T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'DA VÜCÛH-NEZÂİR VE TEFSİRDEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

Nadiye BULUT

BURSA 2025

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN'DA VÜCÛH-NEZÂİR VE TEFSİRDEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

Nadiye BULUT

Danışman:
Dr. Öğretim Üyesi Selahattin ÖZ

BURSA 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim, Tefsir Bilim Dalı'nda 711823004 numaralı Nadiye BULUT'un hazırladığı "Kur'ân'da Vücûh-Nezâir ve Tefsirdeki Yeri" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, .../.../… günü …… - ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Üye

Üye

Üye

Üye

...../...../ 20.....

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 13/02/2025

1- Tez Başlığı / Konusu: Kur'ân'da Vücûh-Nezâir ve Tefsirdeki Yeri

2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 552 sayfalık kısmına ilişkin, 13/02/2024 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %11'dir.

3- Uygulanan filtrelemeler:

4- Kaynakça hariç

5- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

6- Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

7- Gereğini saygılarımla arz ederim.

13/02/2025

Adı Soyadı:	Nadiye BULUT
Öğrenci No:	711823004
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Tefsir
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman

Dr. Öğretim Üyesi Selahattin ÖZ

13/02/2025

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Kur'ân'da Vücûh-Nezâir ve Tefsirdeki Yeri" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Nadiye BULUT

Öğrenci No : 711823004

Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Programı : Tefsir

Tezin Türü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Nadiye BULUT
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Tez Danışmanı	: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ

Kur'ân'da Vücûh-Nezâir ve Tefsirdeki Yeri

Vücûh-Nezâir ilmi, tefsir ilminin bir alt dalı veya ulûmü'l-Kur'ân'ın bir bölümü olarak ifade edilen, Kur'ân'daki lafızların farklı bağlamlarda kazandıkları anlamları ve bu anlamlara işaret eden âyet örneklerini inceleyen, bu yönüyle de Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsirinin en erken örnekleri olarak kabul edilen bir ilimdir. Tarihten günümüze Vücûh-Nezâir kavramlarına dair farklı tanımlar yapılmıştır. Ancak bu tanımlar, ilk dönem müelliflerinin maksadını tam olarak yansıtmadığı gibi ilgili kavramları muhtevasının dışına taşımış, özellikle de son dönem Vücûh-Nezâir anlayışında, konunun nezâir boyutu çok farklı bir anlama bürünmüştür. Çalışmanın ilk bölümünde; Vücûh-Nezâir kelimelerinin tarihsel süreçte geçirdiği anlam değişiklikleri, terimleşme süreci ve kavramsal çerçevesi ele alınmış, Vücûh-Nezâir ilminin tanımı, ilmin müessisi ve ilk müellifi Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ve onun izinden giden âlimlerin bu ilimden maksatlarını ortaya koyacak şekilde oluşturulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde, ilmin doğuşu ve temel kaynakları araştırılmış, Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseri başta olmak üzere sekiz kaynak incelenmiştir. Üçüncü bölümde, Vücûh-Nezâir ilmiyle ilişkili kavramlar -eşbâh, müşterek, mütevâtı', müterâdif, ezdâd, çokanlamlılık, eşanlamlılık, semantik- benzerlikleri ve farklılıkları bakımından analiz edilmiştir. Son bölümde ise bu ilmin tefsirdeki yeri ve önemi ele alınmış, müfessirler üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Mukâtil'in eseri temel alınarak seçilen yirmi bir lafız, "rivâyet, dirâyet, mezhebî, fıkhî, ictimâî, işârî ve ilmî tefsirler" olmak üzere yedi farklı tefsir grubundan yirmi bir tefsirde incelenmiştir. Sonuç olarak Mukâtil'den günümüze kadar beş farklı tanımın yapıldığı görülmüş, bu ilmin Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde var olduğuna dair rivâyetler tespit edilmiştir. Ayrıca Vücûh-Nezâir ilminin Kur'ânî bir ilim olduğu ve lügavî kavramlarla karıştırılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Vücûh-Nezâir ilminin tefsirlere yansıması ve müfessirlerin yorumlarına etkisinin bazı yerlerde doğrudan, bazı yerlerde ise dolaylı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Vücûh-Nezâir, Mukâtil, Müşterek, Mütevâtı', Müterâdif.

ABSTRACT

Name and Surname	: Nadiye BULUT
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: İslâmic Sciences
Branch	: Tafsir
Supervisor	: Assistant Prof. Dr. Selahattin ÖZ

Al-Wujuh wa Al-Nazair in the Qur'an and its place in Tafsir

The Science of Wujūh and Nazāʾir is a discipline that examines the different meanings that Qur'anic terms acquire in various contexts and provides verse examples that indicate these meanings. In this respect, it is considered one of the earliest examples of the interpretation of the Qur'an through the Qur'an or the interpretation of a verse by another verse. Throughout history, different definitions have been made regarding the science of Wujūh and Nazāʾir. However, these definitions neither fully reflect the intent of early authors nor accurately represent the relevant concepts, often leading to an expansion beyond their original scope. Particularly in recent understandings of Wujūh and Nazāʾir, the concept of Nazāʾir has taken on a significantly different meaning.

In the first section of this study, the semantic changes that the terms Wujūh and Nazāʾir have undergone throughout history, their process of becoming technical terms, and their conceptual framework are examined in detail. The definition of the science of Wujūh and Nazāʾir, its founder, and its first author Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767), along with the objectives of later scholars following his approach, have been explored. The second section investigates the origins and primary sources of this discipline, analyzing eight sources, with a particular focus on Muqātil's work *al-Wujūh wa al-Nazāʾir*.

The third section examines related concepts such as Ashbāh (similar words), Mushtarak (homonymous terms), Mutawātiʾ (univocal terms), Mutarādif (synonyms), Aḍdād **(**antonyms), polysemy, synonymy, and semantics, analyzing their similarities and differences. The final section discusses the role and significance of this discipline in Qur'anic exegesis (tafsīr) and explores its influence on exegetes.

Based on Muqātil's work, 21 Qur'anic terms were selected and analyzed in 21 different tafsīr works from seven distinct exegetical approaches: narrative (riwāyah), rational (dirāyah), sectarian (madhhabī), juridical (fiqhī), social (ijtimāʿī/sociological), esoteric/mystical (ishārī/Sufi), and scientific (ʿilmī) tafsīrs.

As a result, it has been determined that five different definitions of this discipline have emerged since Muqātil's time. Furthermore, reports suggesting that the science of Wujūh and Nazāʾir existed during the time of the Prophet (peace be upon him), his companions (ṣaḥābah), and the generation following them (tābiʿūn) have been identified. Additionally, it has been emphasized that Wujūh and Nazāʾir is a Qur'anic science and should not be confused with linguistic concepts. The study has also found that the influence of Wujūh and Nazāʾir on tafsīr and exegetical interpretations is sometimes direct and, in other cases, indirect.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Wujuh-Nazāir, Muqatil, Homonymous, Univocal, Synonyms.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri, nüzûlüyle birlikte başlamıştır. İlk müfessiri de Hz. Muhammed (s.a.s.)'dir. Sahabe ve tâbiîn, Kur'ân'ın anlam derinliğini açıklama çabasını sürdürmüşlerdir. Nüzûl sürecinde Kur'ân, muhatapları tarafından büyük ölçüde anlaşılmış; tereddüt edilen hususlar ise Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından açıklanmıştır. Ancak sonraki dönemlerde toplumsal ve tarihi şartlardaki değişim, Kur'ân'ın yeniden yorumlama çalışmalarını zorunlu kılmıştır. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında erken dönemlerden itibaren, âlimler tarafından büyük önem atfedilen ve bu doğrultuda müstakil eserler telif edilen Vücûh-Nezâir ilmi, tefsir ilminin bir alt dalı veya ulûmü'l-Kur'ân'dan bir bölüm olarak kabul edilen, Kur'ân lafızlarının farklı bağlamlarda kazandığı farklı anlamları ve bu anlamlara işaret eden âyet örneklerini inceleyen, bu yönüyle de Kur'ânî araştırmaların ve Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsirinin en erken örnekleri olarak kabul edilen bir ilimdir. Aynı zamanda Kur'ân'ın eşsiz i'câz ve belâgatini yansıtan bu ilim, ilahî kelâmın mucizevî yönlerinden biri olarak da telâkki edilmektedir. Nitekim Zerkeşî'nin de ifade ettiği gibi "*Kur'ân'da bir lafız, kimi zaman yirmi hatta daha fazla veya daha az anlama gelebilmektedir ki bu da beşer kelâmında bulunmayan bir özelliktir."*

Vücûh-Nezâir ilmi İslâmi ilimlerin ilk tedvîn edilen ilimlerindendir ve bu yönüyle de kadîm bir ilimdir. Kökleri, Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine kadar uzanmakta olup, İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in "*Kur'ân zü vücûhtur (farklı anlamlara delâlet etmeye müsaittir), bu sebeple siz onu, en güzel ve en uygun anlamına hamledin.*" buyurduğu bildirilmektedir. Bu ilmin ortaya çıkış noktası, anlam arayışı ve anlamda ortaya çıkabilecek muhtemel problemler kısacası en güzeli ve en uygun olanı arama çabasıdır. Mukâtil'in kitabının başında merfû olarak aktardığı "*Kişi Kur'ân'ın çok vecihli olduğunu/birçok anlama geldiğini bilmedikçe onu tam olarak anlayamaz.*" şeklindeki hadis de bu gerçeği teyit etmektedir. Kur'ân'ın doğru bir biçimde anlaşılması ve hayata aktarılması, ilâhi mesajın muhatapta istenilen inanç, anlayış ve davranış değişikliğini gerçekleştirebilmesi için Kur'ân'da geçen lafızların ne anlamda ve ne maksatla kullanıldığının bilinmesi gerekmektedir. Nitekim Kur'ân'ı anlama çabasındaki en önemli hususlardan birisi de Kur'ân'da farklı anlamlar taşıyan lafızların anlamlarını, geçtiği âyet içerisinde en doğru şekilde tespit edebilmektir. Zira bu durum ihmal edildiği takdirde, Kur'ân'ın iletmek istediği mesaj doğru biçimde anlaşılmamış olur. İşte Vücûh-Nezâir ilmi, Kur'ân'daki lafızların bağlama göre kazandığı farklı anlamları tespit ederek bu ihtiyaca doğrudan cevap veren ilmî bir disiplindir.

Her ne kadar Vücûh-Nezâir'le ilgili elimize ulaşan ilk kaynaklar hicrî ikinci asra ait olsa da ilmin evveliyatı çok daha eskiye dayanmaktadır. Bu sahada elimize ulaşan ilk eser aynı zamanda ilk tefsirin de sahibi Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) "*el-Vücûh ve'n-Neẓâir*" adlı eseridir. İkrîme, (öl. 105/723) Ali b. Ebî Talhâ (öl. 143/760) *ve* Muhammed Saîd el-Kelbî'ye (öl. 146/767) aynı adla eserler nispet edilmekle birlikte, bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Ancak hicri ikinci asırdan itibaren *zû vücûh* lafızların delâlet ettiği anlamları ve Kur'ân'daki kullanımlarını konu edinen pek çok eser telif edilmiştir. Dolayısıyla bu ilim oldukça geniş bir külliyata sahiptir.

Vücûh-Nezâir ilmi, Kur'ân'daki kelimeleri ve kavramları konu edinmesi bakımından, müfessirlerin âyetleri yorumlarken en çok başvurduğu Kur'ân ilimlerinden biridir. Bu yönüyle sadece tefsir ilminin alt bir dalı değil, aynı zamanda doğrudan bir tefsir türü olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Ancak son derece önemi haiz olan bu ilim, günümüz tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân çalışmaları açısından değerlendirildiğinde; müşkilü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzûl gibi konular kadar ilgi görmemiştir. Dolayısıyla ihmal edilmiş bir konudur. Bu durumun temel sebepleri arasında, disiplinler arası çalışmaların yetersizliği, modern dönemde konulu tefsir, kavram merkezli tefsir gibi yeni ekollerin öne çıkması ve araştırmacıların daha çok bu alanlara yönelmesi sayılabilir. Ayrıca Bâkıllânî'nin "*Bu ilim zordur, dolayısıyla talibi azdır.*" şeklinde ifade ettiği gibi, ilmin zor oluşu ve çok yönlü bir ihtisas gerektirmesi taliplerinin az olmasına yol açmıştır. Nitekim günümüzde bu sahada yapılan çalışmaların büyük bölümü çoğunlukla makale düzeyinde kalmakta, yüksek lisans seviyesindeki az sayıdaki araştırma ise genellikle müellif-merkezli veya yöntem odaklı incelemelerle sınırlı kalmaktadır. Bu nedenlerle, Vücûh-Nezâir ilmi tarihten günümüze bütüncül ve kapsamlı biçimde ele alınmamış; teorik temelleri, tarihsel gelişimi ve tefsir ilmindeki yeri yeterince araştırılmamıştır. İşte bu çalışma, söz konusu boşluğu gidermeye yönelik bir çabanın ürünüdür. Giriş bölümünün ardından dört bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, Vücûh-Nezâir'in terimleşme süreci ve kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. İkinci bölümde, bu ilmin ortaya çıkışı ve temel kaynakları incelenmiştir. Üçüncü bölümde, Vücûh-Nezâir ile ilişkili kavramlar değerlendirilmiş; son bölümde ise ilmin tefsir ilmindeki yeri ve önemi üzerinde durulmuştur.

Bu sürecin her aşamasında -ders döneminden tez yazım sürecine kadar- samimi ilgisi, yapıcı rehberliği ve teşvik edici tutumuyla daima yanımda olan, emekli olmasına rağmen savunma günümüzde bizleri yalnız bırakmayarak onurlandıran kıymetli ilk danışman hocam Prof. Dr. Remzi KAYA'ya en derin şükranlarımı sunuyorum. Gidenlerin yerini kalanların dolduramadığı bir dünyada yaşıyoruz maalesef. Bu durumun hemen hemen her sahada böyle olması ise ayrıca üzüntü verici… Danışman değişikliği sürecinde yaşanan zorlukların ardından, son derece titiz ve destekleyici yaklaşımıyla tezimin son bir yılına rehberlik eden danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Selahattin ÖZ'e ayrıca teşekkür ederim. Ders döneminden bu yana güler yüzünü ve içten desteğini esirgemeyen, emekliliğine rağmen savunma günümüzde bizleri onurlandıran değerli hocam Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN'e de şükranlarımı sunuyorum. Her daim teşvik edici ve yapıcı yaklaşımlarıyla sürece katkı sağlayan tez izleme komitesi üyesi hocalarım Doç. Dr. Şevket YILDIZ ve Dr. Öğretim Üyesi Ömer Faruk BİLGİN'e; jüri üyesi olarak bizleri onurlandıran ve tezime bilimsel yaklaşımlarıyla katkı sunan Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR'a, tezimizi baştan sona okuyarak gerek teknik gerekse ilmî desteklerini esirgemeyen ve uzak mesafeye rağmen jüri üyesi olarak teşrif eden Dr. Öğretim Üyesi Zakir ARAS'a gönülden teşekkür ederim. Her daim kapısını çaldığımızda bizleri güler yüzle karşılayan ve kolaylaştırıcı tavrıyla sürece katkı sunan Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ hocama da ayrıca teşekkür ederim. Bu yolculukta duaları, sabrı ve desteğiyle yanımda olan fedakâr aileme, kıymetli dostlarıma ve arkadaşlarıma da gönülden teşekkür ederim. Rabbim hepsinden razı olsun… Rabbim tüm ilim yolcularının yollarını kolaylaştırsın… 28 Şubat süreciyle 2000 yılında görevimizden ihraç edilince yarım kalan hayal ve hedeflerimize yıllar sonra kavuşmayı, yine bir Şubat ayında bu tezi tamamlamayı nasip eden Rabbime sonsuz hamd-ü senâlar, Habîb-i Edîbine sonsuz salât-ü selâm olsun…

Nadiye BULUT-BURSA 2025

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **viii**
İÇİNDEKİLER ..... **x**
KISALTMALAR ..... **xvi**
GİRİŞ **1**
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI 1
II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ 3
III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI 8
IV. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI 11
V. KONU ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR 15
A. KİTAPLAR 15
B. MAKALELER 16
C. TEZLER 18

BİRİNCİ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN TANIMI

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 24
A. VÜCÛH-NEZÂİR'İN SÖZLÜK ANLAMI 25
B. VÜCÛH-NEZÂİR'İN TERİM ANLAMI 35
II. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN MUKÂTİL'DEN GÜNÜMÜZE KADAR YAPILAN TANIMLARI 37
A. İLK DÖNEM VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞI; MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN'IN TANIMI 37
B. İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN TANIMI 52
C. İBN TEYMİYYE'NİN TANIMI 58
D. ZERKEŞÎ'NİN TANIMI 63
E. GÜNÜMÜZ VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞI 71
III. TANIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ 75
A. İLK DÖNEM VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ 75
B. İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ 79
C. İBN TEYMİYYE'NİN TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ 82
D. ZERKEŞÎ'NİN TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ 86
E. GÜNÜMÜZ VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ 90

İKİNCİ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN DOĞUŞU VE KAYNAKLARI

I.VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN DOĞUŞU 94
A. HZ. PEYGAMBER (s.a.s.) DÖNEMİ 96
B. SAHÂBE DÖNEMİ 104
C. TÂBİÎN DÖNEMİ 112
II. VÜCÛH-NEZÂİR TÜRÜ ESERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ 115
III. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN KAYNAKLARI 118
A. MUKÂTİL b. SÜLEYMÂN / el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l Aẓîm 120
1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi 127
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 130
B. HÂRÛN b. MÛSÂ / el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm 142
1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi 143
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 144
C. YAHYÂ b. SELLÂM /et-Teṣârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân mimmeştebehet esmâʾühû ve taṣarrafet meʿânîh 147
1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi 148
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 149
D. HAKÎM et-TİRMİZÎ / Taḥṣîlü neẓâʾiri'l-Ḳurʾân 154
1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi 155
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 156
E. EBÛ HİLÂL el-ASKERÎ / Taṣḥîḥü'l-vücûh ve'n-neẓâʾir 166
1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi 167
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 169
F. HÎRÎ en-NEYSÂBÛRÎ / Vücûhü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm 175
1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi 176
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 176
G. DÂMEGĀNÎ / Ḳāmûsü'l-Ḳurʾân: Işlâḥu'l-vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm 182
1. Eserin Tahkiki Hakkında Bilgi 183
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 185
H. İBNÜ'L-CEVZÎ / Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir 191
1. Eserin Tahkiki Hakkında Bilgi 192
2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri 193
IV. VÜCÛH-NEZÂİR KAYNAKLARINA DAİR GENEL DEĞERLENDİRME 201

