

“Vücûh” ve “Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme*

Hasan Yıldızlı**

An Evaluation of Definitions Concerning *Wucûh* and *Nazâir* in Tafsîr Tradition

The fact that the term *wucûh* is used in the Holy Qur'an and that it is used in different meanings from the time of Prophet Muhammad is an interesting matter. This situation led to a focus on Qur'anic words that could have different meanings by Muslim scholars. At the beginning of the second century AH, the oldest work that is still extant today that was written on this matter is that of Muqâtil b. Sulaymân (d. 150/767), titled *al-Wucûh wa al-nazâir fî al-Qur'an al-'azîm*. After Muqâtil, although quite scholarly works were written in this field, the first definition that identified the science of *al-wucûh wa al-nazâir* was written 450 years later by Ibn Jawzî (d. 597/1201). A second definition, offered as an objection to this one, was put forward approximately 150 years later by Ibn Taymiyya (d. 728/1328). In contrast to Ibn Jawzî, he stated that these two concepts were totally different to one another and the definitions should be made accordingly. Zarkashî (d. 794/1392) in his famous work *al-Burhan fî 'ulûm al-Qur'an*, in contrast to Ibn Taymiyya, preferred this different definition of *wucûh* and *nazâir*, and it was for this reason that this latter definition became famous. However, Zarkashî's transmission of *nazâir* in particular has led to different interpretations and thus today there are four definitions of *nazâir*. In this article, the definitions that have been made of this term from the era of Ibn Jawzî until today, departing from the six basic works on this matter and which of these definitions are more in keeping with the real meaning of the word will be presented.

Key words: *Wujûh*, *nazâir*, polysemy, synonymity, Muqâtil, Ibn Jawzî, Zarkashî.

Kur'anî anlamaya yönelik ilk açıklamaların Hz. Peygamber tarafından yapıldığı aşikârdır. Bunun doğal bir sonucu olarak vücûh ve nezâir ilminin temelini atan da o olmuştur. Hz. Peygamber'in bizzat vücûh kelimesini

* Bu çalışma, tarafımızdan hazırlanan yüksek lisans tezinin (Hasan Yıldızlı, “Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) “Vücûh ve Nezâirin Tanımı” bölümünün (s. 8-25) genişletilmiş şeklidir. Makalemi okuyup beni yönlendiren değerli arkadaşım ve hocam Ali Albayrak'a teşekkür ederim.

** Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni.

kullandığına dair iki rivayet aktarılmaktadır. Bunlardan birincisi, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) rivayet ettiği söylenen şu sözdür: "Kur'an çok anlamlıdır (zû vücûh) [farklı anlamlara gelmeye yatkındır]. Bu sebeple siz ona, en uygun olan anlamı verin."¹ Diğer rivayet de Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]) tarafından nakledilmektedir: "Kişi Kur'an'ın birçok anlama (vücûh) geldiğini bilmedikçe fakih olamaz."²

Bu iki sözü Hz. Peygamber'in söylemediği, bilakis ashap arasında ilim sahibi olan iki kişinin Kur'an'ı tanıtıcı sözlerinin yanlışlıkla Peygamber'imize atfedildiği açıktır.³ Hz. Peygamber'in vücûh ilmine konu olan bazı kelimeleri açıklaması ve böylece çok anlamlılığı vurgulaması ise sağlam kaynaklarda mevcuttur; mâkul olan da budur. Hz. Peygamber "İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık/zulm bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarıdır ve onlar doğru yolu bulanlardır"⁴ âyetinde geçen zulm kavramını "günah" olarak anlayan ashaba "Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür"⁵ âyetini okuyarak buradaki zulmün "şirk" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁶ Ayrıca Enfâl sûresinin 60. âyetinde geçen "kuvvet" kelimesini "atmak"⁷ ve Bakara sûresinin 196. âyetinde geçen "ezâ" kelimesini de "bit"⁸ olarak açıklaması da bu duruma örnektir.

Bu örnekler, Hz. Peygamber tarafından yapılan Kur'an tefsirine örnek olduğu gibi, aynı zamanda vücûh ve nezâir ilminin ilk uygulaması anlamına da gelmektedir. Zira Hz. Peygamber bu örneklerle ashabına, Kur'an'da kullanılan bir kelimedede gerek bağlam itibarıyla gerekse metin dışı bir karineden dolayı birden çok anlamın kastedilebileceğini de göstermiş olmaktadır.

Ashaptan bazıları da Kur'an'da çok anlamlı kelimelerin olduğuna ve bu kelimelerden bazılarının dikkat çekmiştir. Yukarıda naklettiğimiz rivayetlerin bizzat o sahâbelerin sözleri olmasının yanında, halifeliği döneminde Hz. Ali de (ö. 40/661), İbn Abbas'ı Haricileri ikna etmesi için gönderirken ona

1 Dârekutnî, *es-Sünen*, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2001), III, 378.

2 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, haz. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Dübe: Merkezü Cum'a el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006), s. 19. Ayrıca Mukâtil'in bu hadisi kitabının girişinde zikrettiğine dair bir bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), s. 264.

3 İleride vücûh ve nezâir hakkında yapılan tanımları incelerken Ebü'd-Derdâ'nın rivayet ettiği hadisin, İbn Teymiyye tarafından onun sözü olarak aktarıldığını göreceğiz.

4 el-En'âm 6/82.

5 Lokmân 31/13.

6 Buhâri, "İmân", 23.

7 Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, haz. M. İbrahim el-Bennâ (Cidde: Dâru İbn Hazm, 1998), IV, 1601-2.

8 İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 499-500.

şu tavsiyede bulunmuştur: "...Kur'an çok anlamlıdır/zû vücûh. Bu sebeple sen bir anlamını (vechini) öne sürerken, onlar da diğerini sürerler..."⁹ Abdullah b. Ömer de (ö. 73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ile Emevîler arasında cereyan eden savaş kastedilerek Allah'ın "Fitne tamamen ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın"¹⁰ buyruğu varken neden savaşmadığını soranlara şöyle cevap vermiştir: "Biz fitne kalkıncaya ve din Allah'ın oluncaya kadar savaştık. Siz ise fitne çıksın ve din de başkalarının olsun diye savaşıyorsunuz."¹¹

Şüphesiz sahâbe içerisinde Kur'an bilgisi bakımından en çok öne çıkan kişi İbn Abbas'tır. Kendisine eser nispet edilen tek sahâbî de odur. Bu eserlerin arasında vücûh ve nezâire dair bir eser de mevcuttur.¹² Onun eser yazıp yazmadığını bilemiyoruz. Ama Mekke Okulu diye adlandırılan talebelerinin vücûha konu olan kelimelere dair açıklamalarından haberdarız. Meselâ Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) hac ibadetinin farzîyetini bildiren âyetin¹³ sonundaki "yol/sebil olarak ona gücü yetenlerin" ifadesinde geçen sebil kelimesini "yiyecek ve binek" olarak yorumlamıştır.¹⁴ Mücâhid (ö. 103/721) "Sen afvı tut" âyetinde¹⁵ geçen afvı tutma ifadesini güzel ahlâktan biri olan "affetmek ve hoşgörülü olmak" şeklinde açıklamıştır.¹⁶ İkrime (ö. 105/723) "Onlara, şu şehir/karye halkını misal getir." âyetinde¹⁷ geçen karye kelimesinin "Antakya" olduğunu belirtmiştir.¹⁸

Yukarıdaki nakiller, tefsir konusunda öne çıkan ashâbın ve talebelerinin "Kur'an'daki bir kelimenin, bulunduğu yere göre farklı anlamlar (vücûh)

9 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, haz. Ali M. Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), VI, 339'dan naklen Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), s. 184.

10 el-Bakara 2/193.

11 Buhârî, "Tefsîr", 30'dan naklen İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), I, 85. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 491.

12 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhâtü'l-a'yûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, haz. Halil Mansûr (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), s. 11. Aksi belirtilmediği takdirde makale boyunca bu neşir kullanılmıştır.

13 Âl-i İmrân 3/97.

14 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), V, 611'den naklen Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 149. Âyette geçen "sebil" kelimesine bazı vücûh ve nezâir kitaplarında "ulaşma imkânı/belâğ" anlamı verilmiştir. Meselâ bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 192.

15 el-A'râf 7/199.

16 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 1531.

17 Yâsin 36/13.

18 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 413'ten naklen Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 161. Âyette geçen "karye" kelimesi için bazı vücûh ve nezâir eserlerinde "Antakya" anlamı verilmiştir. Meselâ bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhâtü'l-a'yûn*, s. 237.

kazanabileceğini” bildiklerini ve bununla ilgili ilk örnekleri verdiklerini, bunun yanı sıra farklı anlamlara gelen kelimelerin yanlış yerlere çekilmemesi için çaba harcadıklarını da göstermektedir. Bir kelimenin Kur’an’da bulunduğu yere göre farklı bir anlam taşıyabileceğinin bilinmesi aynı zamanda Kur’an’ı anlamada vücûh ve nezâirin önemiyle de doğrudan alâkalıdır. Şöyle ki: Kur’an’ı anlama noktasında önem arz eden hususlara baktığımızda şüphesiz ki dilin ilk sırada yer aldığını görürüz. İlk tefsir çalışmalarının dil ağırlıklı olması, dilin önemini ortaya koyan bir olgudur. Vücûh ve nezâirin dille ilgili olması bakımından Kur’an’ın anlaşılmasında önemi büyüktür. Çünkü Kur’an’da geçen bir kelime, yirmi üç yıllık bir vahiy süresince her yerde aynı anlamda kullanılmamıştır. Bir kelimenin Mekke ve Medine dönemlerindeki kullanımı arasında anlam genişleme veya daralmasına uğraması söz konusu olduğu gibi, bu anlamların tamamının bir sûrede veya sûrenin bir âyetinde yer almaması da söz konusudur. Bu sebeple herhangi bir konu hakkında bir şey söylemeden önce tüm Kur’an’ı göz önünde bulundurmamak gereklidir. Vücûh ve nezâir ilminin, yukarıda belirttiğimiz bütünlüğü kelime bazında yakalamada önemli bir katkısı olduğu muhakkaktır. Meselâ Kur’an’da çok geçen “cihâd” kelimesi Medenî âyetlerin de etkisiyle ilk olarak “düşmanla yapılan savaş” şeklinde anlaşmıştır. Halbuki bu kelimenin Mekki sûrelerde de yer aldığını biliyoruz ki bu durum, böyle bir kavramlaştırmanın her durum için söz konusu olamayacağını göstermektedir. İşte burada vücûh ve nezâir ilminin önemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu alanda yazılmış temel eserler bu kavramı ele almış ve bu kelimeye “silâhla yapılan cihat”, “sözle yapılan cihat” ve “ibadetlerle yapılan cihat/mücâhede”¹⁹ anlamlarını vererek cihat kelimesi hakkında oluşabilecek eksik veya yanlış anlamaları bertaraf etmiştir. Bu anlamlar açıklanırken verilen örnek âyetler sayesinde bu kelimenin Mekke’den Medine’ye olan açılımını görmek mümkün olmaktadır.

Bahsettiğimiz bu öneme binaen, söz konusu ilmin ilk kelimesi olan vücûh, İbn Abbas’tan bu yana gündemde olmuş ve –belki de bu sebeple– üzerinde oluşan ittifak, daha baştan bu kelimenin terimleşmesine ve ayrı bir ilim haline gelmesine imkân tanımıştır. Sonuçta vücûh ve nezâir, Kur’an’ı anlama adına yürütülen çalışmalar neticesinde ortaya çıkan bir asırlık bir birikimden sonra Müslüman âlimlerin eser verdiği ilk Kur’an ilimleri alanlarından biri olmuştur.

Günümüze ulaşan en eski vücûh kitabı, Mukâtil’in *el-Vücûh ve’n-nezâir* adlı eseridir.²⁰ Vücûh ve nezâir konusunda bilgi veren kaynaklar, Mukâtil’den

19 Meselâ bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 119; İbnü’l-Cevzi, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 92.

