

## İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN NEZÂİR ANLAYIŞININ SORUNLARI

 Mustafa KARAGÖZ<sup>a</sup>

### Öz

Günümüze ulaşan ilk eser olması hasebiyle Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'i bir milat kabul edildiği takdirde, vücûh ve nezâirle ilgili eserlerin oldukça erken bir dönemden itibaren telif edildiği söylenebilir. Konuyla ilgili birçok eser telif edilmiş olmasına karşın, İbnü'l-Cevzî'den önceki müellifler vücûh ve nezâire dair herhangi bir tanım yapmamıştır. İbnü'l-Cevzî "vücûh ve nezâir"i, "bir kelimededen Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlar kastedilmesi" diye tarif etmiş, devamında "*nezâirin* lafızlarda, *vücûhun* ise manalarda bulunduğu"nu söylemiştir. Bu tarif klasik dönemde İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşkoprîzâde tarafından eleştirilmiştir. Söz konusu eleştiriler nedeniyle olsa gerek, Kâtip Çelebî ve muhtemel başka istisnalar dışında, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimseyen yok gibidir. Son dönemde de çeşitli eleştiriler yöneltilmekle birlikte, İbnü'l-Cevzî'nin tanımı bazı araştırmacılar tarafından benimsenmiş, bunun en uygun nezâir tanımı olduğu öne sürülmüştür. Fakat İbnü'l-Cevzî'nin tarifi konuyla ilgili eserlerin muhteva ve üslûbü açısından bazı sorunlar taşımaktadır. Makalede İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışının, vücûh-nezâir literatürünün üslûbu çerçevesinde değerlendirilmesi ve sorunlu yönlerinin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu kapsamda sekiz eser çerçevesinde ve "maraz" lafzı örneğinde vücûh ve nezâir literatürünün üslûbu tanıtılacak, bu sayede İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin tahlili yapılacaktır. Böylece ilgili eserlerin muhteva ve üslûbuna en yakın anlayışın tespitine katkı sunulması hedeflenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, ulûmu'l-Kur'ân, el-vücûh, en-nezâir, İbnü'l-Cevzî.



### THE PROBLEMS OF IBN AL-JAWZÎ'S CONCEPTION OF NAZÂİR

The oldest surviving work on al-wujûh wa'l-nazâir is Mukâtil ibn Sulayman's (d. 150/767) work. Consequent to being the oldest surviving work on this subject, if Mukâtil ibn Sulayman's *al-Wujûh wa'l-Nazâir* is accepted as a milestone, it

<sup>a</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, mkaragoz@erciyes.edu.tr

could be said that works on “al-wujūh wa’l-naẓāir” date back to the early period of Islam. Except for the work of al-Hakīm al-Tirmidhī (d. 320/932) named *Tahsīl al-Naẓāiri’l-Qur’ān*, in the works written about al-wujūh wa’l-naẓāir, wujūh refers to “the words in the Qur’an that signifies two or more meanings”. As for *al-naẓāir*, it is equivalent to “other instances where the words used for different meanings in the Qur’an is mentioned or repeated with any of these meanings.”

In the light of study and review of the literature on al-wujūh wa’l-naẓāir, as well as the opinions expressed on the subject, we think that it would be appropriate to understand these terms (al-wujūh wa’l-naẓāir), in the way it has been stated above. Although, it is observed that different definitions are made especially regarding al-naẓāir. The fact that the authors before Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) did not define al-wujūh wa’l-naẓāir can be regarded as the most important reason for these different definitions. In addition, it is possible to say that there are other reasons for the emergence of different definitions.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



## Giriş

Vücûh ve nezâirle ilgili günümüze ulaşan ilk eser, 150/767’de vefat eden Mukâtil b. Süleyman’a aittir. Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) *Tahsîlu Nezâiri’l-Kur’ân* adlı eserini istisna edecek olursak,<sup>1</sup> vücûh ve nezâirle ilgili telif edilen eserlerde, *vücûh* “bir kelimenin Kur’an’da yer aldığı bağlama göre kullanıldığı farklı anlamlara (medlûllere)” ya da dilsel olgunun kendisini dikkate alacak olursak “bir kelimenin Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılması”na tekabül etmektedir.

*Nezâirin* tarifine geçmeden önce yukarıdaki tarifte bulunan “farklı anlamlar” ifadesiyle ilgili bir açıklama yapma ihtiyacı hissediyoruz. *Vücûhle* ilgili tariflerde, genelde “Bir kelimenin Kur’an’da farklı anlamlarda

<sup>1</sup> Hakîm et-Tirmizî’nin bu eserini telif etmekteki amacı, kendisinden önce yazılmış vücûh ve nezâirle ilgili bir eserdeki görüşleri tenkit etmektir. Krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri’l-Kur’ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Matbaatü’s-sa’âde, 1969), 19. Tirmizî, farklı anlamlarda kullanıldığı, dolayısıyla zû vücûh olduğu düşünülen lafızların bu anlamlarının aslında bir tek anlama indirgenebileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle o, vücûh ve nezâire temelden farklı bir bakış açısı sergilemiştir. Tirmizî’nin eserini istisna tutmamızın nedeni budur. Konuyla ilgili olarak bk. Şahin Güven, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: İFAV, 2017), 210-15; Hasan Yıldızlı, “Râgıb İsfahânî’nin Müfredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2020), 69 (409 nolu dipnot). Tirmizî’nin eserinin muhtevasıyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri’l-Kur’ân Bağlamında Hakîm Tirmizî’de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 95 vd.

kullanılması” vb. ifadeler geçmektedir. Tarifteki “farklı anlamlar”ın her zaman birbirinden farklı anlama karşılık geldiği düşünülmemelidir. Zira ilgili literatür incelendiğinde, vücûh kategorisinde sıralanan maddelerin “bazen bir kelimenin delalet ettiği farklı anlamlara, bazen ise farklı anlamların yanı sıra aynı anlamın farklı fertlerine” tekabül ettiği görülmektedir.<sup>2</sup> Sözelimi “أُمَّة” lafzının Kur’an’da kullanıldığı ifade edilen “topluluk” ve “zaman” gibi manalarını farklı iki anlam olarak değerlendirmek mümkündür. Buna mukabil, “الأرض” lafzının Kur’an’da kullanıldığı belirtilen “Mekke”, “Medine” ve “Mısır” gibi medlûllerini “الأرض” kelimesinin farklı anlamları değil, aynı anlamın farklı fertleri olarak değerlendirmek gerekir.<sup>3</sup> Öyleyse bu eserlerde zikredilen kelimeler her zaman birbirinden tamamen farklı anlamlara gelmemektedir. Aynı anlam dâhilinde olsa bile bir kelimenin bulunduğu farklı bağlamlarda neye tekabül ettiğine değinildiği durumlar da mevcuttur. Bu çerçevede “أَرْضُ”, “امْرَأَةٌ” veya “مَسْجِدٌ” gibi mübhem lafızlardan, geçtikleri farklı bağlamlarda nerenin, hangi kadın ya da mescidin kastedildiği gibi, mübhemâtü'l-Kur’ân konusunu ilgilendiren örneklere rastlamak da mümkündür.<sup>4</sup> İşte buradan hareketle vücûhun tarifindeki “farklı anlamlar” tabiri yerine hem farklı anlamları hem de aynı anlamın farklı fertlerini ya da kelimenin siyakına göre delaletlerini kapsayacak şekilde, “bir kelimenin Kur’an’daki farklı medlûlleri”<sup>5</sup> gibi bir tarifi yapılmaması daha isabetli olabilirdi. Bununla birlikte, daha anlaşılabilir kılmak amacıyla tarifte “farklı anlamlar” ifadesini kullanmayı ve bahsettiğimiz duruma dikkat çekmek için parantez arasında “medlûller” ifadesiyle maksadımızı beyan etmeyi uygun

<sup>2</sup> Hüseyin Oral, “Kur’an’ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri” (Doktora Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2020), 87 (225 nolu dipnot).

<sup>3</sup> Vücûh kategorisindeki maddelerin her zaman birbirinden farklı anlamlara gelmediğiyle ilgili olarak bk. Oral, 87 (225 nolu dipnot); Yıldızlı, “Râgıb İsfahânî’nin Müfredât Adlı Eseri”, 71-72. Örnek olarak zikrettiğimiz “الأرض” ve “أُمَّة” lafızlarının anlamları hakkında bilgi için bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li’s-sekâfe ve’t-türâs, 2006), 47-49, 158-60; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a’yüni’n-nevâzir fi’l-ilmî’l-vücûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî. (Beyrut: Müessesetür-r-Risâle, 1987), 142-44, 167-72; Hasan Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 31 (2014): 15; Mustafa Karagöz, “İbn Teymiye’nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, *Bilimname* 36, sy 2 (2018): 270.

<sup>4</sup> Mehmet Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43: 142.

<sup>5</sup> Böyle bir tarif ve gerekçesi hakkında bilgi için bk. Oral, “Kur’an’ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri”, 87 (225 nolu dipnot).

gördük. Dolayısıyla vücûh ve nezâir tariflerinde ya da konuyla ilgili yapacağımız değerlendirmelerde kullanacağımız “farklı anlamlar” ve “farklı manalar” tabirlerinin bu şekilde anlaşılması isabetli olacaktır.

Yaptığımız bu açıklamalardan sonra *nezâirin* tarifine geçecek olursak vücûh ve nezâir türü eserlerde *nezâirin* “Kur’an’da farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin anlamlarından herhangi biriyle Kur’an’da geçtiği, tekrar ettiği lafızlarına”<sup>6</sup> tekabül ettiği görülmektedir. Daha ihtiyatlı bir ifade kullanmak gerekirse vücûh-nezâir külliyyatına dair yaptığımız okuma ve incelemenin yanı sıra konuyla ilgili dile getirilen kanaatlerden hareketle ulaştığımız sonuç ışığında vücûh ve nezâir terimlerinin yukarıda yer verdiğimiz şekilde anlaşılmasının doğru olacağını düşünüyoruz. Buna karşın,

<sup>6</sup> Vücûh ve Nezâiri benzer şekilde tarif eden ya da benzer bir tarifi benimseyenlere örnek olarak bk. Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, *et-Tesârif (Yahya b. Sellâm)*, thk. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979), 19-24; Mustafa Çetin, “Kur’an’da Vücûh ve Nazâir”, *Diyanet İlmî Dergi* 25, sy 3 (1989): 98, 104; Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve'n-Nezâir”, *Diyanet İlmî Dergi* 26, sy 1 (1990): 15-19, 27; Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsiru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-kerîm* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422), 94; Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-”, *Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, 18-23 Ağustos 2008 İstanbul)* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 448; Selim Türcan, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 18 (2010): 117; Ömer Kara, “Kur'an Lafızlarına Dair İlimler”, *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010), 174; İsmail Aydın, “Kur'an'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmî Açısından Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy 1 (2011): 53-54; İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 149-52; Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, 43: 141-142; Mehmet Kaya, “İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-” (Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 2014), 176-77; Harun Ögmüş, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, çev. Halil Aldemir (İstanbul: İFAV, 2015), 48; Güven, *Çokanlamlılık*, 187; Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 147-48; İsmail Kurt, “Kur'an Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 45 (2017): 93; Şükrü Maden, “Kur'an'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler”, *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül ve Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 62-63; Şükrü Maden, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ânındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 14 (2019): 425; İbrahim Yıldız, “Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, sy 74 (2019): 374-75; Harun Abacı, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 127; Burhan Çonkor, “Kur'an-ı Kerim'de Bir Nezâir Örneği Olarak Cehennem Anlamında Kullanılan Lafızlar”, *İlahiyat Araştırmaları II*, ed. Münir Yıldırım (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 36-37; Oral, “Kur'an'ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri”, 87; Emine Arabacı, “Ya'kub Afvî ve Neticetü't-Tefâsir Adlı Eserindeki Tefsir Metodu”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4, sy 1 (2020): 87.

nezâire ilişkin daha farklı tanımların yapıldığı görülmektedir. Seâlibî'ye (ö. 429/1038) nispet edilen *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserin girişinde yer alan "Bu sayfalarda ... kökleri/yapıları müteradif (aynı) olup anlamları farklı olan lafızları topladım."<sup>7</sup> ifadelerini istisna tutacak olursak İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) gelinceye kadar, vücûh ve nezâirin net olarak tanımlanmamış olması, dikkat çekicidir. Bu durum aynı zamanda farklı nezâir anlayışlarının ortaya çıkmasının muhtemel nedenlerinden biridir.<sup>8</sup>

Kısaca aktaracak olursak, "vücûh ve nezâir"i "bir kelimededen Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlar kastedilmesi" şeklinde tarif eden İbnü'l-Cevzî, tarifin sonunda "*nezâirin lafızların, vücûhun ise manaların adı olduğu*"<sup>9</sup> yönünde bir ifade kullanmıştır. Bu tarif kimi âlimler tarafından eleştirilmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin tanımına ilk eleştiri yapan İbn Teymiye'dir (ö. 728/1328).<sup>10</sup> Zerkeşî de (ö. 794/1392) "vücûhun manalarda, nezâirin ise lafızlarda olduğu" görüşünü, zayıflık bildiren (temrîz siygası) "kîle" formuyla aktarmış ve bu tanımın zayıf kabul edildiğini söylemiştir.<sup>11</sup> Zerkeşî "vücûhun manalarda nezâirin de lafızlarda olduğu" tanımının kime ait olduğunu ve bu tanımın kendisinden önce kim tarafından eleştirilip zayıf kabul edildiğini ise açıklamamıştır. Bununla birlikte söz konusu tanımın ilk olarak İbnü'l-Cevzî tarafından yapıldığı<sup>12</sup> ve bunun Zerkeşî'den daha önce İbn Teymiye<sup>13</sup> tarafından eleştirildiği bilinmektedir. Zerkeşî söz konusu tanımın niçin zayıf kabul edildiğinin gerekçesini de açıklamıştır.<sup>14</sup> Zerkeşî ile hemen hemen aynı

<sup>7</sup> Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ*, thk. Muhammed el-Mısırî (Dimaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984), 37. Seâlibî'nin bu ifadelerini bir yönüyle vücûhun tarifi olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, bunların, vücûh ve nezâire dair net bir tanım olmadığı da söylenebilir. Kaldı ki burada nezâire dair herhangi bir tarif ya da izah da bulunmamaktadır. Seâlibî'nin bu ifadeleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 448.

<sup>8</sup> Nezâirin farklı şekillerde tanımlanmasına yol açan muhtemel etkenler hakkında bilgi için bk. Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 458-63.

<sup>9</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 83.

<sup>10</sup> Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiye, *Mecmû'ü fetâvâ* (Medine: Mücemmau'l-Melik Fahd, 2004), 13: 276-77; 17: 422-23.

<sup>11</sup> Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Zeki Muhammed Ebû Serî' (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006), 1: 158.