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZAİR İLMİYLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

I. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR 209
A. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR KAVRAMLARININ TANIMI 209
B. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR KAVRAMLARININ DİĞER İLİMLERDEKİ KULLANIMI 211
C. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR ve VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ 214

II. MÜŞTEREK LAFIZ 217
A. MÜŞTEREK LAFZIN TANIMI 217
1. Mütekaddim Dönem Dil Âlimleri Nezdinde Müşterek Lafız 218
2.Usûl ve Mantık Âlimleri Nezdinde Müşterek Lafız 223
3. Modern Âlimlere Göre Müşterek Lafız 227
B. MÜŞTEREK LAFIZLARIN DİLDE VARLIĞI MESELESİ 229
1. Vâcib (zorunlu) Diyenlerin Delili 230
2. Mümtenî (imkânsız) Diyenlerin Delili 231
3. Câiz Diyenlerin Delili 231
C. MÜŞTEREK LAFZI ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER 237
1. Dilsel Konumlandırma/Dilbilimsel Durum (الوضع اللغوي) 238
2. Farklı Lehçelerin İttifakı 239
3. Mecâzî Kullanım 241
4. Istılâhî Kullanım 246
5. Başka Dillerden Aktarım (İktirâz) 249
6. Telâffuz Farklılıkları (Fonetik Gelişim) 251
7. Semantik (Dilsel Gelişim) 251
D. KUR'ÂN'DA MÜŞTEREK LAFIZ 252
1. İsimlerde Müştereklik 254
2. Fiillerde Müştereklik 255
3. Edatlarda Müştereklik 256
E. MÜŞTEREK LAFIZLARIN HÜKMÜNE DAİR YAKLAŞIMLAR 257
F. MÜŞTEREK LAFIZLARIN EDEBÎ SANATLARLA İLİŞKİSİ 262
G. MÜŞTEREK LAFIZ VE VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ 265
III. MÜTEVÂTI' LAFIZLAR 278
A. MÜTEVÂTI' LAFZIN TANIMI 278
B. MÜTEVÂTI' LAFIZ ve VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ 281
IV.MÜTERÂDİF LAFIZLAR 284
A. MÜTERÂDİF LAFZIN TANIMI 284
B. MÜTERÂDİF LAFIZLARIN DİLDEKİ VARLIĞI MESELESİ 291
1. Terâdüfü Kabul Edenler 299
2. Terâdüfü Kabul Etmeyenler 300
C. TERÂDÜFÜ ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER 302
1. Lehçe Farklılıkları 302
2. Sıfatların İsim Haline Gelmesi (Kelimelerin Sıfat Özelliğini Kaybetmesi) 303
3. Telâffuz Farklılıkları (Fonetik Gelişim) 304
4. Anlam Değişmesi 305
5. Mecâz 306
6. Arapların Diğer Milletlerle İlişkileri 306
7. Sözlük Müelliflerinin Kelime Tedvînleri 307
D. KUR'ÂN'DA TERÂDÜF 308
E. MÜTERÂDİF LAFIZ ve VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ 313
V. EZDÂD LAFIZLAR 320
A. EZDÂD LAFIZLARIN TANIMI 320

B. EZDÂD LAFIZLARIN DİLDEKİ VARLIĞI MESELESİ 324
1. Ezdâdı Kabul Edenler 325
2. Ezdâdı Kabul Etmeyenler 327
3. Ezdâdın Sınırlarını Daraltan ve Genişletenler 329
C. EZDÂDI ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER 330
1. Lehçe Farklılıkları 331
2. Başka Dillerden Aktarım (İktirâz) 332
3. Anlam Genişlemesi veya Daralması 332
4. Ses Değişikliği 333
5. Vezin Farklılığı 333
6. İki Ayrı Kökten Oluşma 334
7. Psikolojik ve Sosyal Sebepler 334
8. Mecâz 335
9. Zihinsel Çağrışım 335
D. KUR'ÂN'DA EZDÂD 336
E. EZDÂD LAFIZLAR ve MÜŞTEREK LAFIZ ARASINDAKİ İLİŞKİŞİ 339
F. EZDÂD LAFIZLAR VE VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ 341
IV. ÇOKANLAMLILIK 343
A. SÖZCÜKSEL ÇOKANLAMLILIK 348
B. YAPISAL ÇOKANLAMLILIK 351
VI. EŞADLILIK 356
A. ÇOKANLAMLILIK- EŞADLILIK- MÜŞTEREK ARASINDAKİ İLİŞKİ 358
B. ÇOKANLAMLILIK-EŞADLILIK-VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ 362
V. SEMANTİK (Dilsel Gelişim) 363
A. SEMANTİK KAVRAMININ TANIMI 363
1. Tetavvuru's-Savtî (التطوّر الصّوتي) 368
2. Tetavvuru'd-Delâlî (التطوّرالدّلالي) 370
B. KUR'ÂN'DA SEMANTİK 371
C. SEMANTİK-VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ 374

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN TEFSİRDEKİ YERİ

I. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN RİVÂYET TEFSİRLERİNE ETKİSİ 378
A. TABERÎ, İBN KESÎR VE SÜYÛTÎ'DE "الهدى/el-Hüdâ" LAFZININ ELE ALINIŞI 379
B. TABERÎ, İBN KESÎR VE SÜYÛTÎ'DE "الكفر/el-Küfr" LAFZININ ELE ALINIŞI 406
C. TABERÎ, İBN KESÎR VE SÜYÛTÎ'DE "الشرك/eş-Şirk" LAFZININ ELE ALINIŞI 414

II. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN DİRÂYET TEFSİRLERİNE ETKİSİ.....419
A. MUKÂTİL, RÂZÎ VE NESEFÎ'DE "المرض/el-Maraz" LAFZININ ELE ALINIŞI.....419
B. MUKÂTİL, RÂZÎ VE NESEFÎ'DE "اللباس/el-Libâs" LAFZININ ELE ALINIŞI.....426
C. MUKÂTİL, RÂZÎ VE NESEFÎ'DE "البِرُّ/el-Birr" LAFZININ ELE ALINIŞI..431
III. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN MEZHEBÎ TEFSİRLERE ETKİSİ.....437
A. MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TABERSÎ'DE "الإثم/el-İsm" LAFZININ ELE ALINIŞI.....438
B. MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TABERSÎ'DE "الفسق/el-Fısk" LAFZININ ELE ALINIŞI.....443
C. MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TABERSÎ'DE " الحسنةُ والسيئةُ/ el-Hasenetü ve's-Seyyietü" LAFZININ ELE ALINIŞI.....450
IV. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN FIKHÎ TEFSİRLERE ETKİSİ.....461
A. ŞÂFİÎ, CESSÂS VE KURTUBÎ'DE "الطهور/et-Tuhûr" LAFZININ ELE ALINIŞI.....462
B. ŞÂFİÎ, CESSÂS VE KURTUBÎ'DE "المعروف/el-Ma'rûf" LAFZININ ELE ALINIŞI.....472
C. ŞÂFİÎ, CESSÂS VE KURTUBÎ'DE "الرجم/er-Recm" LAFZININ ELE ALINIŞI.....477
V. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN İŞÂRÎ TEFSİRLERE ETKİSİ.....480
A. KUŞEYRÎ, ALİ el-KÂRÎ VE BURSEVÎ'DE "الحكمة/el-Hikmetü" LAFZININ ELE ALINIŞI.....480
B. KUŞEYRÎ, ALİ el-KÂRÎ VE BURSEVÎ'DE " اللغو/el-Lağvü" LAFZININ ELE ALINIŞI.....488
C. KUŞEYRÎ, ALİ el-KÂRÎ VE BURSEVÎ'DE "الأسباب/el-Esbâb" LAFZININ ELE ALINIŞI.....492
VI. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN İCTİMÂÎ TEFSİRLERE ETKİSİ.....496
A. REŞÎD RIZÂ, MUSTAFA MERÂGÎ VE SEYYİD KUTUB'TA "أمّة/ Ümmet" LAFZININ ELE ALINIŞI.....497
B. REŞÎD RIZÂ, MUSTAFA MERÂGÎ VE SEYYİD KUTUB'TA "الجِهاَد/ el-Cihat" LAFZININ ELE ALINIŞI.....508
C. REŞÎD RIZÂ, MUSTAFA MERÂĞÎ VE SEYYİD KUTUB'TA "الطّغْيان/et-Tuğyân" LAFZININ ELE ALINIŞI.....513
VII. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN İLMÎ TEFSİRLERE ETKİSİ.....517

A. ŞERKÂVÎ, el-İSKENDERÂNÎ VE TANTÂVÎ b. CEVHERÎ'DE
" الخلق/el-Halk" LAFZININ ELE ALINIŞI 518
B. ŞERKÂVÎ, el-İSKENDERÂNÎ VE TANTÂVÎ b. CEVHERÎ'DE
"النّخم/en-Necm" LAFZININ ELE ALINIŞI 522
C. ŞERKÂVÎ, el-İSKENDERÂNÎ VE TANTÂVÎ b. CEVHERÎ'DE
"العالمين/el-Âlemîn" LAFZININ ELE ALINIŞI 524

SONUÇ 528

KAYNAKÇA 552

ÖZGEÇMİŞ 575

KISALTMALAR

a.y.	: Aynı Yer
b.y.	: Basım Yeri
bk.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celâlühü
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAV	: İslâmi Araştırmalar Vakfı
mür.	: Müracaat
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallahü anh
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Yapan
ts.	: Tarihsiz
s.a.s.	: Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
yy	: Yayıncı yok
vd.	: Ve Diğerleri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Vücûh-Nezâir ilmi tefsir ilminin bir alt dalı[1] veya ulûmü'l-Kur'ân'dan bir bölüm olarak kabul edilen, tedvini İslâmî ilimlerin tedvin sürecinden ve hatta rivâyet tefsirlerinin ortaya çıkışından da önceye dayanan, Kur'ânî araştırmaların dolayısıyla Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsirinin en erken örnekleri olan, kökü ve okunuşu aynı olmakla birlikte Kur'ân kelimelerinin farklı bağlamlarda kazandıkları anlamları inceleyen, yazılı ve özgün nakil biçimiyle, Kur'ân'ın meydan okuyan mucizevî yönlerinden biri olan ilimdir.[2]

Vücûh-Nezâir'in terim anlamı üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında, ilk dönem eserlerinden günümüze kadar farklı tanımların yapıldığı görülmektedir. Ancak bu tanımlar, ilk dönem müelliflerinin maksadını tam olarak yansıtmadığı gibi bu ilmin içeriğini ve kapsamını da değiştirmiştir. Özellikle son dönem Vücûh-Nezâir anlayışında, *nezâir* kavramı oldukça farklı bir boyuta evrilmiş, böylece ilmin asıl kaynağından ve amacından uzaklaşılmıştır.

Bu sahada ilk eseri telif eden Mukâtil b. Süleymân'dan (öl. 150/767), günümüze gelinceye kadar *vücûh* tanımında bazı nüanslar dışında genel olarak benzerlik mevcut iken, *nezâir* tanımında epeyce farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. DİA'da bile iki ayrı nezâir tanımı mevcuttur.[3] Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması uğrunda âlimlerin önem atfettikleri ve ilk dönemlerden itibaren eser telif ettikleri bu ilim, tarihi süreç içerisinde sahip olduğu değeri pek de muhafaza edememiş, dolayısıyla hak ettiği konuma da ulaşamamıştır. İlmin ortaya çıkışı erken dönemlerde olsa da kanaatimizce

[1] Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi Hacı Halife, *Keşfü'ẓ-ẓunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941), 2/2001; Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevcî, *Ebcedü'l-Ulûm* (b.y: Dâru İbnü Hazm, 1423/2002), 551.

[2] Ali Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* (İstanbul: İSAV-İlmi Neşriyat, 1993), 26, 30; Selim Türcan," Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyat", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010/2), 102.

[3] Bk. Abdülhamit Birışık, "Kur'ân/Kur'ân İlimleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/404; M. Suat Mertoğlu, Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141.

tanımının ilk dönem eserlerinde net olarak yapılmayışı, ilmi bir nevi kimlik ve tanım karmaşasına sürüklemiştir.

Kur'ân'da Vücûh-Nezâir ve Tefsirdeki Yeri adlı bu çalışmanın temel hedefi, ilmin müessisi ve ilk müellifi Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ve onun izinden giden müelliflerin, bu ilimden maksatlarını ortaya koyacak şekilde *Vücûh-Nezâir* ilminin tanımının yapılmasıdır. Bu bağlamda Mukâtil'den günümüze gelinceye kadar *Vücûh-Nezâir* kavramlarının terimleşmesiyle ilgili ulûmü'l-Kur'ân veya diğer kaynaklarda ulaşabildiğimiz tüm tanımlar incelenerek değerlendirilecek ve bu tanımların, Vücûh-Nezâir sahasında yazılan eserlerin muhtevasına uygun olup olmadığı tartışılacaktır. İlmin ortaya çıkış amacı ve muhtevası da göz önünde bulundurularak, Vücûh-Nezâir terim çiftinin, tarihi süreç içerisinde terim anlamı açısından yaşadığı anlam farklılaşmaları, kazandıkları yeni anlamlar/terimleşme süreci ve kavramsal çerçevesi, ilmin aslını yansıtacak şekilde oluşturulmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın diğer bir hedefi ise Vücûh-Nezâir ilminin Kur'ân tefsirindeki yeri ve önemini örnekleriyle açığa çıkarmak, böylece tefsirdeki rolünü, etkisini ortaya koymaktır. Nitekim konuyla ilgili ülkemizde yapılan çalışmalar genelde makale ve yüksek lisans düzeyinde ve çoğunlukla eser-müellif incelemesi şeklinde olup, Vücûh-Nezâir ilmiyle ilgili genel bilgiler verilmiş, ancak Vücûh-Nezâir ilminin tefsir üzerindeki etkisine değinilmemiştir. Söz konusu çalışmalar önemli olmakla birlikte, Vücûh-Nezâir ilmine dair meselelerin daha çok genel olarak ele alınıp detaylı bir inceleme yapılmaması, bu çalışmayı daha da önemli hale getirmektedir. Nitekim bu çalışmada Vücûh-Nezâir ilminin ne olduğu, tanımları, doğuşu, kaynakları, ilişkili olduğu kavramlar gibi konuların detaylı bir şekilde ele alınmasının yanında; Vücûh-Nezâir ilminin tefsirdeki yeri ve önemi de açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda aşağıdaki temel sorulara tezin farklı bölümlerinde cevaplar aranacaktır: Vücûh-Nezâir ilminin Mukâtil'den günümüze kadar yapılan tanımları nelerdir? Bu tanımlar ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışını yansıtmakta mıdır? Vücûh-Nezâir ilminin doğuşu ve kaynakları nelerdir? Vücûh-Nezâir teriminin, "eşbâh, müşterek, mütevâtı', müterâdif, ezdâd, çokanlamlılık, eşadlılık semantik" gibi terimlerle arasındaki ilişki nedir? Vücûh-Nezâir ilminin önce İbn Teymiyye ile sonra da Zerkeşî tarafından "vücûhun elfâz-ı müştereke, nezâirin de elfâz-ı mütevâtie" olarak tanımlanması ilmin gelişimini nasıl etkilemiştir? Daha çok dil, usûl ve mantık âlimlerinin kullandığı bu terimlerin ilme dahil edilmesinin, günümüzdeki tefsir usûlü kitaplarındaki

Vücûh-Nezâir tanımına etkisi olmuş mudur? Vücûh-Nezâir müelliflerinin lafızlara verdikleri vecihler/farklı anlamlar, müfessirler tarafından dikkate alınmış mıdır? Mukâtil ve onun izinden giden müelliflerin *vücûh* anlayışı, tefsire yansımış mıdır? Bu bağlamda Vücûh-Nezâir ilminin tefsire etkisi, tefsirdeki yeri ve önemi nedir?

Çalışıldığı sahadaki boşluğu bir nebze de olsa doldurmak, Vücûh-Nezâir ilminin tanımı ve tarihi süreçte geçirdiği anlam kaymalarını tespit etmek, böylece ilmin ilk müellifiyle onun izinden giden âlimlerin bu ilimdeki maksatları arasındaki farkı açıkça ortaya koymak, bu ilmin tefsir sahasına etkisini incelemek ve bu sahada araştırma yapmak isteyenlere yol gösterecek, kaynak oluşturacak, özgün ve faydalı bir çalışma ortaya koyabilmek yegâne temennimizdir. Gayret bizden, tevfîk Allah'tandır…

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili ilk tefsir faaliyeti, onun nüzulüyle başlamıştır. Kur'ân'ı ilk tefsir eden de Hz. Peygamber'dir. Kur'ân'ın içerdiği anlamları keşfetme ve ortaya çıkarma çabası sahâbe ve tâbiînle devam etmiştir. Kur'ân'ın inzâl döneminde muhatabı olan kitle tarafından genel anlamıyla anlaşılmış olması ve tereddüt edilen hususlar için de Hz. Peygamber'in gerekli açıklamaları yaptığı vâkidir.[4] Ancak sonraki dönemlerde hayatın tabii akışı içerisinde meydana gelen olaylar sebebiyle gelişim ve değişime cevap verebilmesi açısından yeniden yorumlama çalışmaları gerekli olmuştur. Çünkü Kur'ân, Müslümanlar tarafından hayatın her safhasında kendisine müracaat edilen kaynak kitap olarak kabul edilmektedir. Bu sadece ibadet ve inanç konuları yönüyle değil, hayatın tüm yönlerini ilgilendiren meseleler için de böyledir. Nitekim Müslümanlar önce kelimelerle, sonra da dilbilgisi ile sırf dini gayelerle ilgilenmişlerdir. Zaten tarihi sürece bakıldığında da önce Kur'ân'daki lafızların anlamları ve sonra da filolojik/dilbilimsel anlamda yapılan çalışmaların temelinde Kur'ân'ın bu mihver/kaynak olma özelliği yatmaktadır.[5]

Kur'ân'ın ve mesajının doğru şekilde kavranabilmesi, iletmek istediği varlık ve değer öğretisinin anlaşılabilmesi, Kur'ân dili Arapçanın kullanım özelliklerinin tam olarak bilinmesine bağlıdır. Bu doğrultuda atılması gereken ilk adım, Kur'ân'daki kelimelerin

[4] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 35; İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, LXXX, 1968), 105; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi (*İstanbul: İfav, 2011), 59.

