katar.³⁹ Ayrıca çok anlamlılık semantik ve bağlama odaklanmayı yani zihinsel bir çabayı gerektirir. Dolayısıyla çok anlamlılık ve belirsizlik bir sözcüğü gerçek anlamı dışında anlamaya ve anlamlandırmaya kapı açar.⁴⁰ Dilde çok anlamlılık yerli yerinde kullanıldığında anlaşma aracı olan dile zarar vermek yerine, dildeki anlam zenginliğini ortaya çıkarır.⁴¹ Bu ise doğrudan dili sadece olay ve olguların toplamından ibaret gören olgucu, dar ve katı dil anlayışına bir eleştiri olarak okunabilir.⁴²

Müşterek ve zıt lafızların çokanlamlı lafızlar olduğundan bahsedilmişti. Peki çokanlamlılık ile ne kastedilir? İngilizce karşılığı *ambiguity* olarak da geçen çokanlamlılık bir ifadeden birçok anlam çıkarılabilen durumlar için kullanılır.⁴³ Daha genel bir şekilde tanımlanacak olursa bir kelime, ifade veya cümle birden fazla anlama sahipse ona çokanlamlı denir.⁴⁴ Bir başka tarif ile çok anlamlılık “herhangi bir dildeki bir kelimenin temel anlamının yanı sıra yeni yeni anlamlara da delâlet eder durumda olmasıdır.”⁴⁵ Grünberg bu ayrıma şöyle işaret eder: “Bütün deyim örnekleri anlamdaş olmayan çokanlamlı/*ambigus*; bütün sözcük örnekleri anlamdaş olmayan sözcük tipleri eşadlı/*homonymy*”.⁴⁶

Buraya kadar ifade edilenler Arap dili merkezinde müşterek lafzın homonymy ve polysemy anlamlarına sahip olduğunu ve belirsizlikten ziyade bu tür lafızların dile bir zenginlik

³⁶ Svitlana Nesterova, “Dilsel Metaforların Yol Açtığı Mantıksal Paradokslar”, VI. Mantık Çalıştayı Kitabı, ed. Vedat Kamer, Şafak Ural (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016), 337.

³⁷ Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, 241.

³⁸ Gökhan Yavuz Demir, *Dilin Belirsizliği* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 128.

³⁹ İbrahim Emiroğlu, “Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?”, *Mantık Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 403.

⁴⁰ Emiroğlu, *Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?*, 419-420.

⁴¹ Emiroğlu, *Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?*, 422.

⁴² Emiroğlu, *Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?*, 427.

⁴³ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), “Çokanlamlılık”, 41.

⁴⁴ Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Philosophy of Language* (London; New York: Routledge, 1998), “Ambiguity”, 11.

⁴⁵ Abdullmuttalip Arpa, “Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (Haziran 2010), 10.

⁴⁶ Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 105.

sunduğunu göstermek içindi. Peki, farklı bir saha olan mantık ilminde müşterek lafız nasıl bir anlam dünyasına sahiptir?

1.2. Mantıkta Müşterek Lafız

Müşterek kavramının hem lafızlar içerisinde hem de safsata başlığı altında ele alındığı görülür. Safsata başlığında ele alınması şöyle izah edilebilir: İçerik yanlışlarından biri olarak lafız yanlışlarının farklı türleri bulunmaktadır. Ancak burada mevzu bahis edilen ‘eşadlı lafız yanlışlarıdır.’ Arapça’da *el-Muğâlatatu ismi’l-iştirâk*,⁴⁷ İngilizce’de *Fallacy of Equivocation* adı verilen bu yanlış türü şu anlama gelir: Bir kelimenin delilde iki farklı anlamda kullanılması sonucu meydana gelen yanıştır. Emiroğlu bu durumu izah ederken dilde birçok kelimenin birden fazla anlamı olduğu gerçeğine işaret eder ve farklı anlamları bünyesinde taşıyan bu lafızların mana itibarıyla birbirinden ayrılımlarının ancak bu hataya düşülmesine mani olacağını söyler. Ancak farklı anlamlardan hangisinin kastedildiğine bakılmaksızın bu tür kelimelerin aynı anlama geldiği düşünülerek hüküm verilirse iştirak bildiren ismin anlaşılmasından kaynaklı yanlış düşülmüş olur.⁴⁸ Yukarıdaki ifade ile *Fallacy of Ambiguity* adı verilen *çok anlamlılık yanlış* birbirine karıştırılmamalıdır. Zira Grünberg’e göre çok anlamlılık yanlış, ‘A iyidir ve piyanisttir’ ifadesinden A’nın iyi bir piyanist olduğunu söylemeyi’ imler. Dolayısıyla bu tür yanlış “herhangi bir çıkarımda bulunurken aynı sözcük ya da deyim iki farklı anlamda kullanılmasıyla ortaya çıkan anlamdaşlık yanlış olarak tanımlanır.”⁴⁹

Müşterek lafza mantık ilminde lafızlar başlığında müstakil bir yer ayrılmıştır. Lafızların taksimi konusunda genel bir ittifak yoktur. Sözelimi klasik mantık eserlerinde mütebâyin, müterâdif, mütevâtî, müşterek, müşekkek ve müteşâbih gibi sayıları farklılık gösteren tasnifler yapılmıştır.⁵⁰ Bunların yanı sıra modern mantık kitaplarında farklı tasnifleri yapıldığı görülebilir. Sözelimi Muzaffer *Mantık* eserinde tek bir lafzın manaya delâleti açısından özgü, eşadlı, menkul, lafzi mecaz ve gerçek mecaz şeklinde beşli bir lafız tasnifi yapar. Müşterek lafız bu kategoriler içerisinde ‘eşadlı’ lafız içerisine dahildir. Buna göre eşadlı lafız birçok manası olan lafızdır.⁵¹

Müşterek lafız ile “anamlar arasındaki birtakım müşterekliklerden dolayı birçok manayı ifade etmek” kastedilir. Mantıkta müştereklik bu mana dikkate alındığında farklı cihetlerden mümkündür: Tür açısından müştereklik mümâselettir; cins açısından müştereklik mücânesettir; nitelik açısından müştereklik müşâbehettir; izafet açısından müştereklik münâsebettir. İnsan ve at canlılıkta yani cinste müşterek olmaları yönüyle mücânesete örnektir. Zeyd ve Amr insanlıkta yani türde müşterek olmaları yönüyle mümâselete örnektir. İnsan ve taşın siyah olması yani nitelikte müşterek olmaları müşâbehete misaldir. Zeyd ve Amr’ın Bekir’in çocukları olmasındaki müştereklik yani izafetteki müştereklik münâsebet misaldir.⁵²

Hemen hemen birçok sahada olduğu gibi mantık sahasındaki tesirleriyle de Aristoteles’in önemi yadsınamaz. Hem bu yönüyle hem de çalışmanın konusu olan İbn Rüşd’ün ona yazdığı şerhlerin mevcudiyeti Aristoteles’in görüşlerine yer vermeyi bir zorunluluk haline getirir. Ancak burada Aristoteles’in eşadlı/*homonymy* lafza dair söylediklerini İbn Rüşd ile mukayese

⁴⁷ Ebû Alî el-Hüseyn b. ‘Abdullâh İbn Sînâ, *Safsata*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 7.