20 Mukâtil b. Süleyman’ın eserinin, Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından yapılan *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-azim*, Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte tarafından yapılan *el-Eşbâh*

(ö. 150/767) önce üç yazar ismi daha aktarmaktadır: İkrime (ö. 105/723), Ali b. Ebû Talha (ö. 143/760)²¹ ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763).²² Fakat bu üç eser de gün yüzüne çıkmış değildir.²³ Mukâtil'den sonra sırasıyla Yahyâ b. Sellâm'a (ö. 200/815) nispet edilen *et-Tesârif*, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân*, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *el-Vücûh ve'n-nezâir*, Ebû Abdurrahman el-Hîrî'nin (ö. 431/1040) *Vücûhü'l-Kur'ân*, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'nin (ö. 478/1085) *el-Vücûh ve'n-nezâir* ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nüzhetü'l-a'yün* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır.²⁴ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî'ye (ö. 429/1038) nispet edilen *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eser de mevcuttur. Ancak bu eserin Seâlibî'ye ait olmadığı, bunun İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-a'yün* adlı eserine *Müntehabü kurreti'l-uyûni'n-nevâzir* adıyla bizzat kendisinin yaptığı bir ihtisar çalışması olduğu ifade edilmiştir.²⁵

Vücûh ve nezâir ilminin konusu olan çok anlamlı kelimelerin tespiti ve yazımı hicrî II. asrın başlarına gitmesine rağmen bu ilmin ilk tanımı, ancak tedvininden yaklaşık 450 yıl sonra yapılmıştır. "Birbirine benzer lafızların farklı anlamlara gelmesi" şeklindeki, İbnü'l-Cevzî'ye ait bu tanıma ilk itiraz da yaklaşık 150 yıl sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından yapılmıştır. İbn Teymiyye buna "Söz konusu tanım sadece müşterek lafız karşılığı olabilir; halbuki vücûh ve nezâir kitaplarında müşterek lafızların yanında mütevâtî lafızlar denen ve 'her yerde anlamı aynı olan fakat bağlam sebebiyle farklı şeylerin kastedildiği lafızlar' da incelenmiştir ve nezâir de budur" diyerek

ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ali Özek tarafından yapılan *Kitâbü'l-Vücûh ve'n-nezâir* isimli üç tahkiki mevcuttur. Bu çalışmamızda üçünde mevcut olan kelimelerde Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in tahkikini ana kaynak olarak aldık ve bunu *el-Vücûh* adıyla belirttik. Bu tahkikte yer almayan bir kelimenin incelenmesi veya farklı bir bilgiye ulaşmamız durumunda diğer iki tahkiki de kaynak olarak kullandığımızdan dolayı, Şehhâte'nin tahkikini *el-Eşbâh* ve Özek'in tahkikini de *Kitâbü'l-Vücûh* olarak belirttik.

21 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 11.

22 Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ân*, haz. Necef Arşî (Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1422/2002), s. 54.

23 Vücûh kitaplarının basılması çok eskiye gitmemektedir. Hatta "Mukâtil'in asıl nüshası" denilen eser 2006'da basılmıştır. Bu durum, vücûh kitapları konusunda yeni gelişmelerin olabileceği ihtimalini arttırmaktadır.

24 Mukâtil'in eseri ile bu kitapların tanıtımı için bk. Yaldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmî", s. 31-56, 79-108.

25 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, haz. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), neşredenin girişi, s. 50; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, haz. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdad: Vizâretü's-sekâfetü ve'l-a'lâm, 1988), neşredenin girişi, s. 9. Halbuki İbnü'l-Cevzî'nin, uzun sayılamayacak bu eseri bizzat kendisinin kısaltması da, bu kısaltmanın İbnü'l-Cevzî'den önceki birine atfedilmesi de çok gariptir. Bize göre bu, İbnü'l-Cevzî'den sonra yaşayan ve tefsir, hadis ve fıkıh âlimi olan Ebû Zeyd es-Seâlibî'nin (ö. 875/1471) kısaltmasıdır.

itiraz etmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) bu görüşü benimseyip “ulûmü'l-Kur'ân” kitaplarında savunmaları sonucunda, ilim dünyasında bu tanım meşhur olmuştur. Fakat ilginçtir ki, bu iki kitaptaki tanımın “nezâir” kısmının kapalılığı sebebiyle günümüzde iki ayrı “nezâir” anlayışı ortaya çıkmıştır.²⁶

Ülkemizdeki çoğu araştırmacı Zerkeşî'nin tanımını “eş anlamlılar” olarak anlamış ve Kur'an'dan buna uygun örnekler aktarmıştır. Diğer anlayışın temsilcisi olan Şelebî²⁷ ve Karagöz ise “bir kelimenin sadece aynı anlamdaki tekrarlarına nezâir dendiğini” kabul etmiş, nazîr ve misl gibi ifadelerin vücûh ve nezâir kitaplarında hep bu anlamda kullanıldığına bakarak, Zerkeşî'nin bunu kastettiğini ve bunun doğru tanım olduğunu savunmuştur. Şelebî ve Karagöz'ün bu yorumunun, son zamanlarda yapılan akademik çalışmalarda tercih edildiği görülmektedir. Bir sonraki bölümde, temel vücûh kitaplarını dikkate alarak hangi tanımın doğru olduğunu netleştirmeye çalışacağız.

I. Vücûh ve Nezâir Hakkında Yapılan Farklı Tanımlar

Görebildiğimiz kadarıyla, vücûh ve nezâir ilmi hakkında yazmış oldukları kitaplarına bir mukaddime ile başlayanlar Hakîm et-Tirmizî, Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Abdurrahman İsmâîl b. Ahmed el-Hîrî en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî ve İbnü'l-Cevzî'dir. Bunlar arasında vücûh ve nezâir ilmine ilk kez bir tanım getiren ise İbnü'l-Cevzî'dir. Daha sonra Zerkeşî ikinci bir tanım yapmış ve asıl kabul gören de bu tanım olmuştur. Vücûh ve nezâirin çeşitli eserlerde tanımı yapılmış olmakla birlikte, sonraki tanımların hepsi bu iki tanıma dayanmaktadır.²⁸ Bu iki tanım ve Zerkeşî'nin ifadesindeki kapalıktan kaynaklanan iki farklı nezâir tanımı şu şekildedir:

İbnü'l-Cevzî vücûh ve nezâiri, “Kur'an'da aynı hareke ve lafızla zikredilen bir kelimenin, kullanıldığı her yerde diğerinden farklı anlamlara gelmesi” şeklinde tanımlamaktadır. İbnü'l-Cevzî bunu şöyle açıklamaktadır:

Bil ki vücûh ve nezâir, Kur'an'da aynı hareke ve lafızla zikredilen bir kelimenin, kullanıldığı her yerde diğerinden farklı anlamlara gelmesidir. Bir yerde zikredilen kelimenin lafzı, diğer bir yerdeki farklı anlama gelen laf-

26 Bu iki anlayışın *DİA*'da da yer alması bu karışıklığı yeterince ortaya koymaktadır. Birinci tanım için bk. Abdülhamit Birışık, “Kur'ân”, *DİA*, XXVI, 404. İkinci tanım için bk. Mehmet Suat Mertoglu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, XLIII, 141.

27 Vücûh ve nezâir ilminin yıllar sonra tekrar gündeme gelmesini sağlayan Tunuslu araştırmacı Hind Şelebî, bu çabasıyla ayrıca takdiri hak etmektedir.

28 Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve'n-nezâir”, *Diyanet Dergisi* 26/1 (1990): 15.

zıyla nazîr, o kelimenin birbirinden farklı anlamlarda tefsir edilmesi de vücûhtur. O halde nezâir, lafızların, vücûh da anlamların ismidir."²⁹

Bu tanıma örnek olarak "âyet/âyât" kelimesini ele alalım. İbnü'l-Cevzî bu kelimenin müfessirlerden naklen altı vechi/anlamı olduğunu belirttikten sonra bu vecihleri şöyle sıralamıştır:³⁰

1. İşaret. "Sizi topraktan yaratması, O'nun âyetlerindedir..."³¹ âyetinde geçen "âyât" kelimesi Allah'ın birliğini gösteren "işaretler" anlamındadır.

2. Mucize. "Mûsâ onlara apaçık âyetlerimizi getirince: Bu, olsa olsa uydurulmuş bir sihirdir..." dediler³² âyetinde geçen "âyât" kelimesi "mucize" mânasındadır.

3. Kitap. "Çünkü âyetlerim size okunurdu da siz buna karşı kibirlenerek arkanızı döner, geceleyin (Kâbe'nin etrafında toplanarak) hezeyanlar savururdunuz"³³ âyetinde geçen "âyât" kelimesi "kitaplar" anlamındadır.

4. Emirler ve yasaklar. "...İşte düşünüp anlayasınız diye âyetlerini açıklar"³⁴ âyetinde geçen "âyât" kelimesi "Allah'ın emir ve yasakları" anlamındadır.

5. İbret. "Göğün boşluğunda emre boyun eğdirilmiş olarak uçuşan kuşları görmediler mi? Onları orada Allah'tan başkası tutamaz. Kuşkusuz bunda inanan bir toplum için âyetler vardır"³⁵ âyetinde geçen "âyât" kelimesi "ibret" mânasındadır.

6. Kur'an'ın âyet diye isimlendirilen belli bir bölümü. "Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz..."³⁶ âyetinde bildiğimiz "âyet" anlamındadır.

Burada verdiğimiz her âyette geçen "âyet/âyât" lafzının "işaret, mucize, kitap, emirler/yasaklar, ibret ve Kur'an'ın bir parçası" anlamları İbnü'l-Cevzî'ye göre vücûh, bu altı vechihte geçen her bir âyet/âyât lafzı da birbirlerinin nazîri/nezâiri olmaktadır.

29 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 12. İbnü'l-Cevzî'nin "aynı hareke ve lafız" ifadesinden kastı, bir kelimenin değişik kalıplarını dışarıda bırakmak değildir. Çünkü bu değişik kalıpları kendisi de aynı kelimenin altında incelemiştir. İbnü'l-Cevzî, farklı kökten gelen ayrı kelimeler oldukları halde harekesiz lafızların benzerliğinden dolayı bir arada incelenenleri bu tanım dışında tutmaktadır. Nitekim eserine yazdığı mukaddimesinde bu durumu tenkit etmektedir.

30 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 49-50 (kısaltılarak verilmiştir).

31 er-Rûm 30/20.

32 el-Kasas 28/36.

33 el-Mü'minûn 23/66-67.

34 el-Bakara 2/266.

35 en-Nahl 16/79.

36 el-Bakara 2/106.

Zerkeşî tarafından yapılan tanıma göre de vücûh, “ümmet” kelimesi gibi birçok anlamda kullanılan “müşterek lafız”dır. Nezâir ise “mutevâtî lafız”lar gibidir.³⁷ Zerkeşî, yaptığı bu tanımdan sonra İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmekte ve kendi tanımının mantığını şöyle açıklamaktadır:

Nezâirin lafızlarda vücûhun da anlamlarda olduğu söylenmiştir. Fakat bu görüş zayıf kabul edilmiştir. Şayet kastedilen bu olsaydı, bu kitapların hepsinin “müşterek lafızlar” hakkında olması gerekirdi. Halbuki (müellifler) bu eserlerde, birçok yerde mânası aynı olan kelimeleri zikrediyorlar ve buralarda vücûhu kısımların bir türü, nezâiri de “emsâl” gibi diğer bir türü yapıyorlar.³⁸

Görüldüğü gibi Zerkeşî vücûh ve nezâiri, İbnü'l-Cevzî'nin aksine iki farklı terim olarak kabul edip tanımlamıştır. Onun vücûh tanımı, İbnü'l-Cevzî'nin tanımıyla aşağı yukarı aynı olmakla beraber nezâir kısmında, ibaredeki kapalılık sebebiyle son dönemde iki farklı tanım/yorum ortaya çıkmıştır:

1. Nezâir, Kur'an'da farklı köklerden gelen birçok kelimenin aynı mânayı ifade etmesidir.³⁹ Bu tanımı benimseyenler, Zerkeşî'nin nezâir tanımındaki mütevâtî lafızlar ibaresini müterâdif/eş anlamlı lafızlar olarak anlamışlardır. Bu görüşe sahip olanların hemen hepsi Kur'an'da cehennem için kullanılan “nâr”, “cahîm”, “saîr”, “lezâ”; Kur'an'ı ifade etmek için kullanılan “zîkr”, “furkân”, “kitâb”; cennet için kullanılan “hüsnâ”, “dâru'l-âhire”, “dâru's-selâm”, “dâru'l-karâr” ve “dâru'l-muttekin” kelimelerini nezâire örnek olarak vermektedirler.

2. Nezâir, Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan bir lafzın anlamlarından herhangi birinin Kur'an'da birden çok yerde kullanılması, yani aynı lafzın anlamlarından birinin Kur'an'da tekrür etmesidir.⁴⁰ Bu tanımı

37 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, haz. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü dârü't-türâs, ts.), I, 102; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 263; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985), II, 377; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm*, haz. Ali Dahrûc – Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), II, 1703. Bazı nakillerde “gibidir” edatı yoktur.

38 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 102; ayrıca bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 263.

39 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 184; M. Tayyip Okıç, *Tefsîr ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nûn Yayınları, 1995), s. 134-35; Ali Turgut, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), s. 201; Halis Albayrak, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1998), s. 171; Mustafa Özel, *Kur'an ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2006), s. 169; Cüneyt Eren, *Kur'an İlimleri ve Tefsîr İstihlâhları* (Erzurum: EKEV Kültür Eğitim Vakfı Yayınları, 2001), s. 130. Ayrıca bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, haz. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1994), s. 84.