<sup>12</sup> Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin eserinde bu tanım bulunmaktadır. Ayrıca ileride görüleceği üzere bu tanımın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu, çeşitli araştırmalarda da dile getirilmiştir.

<sup>13</sup> Zerkeşî büyük bir ihtimalle, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını kendisinden önce eleştiren İbn Teymiye'yi kastetmiş olmalıdır. Konuyla ilgili olarak bk. Hasan Yaldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 13; Yaldızlı, "Vücûh ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair", 12.

<sup>14</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-59.

ifadeleri kullanan Süyûtî (ö. 911/1505) ve Taşköprîzâde (ö. 968/1561) de “vücûhun manalarda nezâirin ise lafızlarda olduğu” anlayışını eleştirmiştir.<sup>15</sup> Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657)<sup>16</sup> ve Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890)<sup>17</sup> dışında İbnü'l-Cevzî'nin vücûh ve nezâir anlayışının klasik dönemde pek fazla benimsenmemiş olması,<sup>18</sup> bu tanımın ilgili literatürün muhtevasıyla örtüşmemesiyle ve her üç âlimin eleştirilerinin etkisiyle açıklanabilir. İbnü'l-Cevzî'nin tarifi daha sonra da kimi ilim adamı ve araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte, günümüzde söz konusu tarifi benimseyen ve yeniden gündeme getirenler olmuştur. Bu durum meselenin müstakil bir çalışmada detaylı olarak ele alınmasının arkasında yatan gerekçelerin başında gelmektedir.

İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprîzâde gibi âlimlerin eleştirmesi ya da İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tarifi realiteyi tam olarak yansıtmaması nedeniyle bu tanımın tarihsel süreç içerisinde çok fazla kabul

<sup>15</sup> Celaleddin Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1: 445; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî ve Abdülvehhab Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968), 2: 415.

<sup>16</sup> Kâtip Çelebî vücûh ve nezâiri neredeyse aynı ifadeleri kullanmak suretiyle İbnü'l-Cevzî gibi tarif etmiştir. Bk. Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2: 2001.

<sup>17</sup> Sıddık Hasan Han da aynı şekilde herhangi bir değerlendirme yapmadan Kâtip Çelebî'nin sözlerini, dolayısıyla, İbnü'l-Cevzî'nin tarifini aktarmıştır. Bu durumda Sıddık Hasan Han'ın da İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğini söyleyebiliriz. Krş. Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddık Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, thk. Abdülcebâr Zekkâr (Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-sekâfe ve'l-irşadi'l-kavmî, 1978), 2:567. Sıddık Hasan Han'ın, İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğine dair benzer bir değerlendirme için bk. Celaleddin Divlekci, “Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (2000): 168.

<sup>18</sup> Hasan Yaldızlı, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimseyenler arasında İbn Akîle ile Mustafa Sadık er-Râfî'nin de bulunduğunu söylemişse de (bk. Yaldızlı, “Vücûh ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 28) her iki müellifin eserine bakıldığında bunu teyit eden sarîh bir ifade göze çarpmamaktadır. Bununla birlikte her iki âlim ayrı ayrı “vücûh” ve “nezâir” tanımları yapmamış, “Vücûh ve Nezâir”i birlikte tanımlamışlardır. Onların bu tutumu İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimsedikleri şeklinde yorumlanmaya elverişli gibi gözükse de her iki müellif ne İbnü'l-Cevzî'nin tanımını aktarmış ne de o tanımları benimsediklerini gösteren sarîh bir ifade kullanmıştır. Vücûhun tanımında “lafz-ı müşterek” terimine yer vermesi nedeniyle Süyûtî'yi eleştiren İbn Akîle, lafz-ı müşterek ile vücûh-nezâirin mukayesesini yaptıktan sonra, şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu tanımları İbnü'l-Cevzî eserinde zikretmiş, fakat vücûhu lafz-ı müşterek kapsamında değerlendirmemiştir. Süyûtî ise ondan nakletmiş, fakat lafz-ı müşterek kapsamına sokmuştur.” Krş. İbn Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Camiatü's-Şârika, 2006), 5: 217-18. Görüldüğü üzere bu ifadelerde İbn Akîle'nin İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğine dair sarîh bir ifade yoktur. Yine Râfî'nin İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimsediğini gösteren bir ifade bulunmamaktadır. Krş. Mustafa Sadık Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1973), 73.

görmediği,<sup>19</sup> hatta özellikle ülkemiz bağlamında söylemek gerekirse nezâirin eşanlamlılık olduğu şeklindeki realiteyle örtüşmeyen diğer tanım kadar bile bir etkisinin bulunmadığı bir gerçektir. Bu yüzden bu tanımın tartışılarak gündemde tutulmasına hacet olmadığı, İbnü'l-Cevzî'nin tanımının yanlışlığından ziyade, nezâiri eşanlamlılık olarak açıklayan tanımın yanlışlığı üzerinde durulması gerektiği düşünülebilir. Bununla birlikte, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu" başlığını taşıyan ve ilk önce makale formatında,<sup>20</sup> daha sonra da kısmi ilave ve değişikliklerle bildiri olarak sunulup yayımlanan<sup>21</sup> çalışmamızda, nezâirin eşanlamlılık şeklinde tanımlanmasını özel olarak değerlendirmiştik.<sup>22</sup> Bu yüzden nezâirin eşanlamlılık olarak tarif edilmesinin ele alınması bu makalenin amaçları arasına dâhil edilmemiştir. Aslında söz konusu çalışmamızda, İbnü'l-Cevzî'nin tarifi hakkında da değerlendirmelere yer vermiş,<sup>23</sup> buna karşın, çok fazla yaygınlık kazanmadığına dikkat çektiğimiz<sup>24</sup> bu tarifi detaylı bir tahlil ve tenkide tabi tutmamıştık.

Daha sonra yapılan bazı çalışmalarda İbnü'l-Cevzî'nin tanımının doğruluğunu ispat yönünde hayli çaba sarf edilmiş olması,<sup>25</sup> bizi İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışını özel olarak ve yeniden ele almaya, detaylı bir değerlendirmeye tabi tutmaya sevk etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin sorunlarını ortaya koymayı amaçladığımız bu makale, aynı zamanda, en doğru tarifi İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğunu savunan söz konusu çalışmalarda

<sup>19</sup> Ali Eroğlu, bu konuda daha farklı bir değerlendirmede bulunarak İbnü'l-Cevzî'nin tanımının en makbul ve meşhur tanım olduğunu söylemiştir. Bk. Ali Eroğlu, *Kur'ân Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine* (Erzurum: EKEV Erzincan Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002), 264.

<sup>20</sup> Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname* 14, sy 1 (2008): 7-33.

<sup>21</sup> Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, 18-23 Ağustos 2008 İstanbul)*, (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 441-75.

<sup>22</sup> Nezâirin eşanlamlılık olarak tarif edilmesinin sorunları başka çalışmalarda da dile getirilmiştir. Bu yönüyle söz konusu tanımın etkisinin azalmaya başladığı söylenebilir. Bu çalışmalarla ilgili kısa bir liste için bk. Karagöz, "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", 265 (10 nolu dipnot).

<sup>23</sup> Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2008, 15-16, 17-19; Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 449-50, 452-54.

<sup>24</sup> Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2008, 17, 19; Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 452, 454.

<sup>25</sup> Bk. Hasan Yıldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 15-25; Hasan Yıldızlı, "'Vücûh' ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 31 (2014): 1-31.

bu kapsamda dile getirilen görüşlere yönelik de bir değerlendirme konumundadır. Ayrıca bu süre zarfında, vücûh ve nezâir türü bazı eserlerin neşrini gerçekleştiren araştırmacıların bu eserlere hazırladıkları giriş kısımlarında İbnü'l-Cevzî'nin tanımını tek bir tanım olarak verdiklerini ya da diğer tanımlara yer verseler de onun tanımını tercih ettiklerini tespit ettik.<sup>26</sup> Bunun yanı sıra, bir yandan *vücûhu* çokanlamlılık, *nezâiri* de eşanlamlılık olarak tanımlayan bazı ilim adamları, diğer yandan vücûhun manalarda nezâirin de lafızlarda olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> Diğer bir deyişle, birbirinden farklı olan, dolayısıyla, zorlama telif ve teviller dışında bir sentez oluşturmaları söz konusu olamayacak farklı tarifler, bu farklılığa dikkat çekilmeden bir arada verilmiştir. Bu tespitlerden yola çıkarak kaleme alınan bu makalenin yukarıda sözü geçen çalışmamızın tamamlayıcısı ve İbnü'l-Cevzî'nin tarifine yönelik oradaki değerlendirmemizin açılımı mahiyetinde olduğunu bu vesileyle belirtmek gerekir. Bu çerçevede makalede, "vücûhun manalarda, nezâirin lafızlarda olduğu" anlayışının ve bunun doğruluğunu ispat amacıyla öne sürülen argümanların değerlendirilmesi ve vücûh-nezâir literatürünün üslûbu çerçevesinde bu anlayışın yanlışlığının detaylı ve müdellel olarak ortaya konulması amaçlanmaktadır.

#### A. İbnü'l-Cevzî'nin Vücûh-Nezâir Tarifi

Bugünkü bilgimize göre vücûh ve nezâire dair ilk tarifi İbnü'l-Cevzî yapmıştır. *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nezâir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzî vücûh-nezâiri şöyle tarif etmiştir:

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tanımını tek bir tarif olarak aktaran veya benimseyen naşir ya da muhakkiklerden tespit edebildiklerimiz, makalenin "İbnü'l-Cevzî'nin Vücûh-Nezâir Tarifi" başlığı altında zikredilecektir.

<sup>27</sup> Örnek olarak bk. Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 164-66; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 146; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 200; Mehmet Okuyan, *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 25-26.

<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzî bu kitabının muhtasarı mahiyetindeki *Muntehabu kurrati'l-uyûni'n-nezâir* adlı eserinin girişinde vücûh ve nezâirin tarifini yapmamıştır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Muntehabu kurrati'l-uyûni'n-nezâir fî'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Muhammed es-Seyyid es-Saftâvî ve Fuad Abdülmün'im Ahmed (İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, t.y.), 25. Kur'an ilimleriyle ilgili *Fünûnu'l-efnân fî ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinin bizim incelediğimiz matbu nüshasında "Vücûh ve Nezâir" konusuyla ilgili bölüm bulunmamaktadır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'an*, thk. Hasan Zıyaeddin Itr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 137-567. Eserin yedi yazma nüshasından ise sadece Köprülü nüshasında muhtemelen sonradan ilave bölüm olarak "Vücûh ve Nezâir" başlığının bulunduğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Sümeyye Sevinç, "İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değeri" (İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2012), 37-38, 96-97. Söz konusu nüshada da



“Bil ki, vücûh ve nezâir, Kur'an'ın farklı yerlerinde aynı lafız ve aynı hareke ile geçen bir kelimedenden, her yerde farklı anlamlar kastedilmesidir. Bu durumda bir yerde zikredilen kelimenin lafzı bir başka yerde zikredilen kelimenin lafzına nazîrdir. Bu kelimelerden her birinin diğerinden başka bir anlamla açıklanması ise vücûhtur. Öyleyse, nezâir lafızlara, vücûh anlamlara verilen addır.”<sup>29</sup>

“Vücûhun manalarda, nezâirin de lafızlarda olduğu” şeklinde özetlenebilecek bu tarifi ileride detaylı olarak tahlil edeceğimiz “maraz” lafzı bağlamında somutlaştırmak gerekirse, Kur'an'da dört farklı anlamda kullanılan<sup>30</sup> “maraz” lafzının “şüphe/nifak”, “fücûr (artniyet/kalbi bozuk)”,<sup>31</sup> “yara/yaralı”, “bedenî hasta(lık)”<sup>32</sup> şeklinde Kur'an'da kullanıldığı anlamlarından her biri vücûh; Kur'an'da türevleriyle birlikte toplamda 24 kere geçen “maraz” lafızlarının tamamı ise birbirinin nazîri (nezâir) olmaktadır. Diğer bir deyişle, “maraz” lafzının anlamsal boyutu vücûhu, lafız boyutu ise nezâiri oluşturmaktadır.<sup>33</sup> Kâtip Çelebi ile Sıddık Hasan Han herhangi bir değerlendirme ya da eleştiri yapmadan İbnü'l-Cevzî'nin tarifini neredeyse aynen aktarmıştır.<sup>34</sup> Bu durum her iki âlimin İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsediğini göstermektedir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki daha önce tanımlanmamış bir olguyu tarif eden İbnü'l-Cevzî önemli bir boşluğu doldurmuştur. Verdiği kıymetli

---

vücûh ve nezâirin tarifi bulunmamaktadır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-efnân fi ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed 208. 138b. Müellifin *el-Müdhiş* adlı eserinin ilgili bölümünde de herhangi bir tarif yoktur. Krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhiş*, thk. Mervân Kabbânî (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2005), 23.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 83. Tanımın tercümesini krş. Güven, *Çokanlamlılık*, 183; Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, 2009, 449-50; Karagöz, “İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, 266; Yaldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 6-7.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 544-46. İleride beyan edeceğimiz üzere, İbnü'l-Cevzî bu kelime karşılığında üç vecih zikretmiş, ancak bazılarının dördüncü bir vecih eklediğini söylemiştir.

<sup>31</sup> “Maraz” lafzının “fücûr” anlamı karşılığında Ahzâb sûresinin 32. ayetindeki “الَّذِي فِي قَلْبِهِ” *alَّذِي فِي قَلْبِهِ* ve 60. ayetindeki “وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ” *وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ* ifadeleri örnek gösterilmiştir. Ayetlerin bağlamından hareketle bu ifadelerin, “kalbi bozuk”, “art niyetli”, “zinaya meyilli”, “imanı zayıf” gibi anlamlandırılması mümkündür. Dolayısıyla makalenin ilerleyen sayfalarındaki “fücûr” ifadeleri bu şekilde anlaşılmalıdır.

<sup>32</sup> Hem genel kapsamlı klasik sözlüklerde hem de vücûh ve nezâir türü eserlerde “maraz” lafzı karşılığında verilen anlamlar hakkında detaylı bilgi ve değerlendirme için bk. Faruk Özdemir, “Semantik ve Analitik Açından Kur'ân'da ‘Maraz’ ve Türevleri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 12 (2015): 51-67.

<sup>33</sup> “Ümmet” lafzı örneğinde benzer bir değerlendirme için bk. Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, 22; Karagöz, “İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, 266.