⁴⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 267.

⁴⁹ Teo Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Metu Press, 2003), “Çok Anlamlılık Yanılışı”, 26.

⁵⁰ Gazzâlî, *Mi’yâru’l-‘ilm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 64.

⁵¹ Muhammed Rıza Muzaffer, “Lafızlar”, çev. Ali Rıza Şahin, *Mantık* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 41.

⁵² Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), “Müşterek”, 437.

edebilmek için bir takdim-tehir yapılmış ve önce İbn Rüşd öncesi mantık eserlerinde müşterek lafzın izi sürülmüştür. Akabinde Aristo'nun görüşleri İbn Rüşd'ün şerhleri ile ele alınmıştır.

İslam filozoflarının müşterek lafza dair tanımlarına yer vermek İbn Rüşd öncesindeki birikimi görmek açısından önemlidir.⁵³ Lafız konusuna en fazla değinen düşünürlerden biri bilindiği üzere Fârâbî'dir.⁵⁴ Fârâbî'de müşterek lafzın nasıl tanımlandığına bir örnek olarak şu tanım zikredilebilir: "Birçok şeylere söylenen bir isim". Müşterek lafzın kullanımı ile ilgili dikkat çekici bir nokta Fârâbî'nin kavramı izah bağlamındaki ifadelerinde yer alır. Bu nokta İbn Rüşd'ün yaklaşımının anlaşılmasındaki önemine binaen zikredilmeye değerdir. Fârâbî'ye göre müşterek isim ya *ayn* lafzının göz ve su kaynağı gibi birçok şeye söylenmesinde olduğu gibi *uzlaşım*saldır ya da *canlı* lafzının insan ve at için kullanımında olduğu gibi mana bakımından değil bir yönüyle benzemesinden ötürü *arizi* olarak söylenir.⁵⁵ Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâs* eserinde küllî anlam bildiren lafızlara yüklemleme yapmayı anlatırken "müşterek" lafza müracaat eder. Ayrıca o, insan ve at gibi şeylere canlı denilmesinin yüklemleme işlemine müştereklik bildiren noktaları üzerinde durur.⁵⁶ *Ancak Kitâbu'l-İbâre* eserinde doğrudan müşterek lafzın aşağıda sıralanan tariflerini yapar: "Tek bir manaya delâlet etmeksizin birçok şeyi kapsayan ve birçok durum üzere vaz edilerek iştirak olarak söylenen isim", "birçok şeyi kapsayan, kapsadığı şeyler tek bir manaya delâlet etmeyen" ve "uzlaşım ile birçok şey üzere söylenen isim".⁵⁷

İbn Sînâ'nın metinlerinde müşterek lafızla ilgili tanımlara bakıldığında "farklı anlamların tek bir isim ile söylenmesi",⁵⁸ "asla cins olmayan isim",⁵⁹ ve "tek bir isim gibi olan ancak mürekkep olan isim"⁶⁰ şeklinde tariflerle karşılaşılır. Bunun yanı sıra İbn Sînâ müşterek lafzın ne işe yaradığından başka bir deyişle faydalarından bahseder: "Zihin karşılaştığı anlamları ayırabilir, anlayabilir, akla getirip ittifak ve ihtilaf durumlarındaki hükümlerin farkında olabilir. Aynı şekilde insanın temyiz kabiliyetince düşünebilmesini sağlar".⁶¹

Mantığın İslam düşüncesine intikali sürecinde başat bir rol oynayan Gazzâlî *Mi'yâr, Mihekkü'n-nazar* ve *Makâsıdu'l-felâsife* eserlerinde müşterek lafza yer verir: "Tanım ve hakikat bakımından birbirinden farklı olan varlıklar için eşit olarak kullanılan lafız; lafzen aynı, mana bakımından ise farklı olan iki lafız",⁶² "ayn lafzının altın, güneş, terazi ve su kaynağı gibi kullanılmasında olduğu gibi farklı varlıklara verilmiş tek isim"⁶³ ve son olarak "tanımda ve hakikatlerinde müştereklik içermeyen farklı isimlere verilen isim".⁶⁴

⁵³ İslam felsefesi ve mantık disiplininde kullanılan temel kavramlar için yapılan en kapsamlı çalışma için bk. Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti 'ilmu'l-mantık 'inde'l-'Arab* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996); Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atu muştalâhâti'l-felsefe 'inde'l-'Arab* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1997).

⁵⁴ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), "Lafız", 361.

⁵⁵ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, thk. Muhammed Selîm Sâlih (Mısır: Dâru'l-kütüb, 1976), 20-21; Mevlüt Uyanık vd., *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), "Müşterek", 274-275.

⁵⁶ Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târhan el-Fârâbî, *el-Fâzî'l-müsta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdî (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 2002), 60.

⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, 21.

⁵⁸ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh b. Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 13.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Ma'kûlât*, 47.

⁶⁰ Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *Cedel*, thk. Ahmed Fuâd Ehvânî (Kahire: el-Heyetü'l 'Amme li şüni'l Metabi'il-Emiriyye, 1965), 88.

⁶¹ İbn Sînâ, *Safsâta*, 55.

⁶² Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, 64.

⁶³ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 48.

⁶⁴ Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2016), 67.

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ gerekse Gazzâlî müşterekliği bazen ontolojik bir bağlam içerisinde bazen de mantıkî bir bağlamda kullanmışlardır. Dolayısıyla mantıkçıların dilcilerden farklı olarak müşterek lafzın epistemolojik ve ontolojik boyutlarına işaret ettikleri görülür. Tam bu noktada İbn Rüşd'ün yaklaşımının bu gelenek içerisinde nerede konumlandırılacağı sorusunu cevaplamak yerinde olacaktır.

1.3. İbn Rüşd'de Müşterek Lafız ve İlgili Meseleler

Daha önce de ifade edildiği üzere müşterek lafız hem lafızlar hem de safsata bağlamında ele alınan bir mantık kavramıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün müşterek lafzı nasıl ele aldığı onun söz konusu sahada yazdığı eserlere müracaat edilerek anlaşılabilir. Yukarıda dile getirildiği gibi Aristoteles ile İbn Rüşd'ün müşterek lafız hakkındaki görüşleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Burada müşterek lafza kısa da olsa bahis açmaları hasebiyle Aristoteles'in mantık külliyatı olan Organon'un *Kategoriler*, *Önermeler* ve *Topikler* eserleri ve İbn Rüşd'ün bu metinlere yazdığı *Kitâbü'l-Ma'kûlât*, *Kitâbü'l-İbâre* ve *Kitâbü'l-Cedel* gibi şerhleri dikkate alınmıştır.