40 Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci: Nezâir'in Eşanlamlılık Olarak Tanımlanması Sorunu”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsîr Usûlü*, ed. Bilal

benimseyenler de Zerkeşî'nin nezâir tanımında yer alan mütevâtî lafızlar ibaresini, bir lafzın anlamlarından herhangi birisinin Kur'an'da tekerrür etmesi, yani aynı lafzın aynı anlamda geçtiği benzer âyetler olarak anlamışlardır. Yukarıda İbnü'l-Cevzî'nin kitabından örnek verdiğimiz âyet/âyât kelimelerini bu tanıma göre inceleyecek olursak, meselâ “işaret” vechine delil getirilen Rûm sûresinin 20 ve 25., Yâsîn sûresinin 41. ve Fussilet sûresinin 39. âyetleri ile bu âyetlerde geçen âyet/âyât kelimeleri birbirlerinin nezâiridir.

Nezâirin birinci tanımını yapanlar, bunun neden böyle anlaşıldığının bir izahını yapmamışlardır. Gerçekten bu tanım en açık, en yaygın ama mantığı en az izah edilen tanımdır. Nezâirin ikinci tanımını yapanlar ise hem birinci tanımın yanlış olduğunu söylemişler hem de kendi tanımlarının izahını yapmışlardır. Bu sebeple biz, Zerkeşî'nin bu tanımdan ne kastettiği konusunda emek harcayan ve Hind Şelebî'nin ulaştığı tanıma daha fazla açıklayan Karagöz'ün bu izahı nasıl yaptığını bakmakta fayda görüyoruz.

Öncelikle Karagöz, yukarıda zikrettiğimiz Zerkeşî'nin İbnü'l-Cevzî'nin tanımına yaptığı tenkit ve izahını şöyle tercüme etmektedir:

Nezâirin lafızlarda vücûhun da anlamlarda olduğu söylenmiştir. Fakat bu görüşün zayıf olduğu kabul edilmektedir. Zira eğer vücûhun mânalarda nezâirin lafızlarda olduğu kastedilseydi, bu kitapların hepsinin (sadece) ve tamamıyla müşterek lafızlar/çok anlamlı lafızlar hakkında olması gerekirdi. Oysa müellifler bu alanda telif ettikleri eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (yani çok anlamlı olmayıp aksine, lafız ve anlam birliği olan) lafzı da zikretmişler; dolayısıyla vücûhu kısımların (lafızları aynı olup anlamları farklı olan kelimelerin) kategorisi, nezâiri de ayrı bir kategori (lafızları aynı olup aynı anlama gelen kelimelerin kategorisi) yapmışlardır.⁴¹

Bu açıklamaya düştüğü dipnotta Karagöz, Zerkeşî'nin eleştirisinin son tarafında geçen “el-aksâm” ile “ke'l-emsâl” kaydının birbirini tamamlayarak şöyle bir ayırım görevi görmekte olduğunu söylemektedir:

Âlimler vücûhu kısımların (el-aksâm), yani farklı anlamların kategorisi yapmışlardır. Nezâiri ise örneklerin (ke'l-emsâl), yani farklı anlamlara

Gökkır v.dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2009), s. 448; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif: Tefsîrü'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâühû ve tasarrafet meânih*, haz. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şirketü't-Tünusiyye li't-tevzî, 1400/1980), neşredenin girişi, s. 18–23. Benzer bir tanım için bk. Mustafa Çetin, “Kur'an'da Vücûh ve Nezâir”, *Diyanet Dergisi*, 25/3 (1989): 104.

41 Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 453.

gelen kelimelerin anlamlarından birinin Kur'an'da tekrür ettiği yerlerin kategorisi yapmışlardır. Bu ifade her iki terimin vücûh ve nezâir alanında yazılan eserlerdeki kullanımıyla bire bir örtüşmektedir. Zira bu eserlerde kelimenin farklı anlamları, vech/vücûh kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu farklı anlamlardan herhangi birinin Kur'an'da başka yerlerde kullanımları (örnekleri) varsa, bunlar, "emsâl" kavramının şemsiyesi altında toplayabileceğimiz, nahvehû, nazîruhû ve misluhû gibi sözcüklerle ifade edilmiştir.

Karagöz, Zerkeşî'nin İbnü'l-Cevzî'yi tenkit ettiği metnindeki nezâiri "lafızları aynı olup aynı anlama gelen kelimelerin kategorisi" olarak tercüme etse de düştüğü dipnottan onun nezâirden "aynı anlamdaki benzer âyetler"i anladığı görülmektedir. Bu açıklamalarından sonra makalesinde değerlendirdiği üç vücûh ve nezâir tanımına göre⁴² "ümmet" kelimesini tablo halinde örnek olarak vermektedir. Bu tablodan tercih ettiği Zerkeşî tanımına göre ümmet kelimesinin nezâirini "Kur'an'da aynı anlamda tekrarlandığı yerler" olarak açıklamaktadır.⁴³ Daha sonra Karagöz kendi anlayışının doğruluğunu daha da pekiştirme adına mantıkçıların yaptığı ve lafızları, müsemmaları açısından değerlendirdikleri tasnife değinmekte⁴⁴ ve Mukâtil'den aktardığı "lebs/lübs" kelimesinin dört vechinde geçen "aynı anlamdaki benzer âyetler"i nezâir olarak anladığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁵ En sonunda da Taşkoprizâde'den (ö. 968/1561) bir açıklama aktarmaktadır.⁴⁶

Bize göre Zerkeşî, yapmış olduğu nezâir tanımıyla bu iki görüşü de kastetmemiştir. Şayet Zerkeşî nezâiri "aynı anlamda kullanılan benzer âyetler" şeklinde anlamışsa, neden anlaşılması kolay bir ifade seçmemiştir de "birçok yerde mânası aynı olan lafız" demiştir? Onun kastının ne olduğunu anlamak için ilk olarak, vücûh ve nezâir ilmiyle ilgili tanım ve eleştirisinden sonra verdiği tek örnek olan "Hüdâ" kelimesini inceleyelim.

42 Zerkeşî ve İbnü'l-Cevzî'nin tanımıyla eş anlamlı tanım.

43 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 455-56.

44 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 467-68.

45 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 470.

46 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 471 (ayrıca bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, neşredenin girişi, s. 18-23). Karagöz'ün ve bu bilgileri aldığı Şelebî'nin Taşkoprizâde'den alıntı yapmaları da isabetli olmamıştır. Çünkü Taşkoprizâde "külliyyât" diye isimlendirilen örnekleri, hiç alakası olmadığı halde nezâir kapsamında aktardığı gibi, Zerkeşî'nin zikrettiği âyetlerin bazan hiçbirini nakletmemiş, bazan da sadece bir tanesini nakletmiştir. Şayet nezâiri Şelebî ve Karagöz gibi anlasaydı, bunları da aktarma ihtiyacı hissederdi. Bk. Taşkoprizâde, *Miftâhu's-saâde*, II, 379.

Zerkeşî bu kelimeye vücûh kitaplarında olduğu üzere on yedi vecih vermiştir. Bu on yedi vecihten on üçüne sadece birer âyeti delil getirmiştir.⁴⁷ Kalan vecihlerden üçünde de (davet eden, Hz. Muhammed ve istircâ'), ikinci âyetleri zikretmesine rağmen, sadece birinde "nazîruhâ" kalıbını kullanmış, diğer ikisinde ise "mislühû", "nahvehû", "ke-kavlihî" gibi hiçbir ifade kullanmamıştır.⁴⁸ Şayet nezâirden kastı "Kur'an'da tekrar eden aynı anlamdaki âyetlerin delil getirilmesi" ise, nasıl oluyor da buna dair aktardığı tek örneğin yarısından fazla vechinde sadece birer âyet veriyor? Aynı şekilde "emsâl"den kastı "aynı anlamda kullanılan âyetler" ise, neden bu tanımı destekleyecek miktarda örnekler verdiğinde bile meseleyi netleştirecek ifadeleri bizden esirgiyor? Üstelik "Hüdâ" Kur'an'da üç yüzden fazla yerde geçmektedir.

Zerkeşî'nin fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Bahrü'l-muhît* adlı eserindeki "İsimlerin Müsemmalarına Nispet Edilmesiyle İlgili Bölüm" başlığı altında konumuzla da ilgili olan mütevâtî ve müterâdif lafızlar hakkında verdiği bilgileri burada aktarmak, nezâirden kastının yukarıda ele aldığımız iki görüşün de olmadığını ortaya çıkarması açısından yararlı olacaktır. Zerkeşî'ye göre mütevâtî lafızlar, konulduğu mânâyla uyum içinde olan ve değişik sayıda varlıklara delalet eden lafızlardır. İnsan lafzının Zeyd, Amr ve Bekir'e; canlı lafzının da insan, at ve eşeğe delaleti gibi. "Lems/dokunma" lafzının öpme, cinsel ilişki ve diğer dokunuş türlerine ve renk lafzının da siyah, beyaz ve diğer renk çeşitlerine delalet etmesi de bunun gibidir.⁴⁹ Yine ona göre müterâdif lafız, insan ve beşer gibi farklı kelimelerin aynı mânada kullanılmasıdır.⁵⁰

Görüldüğü gibi Zerkeşî burada müterâdif ve mütevâtî lafızları birbirinden farklı tanımlamaktadır. Dolayısıyla günümüz araştırmacılarının mütevâtî lafız müterâdif şeklinde anlayıp nezâiri buna göre tanımlamaları yanlıştır. Ayrıca Zerkeşî, *el-Burhân* adlı eserinde ne Hüdâ kelimesinin ne de başka bir kelimenin eş anlamlısını örnek vermiştir. Yine tanımlamasından anlaşılacağı üzere Zerkeşî mütevâtî lafızdan, aynı anlamdaki âyetleri de kastetmemiştir. O, bu lafızla sadece belli yönlerden birbirine benzeyen ve büsbütün aynı olmayan anlamların ve varlıkların dahil edilebileceği cins/tür ifade eden kelimeleri kastetmektedir.

47 "Hüdâ/tövbe ettik" vechi zaten bu anlamda tek âyette geçmekte olduğundan bu sayıya dahil edilmedi.

48 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 103-4.

49 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, haz. Abdüssettâr Ebû Gudde (Küveyt: Vizâretü'l-evkâf veş-şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992), II, 60.

50 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 61.

Zerkeşî'den naklettiğimiz bu açıklamalardan sonra onun ne kastettiğini daha da netleştirmek için verdiği bu tanımın asıl sahibine bakmamız gerekiyor. Zerkeşî, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını değerlendirirken "Bu görüş zayıf kabul edilmiştir" şeklinde, sahibini açıklamadığı bir tenkit aktarmıştı. Burada kastettiği kişi de, devamındaki ifadelerinde beslendiği kaynak da İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin vücûh ve nezâirle ilgili görüşleri, eserlerinin toplandığı *el-Mecmû'* adlı kitapta dağınık bir halde mevcuttur. Konuyu netleştirmek için bunları özet olarak aktaracağız.

Öncelikle İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Cevzî'yi tenkidini aktaracak olursak:

Vücûh müşterek isimlerde, nezâir de mutevâtî isimlerdedir. Mezhebimizden bu ilimde kitap yazanlardan bazıları⁵¹ vücûh ve nezâirin hepsinin "müşterek" isimlerde olduğunu sanmış ve isimlerin, lafzına göre nezâir, mânasına göre de vücûh olduğunu söylemiştir. İş onların dedikleri gibi değildir.⁵²

Vücûh ve nezâirin tanımıyla alâkalı verdiği bilgileri geçecek olursak, İbn Teymiyye vücûh ve nezâirin tanımını, "muhkem" ve "müteşâbih" konusunda selefî ve halefî görüşlerini sıralarken yedinci görüş olarak verdiği şu kısımda yapmaktadır:

Müteşâbihin birçok anlam taşıyan (çok anlamlı/vücûh) kelimeler olduğu da söylenmiştir. Bu görüş İmam Ahmed [ö. 241/855] ve İmam Şâfiî'den [ö. 204/820] de nakledilmiştir. Ebü'd-Derdânın 'Sen, Kur'an'ın birçok anlamı (vücûhu) olduğunu görmedikçe tam anlamıyla fakih olamazsın' dediği rivayet edilmiştir. Şüphesiz ki, bir kısım âlimler vücûh ve nezâir kitapları telif etmişlerdir. Nezâir, iki veya daha çok yerde mânası aynı olan bir lafız, vücûh ise (birçok yerde) farklı anlamlara gelen lafızdır ki bunlara, aralarında fark olsa da mutevâtî ve müşterek isimler denilmektedir.⁵³ Bunun lafızlarda nezâir, mânalarında farklılık (vücûh) olduğu da söylenmiştir ki böyle kabul edilirse [tümü] müşterek olur. Halbuki durum böyle değildir. Doğrusu bizim vücûh ve nezâirle ilgili verdiğimiz ilk tanımdır.⁵⁴

51 İbnü'l-Cevzî de Hanbelî'dir.

52 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1991), XIII, 276-77. Zerkeşî'nin tanımının asıl kaynağına ulaşmada, bu eseri neşreden hazırladığı iki ciltlik ayrıntılı fihriste çok şey borçlu olduğumuzu özellikle belirtmeliyiz.