<sup>34</sup> Krş. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 2001; Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, 2: 567.

eserlerle İslami ilimlere katkı sağlamasının yanı sıra vücûh-nezâirle ilgili ilk tarifi yapmış olması da övgüye değer bir durumdur. Buna karşın, söz konusu tarifi sorunlu yönleri varsa bunların dile getirilmesi, genel manada, ilmî faaliyetlerin gelişimi açısından bir gerekliliktir. Özelde ise vücûh ve nezâir terimlerinin, konuyla ilgili literatürün muhtevasına uygun tanımının yerleşmesi bakımından yerine getirilmesi gereken bir vazifedir. İlmî bir ıstılahın tarifi söz konusu olduğunda bu vazife daha önemli hale gelmektedir. Zira “ıstılâhât-ı ulûm, haddizatında, câmiu'l-kelimdir; evvel emirde cüz'î bir mânâ farkı hîn-i mübâhasede büyük bir mübâyenet-i efkâra sebab-i mahz olabilir; ve zâviye-i ihtilaf gittikçe açılır.”<sup>35</sup>

Belki de bu yüzden olsa gerek, söz konusu tarif İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprizâde gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir.<sup>36</sup> Yahya b. Sellam'ın vücûh ve nezâirle ilgili *et-Tesârîf* adlı eserini neşreden Hind Şelebî'nin ise İbnü'l-Cevzî'nin tarifini detaylı bir tenkide tabi tuttuğu<sup>37</sup> bilinmektedir.<sup>38</sup> Bu tanımın son dönemde başka araştırmacılar tarafından da açıkça tenkit edildiği ya da isabetli bulunmadığı görülmektedir.<sup>39</sup> Bununla birlikte, İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimseyen ve savunanlar da vardır.<sup>40</sup>

Türkiye'de yapılan çalışmaların bir kısmında tek tanım olarak “vücûhun manalarda, nezâirin ise lafızlarda olduğu” yönündeki İbnü'l-Cevzî'nin tarifi aktarılmıştır.<sup>41</sup> Bazı çalışmalarda ise başka tanımlara da yer

<sup>35</sup> Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe “Felsefe Sözlüğü”*, haz. Recep Alpyağıl (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 38.

<sup>36</sup> Bk. İbn Teymiye, *Mecmû'ü fetâvâ*, 13: 276-77; 17: 422-23; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-59; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 445; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde*, 2: 415.

<sup>37</sup> Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, 22-24.

<sup>38</sup> İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde ve Hind Şelebî'nin eleştirileri çeşitli çalışmalarda ele alındığından, bu eleştirilerin detayına girilmeyecektir.

<sup>39</sup> Daha önce 6 nolu dipnotta da örneklerini zikrettiğimiz üzere, günümüzde İbnü'l-Cevzî'nin tarifini benimsemeyen birçok ilim adamı ve araştırmacı vardır. Ancak bizim buradaki kastımız, yaptıkları değerlendirme sonucunda İbnü'l-Cevzî'nin tarifini açıkça tenkit edenlerdir. Söz konusu tenkitlere örnek olarak bk. Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, 2009, 452-54; Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, 43: 141; Selma Sırakaya, “Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi” (Yüksek Lisans Tezi, Çorum, Hitit Üniversitesi, 2013), 29-30; Maden, “Kur'ân'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler”, 62-63. Hind Şelebî de İbnü'l-Cevzî'nin tarifine detaylı bir eleştiri yöneltmiştir. Ancak bunu söz konusu tarifi Kâtip Çelebi'ye nispet ederek yapmış, yani eleştirisini Kâtip Çelebi üzerinden gerçekleştirmiştir. Krs. Hind Şelebî, “Mukaddimetü'l-muhakkik”, 20-24.

<sup>40</sup> Benzer tespitler için bk. Karagöz, “İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, 267.

<sup>41</sup> Örnek olarak bk. Celaleddin Divlekci, “Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2017): 90; Ahmet Gül, “Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 15 (2016): 182.

verilmiş, fakat en doğru tanımın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğu şeklinde bir kanaat dile getirilmiştir. Diğer bir deyişle, bu eserlerde söz konusu tanımın doğru olduğu vurgulanmış<sup>42</sup> ya da savunulmuştur.<sup>43</sup> İbnü'l-Cevzî'nin tanımını benimseyenler arasında vücûh ve nezâir alanında telif edilen kimi eserleri neşreden araştırmacıların da bulunduğu görülmektedir.<sup>44</sup>

Kimi eserlerde ise hangi tanımın tercih edildiği belli olmayacak şekilde birkaç nezâir tanımı birlikte, hatta bazen birbirine karıştırılarak verilmiştir. Bu eserlerde bir yandan son dönemde ortaya çıkan nezâirin eşanlamlılık olduğu tanımı yapılmış, diğer yandan İbnü'l-Cevzî'yi eleştiren İbn Teymiye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprîzâde'nin nezâir tariflerinde kullandıkları "elfâz-ı mütevâtîr" terimi yer almış, hatta "Vücûh manaların adı, nezâir lafızların adıdır." denilerek İbnü'l-Cevzî'nin tanımına yer verilmiştir. Tamamen farklı tariflerin alamet-i farikası diyebileceğimiz bu unsurlar, hangi tarife göndermede bulunduğu dikkat çekilmeden ya da bunlardan hangisinin tercih edildiği belirtilmeden zikredilmiştir.<sup>45</sup> Yine bazı nasirlerinin yaptığı tanımlarda da bu tür belirsizliklerin hâkim olduğunu<sup>46</sup> söylemek gerekir.<sup>47</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin benimsenmesi ekseninde buraya kadar verdiğimiz bilgiler, daha önce birçok âlim tarafından yöneltilen eleştirilerin fark edilmediğini, dikkate alınmadığını ya da eleştirilerdeki kısalık ve kapalılık nedeniyle anlaşılmadığını göstermektedir. Buradan hareketle,

<sup>42</sup> Örnek olarak bk. Eroğlu, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, 264-65.

<sup>43</sup> Örnek olarak bk. Yıldızlı, "Vücûh ve Nezâir İlmî", 15-25; Yıldızlı, "Vücûh' ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair", 29; Yıldızlı, 68 (404 nolu dipnot).

<sup>44</sup> Örnek olarak bk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm (Mukâtil b. Süleyman)*, Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006), 7; Ahmed Ferîd el-Mezîdî, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm (Mukâtil)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 3-4.

<sup>45</sup> Örnek olarak bk. Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 164-66; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146; Demirci, *Tefsir Terimleri*, 200; Okuyan, *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, 25-26.

<sup>46</sup> Örnek olarak bk. Muhammed el-Mısırî, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ (Seâlibî)*, thk. Muhammed el-Mısırî (Dımaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984), 11-12; Arabî Abdülhamid Ali, "Mukaddimetü'l-muhakkik", *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzı Kitâbillâhi'l-azîz (Dâmegâni)*, thk. Arabî Abdülhamid Ali (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 22; Celal el-Asyûtî, "Mukaddime fi ilmi'l-vücûh", *Vücûhü'l-Kur'âni'l-kerîm (Hîrî)*, thk. Celal el-Asyûtî (Beirut: Kitâb nâşirûn, 2011), 3-4.

<sup>47</sup> Haddizatında bir eserin tahkikli olarak neşirini yapmak onun muhtevasıyla ciddi anlamda meşgul olmayı, dolayısıyla hem esere hem de eserin konusuna vâkif olmayı gerektiren önemli bir çabadır. Bununla birlikte, nasir ve muhakkiklerin tahkik faaliyetine odaklanmaları, neşirini gerçekleştikleri eserin muhtevasını oluşturan konu etrafındaki tartışmaları zaman zaman gözden kaçırmalarına yol açabilmektedir. Yukarıdaki tespitlerimiz bu çerçevede değerlendirilebilir.

çalışmamızın bundan sonraki kısmında, ilk olarak vücûh ve nezâir literatürünün üslubu kısaca tanıtılacak, ardından da İbnü'l-Cevzî'nin tarifinin taşıdığı sorunlar açık ve detaylı olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### B. Vücûh ve Nezâir Eserlerinin Üslûbu Üzerine

Bazı kelimelerin Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlama gelmemesi olgusu, vücûh ve nezâir literatürünün temel konusudur. Bahse konu olgu, şu soruları akla getirmektedir: Acaba bu tür bir kelime Kur'an'da hangi manalarda ya da farklı kaç manada kullanılmaktadır? Söz konusu kelimenin bu anlamlarından herhangi biriyle geçtiği başka yerler (örnekler) var mıdır? Bu özellikteki bir kelime farklı anlamlarından biriyle Kur'an'ın başka ayetlerinde geçiyorsa, bu durum sıklıkla mı vuku bulmaktadır yoksa nadiren, sadece birkaç yerde mi gerçekleşmektedir? Bu sorular ışığında belirtmek gerekir ki, bir kelimenin Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlama gelmemesinden söz ediyorsak aslında iki yönü bulunan bir olgu hakkında konuşuyoruz demektir.

İlk olarak, bazı kelimeler Kur'an'ın değişik yerlerinde farklı manalarda kullanılmaktadır ki bu kelimelere *zû vücûh* ya da kısaca *vücûh* denilmektedir. *Vücûh*, bu tür bir kelimenin Kur'an'da kaç farklı anlamda kullanıldığını ve bunların neler olduğunu göstermektedir. Kur'an ilimlerinin bir alt şubesi konumundaki "Vücûh ve Nezâir" terim çiftindeki *vücûh*un anlamı budur. Bu olgu, vücûh ve nezâir külliyatında genelde "Falanca kelime Kur'an'da iki, üç, dört, beş... manada geçmektedir." anlamına gelen cümlelerle belirtilmektedir. Bizim burada "mana" diye tercüme ettiğimiz kelimenin, ilgili eserlerdeki karşılığı genelde "vech",<sup>48</sup> "vecheyn",<sup>49</sup> "vücûh"<sup>50</sup> ve

<sup>48</sup> Örneğin "المُدَى" lafzının Kur'an'da on yedi anlamda kullanıldığı, "تفسير المُدَى على سَبْعَةِ عَشَرَ وَجْهًا", vb. tabirlerle dile getirilmiştir. Krş. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 20; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Bağdat: Vizâratü's-sekâfe ve'l-i'lâm, 1988), 28; Yahya b. Sellâm, *et-Tesârif*, thk. Hind Şelebî (Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979), 96.

<sup>49</sup> Örneğin İbnü'l-Cevzî, "البعل" lafzının Kur'an'da iki anlamda kullanıldığını "وذكر أهل التفسير أن "البعل في القرآن على وجهين" ifadesiyle dile getirmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir*, 188-89.

<sup>50</sup> Örneğin Seâlibî'ye nispet edilen eserde "şehîd" lafzının Kur'an'da yedi anlamda kullanıldığı, "والشهاد في القرآن على سبعة وجوه" ifadesiyle belirtilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 179.

“evcuh”;<sup>51</sup> “ma'nâ”,<sup>52</sup> “ma'neyeyn”<sup>53</sup> ve “me'ânî”;<sup>54</sup> bazen de *el-Burhân*'da kullanıldığı üzere “harf”tir.<sup>55</sup> Bu karşılıkların “vech”, “vecheyn”, “vücûh” ve “evcuh” ya da “ma'nâ”, “ma'neyeyn” ve “me'ânî” şeklinde tekil, ikil (tesniye) veya çoğul olması, ilgili gramer kuralı (sayıların temyizi) gereği değişmektedir. Müellifler zû vücûh kelimelerin her bir manasını ise genelde kelimenin “birinci manası”, “ikinci manası”, “üçüncü manası”... anlamında “el-vechü'l-evvel”, “el-vechü's-sânî” ve “el-vechü's-sâlis” ya da “el-ma'ne'l-evvel”, “el-ma'ne's-sânî” ve “el-ma'ne's-sâlis” gibi tabirlerle vermektedir. Bazen de bu ifadelerdeki mevsuf konumundaki “el-vech” ya da “el-ma'na” lafzı, bağlamın delaleti sebebiyle zikredilmeksizin, kelimenin kullanıldığı birinci, ikinci ve diğer manalar sadece “el-evvel”, “es-sânî” ... ifadeleriyle yetinilerek aktarılmaktadır.

Bir kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılması, söz konusu kelimenin geçtiği her yerde mutlaka bir diğer yerdekinden farklı anlamı ifade ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Yani bir lafız sözgelimi yirmi dört kere geçiyorsa bu yirmi dört yerin tamamında

<sup>51</sup> Örneğin İbnü'l-Cevzî “ümmet” lafzının Kur'an'da beş anlamda kullanıldığını “ و ذكر أهل ” şeklinde belirtmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir*, 143.

<sup>52</sup> Seâlibî'ye nispet edilen eserde “الأرض” lafzının Kur'an'da on yedi anlamda kullanıldığı, “ وهو في القرآن على سبعة عشر معنى ” ifadesiyle belirtilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 75.

<sup>53</sup> Seâlibî'ye nispet edilen eserde “الإصر” lafzının Kur'an'da iki anlamda kullanıldığı, “ الإصر في ” ifadesiyle belirtilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 44.

<sup>54</sup> Seâlibî'ye nispet edilen eserde “الع (الأجر)” kelimesinin Kur'an'da beş anlamda kullanıldığı, “ وهو في القرآن على خمسة معانٍ ” ifadesiyle dile getirilmiştir. Bk. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 72. Seâlibî'nin eserinden verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere, bu eserin 40. sayfasından 75. sayfasına kadar yer verilen 33 maddenin vecihleri/anlamları “ma'nâ”, “ma'neyeyn” ve “me'ânî” gibi ifadelerle aktarılmıştır. Eserin ilerleyen sayfalarında da bu kadar yoğun olmamakla birlikte vecih/vücûh yerine ma'nâ/me'ânî lafızlarının kullanıldığı görülmektedir. Krş. Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 40-75, 90, 166, 169, 176, 188. Bu kullanımlar, “nezâirin bu ilmin ikinci bir terimi olarak anlaşılmadığını” ispat etmek amacıyla Hasan Yıldızlı tarafından dile getirilen “vücûh teriminin kullanımındaki ittifak ve istikrarın nezâirde bulunmadığı” şeklinde özetlenebilecek argümanı çürütmektedir. Zira daima aynı terimin kullanılmamış olması nezâirin terim olmasına engel teşkil ederse, aynı durum vücûh terimi için de geçerlidir. Çünkü vücûh karşılığında da her zaman aynı tabirin kullanılmadığı, yani, yukarıda Yıldızlı'dan aktardığımız argüman doğrultusunda “vücûh teriminin kullanımında da ittifak ve istikrarın bulunmadığı” görülmektedir. Söz konusu argüman için bk. Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 19-20, 29.