Kategoriler kitabı gerek Aristoteles gerekse meşşâî filozoflar tarafından mantık biliminin ilk kitabı olarak kabul edilir. Aristoteles bu eserine, eşadlı/müşterek lafızla başlar.⁶⁵ Yeşil'in de belirttiği üzere, varlık'ın çok anlamlı bir lafız olmasından hareketle müşterek lafzın kullanımına işaret eden Aristoteles "sıhhat" kelimesini misal getirir ve müşterek lafzın zengin anlam içeren yapısına telmihte bulunur.⁶⁶ İbn Rüşd Organon'un birinci kitabı olan *Kategoriler* eserinin iki kısım olduğunu ilk kısmın da kendi içerisinde beş bölümden oluştuğunu söyler. İlk bölüm lafızlar konusuna tahsis edilmiştir. İbn Rüşd bu bölümde lafızların delâleti açısından varlıkların durumlarının incelendiğine işaret eder.⁶⁷ Aristoteles de *Kategoriler* eserinde yukarıda ifade edildiği üzere müşterek lafzı izahla eserine başlar. Ona göre müşterek lafız "sadece adları ortak olan ama bu ada karşılık gelen varlık ifadeleri başka başka olan şeylerdir". O, nâtik insanla resimdeki insana canlı denilmesini misal getirir. Bu misale göre sadece ad itibarıyla bir müştereklik vardır. Zira kendilerine özgü varlıkları olması hasebiyle bu iki varlığa canlı denmesi farklı anlamlara gelir.⁶⁸

Organon'un ikinci kitabı *Peri Hermenias*'tır (*Yorum üzerine*). İbn Rüşd bu esere *Kitâbü'l-İbâre* adında bir şerh yazmıştır. Müşterek lafız açısından esere bakıldığında "birçok manaya delâlet eden lafız" şeklindeki tanıma rastlanılır. Bunun ötesinde müşterek lafzın konu ve yüklem bağlamında ele alındığı görülür. Sözelimi konusu veya yüklemi müşterek bir isim olduğunda önermelerin ne ifade ettiği tartışılır. Mesela önermedeki bütün manalar konuya müşterek bir isimle delâlet ederse, tek bir yüklem tasdik edilir; şayet önermedeki bütün manalar yükleme müşterek bir isimle delâlet ederse tek bir yüklem tasdik edilir. Müşterek lafız tek bir manaya delâlet eden anlamda tek bir yüklem üzere hamledildiğinde, müşterek lafzın olduğu önerme tek bir önerme olmadığı gibi önermenin içerdiği konu da bu özellikten ötürü tek bir önerme olmaz. Yani birçok anlam bu önermenin içerisinde olur.⁶⁹

Organon'un beşinci kitabı olan *Topikler* Aristoteles'in müşterek/homonymy lafzı etrafında ele aldığı eseridir. Zira burada kavramların nasıl ve hangi bağlamlarda müşterek olabileceğini

⁶⁵ Ali Tekin, "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâî Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/1 (2014), 62.

⁶⁶ Mustafa Yeşil, *Kategori ve Metafor* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 72.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Ma'kûlât*, thk. Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Daru'l-fikri'l-lübnânî, 1992), 5.

⁶⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 7; İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Ma'kûlât*, 7.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-İbâre*, thk. Muhammed Kâsım (Mısır: Merkezü'l-buhûsi'l-Emrikî, 1981), 98-99 (20b14-22; 20b23-26); Aristoteles, *Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 28.

tartışır ve bir kavramı müşterek olarak addetmenin kurallarını zikreder.⁷⁰ İbn Rüşd *Telhîs'* de bu kuralları zaman zaman Arapça'dan hareketle verdiği örneklerle aktarır: Bu kuralların bazıları tanım, cins ve ayırım gibi o şeyin cevherinden; bazıları da karşıtlar, kıyas edilenler ve benzerler gibi o şeyin dışındakilerden olur. Bunların dışında birtakım başka şartlar da vardır.⁷¹

İbn Rüşd bir ismin müşterek olup olmadığının nasıl anlaşılacağını inceler. Bu yollardan biri müşterek ismin hakkında kullanıldığı şeylerin zıddına bakmaktır. Şayet isim zıt ise her birinde müştereklik gerçekleşir. Zira bu şeyler iştirakle bu isim üzerine söylenmiştir. Yine müşterek isimle delil getirilen iki manadan birine bakmaktır. İkisinden biri zıt, diğeri değilse bu ismin müşterek olduğu anlaşılır. İlim aracılığıyla elde edilen hazla, su içmekle elde edilen haz buna misaldir. Şayet ikisinden biri zıt olursa -su içmenin zıddı susuzluktur- bu durumda diğeri zıt olamaz. Bir diğer şart, ismin delâlet ettiği her iki manaya bakmaktır. Bunlardan ilki zıtsa bu iki isim arasında bir orta vardır, diğeri zıtsa aralarında bir orta yoktur. Nitekim bu isim de müşterektir. Mesela konuşmak tatlıdır; yemek tatlıdır denilir. Konuşmakla tatlı arasında orta bir kavram olarak *acı* olamaz. Yemeğin tatlı ve acı olması arasında bir orta vardır. Bu orta tuzlu olma durumudur. İki anlamdan ilkinin aralarında bir orta olacak şekilde zıt olması; ikincisinin ise aralarında birden çok orta olacak şekilde zıt olmasıdır.⁷²

Bir diğer kural mütekâbillerden olan tenâkuzdur. İki manadan ilkinin karşıtı/*mukâbil*, ikinci mananın karşıtı olarak müşterek isimle söylenmişse, onun müşterek isim olduğu bilinir. Buna misal olarak görmek ve karşıtı olan görmemek verilir. İki mana da birbirine zıt olarak söylenir: Birinde görme organına sahip olmama diğeri görmeme anlamında kullanılabilirdi için "görme/basar" lafzının müşterek isim olduğu anlaşılır.⁷³

Sahiplik-yoksunluk/*meleke-adem* üzere olan karşıtlıklar üzerinden de bir ismin müşterek isim olup olmadığı tespit edilebilir. Bu tür karşıtlıklar da birçok şey üzerine söylenir. Ruh ve bedende hissetmenin olması veya olmaması bu minval üzere söylenir. Sağlık ruh ve beden için nasıl müşterek ise hastalık da ruh ve beden için müşterektir.⁷⁴

Adl ve Adalet kelimeleri örneğinde de görüldüğü gibi dildeki çekim kurallarından hareketle de ismin müşterek olup olmadığı bulunabilir. Zira *adl* ve *adalet* birçok şey hakkında müşterek olarak kullanılabilen isimlerdendir.⁷⁵

Hatırlanacağı üzere yukarıda genel hatlarıyla müşterek lafzın cins ile ilişkisinden bahsedilmişti. Müşterek ve cins ilişkisi aslında iki bağlamda ele alınır: 1] Cinslerin üzerine delil getirildikleri manaların mütebâyin/zıt isimle yani uzak cinslerden olmasıdır. Mesela yemek de yaratma da yağmur da övülür. Yemeğin övülmesi etki-etkilenim açısından olur. Zira yemekteki etki-etkilenim bedende övülecek bir etkilenimde bulunmasıdır. Yaratmadaki övülme cesaretin övülmesi gibi nitelik açısındandır. Yağmurdaki övgü ise zamanlama itibariyledir. 2] Cinslerin, üzerine isimle delil getirildikleri bu şeylere yani yakın cinslere bakılarak lafzın iştirak anlamı taşıdığı tespit edilebilir. Eğer tek bir cinsle doğru giderse, ya uzak cinsin kendisine ya da uzak cins ile onun arasında olan ortaya bakılır. Eğer bu yakın cinsler birbirine zıt/mütebâyin olur, biri diğeri altına yer almaz, bu isim bu şeylere uzak cinsteki iştirak açısından delâlet etmezse, bu ismin müşterek olduğuna kanaat getirilir. *Hımâr/Eşek* kelimesinin hem bir alet hem

⁷⁰ Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 25-32.