53 İbn Teymiyye'nin "aralarında fark olsa da" ifadesi, Zerkeşî'nin "mutevâtî lafızlar gibi" demesinin sebebidir.

54 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVII, 422-23.

İbn Teymiyye'nin başka bir yerde daha açık bir şekilde mütevâtî lafza örnek verdiği de şahit olmaktayız. "Nasıl Firavun'a bir 'resûl' göndermiş idiysek doğrusu size de, hakkınızda şahitlik edecek bir resûl gönderdik. Ama Firavun o resûle karşı gelmiş, biz de onu ağır ve çetin bir şekilde muaheze etmiştik"⁵⁵ ile "(Ey Mü'minler!) Resûlü, kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın"⁵⁶ âyetlerini verdikten sonra buralarda geçen resûl hakkında şunları söylemektedir:

Bu iki âyette resûl kelimesi, başındaki "el-" takısıyla marife olarak kullanılmıştır. Fakat ilk âyette bağlamdan ötürü bundan Firavun'a gönderilen resûl, yani Hz. Mûsâ anlaşılırken, diğerindeyse Hz. Muhammed anlaşılmaktadır. Bu ikisi de hakikat ve mütevâtî isimdir. "Resûl" kelimesi her iki yerde de "el-" takısıyla marife olmasına rağmen, birinin bağlamı diğerinin bağlamından farklıdır.⁵⁷

Yukarıdaki nakillerden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye nezâiri, mütevâtî lafızla açıklamakta ve verdiği resûl örneğiyle de bunu netleştirmektedir.⁵⁸ Kur'an'ın her yerinde resûl kelimesi Allah'ın insanlara gönderdiği bir "peygamber"i ifade eder. Fakat bu kelime, bulunduğu bağlama göre farklı bir kişiyi ifade etmeye müsait olan "cins" bir isimdir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, her yerde aynı anlama gelen bu kelimedenden kastedilenin farklı kişiler olabileceğini vurgulamakta ve bu sebeple bu lafızlara mütevâtî lafız demektedir.

İbn Teymiyye'nin vücûh ve nezâir ile mütevâtî lafızdan ne anladığını ortaya koyduktan sonra, sıra Zerkeşî'nin ondan aktardığı tenkitten sonra geldiği ve farklı bir anlam da yüklenen "ke'l-emsâl" kalıbından ne kastettiğini netleştirmeye gelmektedir ki bunun için de yine İbn Teymiyye'ye müracaat etmek durumundayız. O, A'lâ sûresinin 3. âyetinde geçen "hedâ" ile ilgili olarak İbn Atıyye'den (ö. 546/1151) şunları aktarmaktadır:

Allah'ın "hedâ" yani "hidayet etti" kelâmı, hem insan hem de diğer canlıların tüm hidayetlerini kapsamaktadır. Bazı müfessirler, hidayet vasıtalarını indirgemektedirler. Meselâ Ferrâ [ö. 207/822], hidayet etti ve saptırdı demekle yetinmiştir. Mukâtil ve Kelbî ise erkeğin dişiye nasıl gideceğini hidayet etti, demişlerdir. Doğduğunda çocuğun memeye hidayet edilmesi

55 el-Müzzemmil 73/15-16.

56 en-Nûr 24/63.

57 İbn Teymiyye *Mecmûu fetâvâ*, XX, 495.

58 İbn Teymiyye'nin verdiği "resûl" örneği, Zerkeşî'nin "değişik sayıda varlıklara delalet eden" şeklindeki mütevâtî lafız tanımıyla da örtüşmektedir.

olduğu da söylenmiştir. Mücâhid ise insanları hayır ve şerre, hayvanları da otlak yerlerine hidayet etti, demiştir. Bütün bunlar “misâl” kabilindedir. Âyetin her türlü hidayeti ve her türlü anlayışı kapsayacak şekilde umûmî olarak anlaşılması daha doğrudur.”⁵⁹

Daha sonra İbn Teymiyye bu âyetin tefsiriyle ilgili İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği yedi görüşü verdikten sonra şöyle demektedir: “Bütün bu görüşler doğrudur ve bunlar İbn Atıyye'nin dediği gibi “misâl” kabilindedir.”⁶⁰

İbn Teymiyye emsâl konusunu daha açık bir şekilde kitabının “Mukaddimetü't-tefsîr” bölümünde şöyle aktarmaktadır: “Selefin tefsirdeki ihtilâfı gerçekten çok azdır. Ahkâm konusundaki ihtilâfları ise çok daha fazladır. Onlardan sahih olarak gelen ihtilâfın çoğu, birbirine zıt olan ihtilâf değil de çeşit ihtilâftır.” Daha sonra iki kısma ayırdığı bu ihtilâfın emsâlle ilgili olanını şöyle izah etmektedir:

Genel bir anlam ifade eden bir kelimenin tüm yönlerini kuşatacak bir şekilde değil de onun bir çeşidi olduğunu fark ettirecek şekilde örnek kabilinden, onun bir kısım çeşitlerini zikrederler. Arapça bilmeyen birisi “ekmek” kelimesini sorduğunda somunu gösterip “bu” denilmesi gibi. Bu, sadece ekmeğin bu çeşidine bir işarettir. Asla bir tek somuna değil. Bunun benzeri seleften Fâtır sûresinin 32. âyeti hakkında nakledilen görüşlerdir. Âyette geçen “zâlim” farzları terkeden ve haramları işleyen, “muktesid” farzları yerine getiren ve haramlardan kaçınan, “sâbık” ise farzları yerine getirmesinin yanında birçok hayru hasenatla öne geçeni kapsar. Seleften bazıları bu çeşide birçok örnek getirmektedir: “Sâbık” namazı ilk vaktinde kılan, muktesid vakti içinde kılan ve zâlim de güneş sararınca kadar ikinci namazını erteleyendir, demişlerdir... Diğer bir kısmı da zâlim faiz yiyen ve zekâtı vermeyen, muktesid zekâtı veren ve faiz yemeyendir, demiştir. Dinleyene âyetin bunu da içerdiğini açıklamak ve benzerine dikkat çekmek için bir çeşidinin zikredildiği her görüş bu âyete dahildir. Çünkü misâl ile açıklamak, bazen mutlak olarak tarif etmekten daha kolaydır.”⁶¹

İbn Teymiyye'den yaptığımız nakilleri bitirirken onun en önemli talebesi ve yorumlayıcısı olan İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) vücûh ve nezâir tanımını da burada zikretmek konumuza daha açıklık getirecektir. İbn Kayyim bu iki kavramı şu şekilde tarif etmektedir: “Vücûh müşterek lafızlar, nezâir ise

59 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVI, 146.

60 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVI, 147.

61 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XIII, 337-38.

mütevâtî lafızlardır. İlki lafzı aynı olup mânası farklı olanıdır. İkincisi ise lafzı ve mânası aynı olanıdır."⁶²

Şimdiye kadar yaptığımız nakillerden anlaşılacağı gibi İbn Teymiyye ve ondan aktaran Zerkeşi'ye göre nezâir "aynı anlama geldiği halde bağlamdan ötürü farklı şeylerin kastedildiği lafızlar" anlamındadır.

İbn Teymiyye'nin açıklamaları ışığında vücûh ve nezâir kitaplarındaki kelimelerden bazılarını örnek olarak verelim. "Nâs" kelimesiyle başlayacak olursak, Mukâtil bu kelimeye bir tek insan, peygamberler, mü'minler, ehl-i Tevrât'tan olan mü'minler, İsrâiloğulları, Hz. Nuh'un gemisine binenler, Mısır halkı, Mekke halkı ve tüm insanlar şeklinde dokuz vecih vermiştir.⁶³ Bu vecihler incelendiğinde hepsinin aynı anlamda olduğu görülecektir. Aynı zamanda bu anlamlardan sadece ilkinin, "nâs" kelimesinin lügat karşılığında mevcut olduğu ve diğerlerinin bu kelimenin geçtiği âyetlerin bağlamından hareketle verildiği de görülecektir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin nezâir için benimsediği mütevâtî lafızlar ifadesine de uygundur. Diğer bir örnek olarak "ard" kelimesine "cennet, özellikle Şam olmak üzere mukaddes yerler, Medine, Mekke, Mısır, Müslümanların yurdu ve bütün yerler" şeklinde verilen vecihleri gösterebiliriz.⁶⁴ "Yer" dışındaki anlamların hiçbirisinin lügatlerde karşılığı bulunmamaktadır. Fakat vücûh yazarları bu kelimenin geçtiği âyete göre yukarıdaki anlamları çıkarmışlardır ki, Kur'an'da bu kelime bütün bu anlamları kapsamaktadır. Dolayısıyla mütevâtî lafızlar gibidir.

Bu izahlar sonrasında, Zerkeşi'nin neden Hüdâ kelimesini örnek verdiği de bir açıklama getirebiliriz. Bu kelimenin ilk vücûh kitaplarındaki ilk kelime olmasının yanında, yapılan nezâir tanımıyla da alakası vardır. Çünkü bu kelimeye verilen anlamların çoğu mütevâtî lafız kapsamına girmekte ve böylece Zerkeşi'nin tercih ettiği nezâir kavramına örnek olmaktadır.⁶⁵

II. Tanımların Değerlendirilmesi

Vücûh ve nezâir hakkında yapılan tanımlar başlığında, bunların iki farklı tanımı olduğunu söylediysek de vücûh hususunda aslında tek tanımın olduğu, nezâirde ise farklı yorumlar sebebiyle dört tanımın ortaya çıktığı

62 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-Savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Muattıla*, haz. Hasan b. Abdurrahman el-Alevî (Riyad: Mektebetü advâi's-selef, 2004), s. 1410.

63 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 60-62.

64 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 158-60. Burada "beled", "karye", "medine", "racul", "imraetun", "insân", "nâs" ve "resul" gibi daha pek çok kelimenin kaynak aldığımız tüm vücûh kitaplarında da "ard" kelimesi benzeri anlamlandırıldığını hatırlatalım.

65 Zerkeşi bu kelimeyle bağlantılı olarak, "Kur'an, Tevrat; beyân, reşâd; davet eden, peygamberler; din, tevhid, iman" gibi anlamlar zikretmiştir (bk. *el-Burhân*, s. 103-4).

aşikârdır. Bu dört tanımdan ilki, “Kur’an’da farklı köklerden gelen birçok kelimenin aynı mânâyı ifade etmesidir” ki biz bunu eş anlamlı tanım olarak adlandıracağız. İkincisi, “Kur’an’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan bir lafzın anlamlarından herhangi birinin Kur’an’da birden çok yerde kullanılması, yani aynı lafzın anlamlarından birinin Kur’an’da tekerür etmesidir” ki biz bunu Şelebî/Karagöz’ün tanımı olarak isimlendireceğiz. Üçüncüsü, “Geçtiği birçok yerde aynı anlama gelen/mütevâtî lafızdır” ki bu her ne kadar Zerkeşî’nin diye bilinse de İbn Teymiyye’nin tanımı olarak zikredeceğiz. Son olarak da “Kur’an’da kullanıldığı her yerde ayrı anlamlara gelen kelimelerin lafız olarak benzer olmasıdır” ki biz bunu, her ne kadar nezâir için ayrı bir tanım yapmamış olsa da vücûh tanımından anlaşılan bu olduğundan dolayı İbnü’l-Cevzî’nin tanımı diye isimlendirip değerlendirmeye çalışacağız.

1. Eş Anlamlı Tanım

Günümüz araştırmacılarının çoğu tarafından benimsenen bu tanım, çok yaygın olmasına rağmen kimse tarafından savunulmamıştır; sadece tanım aktarılmış ve birkaç örnek verilmiştir. Bu görüşte olanların, Zerkeşî’de yer alan mütevâtî lafız ifadesini müterâdif/eş anlamlı olarak anladıklarını ve bundan dolayı yanlış bir kanaate vardıklarını daha önce söylemiştik. “Nezâir” olarak gösterdikleri cehennem için kullanılan “nâr”, “cahîm”, “saîr”, “lezâ” ve “hutame” ve Kur’an için kullanılan “kitâb”, “furkân”, “zîkr” gibi örnekler de bu alanda yazılmış ve bu makalede kaynak gösterilmiş olan hiçbir eserde mevcut değildir.

Bununla beraber bu tanımın alt yapısını oluşturabilecek bazı kullanımlar, ilk vücûh ve nezâir kitaplarında az da olsa yer almaktadır. Meselâ Mukâtil ve Dâmegânî “küfr” kelimesinin “inkâr etmek” vechinde, “lâ yu’minûn” ile “yektumûn” kelimelerinin geçtiği En’âm sûresinin 20 ve Bakara sûresinin 146. âyetlerini delil getirmişler ve böylece bu eş anlamlı ifadeleri “küfr” kelimesinin nezâiri/benzerleri olarak kabul etmişlerdir.⁶⁶ Yine “neâ” kelimesinin “lâ teniyâ / zayıflık göstermeyin” vechinde⁶⁷ farklı kökten gelen nâe kelimesinin

66 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 25; Dâmegânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir li-elfâzı Kitâbillâhî’l-azîz*, haz. Arabî Abdülhamîd Ali (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2010), s. 403. Dâmegânî burada bizzat “nazîruhâ” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Şelebî ve Karagöz’ün esas aldıkları Şehhâte ve Özek tahkiklerinde Mukâtil de “nazîruhâ” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 96; Mukâtil, *Kitâbü’l-Vücûh ve’n-nezâir*, haz. Ali Özek (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), s. 18.