<sup>55</sup> Zerkeşî “hidâyet/hüdâ” lafzının Kur'an'da on yedi anlamda kullanıldığını “ فمنه الهدى على ” ifadesiyle dile getirmiştir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 159.

birbirinden farklı manayı göstermemektedir. Aksine, zû vücûh olan kelimelerin Kur'an'da delalet ettiği manalardan herhangi biriyle birden fazla ayette tekrar etmesi söz konusu olabilmektedir. Vücûh-nezâir müellifleri, zû vücûh kelimelerin, farklı anlamlardan herhangi biriyle geçtiği diğer ayetleri, hasır ve sınırlandırma amacı gütmeksizin örnek kabilinden zikrederek buna işaret etmiştir. İşte bu durum bir kelimenin Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlama gelmemesi olgusunun, yani vücûh-nezâir literatürünün ikinci yönüdür. Bu ikinci boyut, ilgili eserlerin muhtevassından anladığımız kadarıyla nezâiri oluşturmaktadır. Dolayısıyla Zerkeşî'nin dile getirdiği ve Süyûtî ile Taşköprîzâde'nin aktardığı "Eğer vücûhun manalarda nezâirin lafızlarda olduğu kastedilseydi, bu kitapların tamamıyla müşterek lafızlar hakkında olması gerekirdi. Oysa müellifler bu alanda telif ettikleri eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (lafız ve anlam birliği olan) lafzı da zikretmişler"<sup>56</sup> ifadeleri bizce bu eserlerdeki ikinci olguya, yani nezâirin varlığına yapılan bir vurgudur.<sup>57</sup> Bahsettiğimiz bu olgu, vücûh ve nezâir türü eserlerde farklı üç üslupla tezahür etmektedir. Maksadımızı daha net ortaya koymak bakımından bu üsluplar hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

### 1. Vücûh ve Nezâir Literatüründe "Nezâir" in Belirtildiği Üç Üslûp

Vücûh-nezâir alanında eser veren âlimler Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı manalarda kullanılan kelimelerin, bu anlamlardan herhangi biriyle diğer ayetlerde geçip geçmediği hususuna değişik tabirler kullanmak suretiyle dikkat çekmişler, işaret etmişlerdir. Müelliflerin kullanımı tahlil edildiğinde bu tabirleri üç üslûp altında toplamanın mümkün olduğu görülmektedir. Ayrıca bu üç üslûbun, zû vücûh olan bir kelimenin Kur'an'da kullanıldığı manalardan herhangi biriyle geçip geçmediğine ya da ne kadar geçtiğine bağlı olarak şekillendiğini söyleyebiliriz.

#### a. İlk Üslûp: "Benzeri/Nazîri Şudur"

Vücûh ve nezâir müellifleri Kur'an'da farklı manalarda kullanılan kelimelerin vecihlerini sıralarken kelimenin manasını ve bu manaya dair bir ayeti verdikten sonra, kelime o manayla başka ayetlerde geçiyorsa o ayetleri de örnek kabilinden zikretmişlerdir. Bunu "nazîruhû (نَظِيرُهُ)", "misîlhû (مِثْلُهُ)", "nahvuhû (نَحْوُهُ)", "kâle Teâla (قال تعالى)" ve "ke-kavlihî (كَقَوْلِهِ)" gibi tabirler vasıtasıyla yapmışlardır. Bu üslûp, müelliflerin, zû vücûh olan bir kelimenin

<sup>56</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-159; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 445; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde*, 2: 415.

<sup>57</sup> Benzer değerlendirmeler için bk. Hind Şelebî, "Mukaddimetü'l-muhakkik", 18-19; Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 2009, 453-54.

anlamlarından herhangi biriyle başka ayetlerde geçtiğini ifade etmelerinin birinci şekildir. Kelimenin ilgili vecihte zikredilen manasıyla Kur'an'da ne kadar geçtiğine dair bir kayıt getirmemeleri yönüyle bu üslûbun niceliksel bir sınırlandırma içermediğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle salt bu ifadelerin kendisi, kelimenin bu manayla Kur'an'da az mı yoksa çok mu tekrar ettiğine dair bir fikir vermemektedir. Bu üslûba kısaca "Benzeri şudur", "Nazîri şudur" ya da "Benzeri var" üslûbu diyebiliriz.

Sözgelimi Mukâtil, "ümme" lafzının Kur'an'da geçen anlamlarından birinin "Hz. Muhammed'in ümmeti" olduğunu söylemiştir. Kelimenin bu manada kullanıldığı ayetleri verirken ise şöyle bir yol izlemiştir: İlk etapta kullanılan "فَذَلِكَ قَوْلُهُ فِي آلِ عِمْرَانَ" tabirinin ardından, Âl-i İmrân 3/110. ayeti kelimenin bu anlamda kullanılmasının bir örneği olarak zikredilmiştir. Daha sonra "كَقَوْلِهِ فِي الْبَقْرَةِ" denilerek Bakara 2/143. ayete yer verilmiştir. Son olarak da "نَظِيرَهَا فِي الْحَجِّ فِي آخِرِهَا" denilmek suretiyle Hacc 22/67. ayetteki "ümme" lafzının da "Hz. Muhammed'in ümmeti" anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu durumda üç surenin ilgili ayetlerindeki "ümme" lafızlarının "Hz. Muhammed'in ümmeti" anlamında kullanılması bakımından birbirinin naziri olduğu, bu ayetlerdeki "ümme" lafızlarında lafız ve anlam birlikteliğinin bulunduğu söylenmiş olmaktadır. Bu örnekler verilirken, bu üç ayet dışında kelimenin bu anlamda Kur'an'ın başka yerinde geçip geçmediğine ya da ne kadar geçtiğine temas edilmemiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla bu üslûp "ümme" lafzının anlamlarından birinin "Hz. Muhammed'in ümmeti" olduğunu ifade etmenin yanı sıra, kelimenin bu manayla geçtiği üç ayetteki kullanımının örnek olarak verilmesinden ibarettir.

### b. İkinci Üslûp: "Benzeri/Nazîri Çoktur"

Müelliflerin, zû vücûh bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği diğer ayetlerin bazısını verdikten sonra başvurdukları ikinci üslûp ise kullandıkları "ve nahvuhû kesîrun (وَنَحْوُهُ كَثِيرٌ)", "ve mislühû kesîrun (وَمِثْلُهُ كَثِيرٌ)", "ve hüve kesîrun fi'l-Kur'ân (وَهُوَ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ)", "ve lehû nezâiru kesîretun (وَلَهُ نَظَائِرٌ كَثِيرَةٌ)" gibi kalıplardır. Herhangi bir vecihte bu tabirlerden birini kullanan bir müellif, kelimenin o vecihteki anlamıyla Kur'an'da pek çok örneğinin bulunduğunu söylemiş olmaktadır. Bu üslûp ile de kelimenin o manayla Kur'an'da kaç kere kullanıldığına dair kesin bir rakam verilmemekte, bununla birlikte, en azından çok defa geçtiğine işaret edilmiş olmaktadır. Bu

<sup>58</sup> Bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 49.

üslûba kısaca “Benzeri çoktur” ya da “Nazîri çoktur” üslûbu diyebiliriz.

“Benzeri çoktur” üslûbunu da “ümme” lafzı üzerinden somutlaştırmak gerekirse yine Mukâtil, “ümme” lafzının ilk vechi olarak “topluluk/grup” anlamını vermiş, kelimenin bu anlamda kullanıldığı yerleri göstermek amacıyla örnek kabilinden altı ayeti zikretmiştir. Bu vechin sonunda ise kelimenin bu manayla birçok ayette geçtiğini belirtmek adına “ve nahvuhu kesîrun”<sup>59</sup> ifadesini kullanmıştır.<sup>60</sup> Mukâtil’in gerek örnek olarak verdiği altı ayette geçen, gerekse “benzeri çoktur” diyerek işaret ettiği aynı manada kullanılan “ümme” lafızlarında “topluluk” anlamını ifade etmek bakımından lafız ve mana birlikteliği söz konusudur. Buna göre, bu altı ayetteki “ümme” lafızları birbirinin naziri (ç. nezâir) olmaktadır.

### c. Üçüncü Üslûp: “Benzeri/Nazîri Yoktur”

Müelliflerin kullandığı üçüncü bir üslûp ise “ve leyse gayruhû (وَلَيْسَ )” “ve leyse gayruhûmâ (وَلَيْسَ غَيْرُهُمْ)”, “ve leyse mislühû (وَلَيْسَ مِثْلَهُ)”, “ve leyse mislühümâ (وَلَيْسَ مِثْلُهُمْ)” gibi tabirlerde kendini göstermektedir. Müellifler bu tabirleri zû vücûh bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği bir ya da iki ayeti zikrettikten sonra, kelimenin bu manayla Kur’an’ın başka yerinde geçmediği kanaatini taşıdıklarını ifade etmek için kullanmaktadırlar. Bu durumda zû vücûh olan söz konusu kelime, bu tabiri kullanan müellife göre, ilgili vecihteki manasıyla Kur’an’da sadece bir veya iki yerde geçmektedir. İlk ikisine oranla bu üslûpta belli bir sınırlandırmanın bulunduğu görülmektedir. Zira zikredilen bir ya da iki ayet dışında kelimenin Kur’an’ın başka hiçbir yerinde bu manayla geçmediği belirtilmiş olmaktadır. Bu üslûbu “Benzeri yoktur” ya da “Nazîri yoktur” üslûbu olarak adlandırabiliriz.

Mukâtil “ümme” kelimesinin üçüncü vechi olarak “seneler (سِنِينَ)” anlamını vermiştir. Hûd 11/8. ayette kelimenin bu manada kullanıldığını belirttikten sonra “Bunun benzeri Yusuf suresindedir (نظيرها في يوسف)” diyerek Yusuf 12/45. ayetteki “ümme” lafzının da “seneler” anlamında kullanıldığını söylemiştir. Maddenin sonundaki “ليس غيرها” ifadesi aracılığıyla bu iki ayetteki “ümme” lafzı dışında, kelimenin bu manada Kur’an’da geçmediğine dikkat çekmiştir.<sup>61</sup> Bu iki ayetteki “ümme” kelimeleri de “seneler/zaman” anlamına delalet etmeleri açısından birbirinin naziri olup, bu yönüyle her iki ayetteki

<sup>59</sup> Kısaca, “Bunun benzeri çoktur.” olarak tercüme edilebilecek bu ifadenin açılımı “Ümme kelimesinin topluluk anlamıyla geçtiği birçok ayet vardır.” şeklindedir.

<sup>60</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 47-48.

<sup>61</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 48.



“ümmet” kelimelerinde lafız-anlam birlikteliği söz konusudur. Buna mukabil, Kur'an'da birçok yerde “ümmet” kelimesi geçmekle birlikte “seneler/zaman” anlamına gelme noktasında Hûd 11/8. ayetteki ve Yusuf 12/45. ayetteki “ümmet” lafızlarının naziri yoktur.

Kanaatimize göre her üç durumu dile getirirken müelliflerin kullandıkları tabirler farklılık arz etse de (sürekli nazîr/nezâir terimlerini kullanmasalar da) bu üç durum, “Vücûh ve Nezâir” terim çiftindeki *nezâirin* olgusal karşılığıdır. Bu olgu ise yukarıda dile getirdiğimiz “Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı manalarda kullanılan bir kelimenin, bu farklı anlamlardan herhangi biriyle geçtiği diğer lafızları/örnekleri”dir, yani zû vücûh olup da lafız-anlam birlikteliğinin tezahür ettiği kelimelerdir.

Eğer “Vücûh ve Nezâir” terim çiftindeki *nezâir* tanımlanacaksa söz konusu olguyu gösteren bu veya benzeri bir şekilde tanımlanması gerekmektedir. Zira konuyla ilgili literatür çerçevesinde *nezâir* terimine en uygun düşen olgu budur. Bununla birlikte, kullandıkları tabirlerin farklılık göstermesinden yola çıkarak müelliflerin terim yapma amacının bulunmadığı, dolayısıyla bu tabirlerin “nazîr/nezâir” olarak anlaşılamayacağı ya da böyle anlamayı gerektiren bir durumun söz konusu olmadığını öne sürenler olmuştur.<sup>62</sup> Bu tür bir iddia, “Vücûh ve Nezâir” diye adlandırılan ve bu haliyle Kur'an ilimlerinin yerleşik bir branşı haline gelen “Vücûh ve Nezâir” terim çiftinden *nezâirin* vücûh ve nezâir külliyyatında hangi olguya karşılık geldiğinin ispat edilmesiyle geçerli olur.

Yine de müelliflerin bu tabirlere ve bu çerçevede *nezâire* herhangi bir terimsel anlam yüklemedikleri, dolayısıyla da bu tür bir ispata ihtiyaç olmadığı ileri sürülebilir. Bu varsayımın bir an için doğru olduğu kabul edildiği takdirde, eserlerinin muhtevasında müelliflerin kullandıkları bu lafızlara bir anlam vermemiz, bunların geçtiği cümleleri okurken ya da Türkçeye tercüme ederken anlamlandırmamız gerekmektedir. Eğer bu tabirleri vücûh ve nezâir külliyyatında bulunan ve elbette vücûha bağımlı olan ikinci olgunun karşılığı konumundaki “Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı manalarda kullanılan bir kelimenin, bu farklı anlamlardan herhangi biriyle geçtiği diğer lafızları/örnekleri” olarak anlamayacaksak ne şekilde anlayıp tercüme edeceğimizin cevabı net olarak verilmelidir.

Vücûh-*nezâir* külliyyatının üslûbuna ve genel yapısına dair verdiğimiz bilgiyi ve yaptığımız değerlendirmeyi bu eserlerde yer alan “maraz (المرض)” maddesi örneğinde daha somut hale getirmek istiyoruz.

<sup>62</sup> Örnek olarak bk. Yaldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 19-20.

## 2. Örnek Metin: Maraz “المرض” Maddesi

“Maraz” maddesini tercih etmemiz, bu maddenin elde etme imkânı bulduğumuz bütün vücûh-nezâir eserlerinde yer almasının yanı sıra, kısa ve aynı zamanda maksadımızı anlatmaya elverişli oluşundan ileri gelmektedir.

Çalışmamız kapsamında inceleyeceğimiz eserlerde “maraz” kelimesinin Kur’an’da kullanıldığı manaların sunumu birebir aynı olmamakla birlikte, müelliflerin çoğunun konuyu ele alış tarzı büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Zira bu maddeyi inceleme imkânı bulduğumuz dokuz eserden altısında (Mukâtil, Harun b. Musa, Yahya b. Sellâm, Hîrî, Dâmegânî ve İbnü’l-‘Îmâd’ın eserlerinde) “maraz” maddesi karşılığında dört vecih zikredilmiştir. Ayetlerin sıralamasında ya da üç üslûbun dile getirildiği tabirlerde bazı farklılıklar bulunmakla birlikte,<sup>63</sup> Hîrî’nin eseri dışındaki diğer beş eserde her üç üslûp da kullanılmıştır.<sup>64</sup> Hîrî’nin eserinde ise sadece “Benzeri şudur” üslûbu yer almaktadır.<sup>65</sup>

Ebû Hilal el-Askerî’nin eserinde ve Seâlibî’ye nispet edilen eserde ise bu kelimenin Kur’an’da üç manada kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>66</sup> Ayrıca Askerî’nin yaklaşımı hem vecih sayısı hem de verdiği mana ve örnekler bakımından biraz farklıdır.<sup>67</sup> İbnü’l-Cevzî aynı kelimeye üç mana vermiş, fakat “Bazıları dördüncü bir vecih daha eklemiştir.” diyerek dördüncü manayı da zikretmiştir. İlâveten, İbnü’l-Cevzî’nin konuyu ele alışında da biraz farklılık vardır.<sup>68</sup> Son olarak Tirmizî’nin eserinde de “maraz” kelimesinin

<sup>63</sup> İbn Sellâm “nazîr” tabirini hiç kullanmamış, Dâmegânî ise ikinci vecihte kullanmamıştır.