⁷¹ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, thk. Muhammed Selîm Sâlim (Kahire: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1980), 50.

⁷² İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 50-53.

⁷³ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 53.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 54-55.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-cedel*, 55.

de bir hayvan ismi olarak kullanılması düşünüldüğünde her iki anlamın da yakın cinslerinin birbirine zıt olduğu görülür. Zira bir hayvan için kullanıldığında *Himâr/Eşek* lafzının yakın cinsi hayvandır. Ancak ud ağacından yapılan alet anlamında kullanıldığında bu lafzın yakın cinsi bitkidir. Bu durumda iki yakın cinsin birbirine zıt olduğundan biri diğerinin altında yer almaz ve uzak cinste bir araya gelmek cevher olduğu için *Himâr/Eşek* lafzı bir anlamıyla her ikisine birden delâlet etmez. Şayet her ikisine birden cevher olarak delâlet etseydi, bu durumda eşek lafzı anlamda ortaklık/*mütevâtî* ile söylenirdi. *Himâr/Eşek* lafzının yakın cinslerinden biri diğerinin altına girseydi, yine tevâtu ile söylenmiş olurdu. Örneğin, kuş ve kanatlı bir karganın tek bir cinse varan birbirine zıt cinsleri vardır. Karga kelimesi kanatları ve kuş olduğu gerekçesiyle müşterek bir isim olarak kabul edilemez.⁷⁶

Tanım açısından bir lafzın müşterek olup olmadığının ayırt edilebileceği yukarıda ifade edilmişti. Peki bu nasıl olmaktadır? Tek bir lafızla mürekkebin bütün parçalarına delâlet edilen mürekkep şeyleri tanımlarken bu yapılır. Güneş tutulması ve ay tutulmasını ifade ederken *tutulma/küsûf* lafzının kullanılması buna misal verilir. Bu örnek verildiğinde, konu değiştiğinden dolayı her ikisi için de bir müştereklik belirlenir ve onlardaki farklılıklar bulunur. Nitekim bu müşterek ismin tanımıdır. Mesela ay tutulması gölgenin konik şeklinde meydana gelmesi şeklinde tanımlanır. Aynı şekilde güneş tutulması ayın gözle güneş arasına girmesi olarak tanımlanır. Buradan hareketle *küsûf/tutulma* lafzının müşterek olduğu anlaşılır.⁷⁷

Çokluk, azlık ve eşitlik gibi durumlardan hareketle de müşterek lafız tespit edilebilir. Burada yapılması gereken, iki anlamdan birinin üzerine söylendiği isme bakmaktır. Eğer bu anlamlardan birinin diğeriyle arasında çokluk, azlık ve eşitlik açısından bir mukayese yoksa, her iki anlam da iştirak üzere o isme delâlet eder. Ses ve bıçak için kullanılan *hidde/keskinlik* kelimesi, daha fazla, daha az veya eşit şekilde keskin anlamında kullanılmadığı için müşterek isim olarak kullanılmıştır.⁷⁸

Beş tûmelden biri olan ayırım konusuyla da bir lafzın müşterek olup olmadığı anlaşılabilir. Bunun iki yolu vardır: 1] Tek bir isimle kendisine delâlet edilen şeylerin ayırım olup olmadığına bakmak gerekir. Çünkü ayırım uzak cinsler farklı olduğunda meydana gelir veya her biri bir uzak cinse uzak cinsin de kendisi dışındakine gittiği bir orta olduğunda meydana gelir. Şayet böyle olursa bu isim müşterektir, denilir. Bıçaktaki *keskinlik/hâdd* ile sesteki *keskinlik/hâdd* buna misaldir. Sesteki keskinlik nitelik kategorisi ile söylenen ayırımlardan biri olan keskinlikten farklıdır; bıçaktaki keskinlik de cevher kategorisi üzere söylenen ayırımlardan olan keskinlikten farklıdır. 2] İsmın kendisine delâlet ettiği şeylere bakılmalıdır. Şayet eşyanın ayırımları farklı şekillerde bölünüyorsa bu isim müşterektir. Renk lafzını yemek için ve görme duyusu için kullanmak buna örnektir. Çünkü görme duyusu için bölücü ayırımlar, görmeyi bilmek ve görmeye sahip olmaktır. Bu örnekte kendisiyle yemeklere işaret edilen renk bu ayırımlarla bölünemez.⁷⁹ Son olarak kendisine işaret edilen manalardan birinin ayırımla, diğerinin türle o isme işaret etmesi onun müşterek olup olmadığını gösterir.⁸⁰

Ayrıca İbn Rüşd ismi ve tanımı aynı şeye delâlet eden mütevâtî lafızdan farklı olarak müşterek isimdeki anlamların genel bir arazı olduğuna değinir. İbn Rüşd buna *kelb* lafzını yani

⁷⁶ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 56-57.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 58.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 59.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 59-60.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 61.

köpek kelimesinin bilindiği anlam üzere hem bir hayvanın adı hem de Arap kabilelerinden biri olmasını misal gösterir.⁸¹

Özetle, İbn Rüşd öncesi müşterek lafzın nasıl anlaşıldığı genel hatlarıyla yukarıda ortaya konuldu. Filozof bir lafzı müşterek kılan şartların on beş tane olduğunu dile getirir.⁸² Şartları bir bütün halinde zikretmek gerekirse bunlar: Tanım, cins, ayırım, karşıtlar, kıyas edilenler, benzerler, müşterek isim olarak kullanılan isimlerin zıtları, ismin delâlet ettiği her iki mana, görmek ve görmemek örneğindeki gibi tenakuzlar, sahiplik ve yoksunluk, dildeki çekim kuralları, çokluk, azlık ve eşitlik durumlarıdır. Aristoteles'in eserleri ile mukayese edildiğinde burada göze çarpan husus, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in verdiği örneklerin bir kısmını olduğu gibi bir kısmını da farklı örnekler vererek kullanmasıdır. Öte taraftan lafzın tarifi açısından İbn Rüşd'ün kendisinden önceki gelenekten farklı düşünmediği görülür. Çünkü selefleri olan Fârâbî⁸³ ve İbn Sînâ da bu konuda Aristoteles'i takip etmişti. Filozof kendine özgü bir yaklaşımla lafzı birçok farklı meseleye tatbik etmeye çalışmıştır. Varlık kavramı akla ilk gelen örnek⁸⁴ olsa da İbn Rüşd'ün müşterek lafza müracaat ettiği meselelerden birisi ilahî sıfatlar konusudur. Çalışmada müşterek lafzın ilim, irade, kelim, hayat, sem ve basar sıfatları özelinde İbn Rüşd'ün elinde bir metin analizi teorisine dönüştüğü gösterilmeye çalışılmıştır.