[5] Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu,* 105; Cemal Muhtâr "İslâm'da Sözlük Çalışmaları", *M.Ü.İ.F.D.,* 3 (1985), 366; Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh-Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 14.

yine Kur'ânî bağlamda ele alınarak incelenmesidir. Zira Kur'ân metni içinde yer alan lafızlar, aynı kelimenin farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar kazanmasına yol açan ilginç bir ilişki ağı sergiler. Nitekim, bu lafızlar Kur'ân'ın metinsel yapısı içerisinde birbirinden bağımsız değil, birbirine bağlı olarak somut anlamlarını da bu ilişki ağı içinde kazanırlar.[6] Bu nedenle Kur'ân'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanabilmesi için bu lafızların Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde tek tek anlamlarının belirlenmesi gerekmektedir. Aksi halde zû vücûh/çokanlamlı bir lafza geçtiği her yerde, tek bir anlam yüklemek anlam daralmasına,[7] aynı anlamı vermek ise Kur'ân'da ihtilaf ve çelişkilerin var olduğu fikrine sebep olabilir.[8]

Dini naslarda ve özellikle de Kur'ân'da çokanlamlı lafızların kullanılması tarih boyunca gerek fıkıh usûlü gerekse tefsir usûlü ve Kur'ân tefsiriyle ilgili yazılan diğer eserlerde ortaya çıkan ihtilafların nedenleri arasında zikredilmiştir. Dini nasların bu özelliği âlimlerin, Şâri'in çokanlamlı lafızlarla neyi murad ettiği konusunda farklı görüşlerin oluşmasına yol açmış, bu durum müfessirler arasında çeşitli âyetlerin yorumlanması hususunda ortaya çıkan ihtilaf sebeplerinden biri olmuştur.[9] Bu nedenle gerek tefsirde ortaya çıkan yorum farklılıklarını etkilemesi, gerekse fıkıh ilminde hüküm çıkarma ameliyesindeki önemi sebebiyle fakihler ve müfessirler, çokanlamlı lafızların mahiyetinin belirlenmesi, sebepleri, anlam ve hükme delâletleri konusuna ayrı bir önem vermişlerdir.[10]

Fıkıhta *el-Eşbâh ve'n-Neẓâ'ir* (İslâm hukukundaki temel kâideleri ve benzer meselelerin tâbi olduğu ortak yada farklı hükümleri açıklamayı konu alan ilim dalı ve bu dalda kaleme alınan eserlerin genel adı)[11] tefsirde ise *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir* olarak adlandırılan bu ilmin ve çokanlamlı bir lafzın anlamını belirlemede lügatlerin yanı sıra, müfessirlerin âyetlerin tarihi bağlam ve söz dizimiyle birlikte metinsel bağlamı da göz önünde bulundurarak ortaya koydukları mana ve maksadı da içine alan Vücûh-Nezâir türü

[6] Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan,* çev: M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 35.
[7] Ali Bulut, "Kur'ân'daki Çokanlamlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu" (İsraf Kavramı Örneği), *Diyanet İlmi Dergi*, 42/1 (Ocak-Şubat-Mart, 2006), 84.
[8] Mehmet Okuyan, *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019), 35.
[9] Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *Esbâb-ü iḫtilâfü'l-müfessirîn* (Riyad: Mektebetü'l-A'bikân, 1995), 78.
[10] Mesut Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gâzî Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003/1), 28.
[11] Mustafa Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/456.

eserlerin, Kur'ân'ın tefsiri açısından önemi oldukça büyüktür. Nitekim bu eserler, günümüz dilbiliminde *çokanlamlılık* ve *eşanlamlılık* kavramları kapsamında ele alınan; dil, usûl ve mantık âlimleri arasında ise *müşterek, mütevâtı'* veya *müterâdif* lafız olarak adlandırılan; Kurân'da farklı yerlerde çeşitli anlamlar kazanan aynı lafızları/*vücûh* ve bu lafızların her birinin anlam tekrarlarını/*nezâir* ihtiva eden eserlerdir.

Bu sahada elimize ulaşan ilk eser Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) *el-Vücûh ve'n-Neẓâir* adlı eseridir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1200); İkrîme (öl. 105/723) ve Ali b. Ebî Talhâ'ya (öl. 143/760), Abdullâh b. Abbâs'tan (öl. 68/687-88) rivâyet ettikleri birer *el-Vücûh ve'n- Neẓâ'ir* adlı eserin nispet edildiğini, Muhammed Saîd el-Kelbî'nin de (öl. 146/767) *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir* adlı bir kitap telif ettiğini bildirmektedir.[12] Hirî (öl. 430/1039) ve Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) ise Vücûh-Nezâir'le ilgili ilk eserin, Abdullâh b. Abbâs'a ait olduğunu ileri sürmektedirler.[13] Ancak bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Vücûh-Nezâir ilmi, daha önce de ifade edildiği gibi İslâmi ilimlerin ilk tedvîn edilen ilimlerindendir. Kökeni İslâmi ilimlerin henüz sistematik olarak tasnif edilmeden ve birbirinden ayrılmadan önceye uzanmaktadır. Nitekim elimize ulaşan ilk kaynaklar hicrî ikinci asra ait olsa da ilmin evveliyatı çok daha eskidir. Bu ilmin ortaya çıkış noktası, anlam arayışı ve anlamda ortaya çıkan muhtemel problemlerle ilgilidir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama faaliyetinde dikkate alınması gereken en önemli noktalardan birisi de Kur'ân'da farklı anlamlar taşıyan kelimelerin anlamlarını, geçtiği âyet içerisinde en doğru şekilde tespit edebilmektir. Zira bu durum ihmal edildiği takdirde, Kur'ân'ın iletmek istediği mesaj doğru biçimde anlaşılmamış olur.[14] Nitekim bir lafza belli başlı karînelerden dolayı- *siyâk-sibâk, istiâre, teşbîh, kinâye, mecâz, i'râb gibi*- birçok farklı anlam yüklenebilmektedir. Kur'ân'ın çok vecihli olması da Arap dilinin genişliğinden ve anlam sahasındaki bu zenginliğinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân, bu dilde nazil olmuştur. Hz. Ali'nin (r.a.) (öl. 40/661), İbn Abbâs'ı (r.a.) Hâricîlerle tartışması ve onları ikna etmesi için gönderirken yaptığı tavsiyeler de bu meseleyi açığa

[12] Ebü'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâ'ir,* thk. Muhammed Abdü'l-Kerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 82.

[13] Ebû Abdirrahmân İsmâîl b. Abdillah ed-Darîr el-Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 23; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* 2/2001.

[14] Ali Karataş, "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi- Savaş Âyetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Marife* (Bahar 2013), 68.

kavuşturmaktadır. Rivâyetlere göre, Hz. Ali, İbn Abbâs'a şöyle demiştir: "*Hâricîlere git ve onlarla tartış. Ancak münakaşa esnasında sakın Kur'ân'dan delil getirme, sünnetten delil getir. Çünkü Kur'ân'da zü vücûh/ ذو وجوه (çeşitli ve farklı anlamlara gelen) lafızlar vardır.*"[15] Bu rivâyetin başka bir varyantında Hz. Ali'nin bu nasihatinden sonra İbn Abbâs; Hz. Ali'ye: "*Ey mü'minlerin emiri, ben Allah'ın kitabını onlardan daha iyi bilirim. Zira o bizim evimizde nazil oldu (yani Kur'ân'ın inişine bizler şahit olduk)*" demiş, buna karşılık Hz. Ali "*Doğru söylüyorsun ancak Kur'ân zû vucûhtur. Sen bir anlamı ifade edince, onlar diğer anlamı söylerler. Dolayısıyla sen onlara sünnetten deliller getir, böylece tartışmanın çıkış yolu kapanacaktır.*"[16] şeklinde karşılık vermiştir. İbn Abbâs, Hz. Ali'nin bu tavsiyesini yerine getirmiş ve tartışmanın sonunda Hâricîlerin ileri sürebilecekleri hiçbir delil kalmamıştır. Ayrıca, hikâyenin geri kalanında İbn Abbâs'ın, Hz. Ali'ye vücûh meselesinin ne olduğunu sorduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu da Kur'ân'ın *zû vücûh* olduğunun o dönemde bilinen bir mesele olduğunu göstermektedir. Açıkça görüldüğü üzere, bu ilmin kökeni İslâm'ın en erken dönemlerine dayanmaktadır.

Bu konudaki diğer bir rivâyet ise Mukâtil'in kitabının başında merfû olarak aktardığı; لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة /*Kişi Kur'ân'ın çok vecihli olduğunu (birçok anlama geldiğini) bilmedikçe onu tam olarak kavrayamaz.*[17] şeklinde ifade edilen hadistir. Bu rivâyetler, Vücûh-Nezâir dediğimiz düşünce yapısının, Kur'ân tefsirinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve sahâbe ve tâbiînin Kur'ân lafızlarının anlamlarını ortaya çıkarmak ve tefsir etmek yönündeki gayretlerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Vücûh-Nezâir ilminin doğrudan bir tefsir çeşidi olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Dolayısıyla bu ilmin kaynağı bizzat Kur'ân-ı Kerîm'dir. Müslümanların her iki hayatını

[15] İfade şu şekildedir: "اذهب إليهم فخاصمهم وادعهم إلى الكتاب والسنة ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة" Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ (Mütemmimi 's-Sahâbe-et'Tabakâtü'l-Hâmise)* thk. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî, (Taif: Mektebetü's-Sıddîyk, 1414/1993), 1/181; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtḳān fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l Âmme li'l-Küttâb, 1974), 1/445; a.mlf., *Miftâḥu'l-Cenne fi'l-iʿtiṣâm (iḥticâc) bi's-Sünne* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1989), 59.

[16] İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt,* 1/181; Süyûti, *el-İtḳān,* 1/446; Süyûtî, *Miftâḥu'l-Cenne*, 59.

[17] Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l Aẓîm*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 19.

tanzim eden bu yüce kitabın gereği gibi anlaşılabilmesi, delillerinden faydalanılabilmesi ve prensiplerinin hayata tatbik edilebilmesi için, ihtiva ettiği inceliklerle, taşıdığı vücûhların/farklı anlamların gereği gibi kavranılması gerekmektedir. Bu bağlamda *Vücûh-Nezâir* ilminin önemi ve Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya yönelik katkısını Ali Özek (1932-2021) şu şekilde ifade etmektedir: "*Vücûh ilmi, Kur'ân'ı tefsir etmenin bir yoludur. Bu yöntem sağlam ve çok faydalıdır. Zira bu yöntemde esas olan âyeti âyetle tefsir etme usûlüdür. Bu ilke de kendine özgü büyük bir öneme sahiptir. Meselâ bir kimse Kur'ân'daki bir kelimenin anlamını bilse, o kelimeyi her âyette aynı şekilde anlamlandırmaya çalışırsa, büyük bir hataya düşebilir. Çünkü kelimeler seyyaldir (dinamik yapıya sahiptir), bulundukları cümle içindeki bağlama göre farklı anlamlar kazanırlar. Bu durum diğer eserlerde görülse de Kur'ân-ı Kerîm gibi bir kitapta çok daha mühimdir.*"[18] Bir diğer yönden *Vücûhu'l-Kur'ân*, Kur'ân'ın mucizevî yönlerinden biri olarak telâkki edilmektedir; çünkü bir kelime, kimi zaman yirmi ya da daha fazla veya daha az anlama gelebilmektedir. Bu da beşer kelâmında bulunmayan bir özelliktir.[19] Konuyla ilgili olarak Muhammed Abdüssettâr; "*Kur'ân'a has olan bu özellik, insanoğluna ait hiçbir kitapta bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ı öğrenen bir kişi Vücûhu'l-Kur'ân'ı yeterince iyi bilmezse, Kurân'daki kelimelerin uygun anlamlarına vakıf olamaz. Bu durumda, sonucun hüsran olması kaçınılmazdır.*"[20] demektedir.

İşte son derece önemi haiz bu ilimle ilgili yaptığımız bu çalışma, Vücûh-Nezâir ilminin tanımı açısından son derece önem taşımaktadır. Çünkü çalışmada, tanımlar detaylı bir biçimde ele alınmakta, mevcut tanımların bu alandaki eserlerle uyumluluğu değerlendirilmekte ve nihai bir sonuca varılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca bu alanda yazılan temel kaynak eserlerin tanıtımı yönünden de bu araştırma mühimdir. Yine Vücûh-Nezâir ilminin tanımında bu ilmin yerine kullanılan *eşbâh, müşterek, mütevâtı', müterâdif, çokanlamlılık, eşanlamlılık vd.* kavramlarla ilişkisi, benzerliği veya farklılığı dolayısıyla bu ilmin dilbilim, usûl, mantık âlimlerinin kullandığı bu kavramlarla değil de ulûmü'l-Kur'ân terimleri ile tanımlanmasının önemi üzerinde durulması açısından da son derece önemlidir. Yine bu çalışma Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsiri olarak da

[18] Özek, *el-Vücûh ve'n- Nezâ'ir,* 27.

[19] Ebû Abdillah Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l- Ḳur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/102; Süyûtî, *el-İtḳān,* 1/141.

[20] Muhammed Abdüssettâr, "Vücûhu'l-Kur'ân, Tefsir Literatürünün Bir Branşı ", çev. F. Asiye Şenat Kazancı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/3 (2009), 279.

nitelendirilen bu ilmin tefsirdeki yeri ve önemi, Mukâtil ve onun izinden giden müelliflerin lafızlara verdikleri vecihlerin/anlamların tefsir çeşitleri, müfessirlerin yorumları üzerindeki etkisini ve bu ilmin tefsire yansımasını incelemesi bakımından da oldukça önemlidir.

III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Çalışmamız giriş bölümü dışında dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, her ikisi de çokanlamlı olan Vücûh-Nezâir kavramlarının sözlük anlamları, klasik dönem dilcilerin lügatlerinde, "وجه" ve "نظر" maddeleri taranarak incelenmiş, verilen benzer ve farklı anlamlar not edilmiş, vech/vücûh, kavramının müfred, terkip ve mecâz olarak ifade ettiği anlamlar örnekleriyle birlikte verilmiştir. Nazîr/nezâir kavramı da yine aynı titizlikle ele alınmıştır. Bu bölümde Vücûh-Nezâir ilminin aslına uygun tanımının verilmesi hedeflendiğinden, daha çok terim anlamı üzerinde durulmuş, kavramların semantik analizine değinilmemiştir.

Vücûh-Nezâir'in terim anlamı üzerine yapılan incelemeler, ilk dönem eserlerinden günümüze kadar uzanan çalışmalar ve âlimlerin görüşleri göz önüne alındığında, bu terim çiftinin tarihsel süreç içerisinde, ilk telif edilen eserlerdeki kullanım biçiminden farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Nitekim eserler üzerinde yapılan araştırmalara göre, Mukâtil'den günümüze kadar bu ilme ilişkin beş farklı tanımın yapıldığı görülmüştür. Ancak günümüzde yayımlanan kitap, tez ve makalelerde genellikle İbnü'l-Cevzî ile Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) tanımları üzerinden değerlendirmeler yapıldığı tespit edilmiştir. Bazı araştırmacılar İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) tanımını üçüncü tanım olarak belirtirken,[21] bazıları ise bu tanımı hiç dikkate almamışlardır ki[22] bu durum kanaatimizce önemli bir eksikliktir. Ayrıca, bazı çalışmalarda kronolojik sıraya tam

[21] Hasan Yaldızlı" Vücûh" ve "Nezâir" Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 31 (2014), 12-15.

[22] Bk. Süleymân b. Sâlih el-Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm-Dirâsetün ve Muvâzenetün* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 12-13; Selvâ Muhammed el-Avvâ*, el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1998), 40-46; Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci–Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-"*, Bilimname*, XIV (2008/1), 447-454; Ancak Karagöz'ün İbn Teymiiyye ile ilgili 2018 yılında yazdığı bir makale de mevcuttur. bk. Mustafa Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", *Bilimname* XXXVI, (2018/2), 261-291; Muhammed Abdus Settâr, "Vücûhu'l-Kur'ân", 276-278; M. Suat Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141; Kaya, *Taḥṣîlü Neẓâ'iri'l-Ḳur'ân,* 56-63; Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 627-634.

olarak uyulmasa da Zerkeşî'nin tanımının eklenmesiyle dörtlü bir tanım verildiği de görülmektedir.[23] Dolayısıyla konuyla ilgili günümüzde yapılan birçok çalışmada ikili, üçlü, dörtlü tanımların yapıldığı müşahede edilmiştir. Bu da kanaatimizce Vücûh-Nezâir ilminin detaylı, kapsamlı bir şekilde ele alınmadığı gerçeğine işaret etmektedir. Oysa bu kavramların terim anlamının net olarak verilmesi için bu tanımların bilinmesi ve incelenerek bir neticeye varılması gerekmektedir. Dolayısıyla bu inceleme ve değerlendirme ameliyesinden sonra ancak bu ilmin net olarak tanımlanması mümkün olabilir. Bu nedenle Vücûh-Nezâir kavramlarının terim anlamları, bu sahadaki ilk eser sahibi Mukâtil b. Süleymân'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseri başta olmak üzere, onu takip eden ilk dönem müellifleri Hârûn b. Mûsâ (öl. 170/786), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Hîrî (öl. 430/1039'dan sonra), Hakîm Tirmizî (öl. 320/932) ve Dâmeğânî'nin (öl. 478/1085) eserlerinde uyguladıkları yöntem ve metot çerçevesinde incelenerek, oluşturulmaya çalışılmıştır. Özellikle bu ilmin ilk müellifi Mukâtil b. Süleymân'ın Vücûh-Nezâir ilmindeki maksadı ve ondan sonra gelen âlimlerin bu ilimden ne anladıkları ve nasıl yorumladıkları üzerinde uzunca durulmuştur. Mukâtil b. Süleymân ve onun izinden giden ilk dönem müellifleri her ne kadar eserlerinde Vücûh-Nezâir ilmine dair bir tanım yapmamış olsalar da eserlerinin muhtevası incelendiğinde, uyguladıkları yönteme bakılarak elde edilen, ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışını yansıtan tanımın, bu ilmin müessisi ve ilk müellifi olması yönüyle Mukâtil'in adıyla verilmesi uygun görülmüştür. Daha sonra, başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere bu ilmi tanımlayan İbn Teymiyye, Zerkeşî, Süyûtî (öl. 911/1505), Taşköprizâde (öl. 968/1561), Kâtib Çelebî (öl. 1067/1657) gibi âlimlerin eserleri incelenerek tanımları verilmiştir. Mukâtil'den günümüze Vücûh-Nezâir ilmine dair yapılan bu tanımların ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışını yansıtıp yansıtmadığı ve ilmin gelişimine olumlu olumsuz etkileri üzerinde durularak değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca yaptığımız araştırmalar neticesinde, ilmin tanımına dair oluşan kanaat da gerekçeleriyle birlikte paylaşılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Vücûh-Nezâir ilminin doğuşu ve temel kaynakları üzerinde durulmuştur. İlmin doğuşu ve tarihi gelişimi açısından Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemi, sahâbe ve tâbiîn dönemi tefsir hareketleri incelemeye tabi tutulmuştur. Bu ilmin,

[23] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir el-Ḳur'âniyye ve eseruhâ fi't-tefsîr* (Cezâyir: Câmiatü'l Hâc lihadar (Batne), Doktora Tezi, 2011), 19-24; Mustafâ Muhammed Mustafâ Ebû Şafka, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Câmiatü'l Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2015), 8-11.