<sup>64</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 28-29; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’ânî’l-kerîm*, 38-39; Yahya b. Sellâm, *et-Tesârif*, 113-14; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed Dâmegânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir li-elfâzı Kitâbillâhi’l-azîz*, thk. Arabî Abdülhamid Ali (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 415; İbnü’l-‘Îmâd, *Keşfü’s-serâir*, s. 49-50’den naklen Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Müşterekü’l-lafzî fi’l-hakli’l-Kur’ânî* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1996), 225-26.

<sup>65</sup> Hîrî’nin eserinde vecihlerin sıralamasında ve örnek verilen ayetlerde bazı farklılıklar vardır. Ayrıca Hîrî iki vecihte örnek olarak sadece bir ayete yer vermiş, bir vecihte iki, bir vecihte ise dört ayeti zikretmiştir. Bk. Ebû Abdîrrahmân İsmail b. Ahmed ed-Dârîr en-Nîsâbü’rî Hîrî, *Vücûhü’l-Kur’ânî’l-kerîm*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye, 1422), 518.

<sup>66</sup> Seâlibî’ye nispet edilen eserde kelimenin “yara/yaralı” anlamı verilmemiştir. Krş. Seâlibî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 243.

<sup>67</sup> Bk. Ebû Hilal el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 2007), 448. Kelimenin üç anlamda kullanıldığını söyleyen Askerî de “yara/yaralı” anlamını vermemiştir. Ayrıca “fücûr” anlamına örnek olarak zikredilen iki ayetten biri olan Ahzâb 33/32. ayetteki “maraz” lafzı bu eserde “nifâk” anlamının örneği olarak zikredilmiş, Bakara 2/10. ayetteki “maraz” lafzının ise “gam/hased” anlamına geldiği söylenmiştir.

<sup>68</sup> İbnü’l-Cevzî üç vecih zikredenlerin, kelimenin “yaralı” anlamını “bedenî hasta(lık)” anlamı kapsamında değerlendirdiklerini belirtmiştir. İbnü’l-Cevzî’nin eserinde ilgili

karşılığında üç vecih zikredilmiştir.<sup>69</sup> Ancak bu eser gerek telif amacı gerekse üslûbu itibarıyla diğer vücûh-nezâir literatüründen farklılık arz etmektedir.<sup>70</sup>

Verdiğimiz bu genel bilginin ve yaptığımız kısa değerlendirmenin akabinde, “maraz” maddesinin vecih ve nazîrlerinin ilgili eserlerde ne şekilde ele alındığına bakabiliriz. Burada esas alacağımız kaynak, konuyla ilgili günümüze ulaşan ilk eser olması hasebiyle Mukâtil'in kitabı olacaktır.<sup>71</sup>

المرض على أربعة أوجه:

الأول: مرض، يعني: شكاً.<sup>72</sup>

1. فذلك قوله تعالى في البقرة: ﴿فِي فُلُوْجِهِمْ مَّرَضٌ﴾، يعني شكاً، ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [10]،<sup>73</sup> يعني شكاً.
  2. ونظيرها في براءة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي فُلُوْجِهِمْ مَّرَضٌ﴾، يعني شكاً، ﴿فَزَادَهُمْ رَجْسًا إِلَىٰ رَجْسِهِمْ﴾ [125].
  3. و كقوله في الذين كفروا: ﴿رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي فُلُوْجِهِمْ مَّرَضٌ﴾ يعني الشك، ﴿يُنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ [20].
- و نحوه كثير.

الوجه الثاني: المرض، يعني: الفجور.

1. فذلك قوله عز وجل في الأحزاب: ﴿فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [32]. يعني: فجوراً.
  2. ونظيرها في آخرها: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي فُلُوْجِهِمْ مَّرَضٌ﴾ [60]. يعني: الفجور.
- ليس غيرهما.

الوجه الثالث: المرض، يعني: الجراح.

1. فذلك قوله تعالى في النساء: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ﴾، [43]. يعني: جرحاً.

madde, vecihlerin sıralaması bakımından da farklıdır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir*, 546.

<sup>69</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü nezâiri'l-Kur'ân*, 29-31.

<sup>70</sup> Çalışmamızın baş tarafında ilgili dipnotta belirttiğimiz üzere, Tirmizî'nin eserini telif etmekteki gayesi, farklı anlamlara geldiği düşünülen lafızların bu anlamlarının aslında bir anlama indirgenebileceğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla diğer eserler çerçevesinde yapılacak tahlillerin Hakîm et-Tirmizî'nin eseri için yapılmasının sağlıklı olmayacağını düşünüyoruz.

<sup>71</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 28-29. “Maraz” maddesi çerçevesinde her üç üslûbu kullanan beş müellifin eserlerindeki metin burada verdiğimiz metinle büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

<sup>72</sup> Metinde geçen “الشك” kelimesinin marife ya da nekre yazılması ve harekelendirilmesi, Mukâtil'in eserinin Hâtim Sâlih tarafından neşredilen nüshasına göre yapılmıştır.

<sup>73</sup> Metindeki köşeli parantez arasındaki sayılar, ayet numaralarını göstermektedir.

2. ونظيرها في المائدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ﴾، يعني: جرحى، ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [6].

ليس غيرهما.

الوجه الرابع: المرض، يعني المرض نفسه، جميع الأمراض.

1. فذلك قوله تعالى في البقرة: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ [184]. يعني: من جميع الأمراض والأوجاع.

2. وقال في براءة: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ [91]. يعني: مَنْ كان به شيء من مرض.

3. وكتوله في النور: ﴿وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [61].

4. وكتوله في الفتح: ﴿وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [17].

Vücûh ve Nezâir müelliflerinden beşi “maraz” kelimesinin Kur’an’da dört farklı manada kullanıldığını söylemiştir. Zikredilen bu manaların “şüphe”, “fücûr”,<sup>74</sup> “yara/yaralı”, “bedenî hasta(lık)” olduğu görülmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca bu metinde vücûh ve nezâir literatüründe bulunan her üç üslûbun geçtiği görülmektedir. Birinci vechin sonunda “Benzeri çoktur”,<sup>76</sup> ikinci ve üçüncü vecihlerin sonunda “Benzeri yoktur”<sup>77</sup> üslupları, ayrıca her dört vechte farklı tabirler<sup>78</sup> aracılığıyla “Benzeri şudur” üslûbu kullanılmıştır.

İktibas ettiğimiz bu metinde hem “vech/vücûh” hem de “nazîr/nezâir” terimleri geçmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki yine bu metinde *nezâir* bir olgu olarak bulunmaktadır. Bu bulunuş, vücûh-vezâir literatüründe nezâirin belirtildiği her üç üslûbun kullanılması suretiyle gerçekleşmiştir. Bu örneği ya da vücûh ve nezâir külliyatındaki diğer maddelere ilişkin metinleri okurken bu metinlerde geçen “vech/vücûh” ve “nazîr/nezâir” terimlerinin yanı sıra, “nezâir”e eşdeğer olarak kullanıldığı anlaşılan ifadeleri anlamlandırmak gerekecektir. Daha net olarak söylemek gerekirse, alıntı yapılan metinde geçen ve vücûh terimiyle irtibatlı olan “علي أربعة أوجه”, “الوجه (الأول)”, “علي أربعة أوجه”, “الوجه الرابع”, “الوجه الثالث”, “الوجه الثاني”, “(الأول)”, “الوجه الأول” tabirleriyle, nezâirle irtibatlı olduğunu

<sup>74</sup> Hîrî, birinci vechi “şühpe ve nifak” şeklinde izah etmiştir. Ayrıca yukarıdaki metinde ikinci vech olarak geçen “fücûr”a dördüncü vechte yer vermiş ve “fücur ve zina” şeklinde bir açıklama yapmıştır. Krş. Hîrî, *Vücûhü'l-Kur’âni'l-kerîm*, 518.

<sup>75</sup> “Maraz” lafzının Kur’an’daki kullanımları ve vücûh ve nezâir türü eserlerde zikredilen manalar hakkında bilgi için bk. Özdemir, “Semantik ve Analitik Açısından Kur’ân’da ‘Maraz’ ve Türevleri”, 58-67.

<sup>76</sup> “و نحوه كثير”

<sup>77</sup> “ليس غيرها”

<sup>78</sup> Her dört vechin başındaki “فذلك قوله تعالى”, ilk üç vechteki “نظيرها”, birinci ve dördüncü vecihlerdeki “وقال في براءة” tabirleriyle dördüncü vechteki “وكتوله” tabiri.

düşündüğümüz “فذلك قوله”, “نظيرها”, “ليس غيرها”, “و قال في براءة”, “و كقوله” tabirlerine bir şekilde anlam vermek zorundayız. Bu tabirlerden özellikle “علي أربعة أوجه”, “الوجه” ve “نظيرها” tabirleri, bizzat Kur’an ilimlerinin bir alt şubesi konumunda bulunan ve bu alanda telif edilen eserlerin ortak adını teşkil eden “Vücûh ve Nezâir”e ait terimler olduğu için, yapılacak ya da tercih edilecek olan “vücûh” ve “nezâir” tanımlarına göre anlamlandırılmalıdır. Vücûh ve nezâirle ilgili açık bir terim içermeyen “ليس غيرها”, “و قال في براءة” ve “و كقوله” gibi tabirlere de ilgili eserleri okuma esnasında bir anlam verilmelidir. Bizce, “nezâir” teriminin eşdeğeri olduğu için bu tabirler de yapacağımız “nezâir” terimine göre okunmalıdır. Dolayısıyla hangi tanım, bu ifadeleri eserlerin muhtevasıyla örtüşecek ve anlamlı bir sonuç ortaya çıkacak şekilde okumaya elveriyorsa o tanım doğru kabul edilmelidir. Sonuç olarak eğer okumadan ya da tutarlı bir anlam vermeden geçmeyecekse, vücûh ve nezâir külliyyatını okuyacak ya da tercüme edecek bir kişiden bu tabirleri tutarlı ve işlevsel bir bütün oluşturacak şekilde anlamlandırmasını beklemek gayet doğaldır.<sup>79</sup>

“Maraz” maddesi örneğinde vücûh ve nezâir literatürünün genel üslûbuyla ilgili yaptığımız bu değerlendirmeden sonra, nezâirin olgusal karşılığına tekabül ettiğini düşündüğümüz bu üç üslûp bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin tanımının taşıdığı sorunların detaylarına geçebiliriz.

### C. Eserlerin İbnü'l-Cevzî'nin Tarifine Göre Okunması Halinde Karşılaşılan Sorunlar

Vücûh ve nezâirle ilgili eserlerin yazılış gayesi, plan ve muhtevaları vücûh ve nezâiri doğru tanımlamaya ya da yapılan yanlış tanımları elemeye yardımcı olacak bir görüntü sunmaktadır. Bu eserler Kur’an ilimlerinin bir alt şubesi olan vücûh ve nezâirle ilgili iseler, yazılış amaçları ortaksa ve muhtevaları da belli yönlerden örtüşüyorsa bu durumda yapılacak tanımının bu eserlerin tamamında geçerli olmasını beklemekten daha doğal bir şey yoktur. Halbuki İbnü'l-Cevzî'nin “vücûhun manalarda, nezâirin lafızlarda olduğu” anlayışına göre gerçekleştirilecek okuma, bu eserlerin üslûp ve muhtevası bakımından sorun teşkil etmektedir. Yine de bu eserleri inceleme

<sup>79</sup> Yaptığımız bu tahlil, Mukâtil, Harun b. Musa, Yahya b. Sellâm, Dâmegânî ve İbnü'l-İmâd'ın verdiği bilgiye göredir, yani bu müelliflerin eserinde “maraz” maddesinde her üç üslûp da bulunmaktadır. Hîrî, Askerî, Seâlibî ve İbnü'l-Cevzî'nin eserlerinde ise ilgili madde bağlamında sadece “Benzeri şudur” üslûbu kullanılmıştır. Bununla birlikte, bazı müelliflerin eserlerinde üç üslûptan herhangi birinin yer almaması, bizim ulaşacağımız sonuca hâlel getirmez. Zira bunlardan herhangi biri kullanılmamışsa bu durumda herhangi bir anlamlandırma da yapılmayacak demektir. Buna karşın bu üslûplardan herhangi birisi yer alıyorsa bunun nasıl anlamlandırılacağı önem arz etmektedir.

imkânı bulamayanlar açısından İbnü'l-Cevzî'nin tanımının neden sorunlu olduğunu müelliflerin kullandığı üç üslûp ve örnek olarak aktardığımız “maraz” maddesiyle ilgili metin çerçevesinde netleştirmek istiyoruz.

### 1. “Benzeri Şudur” Üslûbu Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

Vücûh-nezâir külliyyatında geçen ve “Benzeri şudur” üslûbunu oluşturan “nazîruhû”, “mislühû”, “nahvuhû”, “kâle Teâla” ve “ke-kavlihî” tabirlerinin geçtiği yerler okunacaksa ve bu tabirlere bir anlam verilecekse bunun nasıl olacağı üzerinde kafa yormak icap eder. Söz konusu tabirler, “zû vücûh bir kelimenin anlamlarından herhangi biriyle kullanıldığı bir diğer örneğin” zikredilmesi olarak okunduğunda herhangi bir sorun çıkmamaktadır. Bu durumda vücûh ve nezâir terimleri hem ilgili literatürdeki kullanımla örtüşmekte hem de bu okuma vücûh ve nezâir terimlerinin birbirini bütünleyen her iki boyutunu ihtiva etmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin tanımı için aynı şeyi söylemek zordur. Zira “Benzeri şudur” üslûbunu oluşturan tabirleri İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışı doğrultusunda okumaya ya da anlamlandırmaya kalktığımızda gereksiz, hatta anlamsız bir durumla karşılaşmaktadır. Bununla birlikte “Nezâire başlı başına bir tanım yapmak yanlıştır.”<sup>80</sup> “Nezâirin ise özel bir anlamı yoktur.”<sup>81</sup> ya da “Vücûh ve nezâir müellifleri “nezâir ifadesine herhangi bir kavramsal anlam yüklememişlerdir.”<sup>82</sup> demek suretiyle nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı öne sürülebilir. Akabinde, vücûh ve nezâir külliyyatındaki “nazîruhû” ve buna eşdeğer diğer tabirlerin anlamlandırılmasıyla *nezâir* terimi arasında kurduğumuz alakanın geçersiz olduğu düşünülebilir. Böylece nezâire terimsel bir anlam yüklenmesine itiraz edilebilir.