2. Müşterek Lafız Teorisinin İlahî Sıfatlara Tatbik Edilmesi

Kurtubalı filozof müşterek lafız teorisini birçok ilahî sığata uygulamıştır. Ancak bu sıfatlardan bazılarını kısaca ele alırken İslam düşünce tarihinde farklı izdüşümleri olan ilim ve irade gibi sıfatlara daha geniş yer ayırmıştır. Çalışmada önce ilim ve irade sıfatına değinilmiş akabinde ise İbn Rüşd'ün eserlerinde geçtiği şekliyle kelim, hayat, sem ve basar gibi sıfatlar üzerinde durulmuştur.

İbn Rüşd'ün ilim sıfatı açısından vurguladığı noktalardan birisi 'ilim' lafzının insan ve ilah için kullanımının salt müştereklik bildiren bir lafız olduğudur. Önce her iki tabiatın farklı olduğuna işaret eden İbn Rüşd bunun akabinde mevcut kullanımın ortak bir adlandırmadan ibaret olduğuna temas eder. Hatta Kurtubalı filozof bu hususta karşılıklı özlerden ve birtakım özellikleri aynı oldukları gerekçesiyle iki bilgiyi birbirine benzetmeyi cehaletin son noktası olarak niteler. Nitekim ilim lafzıyla muhdes bir bilgiye veya kadîm bir bilgiye işaret edilmiş olabilir. Bunlar ise birbirinden farklı şeylerdir.⁸⁵ İbn Rüşd müşterek bir ifade olarak bu sıfatın hem insan hem de ilah için kullanılmasının karşıt birçok isim için de kullanıldığını vurgular. İbn Rüşd karşıt isimlerle kastının ne olduğunu ise bir başka eserinde izah eder. İbn Rüşd, mütekâbilâtın tanımını şöyle yapar: Dört sınıf şeye kendileri ile delâlet edilen isimlerdir: Olumlu olumsuz, zıtlar, birbirine izafe edilen şeyler ve sahiplik-yoksunluk.⁸⁶ İbn Rüşd'ün karşıtlık kategorisiyle buradaki kastı zıtlardır. O tek bir kelimeyle zıt lafızlara işaret edilmesine yücelik/*celel* ifadesinin büyüklük ve küçüklük hakkında; *sarîm* ifadesinin ise aydınlık ve karanlık hakkında söylenilmesini örnek verir. Bu noktada cevaplanması gereken soru İbn Rüşd'ün ilim sıfatını ele aldığı yerde neden celel ve sarîm örneklerine müracaat ettiğidir? Celel

⁸¹ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 361.

⁸² Aristoteles *Topikler*'de sayı zikretmeksizin müşterek lafzın şartlarını ele alır.

⁸³ Fârâbî'nin müşterek lafzı varlık hakkında nasıl tatbik ettiğini gösteren örnek bir çalışma için bk. İrfan Görkaş, "Fârâbî Metafizisinde 'Varlıkta Müştereklik' Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2017), 13-34.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 446.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme fi'l-ittisâl* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 103.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Telhîşu mâ ba'de't-tabia'*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 21.

ve sarîm⁸⁷ zıt lafızlardan olup birbirine iki zıt anlamı içerisinde barındırır. O halde İbn Rüşd'ün bu örnekle ilim sıfatının insan ve ilah için birbirine zıt anlamları içerisinde barındırdığını göstermeyi amaçladığı söylenebilir. Bu, ilim sıfatı Allah ve insan için aynı anlama gelmez demenin farklı bir ifadesidir.

İbn Rüşd 'pek çok şey tek bir isimde müşterek olduğunda bazısı bazısından bu ismi almayı daha çok hak eder' şeklinde bir tanım yapar.⁸⁸ Dolayısıyla ona göre ilim sıfatını almayı Bârî'nin insandan daha fazla hak ettiği söylenebilir. İbn Rüşd'ün bu yaklaşım tarzını diğer sıfatları ele alırken sürdürdüğünü görmek mümkündür.

Öncelikle her iki tabiatın yani hâlık ile mahlûkun tabiatının farklı olduğuna işaret eden İbn Rüşd bunun akabinde mevcut kullanımın ortak bir adlandırmadan ibaret olduğuna temas eder. Hatta filozof bu hususta karşılıklı özlerden ve birtakım özellikleri aynı oldukları gerekçesiyle iki bilgiyi birbirine benzetmeyi cehaletin son noktası olarak niteler. Nitekim ilim lafzıyla, muhdes veya kadîm bir bilgiye işaret edilmiş olması bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu gösterir.⁸⁹ Ayrıca birtakım özellikleri aynı olduğu gerekçesiyle ilim sıfatının ilah ve insan için kullanımının birbirine benzetilmesini cehaletin son noktası olarak görmesi, başka bir eserinde ortaya koyduğu izahlardan daha iyi anlaşılır. İbn Rüşd sürekli vurguladığı üzere ilim sıfatının müşterek bir isim olduğunu belirtir. Yukarıdaki hata ise ilim sıfatının mütevâtî isimler kabilinden görülmesidir. Zira mütevâtî isim, "lafız ve anlam bir olmakla birlikte bu lafzın delâlet ettiği fertlerin sayısının çok olduğu isimdir".⁹⁰ Ağaç buna misal olarak verilebilir. Ağaç lafzı ile bütün ağaç türleri kastedilmiş olunur. Ağaç kelimesi tek bir lafız ve anlam olmasına rağmen delâlet ettiği birçok ağaç türü vardır.⁹¹ Bir başka ifadeyle mütevâtî, tek bir lafzın ve mananın eşit bir şekilde birçok şey için kullanılmasıdır. Sözlükteki tanımıyla müşterek isim "tanım ve hakikat bakımından farklı olan varlıklar için eşit anlamda kullanılan isimdir".⁹² Misal olarak zikredilen musavver insan ve nâtik insandır. Burada canlılık lafzı tek bir lafzın farklı manalar için kullanıldığını gösterir ki bu da lafzın müşterek olduğunu gösterir. Çünkü musavver insan ve nâtik insan ifadelerinin her ikisinin tanımı da farklıdır.⁹³ Sadece isim yani canlılık açısından müşterektirler. Zira birinin insan olarak varlığı resim ile; diğerinin varlığı ise nâतिकlık ile tanımlanmıştır. İlim lafzı açısından bu örnek düşünüldüğünde şöyle bir izah yapılabilir: Canlılık lafzının musavver insan ve nâtik insan üzerine hamledilmesi gibi ilim lafzı da insan ve ilaha hamledilebilir. Ancak nâtik ve musavver insanda canlılık lafzı müşterek olmakla beraber ontolojik bir farklılığa işaret eder. Aynı şekilde ilim lafzı da insan ve ilah hakkında müşterektir. Ancak hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan insanda ve ilahta farklı imalar taşır. Belki de bu hususa işaretle İbn Rüşd ilim lafzının mütevâtî bir lafız olarak anlaşılmasını son derece cahilce bir yaklaşım olarak görür. O, ilim sıfatının müşterek isim statüsünde olup böyle anlaşılması gerektiğini ısrarla vurgular. Yeri gelmişken Gazzâlî'nin en temel yanılışı da ilim lafzını müşterek değil de mütevâtî lafız gibi değerlendirmesinde yatar.⁹⁴

⁸⁷ Sarîm lafzı zıt kelimelerden olup hem gece hem de gündüz için kullanılır. Aynı şekilde celel kelimesi de zıt lafızlardandır ve hem basit hem de büyük anlamında kullanılır. Bk. İbnu'l-Enbârî, *el-Eddâd*, 84, 89.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2, 96; İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 1, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 796.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-ş-şerî'a ve'l-hikme fi'l-ittisâl*, 103.