Kur'ân'ın/Kur'ân'la, âyetin âyetle tefsiri şeklinde ele alınması nedeniyle, ilk müfessir olan Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren var olduğuna dair rivâyetlerin mevcut olduğu görülmüştür. Sahâbe ve tâbiîn döneminde de bu ilmin varlığına dair rivâyetler aktarılmıştır. Kaynakları bölümünde ise ilmin yazıya geçirildiği ilk eserler incelenmiştir. Bu bağlamda hicrî ikinci asırdan itibaren ilmin ilk müellifi olan Mukâtil b. Süleymân'dan başlayarak, bu sahada öne çıkan müelliflerin eserleri incelenmiş, metot ve yöntem olarak tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ilk olarak Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Aẓîm* adlı eserin tanıtımı yapılmış, akabinde kronolojik sıraya göre Hârûn b. Mûsâ'nın *el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, Yahyâ b. Sellâm'ın *et-Teṣârîf*, Hakîm et-Tirmizî'nin *Tahsîlü Neẓâʾiru'l-Ḳurʾân*, Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* Hîrî'nin *Vücûhü'l-Ḳurʾân*, Dâmeğânî'nin *Ḳāmûsü'l-Ḳurʾân: Iṣlâḥu'l-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm* ve İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir* adlı eserleri incelenmiştir. Bu sahadaki kaynakların ve ilmi müktesebatın fazlalığı göz önünde bulundurularak hem çalışmanın hacmi açısından hem de bu sahadaki temel ve ilk akla gelen kaynakların tanıtımı hedeflendiğinden, asır/yüzyıl aralığı veya dönemler şeklinde bir tasnife gidilmemiştir. Ayrıca Vücûh-Nezâir ilmine dair hicrî ikinci asırdan itibaren günümüze kadar yazılan bütün kaynaklara ulaşmak ve bu eserleri tek tek incelemek mümkün olamayacağından, kaynaklar Mukâtil (öl. 150/767) ile İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) arasındaki zaman diliminde yazılan eserlerle sınırlı tutulmuştur.

Üçüncü bölümde ise Vücûh-Nezâir terim çifti ile ilişkili kavramlar üzerinde durulmuştur. Bu ilmin İbn Teymiyye ve Zerkeşî tarafından, daha çok dil, usûl, mantık âlimlerinin kullandığı *elfâz-ı müştereke, elfâz-ı mütevâtı'e* gibi lafızlarla birlikte tanımlanması, yine bazı kaynaklarda *vücûh* yerine *eşbâh; nezâir* yerine *müterâdif* gibi kavramların kullanılması, bu ilmin kavramsal çerçevesinin sınırlarının çizilmesini zorlaştırdığı gibi sonraki dönemlerde, ilmi mecrası dışına çıkararak farklı şekillerde tanımlanmasına yol açmıştır. Nitekim günümüzde gelinen noktada *vücûh; çokanlamlılık, nezâir de eşanlamlılık* olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramlar öncelikle detaylı bir şekilde ele alınarak tanımları ve özellikleri, bu lafızlar hakkında âlimlerin görüşleri verildikten sonra, Vücûh-Nezâir ilminin bu kavramlarla ilişkisi üzerinde durulmuştur. Vücûh-Nezâir lafızlarının, kendi literatürünün dışındaki kavramlarla tanımlanmasının, ilmin aslını yansıtıp yansıtmadığı, üzerinde değerlendirmelerde bulunularak eleştirisi de

yapılmıştır. Konuyla bağlantısı açısından *ezdâd* lafızlar, günümüzde *vücûh* deyince ilk akla gelen *çokanlamlılık*, genelde çokanlamlılık kavramı ile anılan ve kimi zaman çokanlamlılık olarak da ifade edilen *eşadlılık* ve çokanlamlılığın en önemli sebeplerinden biri olarak görülen *semantik/dilsel gelişim* kavramları ile ilişkili olup olmadığına da değinilerek değerlendirmeler yapılmıştır.

Dördüncü ve son bölümde ise Vücûh-Nezâir ilminin, tefsirdeki yeri ve önemi ele alınmış, ilmin tefsirlere etkisi, katkısı araştırılmıştır. Tarihten günümüze Vücûh-Nezâir ilmine dair yapılan tanımlardan, ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışı/Mukâtil'in tanımı esas alındığından, bu bölümde ilmin ilk müellifi olması yönüyle Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseri esas alınmıştır. Vücûh-Nezâir ilminin tefsirlere etkisini inceleyebilmek için Mukâtil'in eserinden üçer lafız seçilerek, sahasının önde gelen tefsir çeşitlerinde incelenmiştir. Öncelikle, Mukâtil'in seçilen lafızları nasıl ele aldığı, bu lafızlara hangi vecihlerde hangi anlamları verdiği açıklanmıştır. Ardından, belirlenen tefsirlerde, bu vecih örneklerini içeren âyetlerin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı incelenmiş ve Mukâtil'in görüşleriyle benzerlikleri veya farklılıkları değerlendirilmiştir. Bu incelemede rivâyet, dirâyet, mezhebî, fıkhî, iş'ârî, ictimâî ve ilmî tefsir olmak üzere yedi çeşit tefsir grubundan üçer tefsir seçilerek, her tefsir çeşidinde, farklı üç lafız ele alınmıştır. Böylece Mukâtil'in eserinden yirmi bir lafız, yirmi bir farklı tefsirde incelemeye tabi tutulmuştur. Bütün bu incelemeler sonucunda, her bir lafzın değerlendirilmesi yapılmış ve Vücûh-Nezâir ilminin tefsirlere ne ölçüde yansıdığı ya da yansımadığı dolayısıyla bu ilmin Kur'ân tefsiri üzerindeki etkisi ve tefsirde oynadığı rol ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın hacmi açısından incelenen lafız ve tefsir sayısı sınırlı tutulmuştur. İnceleme, tefsir çeşitleri üzerinde yapılmış, konulu tefsir veya kavram tefsirleri açısından bir değerlendirme yapılmamıştır. Çalışma sonucunda oluşan kanaat ve değerlendirmeler sonuç bölümünde belirtildikten sonra tez kaynakça ile tamamlanmıştır.

IV. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Sosyal bilimlerdeki araştırmalarda literatür taraması, veri toplama ve analizi, belgelendirme, belge inceleme gibi metot ve yöntemler ana unsurlardır. Bu yöntemler çerçevesinde, çalışmamıza başlamadan önce Vücûh-Nezâir ilmine dair kaynak ve literatür taraması yapılmış, Türkçe yayımlanmış, kitap, tez ve makalelerle birlikte,

Arapça temel kaynaklar, kitap, tez ve makaleler incelenerek, veriler toplanmıştır. Taramalar sonucunda elde edilen bilgilere göre tezin içeriği ve kapsamı belirlenmiştir. Böylece çalışma giriş ve dört ana bölüm olarak oluşturulmuştur.

Bir sosyal araştırma olan bu çalışmada, tahriri anlatım, maddeleştirme ve tespit yönteminin yanında konunun ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışının dışında seyreden serüveni dolayısıyla problemli bir yönünün olması ve yorumlanmaya ihtiyaç duyulması nedeniyle, yoğun olarak tahlil ve mukayese yöntemi de kullanılmıştır. İlk dönem müelliflerinin eserleri, diğer kaynaklar ve tefsirlerin incelenmesinde istikrâ/tümevarım yöntemi esas alınarak, elde edilen veriler üzerinden analitik biçimde değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Çalışmamızda yazım ve noktalama işaretleri açısından Türk Dil Kurumu ve Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tez yazım kılavuzunda belirtilen ilkelere uyulmaya özen gösterilmiştir. Eser adı, müellif ismi, doğum-vefat tarihleri ve Arapça kökenli kelimelerin yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi esas alınmış dipnotlar ve kaynakçada ise isnad 2. atıf sistemi uygulanmıştır. Ayrıca, incelenen konuların âyetlerle örneklendirilmesinde Hayrettin Karaman, İbrâhîm Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrıcı ve Sadrettin Gümüş'ün hazırladığı Kur'ân Yolu Meâli temel kaynak olarak kullanılmıştır. Âyetler konunun önemine binaen özellikle Vücûh-Nezâir ilminin tanımlarına dair incelemenin yapıldığı birinci bölüm ve tefsire etkisinin ele alındığı dördüncü bölümde meâlleri ve Arapça metinleriyle birlikte verilmiş, ancak âyet ve meâllerin, tamamından ziyade, eserlerde vurgunun yer aldığı ilgili kısım tercih edilmiş, âyet numaraları ve sûre isimleri genellikle metin içinde verilmiştir. Konularla ilgili hadisler için ise daha çok Kütübü's-Sitte'den *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, Ṣaḥîḥ-i-Müslim ve Ebû Dâvûd'un Sünen'i* gibi hadis kitaplarına müracaat edilmiştir. Bunların yanında açıklayıcı olması bakımından bazı kavramlar hakkında bilgiler de dipnotlarda verilmiştir. Özellikle birinci bölümde Vücûh-Nezâir ilmine dair âlimlerin yaptığı tanımların Türkçelerinin yanında, destekleyici ve pekiştirici olması yönüyle Arapçaları da dipnotta gösterilmiştir.

Tezde incelenen kavramların sözlük anlamları konusunda öncelikle klasik lügatlere müracaat edilmiştir. Bu bağlamda, Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitâbü'l- 'Ayn'ı,* başta olmak üzere İbn Düreyd'in (öl. 321/933) *Cemheratü'l-luġa,* el-Ezherî'nin *Tehẕîbü'l-lüġa* (öl. 370/980), İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *Muʿcemü meḳāyîsi'l-lüġa,* Cevherî'nin (öl.

400/1009'dan önce) *eṣ-Ṣıḥâh,* Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. V./ XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳur'ân,* İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-ʿArab,* Semîn el-Halebî'nin (öl. 756/1355) *Umdetü'l-ḥuffâẓ,* Cürcânî'nin (öl. 816/1413) *et-Ta'rîfât,* Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) *el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ ve Besâir,* Kefevî'nin (öl. 1095/1684) *el-Külliyyât* ve Zebîdî'nin (öl. 1205/1791) *Tâcü'l-ʿarûs* adlı eserleri başvurulan ana kaynaklardır. Bunların yanında Muhammed Fuâd b. Abdilbâkī b. Sâlih el-Mısrî'nin (1882-1968), *el-Muʿcemü'l-müfehrest li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve* John Penrice'nin, *Kur'ân Sözlüğü* gibi günümüzde yapılan çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Vücûh-Nezâir kavramlarının terim anlamlarının açıklanması ve örneklendirilmesi hususunda başta Mukâtilin *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l Aẓîm* adlı eseri olmak üzere, Hârûn b. Mûsâ'nın *el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, Yahya b. Sellâm'ın *et-Teṣârîf,* İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fī ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir* gibi bu ilmin ana kaynaklarının yanında konuyu kitaplarında bölüm/bab olarak ele alan İbn Teymiyye'nin *Mecmûu-Fetâvâ*, Zerkeşî'nin *el-Burhân* ve *el-Baḥrü'l-muḥîṭ,* Süyûtî'nin *el-İtḳān ve Muʿterekü'l-aḳrân fī müştereki'l-Ḳurʾân,* Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* Tehânevî'nin (öl. 1158/1745) *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn* gibi eserlerinden de istifade edilmiştir.

Vücûh-Nezâir'le ilişkili *eşbâh, müşterek, mütevâtı', müterâdif, ezdâd* gibi kavramların incelenmesinde ise daha çok mütekaddim ve modern dönem dil, usûl, mantık âlimlerinin eserlerinden istifade edilmiştir. Bu bağlamda dilcilerden başta *Sîbeveyh'in* (öl. 180/796) *el-Kitâb,* adlı eseri olmak üzere, el Hünâî'nin (Kürâu'n-Neml) (öl. 310/922) *el-Münecced fi'l-lüġa,* İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) *Kitâbü'l-Eżdâd,* İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Ḫaṣâʾiṣ,* İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *eṣ-Ṣâḥibî fi fıḳhi'l-luġa adlı* eserleri kaynak olarak incelenmiştir. Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Müstaṣfâ ve Miʿyârü'l-ʿilm,* Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *el-Maḥṣûl,* Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *İrşâdü'l-fuḥûl,* Süyûtî'nin *el-Müzhir,* gibi klasik dönem usûl ve mantık âlimlerinin eserleri yanında, İbn Dürüsteveyh'in (öl. 347/958), *Taṣḥîḥu'l-Faṣîh,* Ebû't-Tayyib el-Lügavî'nin (öl. 351/962), *Kitâbü'l-Eżdâd* gibi erken dönem dil kitapları ve Suphi Sâlih'in (1926-1986) *Dirâsât fī fıḳhi'l-luġa*, Ahmed Muhtâr Ömer'in (1933-2003) *Ilmû'd-delâle,* Ali AbdülVâhid Vâfî'nin (1901-19992), *Fıḳhu'l-Lüġa*, Sâlim Mükrim'in, *el-Müşterakü'l-Lafẓî*, Müsâid b. Süleymân'ın, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, İbrâhîm Enis'in (1906-1977) *fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye* gibi modern dönem dilcilerin eserlerinden de istifade edilmiştir.

Vücûh-Nezâir ilmi ile ilişkili olarak ele alınan *çokanlamlılık, eşadlılık, semantik* gibi kavramların incelenmesinde ise Abdülkâhir Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79), *Delâʾilü'l-iʿcâz* ve *Esrârü'l-belâġa* adlı eserlerinin yanında, Palmer'in *Semantik*, Doğan Aksan'ın, *Anlam Bilim*, *Her Yönüyle Dil* ve *Türkçenin Sözvarlığı* adlı eserleri, Ahmet Cevizci'nin, *Felsefe Sözlüğü* adlı eserlerinden de yararlanılmıştır.

İlmin doğuşu, tarihi gelişimi ve kaynakların incelenmesi hususunda, tabakât kitapları, klasik ve çağdaş İslâm tarihi ve biyografi kaynaklarından yararlanılmıştır. Bu bağlamda İbn Sa'd'ın (öl. 230/845), *Tabaḳât,* İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târîḫ,* İbn Kesîr'in (öl. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* İbn Hacer'in (öl. 852/1449)*, el-İṣâbe ve Tehẕîbü't-Tehẕîb,* İbn Teymiye'nin, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr,* Hüseyin ez-Zehebî'nin (1915-1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* Hâlid Abdurrahmân el-Akk'ın*, Usûlü't-Tefsîr ve Ḳavâidühû,* Fuâd Sezgin'in (1924-2018), *Târîḫu't-Türâṯi'l-ʿArabî*, İsmail Cerrahoğlu'nun (1929-2022)*, Tefsir Tarihi ve* Muhsin Demirci'nin *Tefsir Tarihi* gibi eserler başvurulan eserlerdir.

Vücûh-Nezâir ilminin tefsirlere etkisi bölümünde Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l Aẓîm* adlı eserinden seçilen lafızlar alanında meşhur üçer tefsirde incelenmiştir. Bu bağlamda rivâyet tefsirlerinden; Taberî'nin, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, İbn Kesîr'in, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, Süyûtî'nin, *ed-Dürrü'l-menṯûr* adlı eserleri, dirâyet tefsirlerinden; Mukâtil'in, *Tefsîrü'l-kebîr*, Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîḥu'l-ġayb*, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310), *Medârikü't-tenzîl* adlı eserleri, mezhebî tefsirlerden; Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Teʾvîlâtü'l-Kur'ân*, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf,* Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Mecmeu'l-beyân* adlı eserleri, fıkhî tefsirlerden; İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân,* Cessâs'ın (öl. 370/981) *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân,* Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân adlı* eserleri*,* tasavvufî tefsirlerden; Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Letâifü'l-işârât,* Ali el-Kārî'nin (öl. 1014/1605) *Envârü'l-Ḳurʾân,* İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûḥu'l-beyân"* adlı eserleri, ictimâî/sosyolojik tefsirlerden; Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) *Tefsîrü'l-menâr,* Mustafa el-Merâġî'nin (1883-1952) *Tefsîrü'l-merâġī,* Seyyid Kutub'un (1906-1966) *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân adlı eserleri,* ilmî tefsirlerden; Şerkâvî'nin (öl. 1227/1812) *el-Ḳurʾân ve'l-kevn,* el-İskenderânî'nin (öl. 1306/1889) *Keşfü'l-esrâr,* Tantâvî b. Cevherî'nin (öl. 1862/1940), *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm* adlı eserleri kaynak olarak incelenmiştir.

Buraya kadar zikredilen kaynakların yanı sıra, ilgili konuları tamamlayıcı nitelikte DİA'nın çeşitli maddeleri ve konuya ilişkin yazılan diğer kitap, tez ve makalelerden de istifade edilmiştir. Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eserinin Şehhâte, Özek, Dâmin ve Ahmed Ferîd el-Mezîdî tahkiki olmak üzere dört ayrı tahkiki bulunmaktadır. Dâmin nüshası Mukâtil'in tefsirini de rivâyet eden Ebû Sâlih Hüzeyl b. Habîb (öl. 190/806'dan sonra) tarafından rivâyet edilmiştir. Mukâtil'in eserinden lafızların incelenmesi esnasında tefsirine de müracaat edildiğinden dolayı, çalışmada Dâmin tahkikinin kaynak olarak alınması uygun görülmüştür.