Öncelikle belirtelim ki nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı yönündeki düşünce, her şeyden önce “*nezâir* denirken neden bahsedildiği ve *nezâire* dair tanım yapılırken neyin tanımının yapıldığı” sorusuna muhatap olacaktır. Bu çerçevede, “İbnü'l-Cevzî eserinin baş tarafında, aslında terim olmayan bir şeyi mi tarif etmektedir?”, “İbnü'l-Cevzî'nin tarifinde geçen nezâirin terimsel hiçbir değeri yok mudur?” gibi sorular cevap bekleyecektir.

Her şeye rağmen, “nezâirin terimsel bir değer içermediği” iddiası kabul edilse bile her halükârda vücûh ve nezâir literatüründeki “nazîruhû”, “mislühû”, “nahvuhû”, “kâle Teâla”, “ke-kavlihî” tabirlerini okumak ve anlamlandırmak zorundayız. Bu anlamlandırmayı ilk olarak İbnü'l-Cevzî'nin

<sup>80</sup> Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 29.

<sup>81</sup> Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 31.

<sup>82</sup> Yıldızlı, “‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair”, 17.

“bir yerde zikredilen kelimenin lafzı bir başka yerde zikredilen kelimenin lafzına nazîrdir... Bu kelimelerden her birinin diğerinden başka bir anlamla açıklanması ise vücûhtur. Öyleyse, nezâir lafızlara, vücûh anlamlara verilen addır.” şeklindeki tanımına göre yapmayı deneyelim. Bunun için İbnü'l-Cevzî'nin tanımını daha önce “maraz” maddesiyle ilgili örnek olarak verdiğimiz metinde geçen “nazîruhâ” tabirleriyle, dolayısıyla “Benzeri şudur” üslubu çerçevesinde uygulamaya çalışalım. Eğer İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre bir okuma yapılacak olursa her üç vecihte geçen “نظيرها” tabirlerinin şöyle anlamlandırılması gerekecektir:

1. Kelimenin “şüphe/nifak” anlamına geldiğinin belirtildiği birinci vecihteki “نظيرها في براءة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾” ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: Bunun naziri (maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı) “مَرَضٌ” lafzıdır. “وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
2. Kelimenin “fücûr” anlamına geldiğinin belirtildiği ikinci vecihteki “نظيرها في آخرها: ﴿لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾” ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: Bunun naziri (maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı) “مَرَضٌ” lafzıdır. “لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
3. Kelimenin “yara/yaralı” anlamına geldiğinin belirtildiği üçüncü vecihteki “نظيرها في المائدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾” ifadesinin anlamı şöyle olacaktır: Bunun naziri (maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı) “مَرَضٌ” lafzıdır. “وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.

Görüldüğü üzere, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre bir okuma gerçekleştirildiği takdirde, verilen her üç örnekte geçen “bunun benzeri şudur (نظيرها)” tabirlerinin “zû vücûh olan maraz kelimesinin lafız boyutu/bir diğer lafzı” şeklinde anlamlandırılması gerekmektedir. Buna göre hareket edildiği takdirde, “her vecihte aynı kelimenin anlamı zikredildiğine, yani aynı lafız söz konusu olduğuna göre bu bilgileri veren herhangi bir müellifin, acaba niye farklı vecihlerde tekrar tekrar ‘bunun benzeri şudur (نظيرها)’ deme ihtiyacı hissettiği” merak konusu olmaktadır. Zira vecihler/manalar değişse de maraz kelimesinin lafız boyutu burada aktarılan bütün ayetlerde aynıdır. Öyleyse her vecihte dönüp dolaşıp “nazîruhû” ya da benzer bir tabir kullanılmak suretiyle kelimenin lafız boyutunun tekrar tekrar zikredilmesinin esprisi nedir?

Yukarıdaki soru ancak bir şekilde geçiştirilebilir. O da müelliflerin

“nazîruhû” ve ona eşdeğer diğer ifadelere terimsel bir anlam yüklemediklerini iddia etmektir. Böyle bir iddianın da şu sorulara muhatap olması kaçınılmazdır: İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı ve bazıları tarafından savunulan nezâir tanımı hangi nezâirin tanımıdır? Terimsel bir kullanımı olmadığı halde sadece bazı eserlerin adında “nezâir” ifadesi geçiyor diye mi “nezâir”in tanımı yapılmış olmaktadır?

Bütün bu soruların geçiştirilmesi amacıyla öne sürülecek argümanları bir an için kabul edip aynı metin nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı iddiası doğrultusunda okunacak olursa bu durumda “نظيرها” tabirlerinin “benzeri şudur” diye tercüme edilmesi veya tercüme etmeksizin “naziri şudur” diye okunması kaçınılmaz olacaktır. Bu okumaya göre de lafız aynı lafız olduğuna göre acaba niye farklı vecihlerde tekrar tekrar “bunun benzeri şudur (نظيرها)” deme ihtiyacı hissedilmiştir? Sonuçta nezâire terimsel bir anlam yüklenmediği takdirde de örnek verdiğimiz metnin okunması mümkün olmamaktadır.

Her üç vecihte geçen “نظيرها” tabirleri, doğru olduğunu düşündüğümüz nezâir tanımına göre okunacak olursa şöyle bir durum ortaya çıkar:

1. Kelimenin “şüphe/nifak” anlamına geldiğinin belirtildiği birinci vecihteki “نظيرها في براءة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾” ifadesinin anlamı şöyle olmaktadır: Bunun naziri (maraz kelimesinin “şüphe/nifak” anlamıyla geçtiği bu örneğin bir benzeri), “وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
2. Kelimenin “fücûr” anlamına geldiğinin belirtildiği ikinci vecihteki “نظيرها في آخرها: ﴿لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾” ifadesinin anlamı şöyle olmaktadır: Bunun naziri (maraz kelimesinin “fücûr” anlamıyla geçtiği bu örneğin bir benzeri), “لَيْسَ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.
3. Kelimenin “yara/yaralı” anlamına geldiğinin belirtildiği üçüncü vecihteki “نظيرها في المائدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾” ifadesinin anlamı şöyle olmaktadır: Bunun naziri (maraz kelimesinin “yaralı” anlamıyla geçtiği bu örneğin bir benzeri), “وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى” ayetindeki “مَرَضٌ” lafzıdır.

Yapılan bu okumaya göre birinci vecihte örnek olarak zikredilen



ayetlerdeki “maraz” lafızları birbirinin naziri olmakta, yani bu ayetlerde geçen “maraz” kelimeleri “şüphe/nifâk” anlamını ifade etmek bakımından lafız-mana birlikteliğine sahip olmaktadır. Yine ikinci vecihtekiler birbirinin naziri olup “fücûr” anlamında kullanılmaları açısından lafız-mana birlikteliği söz konusu olmaktadır. Aynı durum üçüncü vecih için de geçerlidir.

Biz “mislühû”, “nahvuhû”, “kâle Teâla”, “ke-kavlihî” tabirlerinin “nazîruhû” terimiyle aynı işleve sahip olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla birinci ve üçüncü vecihlerde geçen “ke-kavlihî”, ifadesiyle üçüncü vecihte geçen “kâle fi'l-Berâe” tabirleri hakkında da aynı tahlil ve değerlendirmeyi yapmak mümkündür. Zira müellifler her zaman nazîr/nezâir tabirlerini kullanmasalar da bizce bu tabirlerin hepsi “nazîr/nezâir” tabiriyle, yani bu eserlerdeki birinci üslûp olarak değerlendirdiğimiz “Benzeri şudur” üslûbuyla eşdeğerdir. Şu kadar var ki terimleşme bunlar içerisinde “nazîr/nezâir” kelimesi üzerinde gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak “Benzeri şudur” üslubunu oluşturan bu tabirlerin hiçbirinin, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre mantıklı ve tutarlı bir şekilde okunması mümkün olmamaktadır. Aynı şekilde *nezâir*in terimsel bir değeri bulunmadığının kabul edilmesine göre yapılacak okumanın da mantıklı bir işlevi bulunmadığı görülmektedir. Vücûh ve nezâir külliyatındaki “Benzeri şudur” üslubu, *nezâir*, ancak, zû vücûh bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği diğer bir örnek şeklinde anlamlandırıldığı takdirde bir mana kazanmaktadır.

## 2. “Benzeri Çoktur” Üslûbu Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

“Benzeri çoktur” üslûbuna karşılık gelen “ve nahvuhû kesîrun” ve “lehû nezâiru kesîretun” gibi tabirleri müelliflerin her vecihte değil, aksine, bazı vecihlerde kullandıkları görülmektedir. Sözelimi, bir vecihte bu ifadeye yer verilirken, bir önceki ya da bir sonraki vecihte böyle bir ifadeye rastlanmayabiliyor. O zaman bu tür bir kelimenin mana boyutuna “vücûh”, lafız boyutuna da “nezâir” deniyorsa nasıl oluyor da aynı lafzın birinci vecihte Kur'an'da nazîri çok oluyor da ikinci vecihte böyle bir ifade kullanılmıyor, hatta bazı vecihlerde bunun bir başka nazîri yoktur deniliyor?

Eğer hiçbir ayırım yapılmadan kelimelerin mana boyutuna *vücûh* lafız boyutuna *nazîr* denilseydi, bir vecihte nazîri çok olan lafız, diğer vecihlerde de aynı lafız olacağına göre her halükârda o kelimenin nazîrinin çok olması gerekmez miydi? Öyleyse müelliflerin bu uygulamasının tek izahı olabilir: Zû vücûh olan bir kelimenin “ve nahvuhû kesîrun” vb. ifadelerin kullanıldığı vecihteki anlamıyla o lafız Kur'an'da çok yerde geçmektedir, ama söz konusu kelimenin bu ifadenin kullanılmadığı diğer vecihlerdeki anlamıyla Kur'an'da

geçmesi çok fazla değildir. Bu yüzden de bu tür vecihlerde “ve nahvuhû kesîrun” yargısı kullanılmamıştır. “Ve nahvuhû kesîrun” gibi bir yargıya yer verilmişse, müellif bu manayla bu lafzın Kur’an’da birçok yerde geçtiğine dair bir kanaat belirtmiş, bu yargıya yer vermediği bir vecihte ise kelimenin o manayla Kur’an’da birçok yerde geçtiğine ilişkin bir kanaat dile getirmekten imtina etmiş olmaktadır. Bu imtina, kelimenin gerçekten de o manayla Kur’an’da birçok yerde geçmemesinden kaynaklanabileceği gibi, müelliflerin emin olmamalarından ya da birçok yerde o manayla kullanıldığını bilmemeleri/hatırlayamamalarından da kaynaklanabilir. Bu konuda kesin bir şey söylemek için “benzeri çoktur” yargısına yer verilen ve verilmeyen maddelerin tespit edilip ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir.

Hatırlanacağı üzere, örnek olarak aktardığımız metinde “ve nahvuhû kesîrun” tabiri sadece birinci vecihte geçmekteydi. Biz birinci vechin sonunda geçen bu tabirin “maraz kelimesinin şüphe/nifak anlamıyla geçtiği başka ayetlerin de bulunduğu” veya “maraz kelimesinin şüphe/nifak anlamında kullanılan birçok örneğinin bulunduğu” şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. “Ve nahvuhû kesîrun” tabirinin bu şekilde anlaşılması maraz kelimesinin başka birçok ayette şüphe/nifak anlamında kullanıldığını, dolayısıyla aynı manayı ifade etmek bakımından birçok nazîrinin bulunduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Bu okumanın yanlış olduğu düşünüldüğü takdirde, ilgili metinde geçen “ve nahvuhû kesîrun” tabirinin ne şekilde anlamlandırılacağı ortaya konulmalıdır.

İbnü'l-Cevzî'nin tarifine göre hareket edildiğinde, “ve nahvuhû kesîrun” gibi yargılar kullanılsın ya da kullanılsın zû vücûh bir kelimenin, örnek metin çerçevesinde belirtecek olursak “maraz” kelimesinin, Kur’an’da geçen bütün lafızları birbirinin naziri olacaktır. Bu tarif doğrultusunda “ve nahvuhû kesîrun” gibi tabirler, “Maraz kelimesinin Kur’an’da benzeri çoktur.” şeklinde anlaşıldığı takdirde “Diğer vecihlerdeki maraz lafızları da son tahlilde aynı kelime olduğuna göre ‘Kur’an’da çok geçme’ yargısı onlar için de geçerli değil midir? Öyleyse müellifler niye diğer vecihlerde değil de sadece kelimenin ‘şüphe/nifak’ anlamına geldiği birinci vechin sonunda bu yargıyı dile getirmişlerdir?” sorusunun cevaplanması gerekir. Bu soru cevaplanmadığı takdirde “ve nahvuhû kesîrun” gibi yargıların reel olarak hiçbir anlamı ve işlevi kalmayacaktır. Anlamsız olması bir yana, bu sonuca yol açan bir okuma, zımında, söz konusu yargıyı kullanan müelliflerin hiçbir şey bilmedikleri ya da bu yargıları rastgele kullandıkları gibi bir sonuç doğurur. Bu ise müelliflere karşı haksızlık olur.

Aynı durum nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı iddiası

açısından da söz konusudur. Zira nezâirin terimsel bir karşılığının olmadığı varsayılsa bile bu metin okunduğunda “ve nahvuhû kesîrun” ifadesinin anlamlandırılması gerekmektedir. Yoksa hiçbir izah vs. yapmaksızın bu ifade “bunun benzeri çoktur” şeklinde okunarak geçirilecek midir? Bizce, bir müellif herhangi bir kelimenin vecihlerini/anlamalarını zikrederken, bazı vecihlerinde “bunun naziri/benzeri şudur”, bazı vecihlerinde “bundan/bu ikisinden başkası yoktur”, aynı kelimenin diğer bazı vecihlerinde ise “bunun benzeri çoktur” diyorsa ve de bu tabirlerin terimsel bir mana taşımadıkları varsayılıyorsa bu benzerliğin yönünün ya da benzerlikten maksadın ne olduğunun açıklanması gerekmektedir.

Sonuç olarak âlimlerin “ve nahvuhû kesîrun” gibi tabirleri bazı vecihlerde kullanıp diğer bazı vecihlerde kullanmaması ya da bazı kelimelerin birkaç vechinde kullanması, zû vücûh kelimenin mutlak olarak Kur'an'da çok geçtiğini değil, sadece bu ifadelerin kullanıldığı manasıyla Kur'an'da birçok yerde geçtiğini göstermek içindir. Aksi halde bu eserleri okurken ara sıra bu ifadeyle karşılaşan bir kişinin “acaba bu ifade nakarat olsun diye mi zikredilmektedir?” diye sormadan edememesi gerekir. Dolayısıyla bu kullanım vücûh-nezâir külliyyatında bir olgu olarak nezâiri gösteren kategorinin bulunduğu bir diğer delildir.