⁹⁰ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), "Mütevâtî İsimler", 245.

⁹¹ Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi* (Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007), 220.

⁹² Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, "Müşterek İsimler", 244.

⁹³ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Mağûlât*, 7.

⁹⁴ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 269.

İbn Rüşd müşterek isim teorisi olarak adlandırılan bu nazariyesinde aynı örneği başka bir eserinde de kullanır. Burada hem “bilinen” hem de “bilinmeyen” ifadelerinin *bilinen* lafzıyla isimlendirildiğini zikreder. İbn Rüşd burada kastedilenin bilinen isminin hakiki bilgiyle bilinen ve sofistçe bilinen bilgi hakkındaki müştereklik olduğunu vurgular. Bu tür isimde ortaklıkların Arap dilinde çok olduğuna değinen İbn Rüşd yukarıda da geçen celal ve sarım lafızlarını buna örnek gösterir.⁹⁵

Filozof iştirâku'l-isim açısından ilim sıfatının hem insan hem ilah için kullanılmasını cevher ve araz kavramlarıyla izah eder. İbn Rüşd sıcaklığın bir şeyde cevher ve araz olarak bulanabileceğini ifade eder. Burada sıcaklığın hem cevher hem de araz için kullanılması müşterek olarak kullanılır. Çünkü sıcaklık örneğinde olduğu gibi bazen cevher bazen de araz hakkında söylene de herhangi bir şeyde sıcaklığın kullanımı yine kendine özgü olarak bulunur.⁹⁶ İlim sıfatı açısından düşünüldüğünde ilim hem ilah hem de insan için müşterek olarak kullanılır. Ancak bu sıfat insanda ve yaratıcıda onlara özgü bir şekilde tezahür eder. Bu müştereklik cevher-araz kavramlarıyla anlatılacak olunursa ilim sıfatının Allah'ın için kullanımı cevher, insan için kullanımı arazdır. İlim sıfatı bu şekilde cevher ve araz için müşterek kullanılsa da bu sıfatın insan ve İlahta tezahürü kendilerine özgü bir biçimde olur.

İbn Rüşd ilim sıfatının el-Evvel için kullanımı ile insan için kullanımının müşterek bir lafız olarak kullanıldığını ve bu lafzın müştereklik dışında başka bir anlamı olmadığını iddia eder. Nitekim *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* eserinde İbn Rüşd şöyle der: “el-Evvel var olması bakımından varlığı bilir. İnsanın ve ilahın ilmi, şeklindeki kullanım sadece iştirâku'l-isim cihetiyledir. Zira O'nun bilgisi varlığın sebebidir; insanın bilgisinin sebebi ise bizzat varlıktır.”⁹⁷ İbn Rüşd iki bilginin salt müştereklik bildirdiğini dolayısıyla konuyu bu şekilde tartışmanın doğru olmadığını altını çizer.⁹⁸

İbn Rüşd 'ilim' kavramında izlediği yolu irade sıfatını ele alırken de sürdürür. İradenin de İlah ve beşer için müşterek bir lafız olarak kullanıldığına dikkat çeker. Nasıl ki kadîm ve hâdis şeklinde iki tür bilgi söz konusuysa irade için de aynı şey söz konusudur. Hayvan ve insandaki irade, murad edilen şeyden dolayı insan ve hayvana bitişen bir edilgenliktir/*münfail*. Burada irade, muradın sonucudur/*malül*. İnsanî iradenin anlamı budur. Bârî ise kendinde böyle malül bir sıfatın olmasından münezzehdir.⁹⁹

İbn Rüşd irade sıfatının müşterek bir isim olarak hem hâdis hem de ezeli irade için kullanıldığını ve bu noktanın anlaşılmasından kaynaklı bir karışıklık olduğunu belirtir. Hâdis ve ezeli irade ifadesi, müşterek olarak söylenmiştir. Hatta birbirine zıttırlar. Çünkü Gâib'teki iradeden farklı olarak görünür âlemdeki/*şâhid* irade, eşit düzeyde iki karşıt *mütekâbil* bir fiili yapma imkânı kendisinde olan kuvvettir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bir sınır vardır. Müşterek lafız bu anlamıyla sınırlara işaret eden bir anlam olarak İbn Rüşd'de karşılık bulur.

İlim isminde olduğu gibi, fail olan Allah ile insanın irade sıfatıyla vasıflandırılması da müşterek bir isim olarak söylenmiştir. Ezelde var olan irade sıfatı muhdes olan şeylerdeki irade sıfatından farklıdır. Şeriattan hareketle İbn Rüşd bunun irade olarak isimlendirildiğini söyler.¹⁰¹ Kurtubalı filozofa göre bu meseledeki karışıklık irade kavramının müşterek lafız şeklinde

⁹⁵ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2, 182.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2, 570.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 3, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 686.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), 442.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 440.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 115.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 140.

kullanıldığıının anlaşılmasıdır. Ezeli irade ile hâdis irade sözü, müşterek olarak söylenmiş bir isimdir.¹⁰²

Görüldüğü üzere müşterek isimler teorisi İbn Rüşd'ün sıfatlar meselesine yaklaşımında ortaya çıkan İlahi-insani ayrımının anlaşılmasında farklı bir imkân sunar. Bu teori sıfatlar meselesinde İbn Rüşd'ün yaklaşımını anlamakta bir anahtar işlevi görmektedir. Mezkur teori ile İbn Rüşd mantık kavramlarından yararlanarak dilsel tahliller yapmakta ve konuya dair farklı bir kapı aralamaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd, İlahtaki sıfatlar ile insandaki sıfatları sadece bir isim müşterekliğinden ibaret görür. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere salt lafzî bir müştereklikten ötürü şâhid hakkındaki hükmün gâibe taşınması doğru değildir. İbn Rüşd İlah ve insan hakkında bu tarz bir akıl yürütmenin yanlış olduğunu mukayeseli bir şekilde ispata girişir. Mesela insan da akla ilaveten hayatın varlığı, duyuyla ortaya çıkan irade ve idrak sebebiyle gerçekleşen bir hareket gücünü ifade eder. Ancak Bârî hakkında duyuyla kullanılması da bir mekânda böyle bir hareketin O'nun için söz konusu olması da imkânsızdır.¹⁰³