V. KONU ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR

İslâmî ilimlerin ilk tedvîn edilen ilimlerinden biri olması bakımından kadîm bir ilim olarak hem Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsiri hem de erken dönem tefsir hareketlerini yansıtması yönüyle son derece önemi haiz olan olan Vücûh-Nezâir ilmine dair geniş bir literatür bulunmasına rağmen, bu ilim ülkemizdeki araştırmacıların ilgisini pek de fazla çekebilmiş değildir. Zira Vücûh-Nezâir sahasında yapılan akademik çalışmaların sayısı oldukça azdır. Bu çalışmaları telif tarihi önce olandan başlamak sûretiyle kitap, makale ve tez olarak üç başlıkta ele almaya çalışacağız.

A. KİTAPLAR

1. Mukâtil b. Süleymân*, Kur'ân Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim)* çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006).

2. Süleyman Kaya, *Taḥṣîlü Neẓâ'iri'l-Ḳur'ân'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

3. Şahin Güven*, Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2017).

4. Mehmet Okuyan, *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019).

Vücûh-Nezâir ilmi ile doğrudan ilişkili kitaplar olarak bu eserlere ulaşabildik. Bu sayının da oldukça az olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İsmail Cerrahoğlu'nun, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), Ali Turgut'un, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), Cüneyt Eren'in, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Istılahları (*Erzurum: Ekev Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001); Muhsin Demirci'nin,

Tefsir Usûlü (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), Ali Galip Gezgin'in, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), Mehmet Paçacı'nın *Kur'ân'a Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2021) adlı eserleri gibi tefsir usûlü, tefsir veya ulûmü'l-Kur'ân'a dair yapılan çalışmalarda konunun işlendiği muhakkaktır. Ancak biz bunların hepsinin taramasını yapmadık.

B. MAKALELER

Bu konuda yazılan makalelerin bir kısmında isim olarak "Vücûh-Nezâir" şeklinde ilmin orijinal terimleri kullanılırken, bir kısmında da özellikle "vücûh" lafzı yerine "çokanlamlılık" kavramının kullanıldığı görülmüştür. Vücûh-Nezâir ilmine dair Mustafa Karagöz'ün makaleleri öne çıkmaktadır. Nitekim konuyla alakalı üç makalesi mevcuttur.

1. Mustafa Çetin, "Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir", *Diyanet İlmî Dergi* 27/3 (1989), 97-127.

2. Halîl Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", *Diyanet Dergisi* 26/1 (1990), 13-30.

3. Mustafa Baktır, "Eşbâh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/456-457.

4. Hâtim Sâlih Dâmin, "el-Vücûh ven'nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Inde's-Süyûtî", *Mecelletü Âfâku't-Türâs ve's-Sekâfe*, 9/34 (Temmuz 2001), 6-15.

5. Abdülhamit Birışık, "Kur'ân İlimleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/401-404

6. Mesut Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003/1), 27-62.

7. Muhammed Yûsuf eş-Şerbecî, "Ilmü'l-Vücûh ven'nezâir fi'l-Kurâni'l-Kerîm ve Eseruhû fi't-Tefsîr ve 'l-Keşfi an İ'câzi'l-Kurân", *Mecelletü Câmiatü Dımeşk*, 19(2003), 455-491.

8. Ali Bulut, "Kur'ân'daki Çokanlamlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu" (İsraf Kavramı Örneği), *Diyanet İlmi Dergi*, 42/1 (Ocak-Şubat-Mart, 2006), 79-94.

9. Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci–Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-" *Bilimname*, XIV (2008/1), 441-475.

10. Muhammed Abdü's-Settâr, Vücûhü'l-Kur'ân: Tefsir Literatürünün Bir Branşı, trc. F. Asiye Şenat Kazancı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 273-291.

11. Sabri Türkmen, “Arapçada Çokanlamlılık ve Kur’ân-ı Ker’im”, *Diyanet İlmi Dergi* 46/2 (2010), 79-96.

12. Selim Türcan, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010/2), 99-124.

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

14. Sabri Türkmen, “Arapçada Çokanlamlılık ve Kur’ân-ı Ker’im”, *Diyanet İlmi Dergi* 46/2 (2010), 79-96.

15. Ahmed Mâlik Sadiyk, “el-Vücûh ve’n-Nezâir ve Ehemmiyyetühâ fi’t-tefsîr”, *Hey’etü Ulemâ’is-Sudan Mecelletü’l-Minber* (Nisan 2011), 40-64.

16. M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141-143.

17. Ali Karataş, “Kur’ân’da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi- Savaş Âyetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Marife* (Bahar 2013), 67-87.

18. Hasan Yaldızlı “Vücûh” ve “Nezâir” Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 1-31.

19. Süleyman Kaya, “Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur’ân’da Te’vîl Kavramı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2015), 922- 945.

20. Celâlettin Divlekci “Kur’ân’da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 86-104.

21. Mustafa Karagöz, “İbn Teymiyye’nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları”, *Bilimname* XXXVI (2018/2), 261-291.

22. Habip Gül, “Kur’ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 1315-1326.

23. İbrahim Yıldız, “Müberred ve “Mettefeka Lafzuhû ve’htelefe Manâhü mine’l-Kur'âni’l-Mecîd” Adlı Eseri Bağlamında Vücûh ve Nezâir İlmine Katkısı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1851-1857.

24. Murat Kaya, “Kur’ân’da Vezn, Mîzân ve Mevzûn Kelimeleri-Vücûh ve Nezâir Bağlamında Bir İnceleme-”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 31 (2019), 9-36.

25. Mustafa Karagöz, “İbnü’l-Cevzî’nin Nezâir Anlayışının Sorunları” *Bilimname* XLIII (2020/3), 129-168.

26. Avnullah Enes Ateş, “Kur’ân Çevirisine Etkisi Bakımından Vücûh ve Nezâir: Sebîl Kelimesi Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (2020), 1-18.

27. Davut Şahin, “Vücûh ve Nezâirin Tefsire Yansıması-Mukâtil b. Süleyman’ın İki Eseri Örneğinde-”, *Kalemnane Kırıkkale Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, 8/16 (2023), 475-502.

28. Muhammed el-Muhtâr, “Ilmü’l-Vücûh ve’n-Nezâir ve Kadâyâ et-Te’vîl”, *Mecelletü’t-Tefâhüm*, 59-89.

C. TEZLER

Bu sahada yapılan akademik çalışmalar çok olmamakla birlikte genellikle makale ve yüksek lisans seviyesindedir ve bu çalışmalara bakıldığında bunların çoğunlukla müellif-yöntem araştırması şeklinde olup, *Vücûh-Nezâir* ilmine dair genel bilgiler verildikten sonra, müelliflerin hayatı, eserleri ve metotları üzerinde durulduğu görülmektedir. Yapılan bu çalışmalar elbette çok kıymetlidir. Ancak ülkemizde konuyla alakalı kapsamlı bir doktora çalışması bulunmamaktadır. Bu da bizim çalışmamızın önemini ve değerini daha da artırmaktadır. Yapılan çalışmaların hepsini bahsedilen özellikleri sebebiyle tek tek değerlendirmeyip, özellikle konumuzla doğrudan ilgili olmaları yönüyle ulaşabildiğimiz kadarıyla yurt dışında yapılan çalışmalar hakkında kısa açıklamalar yapmayı uygun görüyoruz.

1. Ekber Bihruz Ali-âbâd, *al-Dâmgânî ve Kitâb al-Vucûh va’l-Nazâ’ir’i* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, Doktora Tezi, 1968).

Ülkemizde Vücûh-Nezâir ilmine dair ulaşabildiğimiz kadarıyla en erken çalışma olarak gözükmektedir. Neşredilen kısmı asıl tezin birinci kısmının bir faslı ile ikinci kısmını ihtiva etmektedir dolayısıyla tezin tamamına ulaşmak mümkün olmamıştır. Ancak yayınlanan kısmı itibariyle Vücûh-Nezâir ilmi açısından kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir.

2. Süleymân b. Sâlih el-Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm-Dirâsetün ve Muvâzenetün* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990).

el-Kar'âvî'nin 1990 yılında yaptığı bu çalışma doktora tezidir. Yazar tezin birinci bölümünde Vücûh-Nezâir ilminin tanımı (değerlendirmeyi İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî'nin tanımı üzerinden yapmış, İbn Teymiyye'nin tanımına yer vermemiştir) doğuşu ve önemine dair bilgilerden verdikten sonra, ikinci bölümde bu sahada eser telif edilen âlimler ve eserleri hakkında bilgiler vermiştir. Mukâtil'den başlayarak Hârûn b. Mûsâ, Müberred, İbn Fâris, Dâmegânî, İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l- 'Imâd'ın hayatı ve eserleri hakkında genişçe bilgi vermektedir. Müelliflerden sonra telif edilen eserleri de matbu (basılı), mahtût (yazma) ve mefkûd (kayıp) eserler olarak üç fasılda ele almaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise tezin adında da ifade edildiği gibi mukayese ve analiz metodunu uygulamaktadır. Vücûh-Nezâir lafızlarının tamamını Mukâtil, Hârûn b. Mûsâ, Seâlebî, Dâmegânî, İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l- 'Imâd arasında tablolar şeklinde mukayeseli olarak incelemekte ve müelliflerin verdikleri anlamlar, benzerlik veya farklılıklara dair gerekli yerlerde de analiz ve değerlendirmeler yapmaktadır. Her ne kadar Yahyâ b. Sellâm, Hîrî, Tirmizî, Ebû Hilâl el-Askerî gibi ilk dönem Vücûh-Nezâir müelliflerine dair bilgiler yer almasa da çalışma ilklerden olduğu için oldukça kıymetlidir. (Tez oldukça hacimli olup tamamı 725 sayfadır.) Bizim çalışmamız Kar'âvî'nin tezinin birinci bölümüyle benzerlik gösterse de kapsam ve içerik yönünden onun tezinden ayrılmaktadır. Nitekim ele aldığımız tanımlar, işlediğimiz kavramlar, incelediğimiz kaynaklar ve Vücûh-Nezâir ilminin tefsire etkisi gibi konular Kar'âvî'nin tezinde bulunmamaktadır.

3. Selvâ Muhammed el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1998).

Selvâ el-Avvâ'nın yüksek lisans tezi olan bu çalışması 1998 yılında kitap olarak basılmıştır. el-Avvâ çalışmasını üç bölüme ayırır. Birinci bölümde Vücûh-Nezâir kavramlarının tanımı (Selvâ da, Kar'âvî gibi İbnü'l-Cevzî ve Zerkeşî'nin tanımını vermiştir) ulûmü'l-Kur'ân'daki yeri, bu ilmin dilde ve Kur'ân'daki kaynakları ve siyâk konusunu ele almaktadır. İkinci bölümde Ezdâd lafızları İbnü'l-Enbâri'nin *Kitâbü'l-Ezdâd* adlı eseri bağlamında ele almış "*zan, recâ, havf*" gibi lafızları örnek olarak incelemiştir. Üçüncü bölümde ise *müşkil* konusunu ele almaktadır. Müşkile dair kitaplardan da bahsederek "*el-küffâr, el-kavl, en-nisyân, el-hasenetü ve 's-seyyietü*" gibi

lafızları da bu bağlamda incelemiştir. el-Avvâ'nın çalışması meseleleri derinlemesine incelemesi ve özellikle de dilsel boyutu yönüyle önemli bir çalışmadır. *Eşbâh, müşterek, mütevâtı', çokanlamlılık* gibi kavramları ele aldığı bölümler açısından, çalışmamızla benzer yönleri olsa da genel yaklaşım, içerik ve konu dağılımı yönüyle tamamen farklıdır. İncelediğimiz Vücûh-Nezâir tanımları, müterâdif, semantik ve diğer kavramların Vücûh-Nezâir'le ilişkisi, ilmin tefsire etkisi gibi konular el-Avvâ'nın çalışmasında yer almamaktadır.

4. Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

5. Esma Çetin *Dâmegânî'nin el-Vücûh ve'n-Nezâir İsimli Eserindeki Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

6. Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir el-Ḳur'âniyye ve Eseruhâ fi't-Tefsîr* (Cezâyir: Câmiatü'l Hâc lihadar (Batne), Doktora Tezi, 2011).

Hide'nin tezi iki bab/bölümden oluşan bir doktora tezidir. Tezinin birinci bölümünün başlığı *Kur'ân'da Vücûh-Nezâir ve kaynakları* şeklindedir. İlk başlıkta Vücûh-Nezâir kavramlarının sözlük ve terim anlamları üzerinde durduktan sonra "*eşbâh, müşterek, mütevâtı' ve ezdâd*" kavramları ile ilişkilerine değinmektedir. Ancak günümüz nezâir anlayışı açısından bizim çok önem atfettiğimiz müterâdif lafızlar ve Vücûh-Nezâir'le ilişkisine dair bir başlık mevcut değildir. Hide, tanımlar kısmında Vücûh-Nezâir ilmine dair her ne kadar kronolojik sıraya uymasa da dörtlü bir tanım vermiş ve bu tanımları altı sayfalık gibi bir alanda açıklamaya ve değerlendirmeye çalışmıştır. Tanımlar üzerinde detaylıca durmamış ve müelliflerin eserlerinden tanımlarına dair-birinci görüş hariç-örnek uygulamalara da yer vermemiştir. Oysa biz tanımlar bölümünü oldukça detaylı incelemeye özen gösterdik. Bu bölümün diğer bir konusu olan Vücûh-Nezâir ilminin kaynaklarını ise; h.4. asra kadar olanlar, h.4. asırdan sonra yazılanlar ve bölüm/bab olarak konuyu ele alanlar, şeklinde üç başlık altında detaylı bir şekilde (yaklaşık 93 sayfada) ele almıştır. Biz ise kaynaklarla ilgili bölümde herhangi bir yüzyıl aralığı vermeden, sadece bu ilmin ana kaynaklarını dolayısıyla bu bağlamda sekiz kaynak eseri incelemeyi yeterli gördük. Ancak şurası da bir gerçektir ki Hide'nin tezi ilmin kaynakları açısından oldukça zengin bir malumat sunmaktadır. Tefsire etkisini incelediği ikinci bölümde ise öncelikle siyâkın önemi ve vücûha etkisi üzerinde uzunca durmuş, siyakî manaların Vücûh-Nezâir

müelliflerinin verdiği anlamlara etkisini de İbn Kuteybe, Hakîm Tirmizî, Ebû Hilâl el-Askerî ve İbnü'l-Cevzî'den örneklerle açıklamıştır. Bu bölümde kıraât farklılıklarının vücûha etkisine de değinmiştir. Bütün bu bölümler tezin 222 sayfasını oluşturmaktadır. Bundan sonra çokanlamlılığın, Ahkâm tefsirlerine etkisini *en-nikâh, el-mess, el-fâhışetü, el-muhsanâtü, el-harac, el-havf* lafızları bağlamında ele almış, konulu tefsir açısından önemini de *el-fitne* lafzı örneğinde incelemeye çalışmıştır. Biz ise ilmin tefsire etkisi bölümünde Mukâtil'in eserinden seçtiğimiz lafızlardaki vücûhun/anlamların, tefsire etkisini; rivâyet, dirâyet, mezhebî, fıkhî, tasavvufî, sosyolojik ve ilmî tefsirler açısından inceleyerek araştırmaya gayret ettik. Dolayısıyla isim itibariyle her ne kadar tezlerimiz aynı olsa da içerik, kapsam ve metot açsından birbirinden oldukça farklıdır.

7. Cüneyt Maral, *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Ayüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir Adlı Eserindeki Metodu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

8. Selma Sarıkaya*, Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

9. Halîl İbrahim Kocabıyık, *es-Suyûtî ve "Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv" İsimli Eseri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi Isparta, 2013).

10. Hasan Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

11. Muhammed Feyz el-Ebrar b. Saîd ez-Zafer Feyz, *'İlmü'l-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir ve eseruhû fî fıkhi'l-Kur'ân* (Pakistan; Külliyyetü'l-Âdâb bi-Câmiatü Karaçi, Doktora Tezi, 2014).

Muhammed Feyz tezinin birinci bölümünde Vücûh-Nezâir ilminin tanımı, Vücûh-Nezâir kavramlarının diğer ilimlerdeki kullanımı, dini ilimler arasındaki yeri ve önemi üzerinde durmaktadır. Tezin ikinci bölümünde Vücûh-Nezâire dair yazılan eserler, Vücûh-Nezâir müellifleri, eserlerindeki yöntemleri, Vücûh-Nezâir'le müşterek lafız arasındaki ve tefsir müfredatları arasındaki fark ve Vücûh-Nezâir'i bilmenin önemini ele almıştır. Üçüncü bölümde Vücûh-Nezâir'in Kur'ân'ın anlaşılmasındaki rolü, çokanlamlılık siyâk, ezdâd,

terâdüf (terâdüf konusu diğer tezlerde mevcut olmayıp, sadece bu tezde incelenmiştir. Ancak o da genel olarak ele alınmış, bizim incelediğimiz şekilde-terâdüf-nezâir ilişkisi-ele alınmamıştır.) nahiv ve Kur'ân'ın üslûbu konuları üzerinde durmuştur. Dördüncü bölümde örnek olarak seçtiği *hüdâ, tilâvet ve el-ityân* lafızlarını, Vücûh-Nezâir müelliflerinin eserlerinde incelemiştir. Beşinci bölüme ise "eliften, yâ harfine kadar sekiz kitapta Kur'ân lafızları" şeklinde bir başlık atmış, böylece Kur'ân'dan 502 kelime incelemiştir. Bu kelimelerde de genellikle önce Dâmegânî 'nin görüşünü, bazen de başka bir müellifin görüşünü vermiş, onun yanında birer ikişer diğer müelliflerin görüşlerini de zikretmiştir. Herhangi bir lafızla ilgili bahsettiği sekiz müellifin görüşünü de bir arada vermiş değildir. Çalışmanın bu yönü biraz dağınık olarak gözükmektedir. Örneğin bir lafızda ilk olarak, Mukâtil'den daha sonra gelen bir müellifin görüşünü vererek başlamış, bu ilmin kurucusunu ise son olarak zikretmiştir. Tezimizin kısmen benzer yanları olsa da konu çeşitliliği ve dağılımı, metot ve yöntem açısından farklılık arzetmektedir.

12. Mustafâ Muhammed Mustafâ Ebû Şafka*, el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm* (Amman/Ürdün: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2015).