67 Bu vechin aslında “neâ” kelimesiyle bir alâkası olmadığını izahı için bk. Yıldızlı, “Vücûh ve Nezâir İlmî”.

geçtiği Kasas sûresinin 76. âyetini de örnek vermişlerdir.⁶⁸ Yahyâ ise, neâ kelimesinin "uzaklaştı" vechinde aynı anlama gelen "merre/geçip gitti" kelimesinin geçtiği Yûnus sûresinin 12. âyetini delil olarak zikretmiştir.⁶⁹ Ayrıca Yahyâ "hüsnâ" kelimesinin bir vechine "karşılık/cennet" anlamını vermiş ve hüsnâ yerine "yuhlifu/karşılığında verir" kelimesinin geçtiği Sebe' sûresinin 39. âyetini delil getirmiştir.⁷⁰ Mukâtil ve Dâmegânî "nûr" kelimesinin "Tevrat'ta yer alan helâl ve haram hükümlerinin açıklanması" vechinde "diyâ" kelimesinin geçtiği Enbiyâ sûresinin 48. âyetini de zikretmişlerdir.⁷¹ Yine "mess" kelimesinin "cinsel ilişki" vechine de "lems" kelimesinin bir türevinin geçtiği Nisâ sûresinin 43 ve Mâide sûresinin 6. âyetlerini delil getirmişlerdir.⁷² Mukâtil "kelâm" kelimesinin dördüncü ve beşinci vecihlerinde, "kavl" kelimesinin geçtiği Yûnus sûresinin 90, Nisâ sûresinin 18, Enbiyâ sûresinin 14 ve Mü'min sûresinin 84. âyetlerini aktarmıştır.⁷³ Ayrıca "dîn" kelimesinin beşinci vechinde de "millet" kelimesinin geçtiği Âl-i İmrân sûresinin 95. âyetini örnek vermiştir.⁷⁴

Yukarıda verilen örneklerin günümüz araştırmacılarının bir kısmı tarafından yapılan eş anlamlı tanımına yeterli bir dayanak olamayacağı farkındayız. Bu örnekleri aktarmadaki amacımız şudur: Mukâtil vücûha konu olan kelimelerin anlamını netleştirmek için eş anlamlılarının geçtiği âyetleri de örnek vermiştir. Fakat zaten çok sınırlı olan bu kullanımı Yahyâ ve Dâmegânî dışındakiler benimsememiştir. Dâmegânî sadece tekrar etmiş, Yahyâ ise iki farklı örnek daha ilâve etmiştir. Tabii, bu kullanım sadece örnek âyetler verilirken vaki olmuştur. Yoksa ele alınan kelimelerin Kur'an'daki eş anlamlılarını belirtmek vücûh kitaplarında mevcut değildir.

Bu örnekler şu açıdan da önemlidir: Mukâtil ve ona bu konuda uyan diğer vücûh yazarları "nazîr" ve "misl" ifadelerinin içeriğine, inceledikleri kelimenin eş anlamlısının geçtiği âyetleri de katmakta bir beis görmemişlerdir. Bu da, nazîr ve misl ifadelerine kavramsal bir anlam yüklemediklerinin ifadesidir ki, biraz sonra bunu ayrıntılı olarak ele alacağız.

68 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 94; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 448. Dâmegânî burada "ke-kavlihi" ifadesini kullanmıştır.

69 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 199-200. Yahyâ bu âyeti "misl" ifadesiyle vermiştir.

70 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 128. Benzer açıklama Yahyâ'nın tefsirinde de mevcuttur. Bk. Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, haz. Hind Şelebi (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), II, 766.

71 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 133; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 447

72 Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 245. Dâmegânî *el-Vücûh*, s. 421-22.

73 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 110.

74 Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 134.

2. Şelebî ve Karagöz Tarafından Benimsenen Tanım

Zerkeşî kaynaklı diğer tanımı savunan Karagöz, İbnü'l-Cevzî eleştirisini ve kendi anladıkları tanımın vücûh kitaplarındaki dayanaklarını şu şekilde aktarmaktadır:

Görüldüğü üzere, Zerkeşî ve Süyûtî vücûhun anlamlarla, nezâirin lafızlarla ilgili olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Onlara göre, birden fazla anlama gelen lafızlara, lafızdaki benzerliğinden dolayı nezâir, anlamlarındaki farklılık sebebiyle vücûh denildiği takdirde vücûh ve nezâir kitaplarının sadece aynı olgudan, yani çok anlamlı lafızlardan/“lafz-ı müşterek”ten bahsetmeleri gerekirdi. Oysa her iki âlim de bu alanda yazılan eserlerin içeriğinde sadece çok anlamlı lafızların ele alınmadığını, aksine, aynı kelimenin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasından da bahsedildiğini ifade etmektedir. İleride değineceğimiz üzere, vücûh ile nezâirin birbirinden ayrıldığı noktanın burası olduğunu düşünüyoruz: Bir kelimenin farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılması durumu vücûh kategorisinde ele alınmış, bir kelimenin bir yerde kullanıldığı anlamda başka yerde de kullanılıyorsa buna da nazîr ya da nezâir denmiştir.⁷⁵

Karagöz, Mukâtil'in *el-Eşbâh*'i ile Yahyâ'nın *et-Tesârif*'i başta olmak üzere önde gelen vücûh kitaplarında geçen “ke-kavlihî”, “nazîruhû”, “mislühû” ve “nahvehû” gibi ifadelerin “kelimenin bu anlamda kullanıldığının benzeri şurasıdır...” mânasında kullanıldığını söylemektedir. Hatta birkaç yerde “Kur'an'da bu kelimenin bu anlamda/mislühû kullanıldığı başka yer yoktur” gibi ifadelerle yer verilmesini, kendi anlayışının doğruluğunu açık şekilde ortaya koyan deliller olarak sıralamaktadır. Örnek olarak da “zulümât ve'n-nûr” kelimesine verilen “gece-gündüz” anlamı sonunda Mukâtil ve Yahyâ'da yer alan “Benzeri/misli Kur'an'da yoktur” ifadelerini vermektedir. Yahyâ'da yer alan “ümme” kelimesinin “sinîn/yıllar” anlamını verdiği Hûd sûresinin 18 ve Yûsuf sûresinin 45. âyetleri üzerinden de Yahyâ'nın “nazîr”i kelimenin lafız boyutunu ifade etmek için kullanmasının mümkün olmadığını söylemektedir.⁷⁶ “Çünkü İbnü'l-Cevzî'nin kabul ettiği tanıma göre nazîr kullanımı olsaydı, ‘Kur'an'da bu ikisinden başkası/gayruhumâ yoktur’ ifadesi Kur'an'ın başka yerinde ümme lafzı yoktur anlamına gelirdi ki bu doğru olmazdı. Zira ümme lafzı birçok yerde geçmektedir.”⁷⁷

75 Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 453-54.

76 Bizim esas aldığımız Dâmin tahkikinde de “ümme” kelimesi incelenmekte ve Mukâtil bu vechin sonunda “Bu ikisinden başkası/gayruhumâ yoktur” demektedir. Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 48.

77 Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, s. 464-66.

Biz her bir vecihte zikredilen ikinci âyetin, örnek verilen ilk âyetle "nazîr/ benzer" anlamda olduğunu ifade etmek için kullanılan "nazîruhû", "mislühû", "ke-kavlihî" kalıplarının bu şekilde anlaşılmasının yanıltıcı olduğunu düşünüyoruz. Bunu vücûh ve nezâir sahasında yazılan ve bu tanıma dayanak teşkil eden en önemli eserler üzerinden inceleyip Şelebî ve Karagöz'ün vardığı sonucun realiteye uygun olup olmadığını göstermeye çalışacağız.

İlk olarak şunu vurgulamalıyız ki, nezâir bu ilmin ikinci bir terimi olarak anlaşılıysa ve ondan kastedilen şey sadece "aynı anlama/veche sahip kelimelerin geçtiği âyetler" olsaydı, bu nezâire işaret etmenin zamanla gelişme göstermesi ve artarak devam etmesi gerekirdi. Aynı zamanda nazîr, misl kalıplarının istikrarlı bir şekilde kullanılması da gerekirdi. Fakat durum vücûh teriminin aksine bunun tam tersi olmuş, bu tür kalıpların kullanımı giderek azalmış hatta bazı âlimler tarafından neredeyse tamamen terkedilmiştir. Vücûhtan bahsedenlerin ele aldığı ortak bir kelime olan Hüdâ lafzı üzerinden bunu delillendirecek olursak:

Mukâtil, bu kelimeye verdiği on yedi veche örnek getirdiği yaklaşık elli beş âyetin arasında "nazîruhû" kalıbını dört, "mislühû" kalıbını beş ve "ke-kavlihî fi sûreti kezâ" kalıbını da yirmiden fazla yerde kullanmıştır.⁷⁸ Yahyâ aynı sayıdaki âyete rağmen "nazîruhâ" kalıbını hiç kullanmamış, "mislühâ" kalıbını dört defa ve "kavlühû fi sûreti kezâ" kalıbını da otuz beşten fazla yerde kullanmıştır.⁷⁹ Askerî, on iki vecih verdiği bu kelimeye örnek getirdiği yaklaşık otuz âyet arasında "nazîruhû" kalıbını hiç kullanmamış, "mislühû" kalıbını dört ve "kavlühû/kâle" kalıbını da yaklaşık on beş kez kullanmıştır.⁸⁰ Hirî, bu kelimeye verdiği yirmi iki veche örnek getirdiği ve bazısının da metnini zikretmediği yaklaşık elli âyetin arasında "nazîruhû" kalıbını dört kez, "kavlühû" kalıbını da yirmi beşe yakın kez kullanmış ve "mislühû" kalıbını da hiç kullanmamıştır.⁸¹ Dâmegânî, Mukâtil ve Yahyâ'yla aynı sayıda vecih vermesine ve örnek getirdiği toplam âyet sayısında ancak bir iki azalma olmasına rağmen "nazîruhû" kalıbını iki, "mislühâ" kalıbını on ve "ke-kavlihî" kalıbını da yaklaşık yirmi kere kullanmıştır.⁸² İbnü'l-Cevzî ise, verdiği yirmi dört veche kırk sekiz âyet örnek getirirken "nazîruhû" kalıbını hiç kullanmamış, "mislühû" kalıbını iki kez ve "kavlühû fi sûreti kezâ" kalıbını da yaklaşık yirmi kere kullanmıştır.⁸³

78 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 20-24. Şehhâte tahkikinde "nazîruhû" altı, "mislühû" iki ve "ke-kavlihî fi sûreti kezâ" yirmi beşten fazla yerde kullanılmıştır. Bk. Mukâtil, *el-Eşbâh*, s. 89-95.

79 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 96-103.

80 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, haz. Ahmed Seyyid (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2010), s. 340-42.

81 Hirî, *Vücûh*, s. 568-72.

82 Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 455-58.

83 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 306-9.

Bu örnekte görüldüğü gibi aynı durumun birden çok kalıpla ifade edilmesi, kullanılan bu kalıplara terimsel bir anlam verilmediğini ifade eder. Bunun yanında, başta “nazîr” ifadesi olmak üzere bu tür kullanımların zamanla azaldığı, bazıları tarafından da tamamen terkedildiği anlaşılmaktadır. Bu durum vech/vücûh kelimesiyle kıyaslandığında daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü vücûh yazarları, kelimelerin farklı anlamlarını ifade etmek için kullandıkları “el-vechûl-evvel”, “el-vechûs-sânî” kullanımlarının yerine bir defa bile “el-ma’ne’l-evvel”, “el-ma’ne’s-sânî” vb. bir ifade kullanmamışlardır.