İbn Rüşd'ün müşterek lafız teorisini tatbik ettiği sıfatlar yukarıda da ifade edildiği üzere ilim ve iradeyle sınırlı değildir. Sözelimi *hayat, kelâm, sem'* ve *basar* sıfatlarını ele alırken de İbn Rüşd bu teoriye müracaat eder. İbn Rüşd *hayat* sıfatını el-Evvel'in zâtını bilip bilemeyeceği meselesinde ele alır. Bu sıfatın anlam dünyasının siyak ve sibaka göre değişebileceğini ifade eder. İbn Rüşd'ün ifadesiyle ezeli ve fâsid hakkında *hayy* lafzı müşterek olarak söylenmiştir. Zira her varlık ya canlı ya da cansızdır.¹⁰⁴ Canlı varlıkların birçok sayıda olması bunların hayat sıfatına aynı şekilde ve tüm yönleriyle sahip olduğunu göstermez. Dolayısıyla burada hayat sıfatının müşterek lafız olarak kullanımının göz ardı edilmesi lafzı anlama çabalarını etkiler. Zira İbn Rüşd Eş'ârî Kelâmcıların bir duyu olmaksızın Bârî için hayat sıfatını kullandıklarını ve mutlak bir şekilde hareketi O'ndan nefy ettiklerini söyler. Bu ise aşağıdaki iki şıktan birini kabul etmeyi beraberinde getirir. [1] Kelâmcılar bu yaklaşımlarıyla ya canlılar için var olan ve insandaki bilginin varlık şartı olan hayat sıfatının anlamını Bârî için yok sayarlar. [2] Ya da 'idrak ve ilim, el-Evvel'de bizzat hayattır' diyen filozoflar gibi, hayat sıfatını idrakin bizzat kendisi olarak görürler.¹⁰⁵ Bu sebeple İbn Rüşd'e göre Kelâmcıların yaklaşımındaki yanlış, hayat lafzının müştereklik ifade ettiğini görmezden gelmektir.

Bir diğer sıfat olan *kelâm* bağlamında İbn Rüşd Allah için bu sıfatın kesin olduğunu izah ederken müşterek lafza telmihte bulunur. İlim ve kudret sıfatının kesinliği ihtirâ' yani bir şeyi benzersiz yaratma açısından nasıl kesinse, kelim sıfatı da Allah için o kadar kesindir. Çünkü kelâmın tanımına bakıldığında konuşan kişinin/*mütekellim* bir fiili olduğu görülür. Bu öyle bir fiildir ki mütekellim konuşma fiiliyle zâtında olan bir bilgiyi muhatabına gösterir. Bir başka tanımla muhatab zatındaki bu bilginin kendisi için ortaya çıktığı kişiye dönüşür. Bu fiil İbn Rüşd'e göre failin fiillerinden biridir. Dolayısıyla böyle bir fiil hakiki fail olmayan mahlûkta yani insanda kâdir ve âlim olması cihetiyle vardır. İbn Rüşd buradan hareketle gerçek fail olan hâlıkın kelâm sıfatına sahip olmasının vacip olduğunu söyler. Zira hakiki fail olan hâlık, mahlûka göre bu sığata sahip olmaya daha layıktır.¹⁰⁶

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle İbn Rüşd'ün kelâm sıfatının mahlûk ve hâlık hakkında kullanımı bağlamında zikrettiği hususlardan müşterek lafza vurgu yaptığı sonucunu

¹⁰² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 115.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 430.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 448-449.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 430.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* (Beirut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), 131.

çıkarmak elbette mümkündür. Zira müşterek lafız birden çok anlamı olan veya bağlam itibariyle lafzın farklı anlamlar kazanabildiği lafız olarak tanımlanmıştı. Burada kelam sıfatı hâlık bağlamında farklı bir anlama, mahlûk bağlamında farklı bir anlama gelmektedir. Her ne kadar lafzî bir açıklama gibi anlaşılabilir da aslında İbn Rüşd'ün ısrarlı bir şekilde işaret etmiş olduğu müşterek lafız teorisinden şu sonuç çıkarılabilir: Onun nezdinde bu teori mantıktaki kullanımını aşarak dilsel tahlillerin yapılmasını salık veren bir çokanlamlılık teorisidir.

Sem' ve basar işitme ve görme sıfatlarının da hem insana hem yaratıcıya nispet edilmesini müşterek lafızlar olarak söylendiği görüşünde olduğu sonucuna ulaşmak zorlama bir yorum olmayacaktır. İbn Rüşd önce bu iki sıfatın hâlık için kullanımının şeriatta vazedilmiş olması itibariyle kesin olduğu görüşündedir. Nitekim ona göre iki sıfat da idrak edici anlamda varlıklara özgüdür. Buradan hareket eden İbn Rüşd yaratıcının yarattıklarının idrak ettiği şeyleri idrak etmesinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşır. Hatta onun ifadesiyle ma'bûd ve İlah ismine sahip olmanın gereği, idrake konu olan her şeyi idrak etmektir.¹⁰⁷ İbn Rüşd sem' ve basar isminin müşterek olduğunu burada açıkça dile getirmese de müşterek ismin şartlarını ele aldığı başka bir eserinde görme/basar lafzını kullanır ve bu lafzın iştirak üzere söylenen bir lafız olduğu kanaatini ifade eder.¹⁰⁸

Sonuç

İbn Rüşd'ün müşterek/homonmy lafzı zıt lafızlardan verdiği örneklerden hareketle polysemy yani çokanlamlı lafızlar içerisinde görüp değerlendirdiği söylenebilir. Zira o zıt lafızlardan örnek vererek yaptığı izahlarda zımnen bunu belirtir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün "müşterek lafız" tabirini sıfatların çokanlamlı lafızlar olarak görülmesi gerektiğine işaretle kullandığını söyleyebiliriz. Ayrıca zıt lafızları da içerisine aldığı kabul edildiğinde müşterek lafzın bahsi geçen sıfatlarda görüldüğü üzere ilahta ve insanda farklı hatta zıt manalara geldiği görülebilir. Bu tür bir çıkarım ilm-i İlahi - ilm-i insani, cüzi - külli ilim veya ezeli - hâdis irade gibi bahislerde müşterek lafzın kullanımının ima ettiği çokanlamlılığa bir vurgudur. Müşterek lafzın ima ettiği hususlar açısından bu nokta, İbn Rüşd'ün dilcilerin yaptığı tartışma bağlamında sıfatlar bahsini ele alarak linguistik bir tahlil yaptığını gösterir. Çokanlamlı lafızların hangi anlamda kullanıldığını tespit için bir bağlamın veya karînenin arandığı hatırlandığında, İbn Rüşd nezdinde ilahi ve insani ayrımının bu şarta tekabül ettiği söylenebilir.

İbn Rüşd müşterek lafız teorisi ile sıfatların varlıklara yüklenmesindeki ontolojik farklılığa da işaret eder. Ayrıca epistemolojik açıdan dildeki sınırlılık veya zenginliğin bir imkân olarak görülebileceğini ima eder. Öte taraftan ilim, irade, kelam, hayat, sem' ve basar gibi sıfatlar özelinde İbn Rüşd müşterek lafız teorisi ile bu tür sıfatların hâlık ve mahlûkta farklı tezahürleri olduğuna değinir. Sıfatların ilahta ve insandaki yansımalarının farklılığına dair bu vurguya ilaveten Kurtubalı filozof yaratıcının bu sıfatlara insandan daha fazla layık olduğunu ve her yönüyle insandan üstün olduğunu da dile getirir. Böylelikle sayısız tartışmayı muhtevasında barındıran ilahî sıfatlar konusunda kendisine özgü bir yaklaşımla mantık-felsefe ilişkisine yönelik bir okuma yapar. Sonuç itibariyle İbn Rüşd bir yönüyle mantık kavramları üzerine inşa ettiği diğer bir yönüyle de dilsel analizlere dayandırdığı bir yaklaşımla ilahî sıfatları ele alır. Diğer bir ifadeyle filozof müşterek lafzın varlıkta farklı, dilde farklı tezahürleri olduğunu vurgular. Dolayısıyla hem dilsel ve mantıkî hem de epistemolojik ve ontolojik boyutlarıyla müşterek lafzı sıfatlara tatbik eder.