Ebû Şafka tezinin birinci bölümünde Vücûh-Nezâir ilminin tanımı, doğuşu, önemi, gayesi, müellifleri ve bu müelliflerden dilcilerin ve müfessirlerin yöntemleri, çokanlamlılığın vücûhla ilşkisi üzerinde durmaktadır. İkinci bölümde Kur'ân'da siyâk, çeşitleri ve Vücûh-Nezâir lafızlarına etkisi üzerinde uzunca durmuştur. "Tefsirlerde Vücûh-Nezâir ve Taberî örneği" başlıklı üçüncü bölümde ise Taberî tefsiri hakkında bilgiler verdikten sonra, Taberî'nin Vücûh-Nezâir'e dair yöntemi üzerinde çeşitli lafızları incelemek sûretiyle açıklamaya çalışmıştır. Dördüncü bölümde ise Vücûh-Nezâir lafızlarından *eş-şirâ' ve'l-İştirâ' ve el-îmân* lafızları üzerinde tatbîkî bir çalışma yapmıştır. Lafızlara Vücûh-Nezâircilerin ve dilcilerin yaklaşımlarını ve Kur'ân'daki örneklerini vererek bölümü tamamlamıştır. Ebû Şafka'nın tezi ile birinci bölümün ilk başlığı hariç tezimizin benzeşen yönü bulunmadığı gibi içerik ve metot yönüyle de oldukça farklıdır.

13. Fatma Betül Baysal, *Kur'ân'da Çokanlamlılık ve Eşanlamlılık* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

14. Emine Büşra Arıcı, *Erken Dönem Vücûh-Nezâir Eserlerinin Karşılaştırılması* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimlere Enstitüsü, 2023).

*Ülkemiz dışında yapılan konumuzla ilgili bu tezlerin kısmen de olsa bizim tezimizle olduğu gibi birbirleriyle de benzerlikleri mevcuttur. Ancak dikkatimizi çeken bir nokta vardır ki o da şudur; Pakistan da Muhammed Feyz tarafından yapılan tez hariç hiçbirinde Vücûh-Nezâir'le ilişkili kavramlar arasında *müterâdif lafız* kavramı ele alınmamıştır. Ancak o da terâdüfü genel olarak ve kısaca ele almış, bizim incelediğimiz şekilde-terâdüfün nezâir yerine kullanılması veya ilişkisi-ele almamıştır. Bu durumda kanaatimizce bu ülkelerde, bizim ülkemizde son dönemlerde yazılan tefsir usulü kitapları, tez veya makalelerde olduğu gibi nezâirin müterâdif/eşanlamlılık şeklinde tanımlanması gibi bir durumun veya nezâir tanımıyla ilgili bir sorunun olmadığına işaret etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN TANIMI

Kur'ân'daki herhangi bir kelimenin kastedilen manasını doğru şekilde anlayabilmek için, öncelikle o kelimenin lügat anlamının belirlenmesi gerekmektedir. Ancak bir kelimenin Arapçada ve tarihin belirli bir döneminde ifade ettiği anlamı bilmek, tek başına yeterli değildir. Bunun yanı sıra, kelimenin Kur'ân içerisindeki bağlam ya da bağlamlar çerçevesinde ne tür bir anlam içeriğine sahip olduğunu kavramak da elzemdir. Bu bakımdan Kur'ân'ı anlamak, ancak murâd-ı ilâhi'yi o dilin sınırları/imkânları içerisinde anlamakla mümkün olabilir.[24]

Kur'ân ilimlerinden biri olan *Vücûh-Nezâir* ilminin tanımını da açık ve net olarak yapabilmek için öncelikle bu terim çiftinin sözlük anlamlarına, daha sonra da bu alanda yazılmış eserlerdeki kullanımına bakılmalıdır. Zira terimlerin, ait oldukları ilim dalının literatüründeki kullanıma göre tanımlanması yöntemsel açıdan önem arz etmektedir. Bu şekilde yapılan tanım hem konuyla ilgili literatürün içeriğiyle uyuşacak hem de terimlerin doğru anlaşılmasını sağlayacaktır.[25] Bu saiklerle bu bölümde ilmin ortaya çıkış amacı ve muhtevası da göz önünde bulundurularak, Vücûh-Nezâir kavramlarının sözlük anlamları lügatlerden incelenerek verilecek, tarihi süreç içerisinde terim anlamı açısından yaşadıkları anlam farklılaşmaları, kazandıkları yeni anlamlar/terimleşme süreci ve kavramsal çerçevesi ilmin aslını yansıtacak şekilde oluşturulmaya çalışılacaktır.

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Vücûh-Nezâir terim çifti genelde aralarındaki anlam ilişkisinden dolayı birbirinden ayrılmayan bir konu başlığı olarak ele alınsa da her bir kavram birbirinden ayrı olarak değerlendirilerek tanımları yapılmaktadır. Bu ilim kimi zaman *Vücûhu'l-Kur'ân*[26] (Kur'ân'ın anlamları ilmi) olarak adlandırılmakla birlikte, yaygın kullanım *el-Vücûh ve'n-nezâir* şeklindedir.

[24] Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi (*İstanbul: Kayı Yayınları 2020), 13.
[25] Karagöz, "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci", 441.
[26] Abdus Settâr, "Vücûhu'l-Kur'ân", 274.

Konuyla ilgili ilk eseri telif eden Mukâtil b. Süleymân'dan, günümüze gelinceye kadar *vücûh* tanımında bazı nüanslar dışında genel olarak mutabık kalınırken, *nezâir* tanımında ise epeyce farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Kavramların özellikle de *nezâir* teriminin, *Vücûh-Nezâir* literatüründeki kullanımından farklı şekillerde tanımlanmasının başlıca sebebi kanaatimizce, bu alanda yazılan ilk dönem eserlerinde ilmin tanımının açık ve net bir şekilde yapılmamış olmasıdır. Zira bu ilmin ilk derli toplu tanımı, doğuşundan yaklaşık dört yüz elli yıl kadar sonra İbnü'l-Cevzî (öl. 592/1201) tarafından yapılmıştır. Bu süreçte başta Arapça olmak üzere, birçok ilmi disiplinde yapılan çalışmalara ve kültürel gelişmelere bağlı olarak, eserlerin kavram sayılarında ve içeriklerinde gelişme ve farklılaşmalar oluşmuş, bunlar tanımlara da yansımıştır. Nitekim genel anlamda bütün ilimlerin özelde de tefsir ilminin terimlerinin tarihsel süreç içerisinde birtakım kırılmalara, değişimlere uğraması gâyet doğaldır. Ancak bizlere düşen bu kırılma sonucu yapılan tanımların, literatürdeki kullanımla örtüşüp örtüşmediğini iyi araştırmak ve bu eserlerdeki kullanımı ön plana çıkarmaktır.[27]

A. VÜCÛH-NEZÂİR'İN SÖZLÜK ANLAMI

Vücûh/ وجوه, *vech*/وجه kelimesinin çoğuludur. Bu kelime, kendisinin de çokanlamlı olması nedeniyle, sözlüklerde pek çok farklı anlamıyla yer almaktadır. Ancak kelimenin iki belirgin anlamı ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki; "bir şeyin ya da nesnenin karşısında bulunan şey, ön yüzü veya karşısı" anlamıdır. İbn Fâris (öl. 395/1004) bu anlamla ilgili olarak; وجه: ا لواو والجيم والهاء: أصل واحد على مقابلة لشيئ "bir nesnenin karşısında olmayı gösteren asıl durum" dedikten sonra الوجه: مستقبل لكل شيئ, Vech; "her şeyin geleceği, ön tarafı, karşısıdır", der.[28] Bu cümle aynı kullanımla Halîl b. Ahmed (öl. 170/786),[29] Ezherî (öl. 370/980),[30] Râgıb el-Isfahânî (öl. V./XI. yy'ın ilk çeyreği),[31]

[27] Karagöz, "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci", 445.

[28] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî, *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Suriye: Dârü'l-Fikr, 1979), "vch", 6/88.

[29] Bk Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l- 'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrâhim es-Sâmirâî (b.y: Dârü' ve Mektebeti'l-Hilâl, t.s), "vch", 4/66.

[30] Bk. Ebû Mansûr Muhammed Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, Tehẕîbü'l-lüġa, thk. Muhammed Avd Mu'rib, (Beyrut: Dâr-u İhyait-Türâsi'l-Arabî, 2001), "vch", 6/186

[31] Bk. Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân (el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân),* thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), "vch", 855-857.

Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415),[32] Kefevî (öl. 1095/1684)[33] ve Zebîdî'nin (öl. 1205/1791)[34] eserlerinde de mevcuttur. Benzer bir kullanım İbn Manzûr'da (öl. 711/1311) ise وجه كل شيئ: مستقبله "her bir şeyin yüzü/önü, onun geleceği/karşısıdır" şeklinde gelmiştir.[35] Kelimenin diğer öne çıkan anlamı ise "bilinen organ, yüz; insan hayvan veya herhangi bir canlının yüzü (vechü'l-insan, vechü'l-feras, vücûhü'l-bakar gibi)" [36]anlamıdır. *Vech*, kelimesi kök itibariyle "birinin yüzüne vurmak, tokat atmak"[37] anlamına da gelir. *Vech* kelimesinin cemisi/çoğulu "وُجوهٌ, أُجوهٌ, أوْجُهٌ", *Vücûh, Ücûh, Evcûh* şeklinde gelir.[38] *Vech* kelimesi, şu âyetlerde "…(onların) وتغشى وجوههم النار *yüzlerini de ateş bürüyecektir*." [39] "…فَغْسِلوْا وُجُوهَكُمْ وَ اَيْدِ يَكُمْ *yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayın*." [40] "organ/yüz" anlamında kullanılmıştır. Bir hadîs-i şerifte de kelime yine فِتَناً كَوُجُوهِ الْبَقَرِ "*fitneler (belâ ve musibetler ineklerin yüzleri gibi (gelir*)" aynı anlamda geçmektedir.[41]

---

[32] Bk. Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsü'l-Muḥîṭ*, thk, Mektebetü Tahkîkü't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrut, 2005)," vch", 1255; a.mlf., *Beṣâ'iru ẕevi't-temyîz fî leṭâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz,* thk. Muhammed Ali Neccâr, Naşir: el-Meclisü'l-e'lâ li'ş-Şüûnü'l-İslâmiyye (Kahire: Lecnetü İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1973-1996), "vch", 5/166.

[33] Bk. Ebü'l-Beḳā' el-Kefevî, *el-Külliyyât* (*Külliyyâtü Ebi'l-Beḳā'*), thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.,), "vch", 947.

[34] Bk. Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳāmûs*, thk Heyet (Dâru'l-Hidâye, t.s), "vch", 36/535-546; Penrice, *Kur'ân Sözlüğü,* 341.

[35] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b Ali b. Ahmed İbn-i Manzûr el-Ensarî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "vch", 13/555.

[36] Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-luġa,* thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l İlm li'l-Melâyîn,1987), "vch", 1/498; İbn Fâris, "vch", 6/88; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ* (Tâcü'l-luġa veya Ṣıḥâḥu'l-luġa), thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987)," vch", 6/2254; Râgıb el Isfahânî, "vch", 855; İbn Manzûr, "vch", 555-556; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) Semîn el-Halebî *'Umdetü'l-ḥuffâẓ fî tefsîri eşrefi'l-elfâẓ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd (Nâşir: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), "vch", 4/287; Fîrûzâbâdî, *Beṣâ'ir,* "vch", 5/166; Zebîdî, "vch", 36/535.

[37] Bk. John Penrice, *Kur'ân Sözlüğü Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an,* çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2020), "vch", 341.

[38] Bk. İbn Düreyd, "vch", 1/499; İbn Manzûr, "vch", 13/556; Fîrûzâbâdî," vch", 1255; Fîrûzâbâdî, *Beṣâ'ir,* "vch", 5/166; Zebîdî, "vch", 36/535.

[39] İbrahim 14/50. Bk. *Kur'ân Yolu Meâli*, Haz: Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015).

[40] el-Mâide 5/6.

[41] İneklerin yüzlerinin birbirine benzer olması nedeniyle, fitnelerin de benzer nitelikte ortaya çıkacağına işaret edilmektedir. Bk. İbn Manzûr, "vch", 13/555; Semîn el-Halebî, "vch", 4/288; Zebîdî, "vch", 36/544. Hadisin tamamı şu şekildedir: حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ، حَدَّثَنَا صَفْوَانُ، حَدَّثَنَا السَّفْرُ بْنُ نُسَيْرٍ الْأَزْدِيُّ، وَغَيْرُهُ، عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا كُنَّا فِي شَرٍّ فَذَهَبَ اللهُ بِذَلِكَ الشَّرِّ، وَجَاءَ بِالْخَيْرِ عَلَى يَدَيْكَ، فَهَلْ بَعْدَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: " نَعَمْ "، قَالَ: مَا هُوَ؟ قَالَ: " فِتَنٌ كَقِطَعِ اللَّيْلِ

el-Lıhyânî, *vech* kelimesinin cemisinin çoğunlukla أَوْجُه olarak kullanıldığını, bu nedenle Ubeyy b. Kâb'ın mushafına Mâide Sûresinin 6. âyetini وجوهكم yerine أوجهكم şeklinde aldığını ifade etmektedir.[42]

Kelimenin diğer anlamları şöyledir:

"Sîmâ, çehre, surat/المُحَيّا",[43] "bir şeyin zâtı, kendisi, aynısı, varlık, öz/الوجه: نفس الشيئ."[44] Kasas Sûresi 88. âyette "كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه"[45] "*O'nun (Allah'ın) zâtından başka her şey yok olacaktır*", Rahmân Sûresi 27. âyette "وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ"[46] "*ancak azâmet ve ikram sahibi Rabbi'nin zâtı bâki kalacaktır*" ve Bakara Sûresi 112. âyette "بَلٰى مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ", "*kim, ihsân derecesine yükselerek özünü Allah'a teslim ederse*" kelime bu anlamlarda kullanılmıştır. Cürcânî (öl. 816/1413) bu anlamda "*Vechü'l-hak*" (Hakk'ın kendisi, Allah'ın varlığı zatı) tabirini kullanır.[47] "Rızâ, Allah rızâsı/المَرْضَاةُ"[48] İnsân Sûresi 9. âyette kelime "اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ", "biz size sırf Allah

---

الْمُظْلِمِ يَتْبَعُ بَعْضُهَا بَعْضًا، تَأْتِيكُمْ مُشْتَبِهَةً كَوُجُوهِ الْبَقَرِ لَا تَدْرُونَ أَيًّا مِنْ أَيٍّ ; "Huzeyfe b. Yemân; Ey Allah'ın Rasûlü, senden önce biz kötülüğün içindeydik, Allah o kötülüğü kaldırıp, senin aracılığınla bize hayır getirdi. Peki bu hayırdan sonra kötülükler olacak mı? diye sormuş; Hz. Peygamber'de (s.a.s.) buna "evet" demiştir. Ardından, "peki, kötülükler ne olacak?" diye sorduğunda, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Fitneler, birbirini takip eden karanlık gecenin parçaları gibi ineklerin yüzlerine benzer şekilde gelip sizi bulacaktır. Siz, onların ne olduğunu, nereden ve hangi yönden geleceğini anlayamayacaksınız." Bk. Ahmed b. Hanbel*, Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 2001/1421), 38/353 (No. 23328).

[42] Bk. İbn Manzûr, "vch", 13/556; Zebîdî, vch", 36/535.

[43] İbn Manzûr, "vch", 13/555; Penrice, "vch", 341.

[44] İbn Fâris, "vch", 6/88; el-İsfahânî, "vch", 855; İbn Manzûr, "vch", 13/555; Semîn el-Halebî, "vch", 4/286-287; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Fîrûzâbâdî, *Beṣâʾir,* "vch", 5/166; el-Kefevî, "vch", 947; Zebîdî, "vch", 6/535.

[45] Âyetteki إِلَّا وَجْهَه ibaresini, Zeccâc,الا اياه Ferrâ ve Ebû 'Ubeyde الا هو şeklinde tefsir etmiştir. Bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Ḳurʾân,* thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdü'l-Fettâh İsmâil eş-Şelebî, (Mısır: Dârü'l-Mısrıyye, t.y), 2/234; Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ et-Teymî*, Mecâzü'l- Ḳurʾân,* thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381), 2/112; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,1988), 4/188.

[46] Râgıb el-İsfahânî âyetteki وَجْهُ رَبِّكَ ifadesini iki şekilde açıklar: 1.,ذَاتُهُ Allah'ın zâtı; 2.,التوَجُّه Salih amellerle Allah'a yönelmek. Bk. el-İsfahânî, "vch", 856. Bu anlamdaki diğer âyetler için bk. el-Bakara 2/115, er-Rûm 30/38, el-İnsân 76/9.

[47] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Heyet (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye li-Beyrut, 1983), "vch", 250.

[48] el-Kefevî, "vch", 947; Penrice, "vch", 341.

rızası için yediriyoruz” bu anlamdadır. “Bir şeyin birden fazla yönü, muhtemel yönleri/الوجه-الوجوه.” [49] Bu konuda Ebû’d-Derdâ’dan (r.a.) rivâyet edilen bir hadiste *vech* kelimesi “لَا تَفْقَهُ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوها”, “*Kur’ân’ın çok vecihli (anlamlı) olduğunu bilmedikçe Kur’ân’ı hakkıyla anlayamazsın*.” [50] bu anlama gelmektedir. “Suyun azlığı, az su anlamı/الوَجْهُ: القَلِيلُ من الماءِ.”[51]

“Vech” kelimesi terkip (tamlama) veya mecâz olarak kullanıldığı yerlerde de şu anlamlara gelir:

“Fikir, görüş, düşüncenin aynısı kendisi/هَذَا وَجْهُ الرأْيِ أَي هُوَ الرأْيُ نَفْسُه”. [52] “Bir şeyin başlangıcı, ilk anları, saatleri/ وَجْهِ الدهر ووَجْهُ النَّهَارِ: أَوَّلُهُ”. [53] “Sabah namazı/ صلاة الصبح.”[54] Âl-i İmrân Sûresi 72. âyette “ وَقَالَتْ طَّآئِفَةٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اٰمِنُوا بِالَّذِيْٓ اُنْزِلَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوْٓا اٰخِرَهٗ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَۚ”, “*Kitab ehlinden bir grup; mü'min'lere indirilene günün başlangıcında inanın, sonunda da inkâr edin, belki onlar (size bakarak) dönerler, dedi.*” kelime bu anlamda geçmektedir. “Sözden kastedilen anlam, yol, yöntem/وَجْهُ الْكَلَامِ: السبيلُ الَّذِي تَقْصِدُهُ بِهِ”.[55] Bir nesnenin karşısında bulunma anlamında,

---

[49] İbn Manzûr, “vch”, 13/556; İbn Manzûr hadisi “أَي تَرَى لَهُ مَعَانِيَ يَحْتَمِلُهَا فتَهابَ الإِقْدامَ عَلَيْهِ” /bu manaları bilip üzerinde durmadıkça (anlayamazsın) şeklinde yorumlamaktadır.