Nezâirin Şelebî ve Karagöz’ün ulaştığı anlamda kullanıldığını çürütecek diğer bir delil de, bu eserlerin bazısında nazîr ve misl kalıplarının terim anlamında kullanıldığını ispatlayacak kritik yerlerde kimi vücûh yazarının farklı kalıpları kullanması, kimisinin de bunları hiç kullanmamasıdır. Mukâtil “ümmet” kelimesinin üçüncü vechine “yıllar” anlamını verip delil olarak Hûd sûresinin 8 ve Yûsuf sûresinin 45. âyetlerini getirdikten sonra ne nazîr ne de misl kelimesini kullanmıştır. Fakat sonunda “Kur’an’da bu ikisinden başkası/gayr yoktur” demiştir.⁸⁴ “Zulümât ve’n-nûr” kalıbının ikinci vechini “gece ve gündüz” şeklinde anlamlandırıp En’âm sûresinin 1. âyetini örnek verdikten sonra da bu iki kelimenin Kur’an’da bu anlamda ikinci bir kullanımının olmadığını ifade etmek için nazîr kelimesi yerine misl kelimesini seçmiştir.⁸⁵ Yahyâ, her iki yerde de “gayr” kelimesini kullanmayı uygun görmüştür.⁸⁶ Askerî ise “ümmet” kelimesi için örnek getirdiği ikinci âyet için misl kalıbını tercih etmesine rağmen, “Kur’an’da benzeri yoktur” ifadesini vermemiştir.⁸⁷ “Zulümât ve’n-nûr” ibaresinde ise hiçbir kalıbı kullanmamıştır.⁸⁸ Hîrî her iki yerde de hiçbir açıklama yapmamıştır.⁸⁹ Dâmegâni, ümmet kelimesinin ikinci âyetini “nazîruhâ” diye vermesine rağmen, “Kur’an’da benzeri yoktur” ifadesini kullanmamıştır.⁹⁰ “Zulümât ve’n-nûr” ibaresinde ise aynen Mukâtil gibi misl kelimesini kullanmıştır.⁹¹

Diğer bir örnek olarak “maraz” kelimesini zikredebiliriz. Mukâtil ve Yahyâ “günah/fücûr” anlamını verdikleri ikinci vechin benzer üçüncü âyeti olmadığını ifade etmek için “gayr” kelimesini tercih etmişlerdir.⁹² Hîrî âyeti vermiş,

84 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 48.

85 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 78.

86 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 151, 209.

87 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 22.

88 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 228.

89 Hîrî, *Vücûh*, s. 100, 392.

90 Dâmegâni, *el-Vücûh*, s. 101.

91 Dâmegâni, *el-Vücûh*, s. 327.

92 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 29; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 113-14. Mukâtil’in burada verdiği ikinci âyet için “nazîruhâ” demesine rağmen son cümlede “gayr” kelimesini kullanmayı

geçtiği iki sûreyi belirtmiş; fakat hiçbir kalıp kullanmamıştır.⁹³ Dâmegânî, bir âyet vermiş ve "nazîruhâ" deyip aynı kalıptaki ikinci âyete işaret etmiş; fakat ilâve bir beyanda bulunmamıştır.⁹⁴ Bu örnekler bize, vücûh yazarlarının nazîr, misl ve gayr kalıplarını sadece meseleyi ifade etmek için seçtiklerini göstermektedir. Şâyet nazîr/nezâir kelimesine özel bir anlam yükleselerdi, böyle bir anlamın netleşeceği bu tür yerlerde nezâir ifadesini mutlaka kullanırlardı.

Bu durumda bazı vücûh yazarlarının "benzeri yoktur" ifadesini nasıl anlayacağız? Çünkü bu ifadenin kullanıldığı kelimelerin lafız olarak benzeri Kur'an'da vardır; fakat farklı anlamdadır. Onların burada lafız yönünü değil, anlamı öne çıkardıkları çok açıktır. Fakat bu örneklerde nazîr yine kelime anlamıdır. Yani söz konusu yazarlar şunu demiş oluyorlar: "Bu lafızda olup da bu anlama gelen başka âyet yoktur." Bu ifadeyle, nazîr ve benzeri kelimeler biraz daraltılmış oluyor; ama sadece burada. Bunu şöyle izah edebiliriz: Bir kişi "Bütün kubbeli câmiler birbirine benzer" diyor. Sonra aynı kişi "Süleymaniye'nin benzeri yoktur" diyor. Bu iki ifade arasında çelişki yoktur; çünkü ilk cümlede daha geniş bir benzerlik, ikinci cümlede ise daha özel ve daha dar bir benzerlik kastedilmektedir. Vücûh kitaplarındaki "Benzeri yoktur" ifadesindeki benzerlik de işte böyle dar bir benzerliktir ki, geniş anlamdaki benzerliği ortadan kaldırmamaktadır.⁹⁵

Karagöz'ün anlayışına dayanak teşkil eden "Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan kelimelerin, farklı anlamlarının verilmesiyle yetinilmeyip bu anlamlardan tekrar edenler varsa, onlar da en azından örnek kabilinden verilmiştir"⁹⁶ iddiası da, Mukâtil'in eseri ile sonraki eserler arasında yaptığımız karşılaştırmalı inceleme sonucu elde ettiğimiz verilerden anlaşılacağı gibi, realiteyi yansıtmamaktadır. Bu eserleri yazanlar nezâirin "aynı mânadaki benzer âyetler" anlamına geldiği görüşünde olsalardı, bu benzer âyetlere değinmeyi inceledikleri bütün kelimelerde yapar, en azından birer âyet eklerlerdi. Bununla ilgili olarak en az bir tane daha benzeri olduğu halde Mukâtil'in sadece bir âyet örnek verdiği kelimelere bakarak bu durumu delillendirmek mümkün.

Mukâtil "vech" kelimesinin "insan yüzü" vechine/anlamına sadece Âl-i İmrân sûresinin 106. âyetini delil getirmiştir.⁹⁷ Halbuki bu veche Bakara

tercih etmesini de dikkat edilmesi gereken bir husus olarak görmekteyiz. Ayrıca Yahyâ "lemmâ" edatında farklı kökten gelen "lemmen" (s. 143) kelimesi için "gayr" kelimesini ve "kânitîn" kelimesinde (s. 147) "misl" kalıbını kullanmıştır.

93 Hîrî, *Vücûh*, s. 518.

94 Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 415.

95 Yani bu anlamda benzeri yoktur, ama başka anlamlarda benzeri vardır.

96 Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", s. 472.

97 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 51.

sûresi 144, 150, Nisâ sûresi 43, 47, Mâide sûresi 6, Yûsuf sûresi 96, Nahl sûresi 58, Mü'minûn sûresi 104, Zümer sûresi 60, Zuhruf sûresi 17, Zâriyât sûresi 29 ve Mutaffifîn sûresinin 24. âyetlerinin yanında daha pek çok âyet delil getirilebilirdi. Dâmegânî “Benzeri çoktur” demesine rağmen, sadece Mukâtil’in delil getirdiği Âl-i İmrân sûresindeki âyeti aktarmıştır.⁹⁸ Görüldüğü üzere Mukâtil’den sonra en etkili vüçûh yazarı olan⁹⁹ ve kitabının isminde nezâir ifadesi bulunan Dâmegânî, bu veche yukarıdaki âyetlerden birini ilâve etmeyi gerekli görmemiştir.

Mukâtil “ferah” kelimesinin “bizzat sevinme” vechine Yûnus sûresinin 22. âyetini örnek getirmiştir.¹⁰⁰ Halbuki burada Âl-i İmrân sûresi 120, Tevbe sûresi 81, Yûnus sûresi 58, Ra’d sûresi 36, Rûm sûresi 4, 36 ve Şûrâ sûresinin 48. âyetleri de delil getirilebilirdi. Yahyâ, Askerî ve Dâmegânî de Mukâtil gibi sadece Yûnus sûresinin 22. âyetini delil getirmiş,¹⁰¹ Hîrî ise sadece Rûm sûresinin 4. âyetini örnek vermiştir.¹⁰² Buradan da anlaşılacağı üzere vüçûh yazarlarının en önde gelenleri Mukâtil’in verdiği bir âyeti aynen aktarmış, biri de ondan farklı bir âyet getirmiş fakat o da tek âyetle yetinmiştir.

Mukâtil “iştirâ” kelimesinin “satın alma” vechine Tevbe sûresinin 111. âyetini delil getirmiştir.¹⁰³ Halbuki buraya Yûsuf sûresinin 21. âyetini de delil olarak getirebilirdi. Yahyâ, Askerî, Dâmegânî ve İbnü'l-Cevzî sadece Mukâtil’in örnek gösterdiği âyeti zikretmişlerdir.¹⁰⁴ Hîrî ise Tevbe sûresindeki âyet yerine Yûsuf sûresindeki âyeti aktarmış¹⁰⁵ ve kendisinden önce zaten zikredilmiş âyeti de getirerek nazîr gösterme ihtiyacını hissetmemiştir.

Mukâtil “enfüs” kelimesinin “sizin gibi/sizden biri” vechine Tevbe sûresinin 128. âyetini örnek getirmiştir.¹⁰⁶ Bu veche Âl-i İmrân sûresi 164 ile Rûm sûresinin 21. âyetleri de delil getirilebilirdi. Yahyâ, Askerî ve Dâmegânî Mukâtil’in verdiği âyeti zikretmiş, Hîrî ise sadece Âl-i İmrân âyetini delil

98 Dâmegânî, *el-Vüçûh*, s. 469.

99 Bu ilmin iki ayrı tanımını benimseyen İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî üzerinde etkili olan ortak bir isim olmasından ötürü bu ifadeyi kullandık.

100 Mukâtil, *el-Vüçûh*, s. 158.

101 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 243; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vüçûh*, s. 267; Dâmegânî, *el-Vüçûh*, s. 360.

102 Hîrî, *Vüçûh*, s. 449.

103 Mukâtil, *el-Vüçûh*, s. 215.

104 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 274; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vüçûh*, s. 58; Dâmegânî, *el-Vüçûh*, s. 292; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yün*, s. 168.

105 Hîrî, *Vüçûh*, s. 336.

106 Mukâtil, *el-Vüçûh*, s. 101.

getirmiş,¹⁰⁷ yine kendinden öncekilerin zaten zikretmiş olduğu benzer âyeti belirtme ihtiyacı hissetmemiştir.¹⁰⁸

“Vücûh kitaplarında incelenen bir kelimenin herhangi bir anlamıyla ilgili Kur’an’da geçen âyetlerden –varsa– tekrar edilenleri örnek kabîlinden verilmiştir” iddiasının vakiyla uyuşmadığının diğer bir ispatı da Mukâtil’in en az iki âyet zikrettiği vecihlerde, sonrakiler tarafından da aynı anlamda ele alınmasına rağmen âyet sayısının bire düşürülmesidir.

Mukâtil “hayr” kelimesinin “imân” vechine Enfâl sûresi 23, 70 ile Hûd sûresinin 31. âyetlerini örnek getirmiş, Askerî ise bunlardan sadece ilk âyeti zikretmiştir.¹⁰⁹ Mukâtil “rahmet” kelimesinin “Kur’an” vechine En’âm sûresi 157, Yûnus sûresi 58 ve Yûsuf sûresinin 111. âyetlerini delil getirmiş, Askerî bu örneklerle rağmen, zikredilmeyen A’râf sûresinin 203. âyetini delil getirmiştir.¹¹⁰

Mukâtil “yevm” kelimesinin “...dığı zaman” vechine Meryem sûresi 15, 33, Nahl sûresi 80 ve En’âm sûresinin 141. âyetlerini delil getirmiş, Hîrî ise bunlardan sadece ilk âyeti zikretmiştir.¹¹¹ Mukâtil “Hüdâ” kelimesinin “İslâm dini” vechine Hacc sûresi 67, Bakara sûresi 120 ve Âl-i İmrân sûresinin 71. âyetlerini örnek getirmiş, Hîrî yine bunlardan sadece son âyeti zikretmiştir.¹¹²

Mukâtil “kerim” kelimesinin “Allah” vechine Mü’minûn sûresi 116, Neml sûresi 40 ve İnfitâr sûresinin 6. âyetlerini örnek getirmiş, Dâmegânî ise bunlardan sadece Neml sûresindeki âyeti aktarmıştır.¹¹³ Mukâtil “eh” kelimesinin “velâyet ve İslâm dininde kardeş” vechine Hucurât sûresi 10 ve Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetlerini delil getirmiş, Dâmegânî yine sadece ilk âyeti örnek göstermiştir.¹¹⁴

107 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, s. 287; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 325; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 449; Hîrî, *Vücûh*, s. 78.

108 Naklettiğimiz örnekler, bizdeki listenin sadece bir kısmıdır.

109 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 57; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 154.

110 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 41; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 166. Ayrıca “âev” kelimesinin ilk vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 118; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 63; “hâsirîn” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh* s. 167; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh* s. 148; “emr-i bi’l-ma’rûf” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh* s. 75; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 30.

111 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 130; Hîrî, *Vücûh*, s. 589.

112 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 20; Hîrî, *Vücûh*, s. 569. Ayrıca “rakîb” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 84; Hîrî, *Vücûh*, s. 285; “küfr” kelimesinin birinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 25; Hîrî, *Vücûh*, s. 482; “sevâ” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 27; Hîrî, *Vücûh*, s. 294; “âhiret” kelimesinin beşinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh* s. 131; Hîrî, *Vücûh*, s. 69.

113 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 162; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 395.