İbn Rüşd'ün yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koyabilmek için müşterek lafız hakkında daha önce ifade edilen bir noktayı hatırlamak elzemdir. Buna göre şayet müşterek lafızla

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 133.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîşu kitâbi'l-cedel*, 53.

çokanlamlılık kastediliyorsa tek bir lafzın içerisinde barındırdığı çeşitli anlamlardan hangisinin hedeflendiğini ortaya koyacak bir bağlam veya karîneye ihtiyaç vardır. Dikkat edilirse İbn Rüşd'ün sıfatların müşterekliğini dile getirirken bir karîne ya da bağlam şeklinde ikâme ettiği nokta ilahi ve insani şeklindeki ayrımdır. Onun nezdinde sıfatların ilah ve insan bağlamında kullanımı birbirinden farklıdır. İşte bu farklılığa işaret ederken kullandığı insani ve ilahi ayrımı Arap dilindeki çokanlamlı lafızların anlam dünyasından hangi mananın kastedildiğini tespit edebilme yolu olan karîne veya bağlamı karşılamaktadır.

İlahi sıfatların insanda da sabit olduğu gerçeği sıfatların tümelliğine işaret eder. Ancak burada insana ve ilaha eşit bir şekilde yani tevâtû ile söz konusu sıfatların hamledilmediğine dikkat çekmekte fayda vardır. Yani bu sıfatlardan her biri tümel bir kavram veya manadır. Bununla birlikte insana ve ilaha tevâtû ile değil iştirâk ile söylenmiştir. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün müşterek lafza telmihte bulunarak yapmaya çalıştığı şey, tümelin müşterekliğini sıfatlar meselesine tatbik etmektir.

KATKI ORANLARI	
Etik Beyan/Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Yazarlar/Author(s)	İrfan KARADENİZ – Hüseyin KARAMAN
Finansman/Funding	Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler/The Authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Yazar Katkıları/Authors Contributions	Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: İK (%90), HK (%10) Veri Toplanması/Data Collection: İK (%95), HK (%5) Veri Analizi/Data Analysis: İK (%95), HK (%5) Makalenin Yazımı/Writing Up: İK (%95), HK (%5) Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: İK (%98), HK (%2)
Çıkar Çatışması/Competing Interests	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan ederler/ The Authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

Acar, Ömer. "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lâfzî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 241-270.

Akdemir, Furat. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2020), 1581-1609.

Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Aristoteles. *Önerme*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.

Aristoteles. *Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.

Arpa, Abdulmuttalip. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (Haziran 2010), 29-54.

- Ayık, Hasan. *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*. Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû'atu muştalâhâtî 'ilmu'l-mantık 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû'atu muştalâhâtî'l-felsefe 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997.
- Craig, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Philosophy of Language*. London; New York: Routledge, 1998.
- Çabuk, Ayşegül. *Meşşai Filozoflarda İlahi Sıfatlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çelebi, Muharrem. "Ezdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demir, Gökhan Yavuz. *Dilin Belirsizliği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebherî. *İsâgûcî*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Emiroğlu, İbrahim. "Dilde Çok Anlamlılık ve Belirsizlik Hep Yanıltıcı Mıdır?" *Mantık Yazıları*. 401-429. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarḥân el-. *el-Fâzû'l-müsta'mele fi'l-mantık*. thk. Muḥsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2002.
- Fârâbî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarḥân el-. *Kitâbü'l-'İbâre*. thk. Muhammed Selîm Sâlih. Mısır: Dâru'l-kütüb, 1976.
- Gazzâlî. *Maḳâşidü'l-felâsife*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî. *Mihakkü'n-nazar*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2016.
- Gazzâlî. *Mi'yâru'l-'ilm*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Görkaş, İrfan. "Fârâbî Metafizisinde 'Varlıkta Müştereklik' Meselesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2017), 13-34.
- Grünberg, Teo vd. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Metu Press, 3. Basım., 2003.
- Grünberg, Teo. *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Güven, Şahin. *Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2005.
- Hañcer, Alaaddin. *İslam Hukuk Metodolojisinde Müşterek Lafız ve Furû' Fıkha Tesiri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. b.y.: y.y., 1418/1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mu'cemu meḳâyîsi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi 'î. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Rüşd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.

- İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme fi'l-ittisâl*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Kitâbü'l-Makûlât*. thk. Cîrâr Cihâmî. Beyrut: Daru'l-fikri'l-lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd. *Kitâbü'l-'İbâre*. thk. Muhammed Kâsım. Mısır: Merkezü'l-buhûsi'l-Emrîkî, 1981.
- İbn Rüşd. *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 1. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd. *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 2. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Rüşd. *Tefsîru ma-ba'de't-tabia'* 3. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Telhîşu kitâbi'l-cedel*. thk. Muhammed Selîm Sâlim. Kahire: el-Hey'etu'l-Mışriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1980.
- İbn Rüşd. *Telhîşu mâ ba'de't-tabî'a*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh. *Cedel*. thk. Aşmed Fuâd Ehvânî. Kahire: el-Heyetü'l 'Amme li şüûni'l-Metabi'il-Emiriyye, 1965.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh. *Maqûlât*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. 'Abdullâh. *Safsata*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *el-Eddâd*. thk. Muhammed Ebu'l-Faql İbrâhîm. b.y.: y.y., 1407/1987.
- Kahraman, Selçuk. *Dilde Çokanlamlılık ve Belirsizlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karataş, Fatih. "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 550-574.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. "Lafızlar". çev. Ali Rıza Şahin. *Mantık*. 31-52. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.
- Nesterova, Svitlana. "Dilsel Metaforların Yol Açtığı Mantıksal Paradokslar". *VI. Mantık Çalıştayı Kitabı*. ed. Vedat Kamer, Şafak Ural. 327-342. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2016.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-'Arabiyye, 1984.
- Özdaş, Haşim. "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 50-64.
- Samar, Mahmut. "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar". *Eskiye* 42 (2020), 961-984. <https://doi.org/10.37697/eskiye.764230>
- Süyûtî, Ebû'l-Faql Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd 'Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Şimşek, Mehmet Ali. "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri". *Nüşa* 1/1 (2001), 80-111.
- Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-. *Keşşâfu iştilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. 'Alî Dağrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tekin, Ali. "Kategoriler Kitabı'nın Meşşâi Mantıktaki Mertebesi Üzerine Tartışmalar". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/1 (2014), 61-72.
- Turgut, Ali Kürşat. "Meşşâi Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 1-21.
- Râzî, Kutbüddin. *Risâle fi Tahkîki'l-Külliyât*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Türkmen, Sabri. "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim" Kur'an Özel Sayısı (2012), 533-552.

Uyanık, Mevlüt vd. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Yeşil, Mustafa. *Kategori ve Metafor*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 425-551. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l- 'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.