[50] Hadisin diğer tarikleri için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitâbü*’z-*Zühd,* thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm b. Muhammed, Ebû Bilâl Ganim b. Abbâs b. Ganîm, Muhammed Amr b. AbdülMuttalip (Hulvan-Mısır: Dâru’l Mişkât, 11414/993), 212 (No. 233); Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiʿu beyâni’l-ʿilm ve faẓlihî ve mâ yenbaġī fî rivâyetihî ve ḥamlihî,* thk. Ebü’l- Eşbâl ez-Züheyrî (Suudî Arabistan: Dârü’l-İbnü’l Cevzî, 1994), 2/813, (No:1516).

[51] Fîrûzâbâdî, “vch”, 1255; Zebîdî, “vch”, 36/536.

[52] Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ,* “vch” 6/2255; İbn Manzûr, “vch”, 13/556; Zebîdî, “vch”, 36/536. Bu ifade ‘bakış açısı’ olarak da tercüme edilmiştir. Bk. Esma Çetin, *Dâmegânî’nin el- Vücûh ve’n- Nezâir İsimli Eserindeki Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 8, 30 numaralı dipnot.

[53] Ebû Ubeyde, “vch”, 1/93-96; İbn Düreyd, “vch”, 1/498; Ezherî, “vch”, 6/187; el-İsfahânî, “vch”, 855; Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâġa*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu’s-Sûd, (Beyrud: Dârül-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 2/321-322; İbn Manzûr, “vch”, 13/556; el-Halebî, “vch”, 4/287; Fîrûzâbâdî, “vch”, 1255; a.mlf, Beṣâʾir*,* 5/166; el-Kefevî, “vch”, 947; Zebîdî, “vch”, 36/536; Penrice, “vch”, 341.

[54] İbn Manzûr, “vch”, 13/556; Zebîdî, “vch”, 36/544.

[55] İbn Düreyd, “vch”, 1/498; İbn Manzûr, “vch”, 13/556; Fîrûzâbâdî, “vch”, 1255; a.mlf, *Beṣâʾir,* “vch”, 5/166; el-Kefevî, “vch”, 947; Zebîdî, “vch”, 36/536.

söz de lafzın karşılığı olduğu için, *sözden kastedilen mana anlamında/* وَجْهُ الْكَلَامِ denilmektedir. "Yıldızın görünen, parlayan kısmı/ وَجْهُ النَّجْمِ: مَا بَدَا لَكَ مِنْهُ ".[56] "Şehrin, kavmin önde geleni, lider ve efendileri/وُجُوهُ الْبَلَدِ: أَشرافُه ;وجوه الْقَوْم: سادتهم"[57] "Evin ön kapısının bulunduğu cephe, önü, ön tarafı/ وَجْهُ البيت".[58] Bir hadiste "*Ashabın evlerinin yüzlerinin mescide dönük olduğu/*وَوُجُوهُ بُيُوتِ أَصْحَابِهِ شَارِعَةٌ فِي الْمَسْجِدِ "[59] belirtilmektedir.

"Vech" kelimesi ile aynı kökten gelen ve ondan türeyen diğer kelimeler ve anlamları ise şöyledir:

"Cihed, yön, taraf, bakımından/الجه :الوجه". "Allık bakımından o kızıl bir adamdır, siyahlık, bakımından da kara bir adamdır/ رجُلٌ أَحْمَرُ مِن جِهَةِ الحُمْرةِ، وأَسْوَدَ مِن جِهَةِ السَّوادِ".[60] "İstikâmet, kıble, niyet, hedef, maksat, yönelinen her yön/الوِجْهَةُ والوُجْهَةُ". *Vech,* kelimesi *dammeli* ve *kesralı* الوِجْهُ والوُجْهُ- الجانب والناحية, "yön, istikamet" gibi anlamlara gelir. وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا "*Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır…*"[61] Bir insan maksadını, amacını aştığında veya şaşırdığında da ضَلَّ وِجْهَةَ أَمْرِهِ أَي قَصْدَهُ denilir.[62] "*Şan, şöhret, makam, itibar, saygınlık/* الجاهُ :الوجه".

[56] İbn Manzûr, "vch", 13/556; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; a.mlf, *Beṣâ᾽ir,* "vch", 5/166; el-Kefevî, "vch", 947.
[57] İbn Düreyd, "vch", 1/498; Cevherî, "vch", 6/2256*;* el-İsfahânî, "vch", 856; Zemahşerî, "vch", 2/321-322; İbn Manzûr, "vch", 13/556; el-Halebî, "vch", 4/287; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; a.mlf, Beṣâ᾽ir*,* "vch", 5/166; el-Kefevî, "vch", 947; Zebîdî, "vch", 36/536.
[58] İbn Manzûr, "vch", 13/556.
[59] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrud: el-Mektebetü'l Asriyye), 1/60, (No:232).
[60] Halîl b. Ahmed, "vch", 4/ 66; el-Ezherî, "vch", 6/186; Cevherî, "vch", 6/2256; Zemahşerî, "vch", 2/321; İbn Manzûr, "vch", 13/556; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; Zebîdî, "bu iki kelime de aynı manadadır" demektedir. Bk. Zebîdî, "vch", 36/536.
[61] Bk. el-Bakara 2/148.
[62] Halîl b. Ahmed, "vch", 4/66; İbn Düreyd, "vch", 1/499; İbn Fâris, "vch", 6/89; el-Ezherî, "vch", 6/186; el-İsfahânî, "vch", 856; İbn Manzûr, "vch", 13/556; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255; el-Kefevî, "vch", 947; Zebîdî, "vch", 36/536; Penrice, "vch", 341.

Bu bağlamda ذُوجاه الوجيه: kelimesi de "itibarlı, şerefli, saygın, şan, şöhret, makam ve güzel haslet sahibi"[63] anlamlarına gelmektedir. Hz. İsâ (a.s.) için bir âyette " وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ", "*dünyada da ahirette de itibarlı ve (Allah'a) yakın kılınanlardandır*" buyurulmaktadır.[64] الوجيه (*el-vecîh*) kelimesi ayrıca Araplarca eskiden bilinen "seçkin at" anlamına geldiği gibi "doğum esnasında çocuğun veya herhangi bir hayvanın yavrusunun önce el ve ayaklarının çıkması olayına da "vecîh" denilmiştir بنوا وجيهة*Benû vecîhe* de Arap kabilelerinden bir kabile, bir kol anlamındadır.[65] "Kastedilen yön, hizâ, bir şeyi bir şeyle karşılamak/الوُجاه والتُجاه"; "karşılaşmak, rastlaşmak/ المواجهة", "Filanın evi, filanın evinin karşısındadır" دار فلان تجاه دار فلان ","Filanla karşılaştım/واجهت فلانا [66] "İki taraflı, çift yüzlü elbise/ كِساءٌ مُوَجّهٌ"[67] "Yüzünü çevirmek, arkasını dönmek, yönelmek, yenilmek/ وجّه-توجّه (توجّه إليه: أقبل، ، توجّه الشيخ: ولىّ، أدبر) صُرِفَت /Bir şeyi olağan halinden, aslından çevirmek, dönüştürmek" [68] (توجّه الجيش: إنهزم ليس بكلامك وَجْهٌ-ای صِحّةٌ/ Sözün doğruluğu, sıhhati yok, mesnetsiz" [69] "الشئ عن وجهه ".[70]

Vech kelimesini, sözlüklerdeki bu anlamlarından yola çıkarak şöyle tanımlamamız mümkündür: *Vech*; *bir şeyin karşısında bulunan şey, önü, ön tarafı, cihet, taraf, nahiye,*

[63] Ebû Ubeyde, "vch", 1/93-96; İbn Düreyd, "vch", 1/499; İbn Fâris "vch", 6/89; el-Ezherî, "vch", 6/186; Cevherî, "vch", 6/2255; el-İsfahânî "vch", 856; Zemahşerî, "vch", *Esâsü'l- Belâga*, 2/321-322; el-Halebî, "vch", 288; Cürcânî, "vch", 250-251; Zebîdî, "vch", 36/545; Penrice "vch", 341.
[64] Âl-i İmrân 4/45.
[65] İbn Düreyd, "vch", 1/498; Zemahşerî, "vch", *2*/321; Fîrûzâbâdî "vch", 1255; a.mlf, Beṣâ᾽ir, "vch", 5/166; Zebîdî, "vch", 36/545.
[66] Halîl b. Ahmed, "vch", 4/66; Ezherî "vch", 6/186; İbn Fâris "vch", 6/89; el-İsfahânî "vch", 856; İbn Manzûr, "vch", 13/557; Fîrûzabadî, "vch", 1255; Fîrûzâbâdî, *Beṣâ᾽ir,* "vch", 5/166-167; Zebîdî, "vch", 36/545.
[67] İbn Düreyd, "vch", 1/498; Zemahşerî, "vch", 2/321; Fîrûzâbâdî, "vch", 1255.
[68] el-Ezherî "vch", 6/187; İbn Fâris "vch", 6/89; Cevherî, "vch", 6/2255; Zemahşerî, "vch", 2/322; Fîrûzâbadî, "vch", 1255; a.mlf, Beṣâ᾽ir, "vch", *5*/167; Zebîdî, "vch", 36/546; Penrice, "vch", 341.
[69] İbn Düreyd, "vch", 1/498; Zemahşerî, "vch", 2/321-322.
[70] Zemahşerî, "vch", 2/322; Zebîdî, "vch", 36/545.

bakımından, yüz, sîma, çehre, zât, rızâ, kalp, fikir ve düşüncenin aynısı, bir şeyin başlangıcı, sabah namazı, sözden kastedilen mana, yıldızın görünen parlak tarafı, çift taraflı elbise az miktarda su, yol, yön, yöntem, hiza, kıble, maksat, niyet, hedef ve gaye, mevki, makam, seçkin, saygın, şerefli, bir topluluğun veya bir beldenin önde geleni, lideri, karşılaşmak, rastlaşmak, bir şeyin birden fazla yönü, bir şeyi olağan halinden çevirmek, dönüştürmek[71]…gibi anlamlara gelmektedir

Çokanlamlı bir kelime olan *Vech* kelimesinin konumuzu ilgilendiren anlamı ise "*bir şeyin/nesnenin karşısında bulunan şey, ön tarafı, karşısı*" dolayısıyla, "*sözden kastedilen anlam/Vechü'l-kelâm*" *ve* "*yön, bir şeyin birden fazla farklı yönü, muhtemel anlamları/Vücûh*" anlamıdır. Zira *vücûh* [72] kelimesinin terim anlamı, bu anlamlar üzerinden şekillenecektir.

Bir ulûmü'l-Kur'ân terimi olan *vech/vücûh* kelimesinin sözlük anlamıyla terim anlamı arasında, bağlantısını kurmaya çalışırsak; vücûh kelimesinin, sözlüklerdeki en belirgin anlamı olan *bir nesnenin karşısında bulunan şey, ön tarafı, karşısı* anlamını yansıttığını söyleyebiliriz. Zira وَجْهُ الْكَلَامِ: السبيلُ الَّذِي تَقْصِدُهُ بِهِ *Vechü'l-Kelâm* ifadesi; *sözden kastedilen anlam* demektir. Dolayısıyla vech/vücûh, yani anlam/anlamlar da sözün/lafzın karşılığı olmaktadır. Yine kelimenin diğer öne çıkan "*yön, bir şeyin birden farklı yönü*" anlamını da bünyesinde taşıdığını söylemek mümkündür.[73] Nitekim İbn Manzûr, Ebu'd-Derdâ'dan (r.a.) naklettiği لَا تَفْقَهُ حَتَّى تَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوها "*Kur'ân'ın çok vecihli (anlamlı) olduğunu bilmedikçe Kur'ân'ı tam olarak anlayamazsın*", hadisini zikrettikten sonra, burada kullanılan *vücûh* kelimesiyle kastedilenin, *Kur'ân'ın içerdiği farklı manalar* olduğunu belirtmektedir.[74] Vech/vücûh kelimesinin bu anlamı doğrultusunda, aynı kelimenin farklı yerlerde, farklı bağlamlarda farklı anlamlara işaret edebilmesi mümkündür.[75] Dolayısıyla bu da vücûhun terim anlamını ifade etmektedir. *Vücûhu'l-*

[71] Muhammed Abdüs Settâr makalesinde *"vech"* kelimesinin anlamları arasında *"algı, önem, bakış açısı* "gibi anlamları da sayar. Bk. "Vücûhü'l-Kur'ân", 276.

[72] Vücûh kelimesi, bir fıkıh terimi olarak ortakların ticarî tecrübe ve itibara dayalı olarak kurulan iş ortaklığı anlamına da gelir. Klasik fıkıh literatüründe vücûh, akid şirketleri grubundaki ebdân (iş gücü) ve emvâl (sermaye) ortaklıklarının yanında üçüncü bir türü oluşturur. Bilgi için bk. İsmail Cebeci, "Vücûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/140-141.

[73] Karagöz, "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci", 446.

[74] İbn Manzûr, "vch", 13/555-557.

[75] Karagöz, "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci", 447.

Kur'ân ifadesi, Kur'ân'ın manaları demektir, bundan maksat da Kur'ân âyetlerinin, yine Kur'ân âyetleriyle tefsir edilmesidir.[76]

Kur'ân'da *vech* kelimesi ve türevleri toplamda 77 âyette yer almaktadır. Kelimenin Kur'ân'da daha çok "organ/yüz", "zât ve rızâ" ile "vaktin ilk anları/başlangıcı" anlamlarına rastlanmaktadır. [77]

Nezâir kelimesi ise نظر kökünden türeyen نظير-نظيرةkelimesinin çoğuludur. Kelimenin kökünü oluşturan نظر fiili "bakmak, görmek, bir şeyi düşünmek, araştırmak, incelemek, gözlemlemek, gözetmek, hüküm vermek" gibi anlamları barındırır. [78] نظير-نظيرة kelimesinin cemisi نُظراء – نظائرşeklinde iki türlü gelir.[79]

Nezâir kelimesinin sözlüklerde geçen anlamları şöyledir:

"Benzer, denk, aynı, aynısı, karşılığı, örneği/مثله :نظير الشيئ"[80] "Filan senin nazîrin denildiğinde/فلان نظيرك اي مثلك onun dengi, benzeri, aynısı olduğu" vurgulanmaktadır. Bir kişi onlara baktığında o ikisinin aynı/المثل ve eşit/سواء özelliklere sahip olduğunu görür. Dolayısıyla iki şey arasındaki denkliği ya da denklik derecesine varan benzerliği ifade etmek için nazîr kelimesi kullanılır. Bu nedenle klasik sözlüklerde nazîr kelimesinin anlamı "*benzer*/الشبه" kelimesinden ziyade "سواء ve المثل" ifadeleriyle açıklanmaktadır. Bu kelimeler benzerlikten daha fazlasını ifade etmektedir. Halîl b. Ahmed المثل kelimesinin anlamını bir *şeyin model, miktar ve hatta anlam bakımından benzeri* olarak

[76] Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 26.
[77] Bk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkī b. Sâlih el-Mısrî, *el-Muʿcemü'l-müfehrest li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (*Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1364/1945), 743-744.
[78] Halîl b. Ahmed, "nzr", 8/154; İbn Düreyd, "nzr", .2/763; İbn Fâris "nzr", 5/444; İbn Manzûr "nzr", 5/215; Fîrûzâbâdî, *Beṣâʾir,* "nzr", 5/82-83; Zebîdî, "nzr", 14/246.
[79] Bk. İbn Düreyd "nzr", 2/763; Cevherî, "nzr", 2/831; İbn Manzûr "nzr", 5/219; Fîrûzâbâdî, *Beṣâʾir,* "nzr", 5/83.
[80] Halîl b. Ahmed, "nzr", 8/156; Ebû Ubeyde "nzr", 1/256; İbn Düreyd, "nzr", 2/763; el-Ezherî, "nzr", 14/266; İbn Fâris, "nzr", 5/444; Cevherî, "nzr", 2/831; İbn Manzûr "nzr", 5/218; el-İsfahânî, "nzr", 814; el-Halebî, "nzr", 4/194; Zemahşerî, "nzr", 2/283; Fîrûzâbâdî, "nzr", 484; a.mlf., *Beṣâʾir,* "nzr", 5/83; el-Kefevî "nzr", 906; Zebîdî, "nzr", 14/249.

açıklamıştır. [81] Kefevî' de benzerliği gösteren lafızların en umûm ve kapsamlısının المثل kelimesi olduğunu ifade eder. [82] Dolayısıyla المثل kelimesindeki benzerlik neredeyse denklik derecesine ulaşmaktadır. Bu bağlamda *nazîr* kelimesinin anlamında da bir tür denklik söz konusudur. [83] "Eş, eşit, ortak, akran/النظير: الِنّد و النّديد"[84] "Öncü, önde olan, kavmin önde geleni, kendisine saygı duyulan efendi/ النظيرة والنظورة: اي الطليعة. فلان نظيرة قومه : اي سيدهم , رجلٌ نَظُورٌ"[85] "Söz, fiil, şekil ve ahlâkta birbirine benzer veya aynı olan[86] veya bu özelliklere sahip faziletli, erdemli insanlar /: والنَّظائِر ونَظُورَةٌ وناظُورَةٌ ونَظِيرَةٌ: سَيِّدٌ يُنْظَر إِليه: الأفاضِل والأماثِلُ لاشتِباه بَعْضِهم بِبَعْض فِي الْأَخْلَاق وَالْأَفْعَال والأقوال".[87] Söz ve eşyadaki benzerlik anlamında nezâir kelimesi, "*Kur'ân'daki Mufassal sûreler*/ نظائر القرآن: سور المُفصّل" içinde kullanılmıştır. [88] İbn Mes'ûd'tan (r.a.) rivâyet edilen bir hadiste, لَقَدْ عرفتُ النَّظائِرَ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُومُ بِهَا عِشْرِينَ سُورَةً مِنَ الْمُفَصَّلِ، يَعْنِي سُوَرَ الْمُفَصَّلِ "*Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazlarda her rekâtta iki sûre olarak okuduğu 20 Mufassal sûreyi (Nezâir/benzer sûreler) öğrendim.*" şeklinde geçmektedir.[89] Hadisin detayı şu şekildedir: Bir adam İbn Mes'ûd'a (r.a.) gelip, "*Ben bu akşam mufassal sûreleri bir rekâtta okudum.*" *dedi. İbn Mes'ûd'da (r.a.)* "*Şiir gibi acele acele mi okudun? Vallahi Rasûlullah'ın (s.a.s.) birlikte okuduğu birbirine denk, benzer/nezâir sûreleri çok iyi bilirim.*" diyerek mufassal sûrelerden 20 tanesini zikretmiş, ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bunları her rekâtta ikişer ikişer olarak okuduğunu