### 3. “Benzeri Yoktur” Üslûbu Bağlamında İbnü'l-Cevzî'nin Tanımı

Vücûh-nezâir literatüründe “leyse gayruhû/gayrumâ”,<sup>83</sup> “leyse mislühû/mislühümâ”<sup>84</sup> gibi tabirlerle ifade edilen “Benzeri yoktur” üslûbu da *nezâir* teriminin karşılığının bu eserlerde bulunduğu bir delildir. Zira bir müellif kullandığı zû vücûh bir kelimenin herhangi bir vechinin sonunda “leyse gayruhû/gayrumâ”, “leyse mislühû/mislühümâ” ifadelerine yer veriyorsa bahse konu olan kelimenin ilgili vechteki anlamıyla Kur'an'da başka örneğinin bulunmadığını söylemektedir. Diğer bir deyişle, söz konusu kelime, müellifin verdiği örnekler dışında, o vechteki anlamıyla Kur'an'da kullanılmamaktadır. Terimsel olarak ifade etmek gerekirse bu kelimenin naziri yoktur. Bu ifadelerden, kelimenin mutlak anlamda benzerinin bulunmadığının, yani lafız olarak Kur'an'da başka bir yerde geçmediğinin kastedilmesi söz konusu olamaz. Zira diğer vecihlerdeki ayetlere bakıldığında hemen görüleceği üzere aynı kelime lafız olarak Kur'an'da birçok yerde geçmektedir. Öyleyse “leyse gayruhû” gibi tabirler, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okunamaz. Bazı vecihlerinde bu ifadelerin bulunduğu kelimelerin Kur'an'ın başka yerlerinde lafız olarak geçmediği

<sup>83</sup> Örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 29.

<sup>84</sup> Örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 78, 215.

yönünde bir anlamlandırma yapılamaz. Kelime diğer vecihlerindeki anlamlarıyla Kur'an'ın başka yerlerinde geçtiğine göre, İbnü'l-Cevzî'nin anlayışı doğrultusunda yapılacak bir okumada "leyse gayruhû" ve "leyse mislühû" gibi tabirler gerçeği yansıtmayacak ya da bu tabirlerin kullanımı anlamsız olacaktır. Bu takdirde müelliflerin "leyse gayruhû" gibi tabirleri hiçbir yerde kullanmamalarını beklemek gerekecektir.

Bizce, müelliflerin "leyse gayruhû" vb. ifadeleri kullanmalarının tek bir izahı vardır ki o da şudur: Kelimenin herhangi bir vecihteki anlamının nazîri/benzer(ler)i var, diğer bir vecihteki anlamınsa kelime bu anlamıyla yalnızca bir yerde geçtiği için nazîri yoktur ya da sadece bir tane nazîri vardır. Bu izah ise doğru olduğunu düşündüğümüz *nezâir* tanımının bu eserlerdeki "vücûh" ve "nezâir" ifadelerine uygulanmasından başka bir şey değildir.

Eğer "leyse gayruhû/gayruhumâ" ve "leyse mislühû/mislühümâ" gibi ifadeler "bu lafızda olup da bu anlama gelen başka âyet yoktur"<sup>85</sup> vb. bir tevîl yapmak suretiyle anlamlandırılıyorsa bu durumda da zorunlu olarak doğru olduğunu düşündüğümüz tanıma göre bir okuma yapılmış olur. Zira "Bu lafızda olup da bu anlama gelen başka âyet yoktur." şeklindeki tevîl, "zû vücûh bir kelimenin anlamlarından herhangi biriyle Kur'an'ın başka yerinde geçmediği"nin kısa, fakat kapalı bir biçimde ifade edilmesinden, dolayısıyla, doğru olduğunu düşündüğümüz tanımın doğruluğunun itiraf edilmesinden başka bir şey değildir.

Bu genel değerlendirmeden sonra vücûh-nezâir külliyatındaki "leyse gayruhû" ve "leyse mislühû" gibi tabirlerle dile getirilen (Benzeri yoktur) üslûbunu İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okumanın neden sorunlu olduğunu, verdiğimiz örnek metin eşliğinde izahına geçebiliriz. Bu izahı aynı zamanda söz konusu üslûbun *nezâir*in ilgili eserlerde mevcut olduğunu ve *nezâire* terimsel bir anlam yüklediğinin ya da yüklenebileceğinin ispatı olarak değerlendirmek mümkündür.

Hatırlanacağı üzere, ikinci ve üçüncü vecihlerin sonunda yer alan "leyse gayruhumâ" ifadesi örnek metindeki "Benzeri yoktur" üslûbuna delalet eden tek kalıptı. İlk olarak "maraz" kelimesinin "fücûr" anlamına geldiği ikinci vechin sonunda geçen bu kalıp, ayrıca üçüncü vecihte de bulunmaktaydı. Bu metni okumak isteyen bir kişi her halükârda buradaki "leyse gayruhumâ (ليس غيرهما)" tabirine bir anlam vermek zorundadır.

İbnü'l-Cevzî'nin tarifi doğrultusunda okunacak olursa "Bu ikisinden

<sup>85</sup> Bk. Yaldızlı, "‘Vücûh’ ve ‘Nezâir’ Hakkında Yapılan Tanımlara Dair", 21.

başkası yoktur (ليس غيرهما) tabiri nasıl anlamlandırılacaktır? Eğer “Maraz kelimesinin Kur’an’da bu ikisinden başka geçtiği yer yoktur.” şeklinde bir okuma yapılırsa bunun doğru olmayacağı son derece aşikârdır. Zira diğer üç vecihte örnek olarak zikredilen ayetlerden de açık ve net olarak anlaşılacağı üzere, kelimenin “fücûr” anlamında kullanıldığı belirtilen Ahzâb sûresinin 32. ve 60. ayetleri dışında “maraz” lafzı Kur’an’da birçok kez geçmektedir. Örnek metin bağlamında söylemek gerekirse bu iki ayet dışında dokuz yerde “maraz” lafzı bulunmaktadır. Bu durumda “Maraz kelimesinin bu ikisinden başka Kur’an’da geçtiği yer bulunmamaktadır.” sonucuna götüren bir okuma geçersizdir. Bunu anlamak için bu kelimenin Kur’an’da 24 kere geçtiğini gösteren *el-Mu’cemü’l-müfehres’e*<sup>86</sup> bakmaya bile gerek yoktur. Örnek metne şöyle bir bakıp buradaki ayetleri saymak yeterli olacaktır. Sonuç olarak Ahzâb sûresinin 32. ve 60. ayetleri dışında Kur’an’da “maraz” lafzı geçtiğine göre, örnek metindeki üçüncü vechin sonundaki “leyse gayruhumâ” tabirini İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okumak imkânsız olmaktadır.

Buradaki “leyse gayruhumâ” tabirini nezâirin terimsel bir karşılığının bulunmadığı iddiasına göre okumak da imkânsızdır. Zira aynen İbnü'l-Cevzî'nin tanımı doğrultusunda yapılacak okuma gibi nezâire terimsel bir karşılık takdir edilmese ve buradaki “leyse gayruhumâ”nın nezâirle bir bağlantısının bulunmadığı söylense bile her halükârda bu ifadenin anlamlandırılması gerekecektir. Bu anlamlandırma “bu ikisi dışında yoktur” şeklinde bir geçiştirme ile mi yapılacaktır?

Nezâirin terimsel bir karşılığının bulunduğunu göstermek ve nezâir teriminin doğru tanımının ne olduğunu daha net ortaya koyabilmek amacıyla, doğru olan tanıma göre ilgili vechin okumasını yapmak istiyoruz.

Maraz kelimesinin ikinci vechi, yani Kur’an’da kullanıldığı ikinci anlamı “fücûr”dur.

Ahzâb suresinin “فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ” ayetindeki maraz kelimesi “fücûr” manasında olup “kalplerinde art niyet bulunanlar” anlamına gelir.

Bunun naziri (maraz kelimesinin “fücûr” anlamında kullanıldığı bir diğer örnek), aynı surenin son kısmındaki “لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” ayetindeki “maraz” kelimesidir. Bu kelime de “kalplerinde art niyet bulunanlar” anlamına gelir.

Bu ikisinden başkası yoktur (Yani bu iki ayetteki maraz lafızları

<sup>86</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 664.

dışında, Kur'an'da fücûr anlamında kullanılan "maraz" lafzı yoktur).

Örnek metinde "Benzeri yoktur" üslûbuna delalet eden "leyse gayruhumâ" kalıbının kullanıldığı diğer yer ise kelimenin "yaralı" anlamına geldiğinin söylendiği üçüncü vechin son kısmıdır. Üçüncü vechin üslûbu da ikinci vechin üslûbuyla aynıdır. Dolayısıyla "maraz" lafzının ikinci vechinin sonundaki "leyse gayruhumâ" tabirine dair yaptığımız bu tahlil, üçüncü vechin sonundaki "leyse gayruhumâ" tabiri için de aynen geçerlidir.

Hülâsa, bir müellif bir lafzın anlamlarından birini açıklarken söz konusu lafzın bu anlamda kullanıldığı ayetleri sıralama esnasında verdiği bazı örneklerin akabinde "leyse gayruhû/gayruhumâ" ve "leyse mislühû/mislühümâ" gibi tabirleri kullanıyorsa bizim okumamıza göre bunun anlamı şöyle olmaktadır: "Bu lafız bu mana ile Kur'an'ın başka bir yerinde geçmemektedir, yani bu lafzın bu mana ile naziri yoktur." Bizce bu tabiri İbnü'l-Cevzî'nin nezâir tanımına ya da bir başka tanıma göre okuma imkânı bulunmamaktadır. Hatta söz konusu tabiri, bunun dışında herhangi bir anlamlı ve işlevsel okuma seçeneği gözükmemektedir.

#### **D. İbnü'l-Cevzî'nin Tarifinin Vücûh ve Nezâir Literatüründeki İkinci Olgunun Üzerini Örtmekle Sonuçlanması**

Bir önceki kısımda belirttiğimiz üzere, vücûh ve nezâirle ilgili eserlerdeki ikinci olgu farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin anlamlarından biriyle geçtiği diğer yerler varsa örnek kabilinden bunlara yer verilmesidir. Bu olgunun önemini şöyle izah edebiliriz: Farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin bulunduğu her bir bağlamda farklı bir anlama geldiği, sözgelimi, "maraz" kelimesinin geçtiği yirmi dört yerin her birinde diğerlerinden ayrı anlamda kullanıldığı zannedilmemelidir. Kelimenin "şüphe/nifâk", "fücûr", "yara/yaralı" ve "bedenî hasta(lık)" olmak üzere dört manaya geldiği yönündeki bilgi esas alındığı takdirde Kur'an'da yirmi dört kere geçen maraz lafızlarının bu dört manadan biriyle eşleşmesi söz konusu olacak demektir.

Maraz kelimesi, sözgelimi "şüphe/nifâk" anlamıyla on bir yerde, "bedenî hasta(lık)" anlamıyla dokuz yerde, "fücûr" ve "yara/yaralı" anlamlarından her biriyle ikişer yerde geçmiş olacaktır. Bu durumda, "nifâk/şüphe" anlamında kullanıldığı on bir yerdeki "maraz" lafızları birbirinin *nezâiri*, "bedenî hasta(lık)" anlamında dokuz yerde geçen "maraz" lafızları birbirinin *nezâiri*, "fücûr" anlamında iki yerde geçen "maraz" lafızları birbirinin *nazîri*, yine "yara/yaralı" anlamında iki yerde geçen "maraz" lafızları birbirinin *nazîri* olmaktadır. Bu detay kelimenin kullanıldığı farklı manaların Kur'an'daki dağılımı hakkında bir fikir vermektedir. Müellifler

istatistiki ve kesin bir veri sunmamakla birlikte, “Benzeri şudur”, “Benzeri çoktur” ve “Benzeri yoktur” üslûbuyla “maraz” lafzının bu dört anlamının Kur’an’daki yaklaşık dağılımına dikkat çekmişlerdir.

Bahsi geçen üç üslûp İbnü'l-Cevzî'nin tarifine göre bir şekilde anlamlandırılrsa bile bu tarifi sorunları ortadan kalkmayacaktır. Zira “*vücûh* manalarda, *nezâir* ise lafızlardadır” şeklindeki anlayış, vücûh-nezâir türü eserlerde tek bir olgunun bulunduğu sonucunu doğurmaktadır. O da bir kelimenin Kur’an’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılması olup bir kelimenin farklı manalara gelmesi vücûh, bu şekilde farklı anlamlarda kullanılan kelimenin lafızları ise nezâirdir. Bu durumda sözgelimi “maraz” kelimesinin Kur’an’da kullanıldığı dört anlam *vücûh* iken; bu manaların lafız boyutu, yani Kur’an’da yirmi dört yerde geçen “maraz” lafızları birbirinin naziri, yani nezâir olmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin nezâir tarifinin açılımı olan bu anlayış, bu dört anlamın Kur’an’daki dağılımına dair vücûh ve nezâir eserlerinde zikredilen örneklere değinilmiş olması gerçeğinin gözden kaçırılmasına yol açmaktadır.

Doğru nezâir tanımıyla, İbnü'l-Cevzî'nin tanımı arasındaki temel fark işte budur. Bu farkı Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprîzâde “Eğer *vücûh*un manalarda *nezâir*in lafızlarda olduğu kastedilseydi, bu kitapların hepsinin (sadece) ve tamamıyla müşterek lafızlar hakkında olması gerekirdi. Oysa müellifler bu alanda telif ettikleri eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (lafız ve anlam birliği olan) lafız da zikretmiştir.”<sup>87</sup> diyerek kısa ve öz bir şekilde belirtmiştir.<sup>88</sup> Aslında bu makalede yapmaya çalıştığımız şey, Zerkeşî ve onun tanımını aktarıp benimseyen âlimlerin dile getirdikleri gerekçenin ayrıntılı ve müdellel bir şekilde ortaya konulması çabasıdır. Zira onların ileri sürdüğü gerekçede yer alan “bu eserlerde, farklı yerlerde aynı anlamda kullanılan (lafız ve anlam birliği olan) lafızlara da yer verilmiştir” ifadesinin tekabül ettiği şey, kanaatimizce, bu üç üslûp vasıtasıyla vücûh-nezâir külliyyatında mündemiç nezâir olgusundan başkası değildir.

### Sonuç

Vücûh ve nezâir terimleriyle ilgili hangi tanımın isabetli olduğu konusunda belirleyici olması beklenen hususlardan birisi, yaklaşık on üç asır gibi bir geçmişe sahip vücûh ve nezâir külliyyatının muhtevasıdır. Öyleyse

<sup>87</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 158-59; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 445; Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-saâde*, 2: 415.