114 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 136; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 85. Ayrıca “felâh” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 145; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 86; “ittekü” kelimesinin

Mukâtil “cebbâr” kelimesinin “yaratılmışlardan cebbâr olanlar/haksız yere öldürenler” vechine Şuarâ sûresi 130, Kasas sûresi 19 ve Mü’min sûresinin 35. âyetlerini örnek getirmiş, İbnü’l-Cevzî ise bunlardan sadece ilk âyeti zikretmiştir.¹¹⁵ Mukâtil “duhâ” kelimesinin “gündüz” vechine Duhâ sûresi 1, A’raf sûresi 98 ve Tâhâ sûresinin 59. âyetlerini örnek vermiş, İbnü’l-Cevzî yine bunlardan sadece ikinci âyeti delil getirmiştir.¹¹⁶

Bu örneklere baktığımızda çıkan sonuç şu olmaktadır: Yukarıdaki tanımları benimseyenler de vücûh ve nezâir kitaplarındaki realiteyi gözden kaçırmışlardır. Çünkü Mukâtil’den sonraki vücûh ve nezâir yazarları, iddia edildiği gibi nezâire terimsel bir anlam yüklemeye anlayışına sahip olsalardı, onun bazı eksik vecihlerini tamamladıkları ve onun incelemediği birçok kelimeyi bu eserlere dahil ettikleri kadar, eksik bırakılan benzer âyetleri ekleme işiyle de uğraşırlardı. Yine onlar nezâire terimsel bir anlam yükleselerdi, kaynak olarak kullandıkları eserde zaten zikredilen âyetleri teke indirmek yerine, âyetlerin sayısında belirgin bir çoğaltma yapmaları gerekirdi. Zira bu, olgunluk döneminde bile böyledir. Halbuki onlar için önemli olan aynı lafızda olup ayrı anlamları içerenleri, yani vücûhu tespit etmektir; bu sebeple âyetleri zikretmek, bu vücûhu netleştirmeye yarayacak miktarda olmuştur.

3. İbn Teymiyye’nin Tanımı

İbn Teymiyye’nin tanımına gelince, öncelikle şunu belirtmeliyiz ki İbnü’l-Cevzî’ye yönelttiği itiraz, onun kendi anlam kurgusu içerisinde bir değer ifade etmektedir. Halbuki İbnü’l-Cevzî’nin tanımının bu anlam kurgusu ve kavramlarla hiçbir alâkası yoktur.

İbn Teymiyye’nin nezâir dediği “mütevâtî lafızlar” Mukâtil’den bu yana vücûh içerisinde aktarılmaktadır. Bu tanımın en önemli yanılışı da bunun gözden kaçırılmasıdır. Meselâ bütün vücûh ve nezâir kitaplarında görebileceğimiz “nâs”, “resûl”, “insân”, “ard”, “karye”, “racul”, “medîne”, “beled” gibi mütevâtî lafızlar bu eserlerde “Bunun birinci nazîri şudur, ikinci nazîri budur” şeklinde ele alınmamaktadır. Aksine “Birinci vechi şudur, ikinci vechi budur” denilmektedir.

dördüncü vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 175; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 87; “batş” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 147; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 132; “rûh” kelimesinin ikinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 170; Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 229.

115 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 179; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 92.

116 Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 166; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 182. Ayrıca “kadâ” kelimesinin birinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 123; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 241; “imâm” kelimesinin birinci vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 46; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 36; “eh” kelimesinin altıncı vechi için bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, s. 136; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, s. 39.

Bu gibi kelimeler, İbn Teymiyye tarafından tanımı eleştirilen, İbnü'l-Cevzî'nin eseri de dahil, hemen hemen bütün vücûh ve nezâir kitaplarında benzer şekillerde anlamlandırılmıştır.¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Fakat bu ilimle ilgili eser verenler, bu kitapların sınırlarını genişlettiler de her yerde aynı anlama gelen beled, karye, medîne, racul ve insan gibi kelimeleri bu eserlerde zikrettiler. Her ne kadar bir âyette kastedilen beled veya karye ile diğerinde kastedilen beled veya karye farklı olsa da.¹¹⁸ Böylece onlar, bu şekilde gerçek vücûh ve nezâire doğru adım atmışlardır. Ben de bu kelime(ler)i, onların zikrettikleri gibi, ele almayı uygun gördüm.¹¹⁹

Kitabının sonunda da bunu şöyle izah etmektedir:

Mütেকaddim âlimlerin yazdıkları vücûh ve nezâir kitaplarından seçtiklerim bunlardır... Müfessirlerden naklettiğim bazı kelimeleri zikrederken de müsamahakâr/gevşek davrandım. İyi bir araştırmacı, bu kelimelere bu vecihleri verenlerle münakaşa etseydi, birçok vecihi teke indirirdi. Şayet biz bunu yapsaydık, birçok vücûh yok olurdu¹²⁰

Bu açıklamalarından anlaşıldığı gibi İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye'nin "mütevâtî lafız" dediği nezâire örnek vermekte ve bunları vücûh içerisinde görmektedir.

Mütevâtî lafızların, birbirinden farklı anlamı ifade eden diğer vücûhtan ayrı olduğu doğrudur; ama vücûh kitaplarında bunlara nezâir değil vücûh denmiştir. Bu kısımda yapılacak tenkit, yaptığı tanımda vakıayı yansıtan İbnü'l-Cevzî'ye değil de bu kitapların tamamına olmalıdır. Yani bu mesele tanımla değil, vücûh kitaplarındaki vakıayla alakalıdır.

Diğer yandan İbn Teymiyye'nin ve Zerkeşî'nin vücûh ve nezâir tanımı, bize göre hem sorunlu hem de karışıktır. Sorunludur, çünkü vücûh kısmı bile tenkit almıştır.¹²¹ Karışıktır, çünkü İbnü'l-Cevzî'nin tanımının bütün sadeliğine karşı

117 Bu çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız vücûh kitaplarının hepsine bakılabilir. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*'de "insan" kelimesine yirmi beş (s. 61-64), "beled" kelimesine dört (s. 75), "ricâl" kelimesine on üç (s. 141-42), "karye" kelimesine on (s. 236-37) ve "medîne" kelimesine de (s. 269-70) beş vecih vermektedir.

118 İbn Teymiyye'nin "resûl" örneğinde yaptığı açıklamayla bire bir örtüştüğüne dikkat çekmek istiyoruz.

119 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 12.

120 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 315.

121 İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmî'l-Kur'ân* (Şârika: Câmîatü's-Şârika, 1427/2006), s. 217-18; Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, s. 172.

bu tanıma “müşterek” ve “mutevâtî lafız” gibi iki usûl kavramı dahil edilmiştir. Üstelik mütevâtî lafız konusu, başlı başına bir karışıklık içermektedir ve bu kavramın karışıklığa sebep olduğu hem İbn Teymiyye'nin kendisi¹²² hem de Gazzâlî (ö. 505/1111)¹²³ tarafından dile getirilmiştir. Zerkeşî'nin bunu aktarış şekli ise, bu konudaki ihtilâftan anlaşıldığı gibi, tanımını daha da karmaşık hale sokmuştur. Bu da gösteriyor ki, sonradan dahil edilen bu fıkıh usûlü kavramları bu ilmin pratikleriyle pek uyuşmamaktadır. Belki de bu yüzden, İbnü'l-Cevzî'nin kendisi de bu kavramı bilmesine rağmen,¹²⁴ yaptığı tanımda bunu kullanmamıştır.

4. İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

Vücûh ve nezâir kitaplarında mevcut olan vakıayı yansıtmaması sebebiyle tercih ettiğimiz İbnü'l-Cevzî'nin tanımını değerlendirmeye gelince, önce bu tanımın vücûh ve nezâir kitaplarındaki dayanaklarını göstermekte fayda var.

Yahyâ b. Sellâm'a nispet edilen ve *et-Tesârîf* adıyla bilinen eserde bir mukaddime yoktur. Fakat biz, Yahyâ'nın eserine verdiği *Tefsîrül-Kur'ân mimmeştebehet esmâühû ve tesarrafet meânîh* (İsimleri benzeyen ve mânaları farklı olan Kur'an kelimelerinin tefsiri) isminden hareketle onun bakışının, İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı nezâir tanımına uygun olduğunu söyleyebiliriz. Bu isimlendirmeden anlaşılacağı üzere Yahyâ, Kur'an kelimeleri içerisinde birbirine kalıp olarak benzeyip anlamları farklı olanlardan, yani aynı kelimenin değişik yerlerdeki farklı anlamlarından bahsetmektedir. Bunun da İbnü'l-Cevzî'nin hem vücûh ve nezâir tanımına hem de “Vücûh anlamların, nezâir de lafızların ismidir” çıkarımına uygun olduğu görülmektedir.

Farklı bir vücûh yazarı olan Hakîm, eserinin mukaddimesinde şöyle demektedir: “Kur'an'ın nezâirleri hakkında yazılan bu kitaba¹²⁵ dikkat ettiğimizde, bir kelimenin farklı anlamlarda/vücûh yorumlandığını gördük...”¹²⁶ Başlığında sadece nezâir ismini tercih eden ve değerlendirdiği bir vücûh kitabını “Nezâirül-Kur'ân hakkında telif edilmiş” diye tanımlayan Hakîm, görüldüğü

122 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, III, 77; V, 105, 328, 332; IX, 147; XI, 141-42.

123 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, haz. Hamza b. Zübeyr Hâfız (Medine: y.y., 1413), s. 95-98.

124 “Ayn” kelimesi hakkında verdiği lügat bilgilerinde bu kelimenin müşterek isimlerden olduğunu belirtmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetül-a'yün*, s. 205.

125 Hakîm et-Tirmizî'nin kastettiği eserin, Mukâtil'in *el-Vücûh*'u olduğu söylenmiştir. Bk. Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması*, s. 197. Bu görüşün tenkidini için ayrıca bk. Yaldızlı, “Vücûh ve Nezâir İlmi”, s. 35-36.

126 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü nezâirül-Kur'ân*, haz. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Mektebetü imâd, 1969), s. 19.

gibi vücûh kelimesinden habersiz değildir. Bundan da önemlisi, onun *Tahsîlü nezâiri'l-Kur'ân* adını verdiği eserinde İbn Teymiyye'ye göre müşterek lafız sayılan "imâm", "ümme", "zann", "sırr" ve "rûh"¹²⁷ gibi kelimeler ile "meşy", "rahmet", "nâs", "hayr" ve "tâğût"¹²⁸ gibi mütevâtî lafza giren kelimeleri, aralarındaki farka hiç değinmeksizin aynı usûlle ele alıp incelemesidir. Demek ki onun nezâir kelimesini kullanmadaki kastı, ele alınan kelimelerin "Kur'an'da benzeri olan kelimeler" olduğunu ifade etmektir. Onun amacı, her iki tür lafız da içeren bu nezâirdeki vücûhun aslında tek bir anlama indirilebileceğini göstermektir.

Askerî'nin mukaddimesinde "... Vücûhları doğru bir şekilde belirttim, babları da güzel bir şekilde kısımlara ayırdım..."¹²⁹ diyerek nezâire ayrıca değinmediğini görmekteyiz. Halbuki bu cümlesinden önce vücûh ve nezâir terimlerini kullanmaktadır ve kitabının isminde de nezâir ifadesi mevcuttur. Bundan da Askerî'nin nezâire ayrı bir anlam vermediği anlaşılmaktadır. Kitabında geçen nezâir ifadesine herhangi bir kavramsal anlam yüklenmediğine, incelediği her bir kelimeye verdiği anlamlara birden çok âyeti delil getirirken "nazîruhû" kalıbından çok daha fazla "kâle", "kavlühû", "mislühû" ve "nahvuhû" ifadelerini kullanması da işaret etmektedir.¹³⁰

Askerî ile aynı dönemde yaşayan Hîrî de kitabının isminde sadece vücûhu zikrettiği gibi, "Mukaddime"sinde de: "Bu kitapta Kur'an'ın vücûhlarını zikrettim..." demektedir.¹³¹

Dâmegânî ise mukaddimesinde: "Mukâtil b. Süleyman ve diğerlerinin Kur'an'ın vücûhları hakkında yazdıkları kitapları incelediğimde, Kur'an'da vücûhu bulunan birçok kelimeyi eserlerine almadıklarını gördüm" demektedir.¹³² Konuyu anlatırken nezâirden hiç bahsetmeyen bu müellifin kitabının isminde nezâir ifadesi de mevcuttur.

Askerî, Hîrî ve Dâmegânî gibi vücûh ve nezâir ilminin üç önemli müellifi yazdıkları bu eserlerde meseleyi ifade etmek için "vücûhu'l-Kur'ân"

127 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîl*, s. 80-81, 82-87, 106-7, 127, 141.

128 Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîl*, s. 32-33, 46-48, 76, 78, 109-10.

129 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh*, s. 15.