<sup>88</sup> Benzer bir değerlendirme için bk. Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, 2009, 453-54.

yapılacak ya da benimsenecek tanımın, konuyla ilgili literatürün muhtevası açısından geçerli olmasını beklemek doğal bir durumdur.

Vücûh ve nezâir türü eserlerde, bir kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde delalet ettiği farklı anlamlar zikredilirken, bu anlamlardan biriyle Kur'an'da geçtiği, tekrar ettiği yerler "Benzeri şudur", "Benzeri çoktur" ve "Benzeri yoktur" anlamına gelen tabirlerle dile getirilmiştir. Her üç üslûp, *nezâir* teriminin bu eserlerdeki varlığını göstermektedir. Ancak bu üslûpların dile getirildiği tabirleri, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre okuyup anlamlandırmak mümkün olmamaktadır. İlaveten bu tanım vücûh-nezâir külliyyatındaki ikinci olgunun üzerinin örtülmesine yol açmaktadır.

Doğru tanımın hangisi olduğuna dair kanaat getirirken dikkate alınması gereken ikinci husus, benimsenecek tarifi bu tür Kur'an lafızları açısından işlevsel bir karşılığının bulunup bulunmadığıdır. Zira vücûh-nezâir konusu ve bunun etrafında teşekkül eden literatür, Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılan lafızları ele almaktadır. Öyleyse benimsenecek tarifi, zû vücûh lafızların Kur'an'daki anlamsal ve kullanımsal dağılımına dair bir fikir vermesi, bu eserlerin tefsir ilmine sağlayacağı katkıyı artıracaktır. İbnü'l-Cevzî'nin tarifine göre hareket edildiğinde vücûh ile nezâir aynı kelimenin mana ve lafız boyutu anlamına gelecektir. Bu yüzden, bu tarif zû vücûh lafızların Kur'an'daki anlamsal dağılımı hakkında bir fikir verme imkânına sahip değildir.

Sonuç olarak vücûh-nezâir literatürünün muhtevasına ve zû vücûh kelimelerin Kur'an'da yer alış şekline en uygun nezâir anlayışının "Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin, anlamlarından herhangi biriyle Kur'an'da geçtiği, tekrar ettiği diğer lafızları/örnekleri" veya bu istikametteki tanımlarla dile getirildiği düşünülmektedir. Bu düşüncenin en önemli dayanağı, her üç üslûbun dile getirildiği tabirlerin ancak bu tanıma göre okunabilmesi ve bir anlam kazanabilmesidir. Nitekim ilgili eserlerin bir kısmında bulunan sınırlı sayıdaki istisnai örnek dışında bu tanımın mantıklı ve tutarlı olduğu görülmektedir. Buna mukabil, İbnü'l-Cevzî'nin tarifi hem kendi eseri hem de vücûh ve nezâir alanında telif edilen diğer eserler açısından sorunludur. Yine de en doğru nezâir anlayışının ona ait olduğunu düşünenler olabilir. Bu durumda, İbnü'l-Cevzî'nin eseri dâhil, vücûh-nezâir alanında telif edilen herhangi bir kitabı onun nezâir anlayışına göre okumayı denemelerini söylemekten başka yapacak bir şey yoktur.





### KAYNAKÇA

- ABACI, Harun. *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu: Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- ABDÜLÂL SÂLİM MEKREM. *el-Müşterekü'l-lafzî fi'l-hakli'l-Kur'ânî*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- AHMED FERÎD el-MEZÎDÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-kerîm (Mukâtil)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 4-10. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- ALTUNTAŞ, Halil. "el-Vücûh ve'n-Nezâir". *Diyanet İlmi Dergi* 26, sy 1 (1990): 13-29.
- ARABACI, Emine. "Ya'kub Afvî ve Netîcetü't-Tefâsîr Adlı Eserindeki Tefsir Metodu". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4, sy 1 (2020): 77-110.
- ARABÎ ABDÜLHAMÎD ALÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitâbillâhi'l-azîz (Dâmegânî)*, thk. Arabî Abdülhamid Ali. 3-35. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- AYDIN, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- AYDIN, İsmail. "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11, sy 1 (2011): 37-63.
- CELAL el-ASYÛTÎ. "Mukaddime fi ilmi'l-vücûh". *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-kerîm (Hîrî)*, thk. Celal el-Asyûtî. 3-10. Beyrut: Kitâb nâşirûn, 2011.
- ÇETİN, Mustafa. "Kur'an'da Vücut ve Nazair". *Diyanet İlmi Dergi* 25, sy 3 (1989): 97-127.
- ÇONKOR, Burhan. "Kur'an-ı Kerim'de Bir Nezâir Örneği Olarak Cehennem Anlamında Kullanılan Lafızlar". *İlahiyat Araştırmaları II*, ed. Münir Yıldırım. 35-55. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- DÂMEGÂNÎ, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Arabî Abdülhamid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- DİVLEKÇİ, Celaledin. "Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine

- Dair Genel Kaideler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, sy 1 (2017): 86-104.
- DİVLEKÇİ, Celaledin. "Kur'an'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (2000): 149-69.
- EBÛ HİLAL el-ASKERÎ. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007.
- EROĞLU, Ali. *Kur'ân Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*. Erzurum: EKEV Erzurum Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2002.
- GEZGİN, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.
- GÜL, Ahmet. "Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 15 (2016): 175-86.
- GÜVEN, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: İFAV, 2017.
- HAKÎM et-TİRMİZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Matbaatü's-sa'âde, 1969.
- HARUN b. MUSA. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Bağdat: Vizâratü's-sekâfe ve'l-i'lâm, 1988.
- HÂTİM SÂLİH ed-DÂMİN. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm (Mukâtil b. Süleyman)*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 5-17. Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006.
- HİND ŞELEBÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *et-Tesârîf (Yahya b. Sellâm)*, thk. Hind Şelebî. 10-92. Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979.
- HİRÎ, Ebû Abdirrahmân İsmail b. Ahmed ed-Darîr en-Nîsâbü'rî. *Vücûhü'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Necef Arşî. Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1422.
- İBN AKÎLE el-MEKKÎ. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Şârika: Camiatü's-Şârika, 2006.
- İBN TEYMİYE, Takıyyüddin Ahmed. *Mecmû'u fetâvâ*. Medine: Mücemmau'l-Melik Fahd, 2004.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *el-Müdhiş*. thk. Mervân Kabbânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Funûnu'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Zıyaüddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Funûnu'l-efnân fi ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed 208. t.y.

- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Muntehabu kurrati'l-uyûni'n-nevâzir fî'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Muhammed es-Seyyid es-Saftâvî ve Fuad Abdülmün'im Ahmed. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, t.y.
- İBNÜ'L-CEVZÎ. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1987.
- KANNEVCÎ, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddık Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Ebcedü'l-ulûm*. thk. Abdülcebbâr Zekkâr. Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-sekâfe ve'l-irşadi'l-kavmî, 1978.
- KARA, Ömer. "Kur'an Lafızlarına Dair İlimler". *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma, 157-83. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010.
- KARAGÖZ, Mustafa. "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları". *Bilimname* 36, sy 2 (2018): 261-91.
- KARAGÖZ, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Bilimname* 14, sy 1 (2008): 7-33.
- KARAGÖZ, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü (İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Yaz Akademisi I, 18-23 Ağustos 2008 İstanbul)*, 441-75. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- KAYA, Mehmet. "İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- KAYA, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- KURT, İsmail. "Kur'ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 45 (2017): 81-122.
- MADEN, Şükrü. "Kur'ân'ın Lafızlarını İnceleyen İlimler". *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül ve Ali Karataş, 49-90. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- MADEN, Şükrü. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ânındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 14 (2019): 410-36.
- MERTOĞLU, Mehmet Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43:141-43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

- MUHAMMED el-MISRÎ. "Mukaddimetü'l-muhakkik". *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ (Seâlibî)*, thk. Muhammed el-Mısırî, 7-32. Dımaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dubâi: Merkezü Cuma el-Mâcid li's-sekâfe ve't-türâs, 2006.
- MÜSÂİD b. SÜLEYMAN, b. Nâsır et-Tayyâr. *et-Tefsiru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-kerîm*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.
- OKUYAN, Mehmet. *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- ORAL, Hüseyin. "Kur'ân'ı Anlamanın İmkânı: Erken Dönem Dil Verilerinin Kronolojik Değeri". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2020.
- ÖĞMÜŞ, Harun. *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. Çeviren Halil Aldemir. İstanbul: İFAV, 2015.
- ÖZDEMİR, Faruk. "Semantik ve Analitik Açından Kur'ân'da 'Maraz' ve Türevleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 12 (2015): 49-76.
- RÂFİÎ, Mustafa Sadık. *İcâzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1973.
- RIZA TEVFİK. *Kâmûs-ı Felsefe "Felsefe Sözlüğü"*. haz. Recep Alpyağlı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- SEÂLİBÎ, Abdümelik b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'ân elletî terâdefet mebânihâ ve tenevve'at meânihâ*. thk. Muhammed el-Mısırî. Dımaşk: Sa'düddîn li'tibâ'a ve'n-neşr, 1984.
- SEVİNÇ, Sümeyye. "İbnü'l-Cevzî'nin Fünûnu'l-Efnân Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değeri". Marmara Üniversitesi, 2012.
- SIRAKAYA, Selma. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi". Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2013.
- SÜYÛTÎ, Celaleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDÎ. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*. thk. Kamil Kamil Bekrî ve Abdülvehhab Ebü'n-Nûr. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.
- TÜRCAN, Selim. "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 18 (2010): 99-124.

- YAHYA b. SELLÂM. *et-Tesârîf*. thk. Hind Şelebî. Tunus: eş-Şirketü't-Tunûsiyye, 1979.
- YALDIZLI, Hasan. "Râgıb İsfahânî'nin Müfredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020.
- YALDIZLI, Hasan. "'Vücûh' ve 'Nezâir' Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 31 (2014): 1-31.
- YALDIZLI, Hasan. "Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- YILDIZ, İbrahim. "Vücûh ve Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelimâti'l-Kur'âni'l-Azîz' Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler". *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, sy 74 (2019): 373-86.
- YÜKSEL, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Zeki Muhammed Ebû Serîf. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2006.



## THE PROBLEMS OF IBN AL-JAWZĪ'S CONCEPTION OF NAZĀİR

 Mustafa KARAGÖZ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

The oldest surviving work on al-wujūh wa'l-nazāir is Mukātil ibn Sulayman's (d. 150/767) work. Consequent to being the oldest surviving work on this subject, if Mukātil ibn Sulayman's *al-Wujūh wa'l-Nazāir* is accepted as a milestone, it could be said that works on "al-wujūh wa'l-nazāir" date back to the early period of Islam. Except for the work of al-Hakīm al-Tirmidhī (d. 320/932) named *Tahsīl al-Nazāiri'l-Qur'ān*, in the works written about al-wujūh wa'l-nazāir, wujūh refers to "the words in the Qur'an that signifies two or more meanings". As for *al-nazāir*, it is equivalent to "other instances where the words used for different meanings in the Qur'an is mentioned or repeated with any of these meanings."

In the light of study and review of the literature on al-wujūh wa'l-nazāir, as well as the opinions expressed on the subject, we think that it would be appropriate to understand these terms (al-wujūh wa'l-nazāir), in the way it has been stated above. Although, it is observed that different definitions are made especially regarding al-nazāir. The fact that the authors before Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) did not define al-wujūh wa'l-nazāir can be regarded as the most important reason for these different definitions. In addition, it is possible to say that there are other reasons for the emergence of different definitions.

Ibn al-Jawzī, who defines "al-wujūh wa'l-nazāir" as "the words signifying different meanings in different parts of the Qur'an", at the end of his definition, he used an expression implies that "al-nazāir refers to the words while al-wujūh refers to the meanings". This definition was criticized in the classical era by scholars like Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), al-Zarkashī (d. 794/1392), al-Suyūti (d. 911/1505) and Tashkopriẓāde (d. 968/1561).

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Erciyes University, mkaragoz@erciyes.edu.tr

Indeed, Ibn al-Jawzī's definition has some problems from the point of the content and methodology of the works related to the subject. The fact that Ibn al-Jawzī's conception of al-wujūh wa'l-naẓāir, was not adopted by many in the classical era, in exception of Kātip Celebī (d. 1067/1657), could be explained by the criticisms of the scholars mentioned and his definition's incompatibility with the content of the literature in question. Ibn al-Jawzī's conception has also been criticized by some scholars and researchers of the modern era. However, in recent years, there have been some who have adopted and reintroduced the definition.

Despite being severally criticized both in the past and today, the adoption and defence of Ibn al-Jawzī's conception of al-naẓāir in some recent studies shows that the previous criticisms did not fully realize their goal or were not understood. Thus, this situation necessitates addressing the issue in detail in a separate study.

It is a fact that Ibn al-Jawzī's definition does not fully reflect the reality, therefore it has been subject to various criticisms, and this definition has not received much acceptance in the historical process. In fact, it does not even carry weight like another definition that describes al-naẓāir as synonymy. Therefore, it can be thought that this definition is not worth being discussed, and that rather than incorrectness of Ibn al-Jawzī's definition, there should be more emphasis on the one that defines al-naẓāir as synonymy. In spite of that, addressing the problem of defining al-naẓāir as synonymy is not included among the main objectives of this studies because the definition is fast losing effect and its incorrectness is being accepted. Moreover, its inconsistency with the content of the literature has been discussed in many other studies. However, the fact that some researchers who published some works about al-wujūh wa'l-naẓāir, stated Ibn al-Jawzī's definition as the only definition in their introductory chapter, or in cases where even if they stated other definitions, their preference for Ibn al-Jawzī's definition, is the clearest indicator of the confusion on this subject. Also, the fact that some new research have made a great deal of effort to prove Ibn al-Jawzī's definition as correct, necessitated appraisal of Ibn al-Jawzī's conception of al-naẓāir specially.

On the other hand, if the problems and errors of Ibn al-Jawzī's conception of al-naẓāir are not clearly expounded, there may be a risk of revival of this definition and conception which scholars like Ibn Taymiyyah, al-Zarkashī, al-Suyūtī and Tashkopriẓāde clearly and rightly criticize. If this risk occurs, perhaps after a while, there may ensue misunderstanding of the words of al-

Zarkashī and al-Suyūtī, who had made the closest to the correct definition of the al-wujūh wa'l-naẓāir. Thus, efforts to define al-wujūh wa'l-naẓāir or to instil its right definition will be wasted, and the possibility of popularizing and agreeing on the definition suitable for the content of this scholarly heritage that has been constituted since 150 hijrī, will completely disappear. This study, which was written on the basis of these thoughts, is aimed to evaluate the conception of “al-wujūh refers to meanings and al-naẓāir refers to words”, and expounding its incorrectness in a detailed and evidence-based manner, within the framework of the style and methodology of the al-wujūh wa'l-naẓāir literature.

**Keywords:** Tafsīr, ‘ulūm al-qur’ān, al-wujūh, al-naẓāir, Ibn al-Jawzī.