130 Nezâir kelimesini, düzenli olarak sadece bab başlıklarını atarken kullanmıştır. Meselâ, "Birinci Bâb: Başında Elif Harfi Olanlardan Vücûh ve Nezâiri Gelenler" başlığındaki gibi. "Mislühû", "nahvehû", "kavlühû" "teâlâ" kalıplarını ilk kelimedenden itibaren çokça görmemize rağmen "nazîruhû" kalıbının ilk kullanımını ancak, ele aldığı onuncu kelime olan "ecel" in birinci anlamında/vechinde (s. 40) ve ikinci kullanımını da elli dokuzuncu sırada ele aldığı "hikmet" kelimesinin beşinci anlamında (s. 129) bulabildik.

131 Hîrî, *Vücûh*, s. 53.

132 Dâmegânî, *el-Vücûh*, s. 37.

kalıbını kullanmışlar, ayrıca nezâir kavramından bahsetmemişlerdir. Bu durum üç müellifin, bu alanda yazılan eserlerin asıl maksadının vücûh olduğunu düşündüklerini veya bu iki kavramı birbirinden farklı görmediklerini ifade etmektedir. İbnü'l-Cevzî'ye "Âlimlerin vücûh ve nezâir kitaplarını yazmalarındaki asıl maksatları bu nazîrleri işitenlere, bunların anlamlarının birbirinden farklı olduğunu ve bir yerde geçen lafzın anlamının başka bir yerde geçenle aynı olmadığını göstermektir"¹³³ dedirten vakıa işte budur.

İbnü'l-Cevzî'nin vücûh ve nezâir diyerek yaptığı bu tanımdan sonra "Vücûh anlamlarda, nezâir ise lafızlarda olur" demesinin sebebi, vücûh ile nezâirin aynı anlama gelmelerinin söz konusu olmadığını ve vücûh ifadesinin kelimenin farklı anlamlarıyla, nezâir ifadesinin ise bu farklı anlamları barındıran lafızlardaki benzerlikle alâkalı olduğunu belirtmektir. Böylelikle İbnü'l-Cevzî bu iki kelimenin birbirini tamamladığını, ikisinin terimsel olarak bir bütünlük oluşturduğunu göstermek istemiştir. Nitekim Kur'an'da birçok tekrarı olan "habt", "cehennem", "firavn", "tefekür", "kehf", "kevkeb", "leyl", "mâl", "nahl" ve benzeri kelimeleri hiçbir vücûh ve nezâir eseri ele almamıştır. Çünkü bunların tekrarları birbirinin nezâiri olsa da, Kur'an'da farklı anlamları/vücûhu yoktur.¹³⁴ Bu da onların nezâiri vücûhtan ayrı, başlı başına bir terim olarak görmediklerini ifade etmektedir.

Bu kısmı bitirirken İbnü'l-Cevzî'nin tanımını tercih edenler arasında Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657),¹³⁵ İbn Akile Mekki (ö. 1150/1737),¹³⁶ Mustafa Sâdık Râfi (ö. 1881/1937)¹³⁷ ve günümüzde Muhammed Abdulkerîm Kâzım Râdî'nin¹³⁸ yer aldığını belirtelim. Bu tanıma benimsemeyenler arasında da İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Zerkeşi ve Süyûtî ile günümüzde de Hind Şelebi ve Mustafa Karagöz yer almaktadır.

133 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, s. 12.

134 Vücûhu olduğu halde hiçbir kitapta zikredilmeyen bazı anlamlar/vecihler gibi bunların da gözden kaçtığı söylenebilir. Ama sonuç olarak şu bir gerçek ki vücûh ve nezâir kitaplarında vücûhu olmayan bir kelime mevcut değildir.

135 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971), II, 2001.

136 İbn Akile, *ez-Ziyâde*, s. 218.

137 M. Abdüsettar, "Vücûhu'l-Kur'an: Tefsir Literatürünün Bir Branşı", çev. F. Asiye Şenat Kazancı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (2009): 277.

138 İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, haz. Râdî, neşredenin girişi, s. 47.

Sonuç

Bütün bu değerlendirmelerimizden hareketle vardığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Vücûh ve nezâir kitaplarının yazarları, nezâir kelimesine kavramsal bir anlam yüklememişlerdir. Nitekim bir kısmı bu ifadeyi kitabının başlığına almamıştır; buna rağmen kitabında bu kelimeyi en az diğerleri kadar kullanmıştır. Bunu başlığa alanlar da dahil vücûh yazarlarının bu kelimedenden daha çok "mislühû" ve "nahvehû" ifadelerini kullanmaları, hatta bunlardan daha fazla "kavlühû" ve "ke-kavlihi", "teâlâ" gibi kavram olmaya müsait olmayan ifadeleri tercih etmeleri, bu kelimeye özel bir anlam yüklemediklerinin göstergesidir. Bundan dolayı nezâire başlı başına bir tanım yapmak yanlıştır; ancak nezâirden ne kastettikleri söylenebilir. Onlar, nazîr ve benzeri ifadelerle her türlü benzerliği anlatmak istemişlerdir.

2. Vücûh ifadesi ise böyle değildir. Bu kelimenin İbn Abbas'tan bu yana gündemde olması ve üzerinde oluşan ittifak, daha baştan terimleşmesine imkân tanımıştır. Nitekim Hakîm gibi, kitabının isminde bunu zikretmeyenler bile aynı kelimenin farklı anlamlarını ifade etmek için vech/vücûh ifadelerini kullanmıştır.

3. Vücûh ile nezâir ayrı şeylerdir. Fakat birbirini tamamlarlar. Bu sebeple, bu ilmin ifade edilmesinde beraber kullanılmaları daha yaygındır. Ama bu ilmi asıl ifade edecek kelime vücûhtur.

4. Daha sonraları yapılan kavramlaştırma ve tanımlama çabaları arasında en doğrusu İbnü'l-Cevzî'nin tanımıdır. Çünkü bu tanım, hem kelimelerin sözlük anlamına hem de vücûh kitaplarındaki pratiğe en çok uyandır. Nitekim mukaddimelerinde bu ilimden bahseden vücûh yazarlarının hiçbirisi nezâire bir olgu olarak değinmemiştir.

5. İbnü'l-Cevzî'nin vücûh ve nezâir diyerek yaptığı bu tanımdan sonra "Nezâir lafızlarda olur" demesinin sebebi, vücûh ile nezâirin sözlükte aynı anlama gelmelerinin söz konusu olamayacağını ve vücûh ifadesinin farklı, nezâir ifadesinin ise benzerlikle alâkalı olduğunu belirtmektir. Bu şekilde bu iki kelimenin birbirini nasıl tamamladıklarını göstermiş olmaktadır. Yani vücûhun olması için önce nezâir olması gerekir; çünkü vücûh ancak nezâirde olur.

6. Aslında "Nezâir lafızlarda olur" kaydı Mukâtil, Yahyâ ve Dâmegânî'den naklettiğimiz "eş anlamlıları da nezâir sayma" örneklerini dışarıda bıraktığından dolayı, tanımını bir açıdan daraltmaktadır. Bununla beraber zaten çok az olan bu örnekler genel tarafından benimsenmediği gibi, bunu söz

konusu eden de olmamıştır.¹³⁹ Dolayısıyla bu kayıt cümlesi, sadece şâz kabildinden birkaç istisnayı dışarıda bırakmış olmakta ve genel teamülün aynen yansıtmaktadır.

Vücûh yazarlarının bazan nazîri dar anlamda kullanarak “bir vecih içerisinde nazîr” anlamını kastettikleri de olmuştur. Bu da anlamı dikkate alarak bu ifadeyi kullandıklarını göstermektedir. Ama bunun, geniş anlamdaki benzerliği ortadan kaldıracak bir kullanım olarak algılanması yanlıştır. İbnü'l-Cevzî'nin “Nezâir lafızlarda olur” kaydı, bu kısmı dışarıda bırakmak için değildir. Çünkü o, vücûhu esas alarak bu kaydı koymuştur.

7. İbn Teymiyye vücûha “müşterek lafızlar” anlamı verince, bu kavrama dahil edilemeyecek örneklere de nezâir demiştir. Bu, vücûh kitaplarının “vücûh anlayışına” uygun değildir. Çünkü onlar, bu kısmı da vücûh olarak değerlendirmişlerdir.

8. İbn Teymiyye'nin ve onun tanımını kabul edenlerin nezâir anlayışı vücûh kitaplarında bolca mevcuttur; ama bu, vücûhün bir parçasıdır. Şelebî ve Karagöz'ün yanlış çıkarım sonucunda ulaştıkları tanımın örnekleri de vücûh kitaplarında bolca mevcuttur ve bunlar gerçekten nezâirin bir parçasıdır. Hatta en uzak ihtimal olan “eş anlamlılar” çıkarımı dahi nezâirin bir parçası olmaya müsaittir. Çünkü “sakar” kelimesi “cahîm”in nazîridir, yani benzeridir; ama lafızda değil anlamda nazîridir.¹⁴⁰ Bütün bunlar vücûh kitaplarındaki vakıanın birer parçasıdır; ama nezâirin tanımı değildir.

9. Vecihler için delil getirilen bir âyetin benzeri olan diğer âyetleri sıralamak, vücûh ve nezâir ilmi hakkında yazılan eserlerin temel işlevlerinden biri değildir. Bundan dolayı benzer âyetleri yazarların kimisi çokça belirtmiş, kimisi kısmen belirtmiş; benzer âyetleri çokça getirenler bile kimi zaman hiçbir benzer âyet belirtmemiş, hatta önceki kitaplarda mevcut olan âyetleri bile bazan zikretmemiştir. Onlar, benzer âyetleri “Vücûhün daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak miktarda veya kelimeye verdikleri önem doğrultusunda” zikretmiştir.

10. Tanımı eleştirilen İbnü'l-Cevzî'nin kitabında da, ondan sonra telif edilen vücûh kitaplarında da “vücûha delil getirilen âyetlerin benzerlerini vermek” olgusu ortadan kalkmamıştır. İbnü'l-Cevzî ile İbn Teymiyye'nin vücûh ve nezâir tanımları sadece teorik bir ihtilâf olup pratikte hiçbir farklılığa/kırılmaya götürmemiştir. Çünkü İbnü'l-Cevzî'nin kendi kitabı dahil, önce ve sonra yazılan bütün vücûh kitaplarında kelimeler hep aynı şekilde ele alınıp incelenmiştir.

139 Yukarıda gördüğümüz gibi nezâiri “eş anlamlılar” olarak tanımlayanlar bile bu örnekleri vermemişlerdir.

140 Mukâtil'in ve Dâmegânî'nin birkaç örneği hasbelkader kabul görseydi, vücûh kitaplarının bir bölümü eş anlamlılardan bahsediyor olacaktı.

Vücûh ve nezâir kitaplarının ayrıntılı tahlili sonucunda bizim zihnimizde oluşan tanım şudur: Vücûh, kalıpları/şekilleri farklı olsa da, aynı kökten gelen benzer kelimelerin içerdiği farklı anlamlardır. Nezâirin ise özel bir anlamı yoktur; vücûha konu olan kelime ve âyetlerin başta lafızları olmak üzere her türlü benzerliğini ifade etmektedir.

“Vücûh” ve “Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme

Kur’an kelimelerinin “vücûh” a sahip olduğu ve bunların buldukları yerlerde farklı anlamlarda kullanıldığı Hz. Peygamber döneminden itibaren üzerine dikkat çekilen bir husustur. Bu durum Müslüman âlimlerin farklı anlamlara gelebilen Kur’an kelimeleri üzerinde ayrıca yoğunlaşmasını doğurmuştur. Hicrî ikinci asrın başlarında bu alanda ilk eserler yazılmaya başlandığı ifade edilmekteyse de günümüze ulaşan en eski eser Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-azîm* adlı eseridir. Mukâtil’den sonra bu alanda çok ciddi eserler verilmesine rağmen “vücûh” ve “nezâir” ilminin bilinen ilk tanımı, bu ilmin yazıya geçirilişinden yaklaşık 450 yıl sonra İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından yapılmıştır. Bu tanıma itiraz niteliğindeki ikinci tanım da bundan yaklaşık 150 yıl sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından ortaya konmuştur. İbn Teymiyye, İbnü’l-Cevzî’nin aksine bu iki kavramın birbirinden farklı şeyler olduğunu iddia etmiş ve tanımlarını buna göre yapmıştır. Zerkeşi (ö. 794/1392) *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân* adlı meşhur eserinde İbn Teymiyye’nin bu farklı vücûh ve nezâir tanımını tercih etmiş, bu sebeple de bu tanım meşhur olmuştur. Fakat Zerkeşi’nin özellikle nezâir kısmını kapalı bir şekilde aktarması günümüzde farklı yorumlamaları da beraberinde getirmiş, böylece nezâir konusundaki tanımlar dörde çıkmıştır. Biz bu makalede İbn Cevzî’den itibaren günümüze kadar yapılan tanımları, bu alanın altı temel eserini esas alarak değerlendirecek ve bu tanımlardan hangisinin vakıya uygun düştüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Vücûh, nezâir, çok anlamlılık, eş anlamlılık, Mukâtil, İbnü’l-Cevzî, Zerkeşi.