[81] Halîl b. Ahmed, "nzr", 8/228.
[82] el-Kefevî "nzr", 906.
[83] Karagöz, "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci" 447.
[84] Ebû Ubeyde "nzr", 1/250; Cevherî, "nzr", 2/831; el-Kefevî "nzr", 906; Zebîdî, "nzr", 14/249.
[85] İbn Düreyd, "nzr", 2/763; Cevherî, "nzr", 2/831.
İbn Manzûr, "nzr", 5/218; Zebîdî, "nzr", 14/249; Fîrûzâbâdî, "nzr" 484.
[86] Ezherî, "nzr", 6/186; İbn Manzûr, "nzr", 5/219.
[87] Fîrûzâbâdî, "nzr", 484; Zebîdî, "nzr", 14/252.
[88] Genel görüşe göre; Kur'ân-ı Kerîm'de ق /Kâf Sûresinden, ناس /Nâs Sûresine kadar olan sûrelerin ortak ismi. Bk. Abdülhamit Birışık, "Sûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/538.
[89] İbn Manzûr, "nzr", 5/219.

belirtmiştir.[90] İbn Manzûr (öl. 711/1311) ve Ezherî (öl. 370/980) "*mufassal sûrelerin*" nezâir olarak isimlendirilmesinin "*bu sûrelerin uzunluk bakımından birbirine benzemesinden dolayı*" olduğunu söylemektedirler.[91] Sahîh-i Buhâri şârihi Mustafa Dîb el-Buğâ ise "*nezâir mana bakımından birbirine benzeyen, uzunluk ve kısalık bakımından da birbirine yakın olan sûrelerdir.*"[92] demektedir. Ahmet Davudoğlu da "*buradaki nezâir kelimesiyle, uzunluk ve kısalık yönünden birbirine benzeyen sûrelerin kastedildiğini, Duhân Sûresinin 60, Nebe' Sûresinin 40 âyet olarak birbirinin nazîri olarak buna örnek verilebileceğini*"[93] ifade etmektedir. İbn Hacer (öl. 852/1449) ise لَقَدْ عرفتُ النَّظائِرَ ifadesini şerh ederken; "*nezâir; manalar, vaaz, nasihat, hüküm ve kasas gibi konularda benzer; âyet sayısı itibariyle ise benzer olmayan sûrelerdir.*" demiştir. Yine İbn Hacer'in ifadesiyle Muhîp et Taberî de (öl. 694/1295),[94] "*ben bu nezâir'den kasdın âyet sayılarında da olduğunu zannediyordum, fakat araştırma yapınca, âyet sayılarının eşit olmadığını anladım.*"[95] demektedir. "Tartışmada, konuşmada, münazarada muhatabı, dengi olmak/ناظره: صار نظيرا له في المخاطبة "[96] Muhammed Şihâb ez-Zührî'den (ö.124/742) şöyle bir rivâyet vardır: لا تُناظِر بكتاب الله ولا بكلام رسول الله صلي الله تعالي عليه و سلم "*Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sözleri (hadisleri) konusunda kimseyle tartışma*."[97] Zührî'den gelen diğer rivâyette ise hadisin baş tarafı aynı olmakla birlikte ولا بسنة رسول الله ibaresi mevcuttur.[98] Ebû Ubeyde (r.a.), bu rivâyeti "*herhangi bir şeyi*

[90] Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Buḫârî)*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki''n-Necât, 1422/2001), 1/155, (No. 775); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Müslim),* thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, (Beyrut: Dârü-İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, t.y), 1/562 (No. 822); Ebû Dâvûd, *Sünen,* 2/56 (No. 1396)

[91] el-Ezherî "nzr", 14/266; İbn Manzûr, "nzr", 5/219.

[92] Buhârî, *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*, 1/155, (742.dipnot).

[93] Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstandul: Sönmez Yayınları, 1977), 4/409-410.

[94] Muhip et Taberî için bk. İbrahim Hatipoğlu, "Muhibbüddîn et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/38-39.

[95] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî,* tahrîc, Muhibbuddîn el-Hatîp (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1379), 2/259.

[96] İbn Manzûr "nzr", 5/219; el-İsfahânî "nzr", 814; el-Halebî, "nzr", 4/195; Fîrûzâbâdî, "nzr", 484; Zebîdî, "nzr", 14/252.

[97] Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. el-Mübârek b. Vâzıh el-Hanzali el-Mervezî, *ez-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ,* thk. Habîburrahmân el-A'zamî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 275, (No:795).

[98] Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerḥu's-sünne,* thk. Şuayb el-Arnaût- Muhammed Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/202.

Kur'ân ve sünnete, hadise eşit, denk kılma" diye yorumlamıştır.[99] "Sayı, adet, "onun develerini ikişer ikişer saydım/ عددت ابلهم نظائر اي مثنى مثنى "[100] "Renk solukluğu, zayıflık anlamı/رجل فيه نظرة اي شُحوبُ ."[101]

Nazîr-Nezâir kelimesinin sözlüklerdeki anlamını; *bir şeyin eşi, benzeri, dengi, aynısı, karşılığı, muhatabı, söz, fiil, şekil ve ahlakta birbirine benzeyen ve aynı olan faziletli, erdemli insan, öncü, önde olan, saygı duyulan, lider, efendi, sayı, adet, mufassal sûreler ve renk solukluğu* olarak özetleyebiliriz. Hadislerde çoğul şeklindeki kullanımı bulunmakla birlikte, *nazîr-nezâir* lafızlarının Kur'ân'da herhangi bir kullanımı mevcut değildir. Nezâir teriminin, Vücûh-Nezâir kitaplarındaki kullanımı, sözlükteki "*benzerlik, denklik, aynılık*" anlamlarını yansıtmaktadır. Ancak bu denklik ya da benzerliğin yalnızca lafız yönünden mi yoksa hem lafız hem de mana yönünden mi olduğu yapılan tanımlara göre farklılık göstermektedir.[102] Kur'ân'da ise nezâir*; lafız, şekil ve mana bakımından birbirinin eşi veya benzeri olan kelime ve âyetlerdir*.[103]

B. VÜCÛH-NEZÂİR'İN TERİM ANLAMI

Vücûh-Nezâir ilmiyle ilgili eserler, tedvîn döneminin başında, hicrî 2. asırdan itibaren yazılmış olmasına rağmen, bu ilmin ilk tanımı ancak 6. yüzyılda İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) tarafından yapılmıştır.[104] Bu sahada elimize ulaşan ne ilk kaynak sahibi Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) eserinde,[105] ne de ilk dönem müelliflerinden olan Hârûn b. Mûsâ (öl. 170/786)[106] ve Yahyâ b. Sellâm'ın (öl. 200/815) eserlerinde [107] bu ilimle ilgili herhangi bir tanım bulunmadığı gibi daha sonraki dönemlerde onların izinden

[99] İbn Manzûr "nzr", 5/219; Zemahşerî, "nzr", 2/283; Fîrûzâbâdî, "nzr", 484; Zebîdî, "nzr", 14/252; (Zemahşerî ve Fîrûzâbâdî de Ebû Ubeyde ismi geçmemekte, bu ifade kendi yorumları olarak verilmektedir.)

[100] İbn Manzûr "nzr", 5/219; Fîrûzabadî, "nzr", 484; Zebîdî, "nzr", 14/252.

[101] İbn Fâris, "nzr", 5/444; Cevherî, "nzr", 2/831; İbn Manzûr "nzr", 5/21.

[102] Karagöz, "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci", 447.

[103] Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 26.

[104] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 93.

[105] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh.*

[106] Bk. Ebû Abdillâh Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî el-A'ver el-Atekî, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, thk*. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Dâiratü'l Âsâr ve't-Türâs*,* 1988).

[107] Bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî*, et-Teṣârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân mimme'ştebehet Esmâ'ühû ve Taṣarrafet Meʿânîh.* thk. Hind Şelbî (b.y: Şirketü't-Tûnûsiyye li't-Tevzî, 1979).

giderek hicrî 4. ve 5. asırda eserler telif eden, Hîrî (öl. 431/1040)[108] ve Dâmegâni'nin (öl. 478/1085) eserlerinde [109] de bu terimlere ilişkin bir tanım yer almamaktadır.[110]

Ancak ilk dönem müelliflerinden Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlebî'nin (öl. 429/1038) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinin mukaddimesinde şu ifadeler yer almaktadır: "*…Ben bu sayfalarda, Kur'ân-ı Kerîm' de gelen ve müfessirler için kaynağı açık ve net olmayan, yapıları/formları benzer olup, anlamları farklı olan lafızları topladım. Ve bunu da el-Eşbâh ve'n-Nezâir olarak isimlendirdim ki kulağa hoş gelsin ve ona bakan anlayabilsin*."[111]

Vücûh-Nezâir ilminin terim anlamıyla ilgili olarak, ilk dönem eserlerinden günümüze kadar yapılan çalışmalar da çeşitli tanımlar yapılmıştır. Ancak giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi günümüzde yapılan çalışmalar incelendiğinde genelde İbnu'l-Cevzî ve Zerkeşî'nin tanımları üzerinden değerlendirmeler yapıldığı, bazı araştırmacıların, İbn Teymiyye'nin tanımını da zikrettikleri, bazılarının ise bu tanıma hiç yer vermedikleri görülmektedir ki bu da kanaatimize göre önemli bir eksikliktir. Bazı çalışmalarda kronolojik sıraya tam uyulmasa da dörtlü bir tanımın yer aldığı görülmektedir. Nitekim biz de yaptığımız taramalar sonucunda Mukâtil'den günümüze kadar Vücûh-Nezâir ilminin terim anlamının beş farklı tanımla ele alınmasının daha uygun olacağı kanaatine vardık. Bu kavramların terim anlamını net olarak ortaya koyabilmek için bu tanımların bilinmesi ve incelenerek bir neticeye varılması gerekmektedir. Dolayısıyla bu inceleme ve değerlendirmeden sonra ancak bu ilmin net olarak tanımlanması mümkün olacaktır. Şimdi bu tanımları bir başlık altında kronolojik sıraya göre ele alıp, inceleyeceğiz.

[108] Bk. Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân*.

[109]Bk. Ebû Abdillâh Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegānî, *Ḳāmûsü'l-Ḳur'ân: Işlâḥu'l-Vücûh ve'n-neẓâ'ir fî'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyidü'l-Ehl (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn,1983.)

[110] Ahmed b. Muhammed el-Berîdî Fehd b. İbrahim ed-Dâlî' *Mevsûâtü'l Vücûh ve'n-neẓâ'ir fî'l-Ḳur'ân'il-Kerîm* (Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 2014), 1/7.

[111] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlebî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir fî'l-elfâẓi'l-Ḳur'âniyye elleti terâdefet mebânîhâ ve tenevveat meânih*â, thk. Muhammet el-Misrî (Dımeşk: Mektebetü Sa'dü'd-Dîn,1984), 37.

II. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN MUKÂTİL'DEN GÜNÜMÜZE KADAR YAPILAN TANIMLARI

A. İLK DÖNEM VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞI; MUKÂTİL B. SÜLEYMÂN'IN TANIMI[112]

Vücûh-Nezâir ilminin müessisi ve ilk müellifi olan Mukâtil b. Süleymân ile bu ilmin öncülerinden olan Hârun b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm ve sonrasında bu ilimde eser telif eden âlimler, bu ilimle ilgili ıstılâhî bir tanım yapmamış olsalar da eserlerinde verdikleri bilgiler ve uyguladıkları yöntemler incelendiğinde; *Kur'ân'da aynı lafzın farklı yerlerde, değişik manalarda kullanılmasına vücûh, aynı lafzın vecihlerinden/anlamlarından birinin başka âyetlerde, çok kez tekrarlanmasına ise nezâir denildiği anlaşılmaktadır.*[113]

Nitekim Ekber Bihruz Ali âbâd, Dâmegânî'nin eseri üzerine 1968 yılında yaptığı doktora tezinde[114] Vücûh-Nezâir'in mahiyetine dair verdiği bilgilerden sonra şöyle bir tanım yapmaktadır: "*Hülâsâ bu eserlerde ve diğer kaynaklarda görüldüğü üzere vücûhtan maksat, lafzın Kur'ân âyetlerinde hangi manada kullanıldığını açıklamaktır. Çünkü bazı kelimeler kullanılışlarına göre yeni bir mana kazanır. Bu yeni mana hakiki, mecâzî, istiârî veya kinâî olur, ya da lafzî ve manevî benzerlik sebebiyle olur. Nezâire gelince, bu*

[112] Mukâtil b. Süleymân ve onun izinden giden Hârûn b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm, Askerî, Hiri, Dâmegânî gibi ilk dönem müellifleri her ne kadar eserlerinde Vücûh-Nezâir terim çiftine dair bir tanım yapmamış olsalar da eserlerinin muhtevası incelendiğinde uyguladıkları yönteme bakılarak elde edilen tanımı, bu ilmin müessisi ve ilk müellifi Mukâtil'in adıyla ele almayı uygun gördük.

[113] Bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 11 (Mukaddime); Ekber Bihruz Ali-âbâd, *al-Dâmgânî ve Kitâb al-Vucûh va'l-Nazâ'ir'i* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, Doktora Tezi, 1968), 9. (Bihruz'un çalışması, bu tanımı yansıtan ilk çalışma olarak gözükmektedir.) Halîl Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", *Diyanet İlmi Dergi* 26/1 (1990), 14-15; Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* 26; Divlekci'nin "nezâir" tanımının, Mukâtil'in nezâir anlayışını yansıttığını söylemek mümkündür. Bk. Celâlettin Divlekci, *Dil Bilim ve Kur'ân İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i* (Isparta; Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 87; a.mlf., "Kur'ân'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 166-168. Karagöz, "Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci", 448,451; Müsâîd b. Süleymân b. Nâsır et-Tayyâr, *et-Tefsirü'l-luġaviyyü li'l-Ḳur'ân'i'l-Kerîm* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1432/2011), 94; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Nẓâ'ir,* 19; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 344-346; Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 43/141.

[114] Ekber Bihruz'un bu çalışması ülkemizde ulaşabildiğimiz-ulaşamadıklarımız da olabilir-en erken tarihli çalışma olup, konumuz açısından da oldukça önemlidir. Bihruz tezinde, Mukâtil'in eserinde bu kavramlara dair bir tanıma rastlanmadığını ifade ettikten sonra, İbnü'l-Cevzî'nin tanımı ve Süyûtî'nin el-İtkân'daki tanımını verip onları destekleyen âlimleri de zikrederek yukarıdaki tanımı yapmaktadır. Bihruz'un Vücûh-Nezâir ilmine dair yaptığı ve bizim de benimsediğimiz bu tanım kanaatimizce, Mukâtil ve onun izinden giden diğer müelliflerin-Dâmegânî dahil-bu ilimdeki maksatlarını en doğru şekilde yansıtan ilk tanımdır. Her ne kadar Bihruz'un İbn Teymiyye'nin ve Süyûtî'nin beslendiği asıl kaynak olan Zerkeşî'nin tanımına yer vermediği ve İbnü'l-Cevzî'nin tanımının etkisinde kaldığı görülse de yaptığı bu tanım, Vücûh-Nezâir'in doğru tanımının literatüre ilk olarak kazandırılması açısından son derece kıymetlidir. Bihruz'un çalışmasının neşredilen kısmı asıl tezin birinci kısmının bir faslı ile ikinci kısmını ihtiva etmektedir.

kelimelerin muhtelif âyetlerde aynı manaya kullanılışını göstermeye yarar."[115] Müsaîd b. Süleymân et-Tayyâr da Mukâtil'in "*el-Vücûh ve'n-Nezâir*" adlı eserini baştan sona detaylı bir şekilde inceledikten sonra, Vücûh-Nezâir ilminin tanımına dair ulaştığı sonucu *et-Tefsiru'l-lûgavî* adlı kitabında şu şekilde ifade ermektedir: "*Mukâtil'in, kitabını bu kavramlarla neyi kastettiğini anlamak amacıyla baştan sona inceledim. Çünkü Mukâtil'den sonra bu ilimde eser yazanlar, hep onu takip etmişlerdir. Eğer Mukâtil'in Vücûh-Nezâir'den ne kastettiğini ortaya koyabilirsek onun kitabını ve ne dediğini tam olarak anlarsak, Mukâtil'e muhalif tanımlar öne süren bazı âlimlerin, tanımlarını da düzeltebiliriz. Onun kitabını inceledikten sonra Vücûh-Nezâir ilmindeki maksadını anladım ve bunu şu misalle açıklayayım*", diyerek örnek olarak الحسنى/*el-Hüsnâ* lafzını vermektedir. Bu kelimeyi Mukâtil üç vecihte "ثلاثة اوجه" [116] açıklamıştır:

1.Vecih/الوجه الأول : الجنة/*Cennet*. Bu veche Yûnus Sûresi 26. âyeti örnek vermiş, لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ; sonra da "نظيرها في الانبياء" diyerek Enbiyâ Sûresi 101.âyeti , اِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰٓى; وقوله في النجم ifadesiyle Necm Sûresi 31. âyeti, وَيَجْزِيَ الَّذِينَ اَحْسَنُوا بِالْحُسْنٰى; و كقوله في الرحمان ibaresiyle Rahmân Sûresi 60. âyeti, هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ, و قال في اليل ibaresiyle de Leyl Sûresi 6. âyeti, وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى bu vechin *Nezâiri/benzerleri* olarak vermiştir.

2.Vecih/الوجه الثاني: البنين /*Erkek Çocuklar, Oğullar*. Nahl Sûresi 62. âyeti, اَنَّ لَهُمُ الْحُسْنٰى örnek olarak vermiştir.

3.Vecih/الوجه الثالث:الخير /*Hayır, iyilik.* Nisâ 62. âyeti, اِنْ اَرَدْنَآ اِلَّا اِحْسَاناً وَتَوْفِيقاً *örnek* olarak vermiş; نظيرها في براءة ifadesiyle de Tevbe Sûresi 107. âyeti اِنْ اَرَدْنَآ اِلَّا الْحُسْنٰى bu veche *nazîr* olarak vermiştir.

[115] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî*, 7-9.
[116] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh,* 40-41.

Müsâîd et-Tayyâr, örneğin tahlilinde şunları söylemektedir:

1. Mukâtil b. Süleymân *"el-Hüsnâ"* kelimesini üç vecihte açıklamıştır *"Cennet*, *oğullar ve hayr".* Bu manalar, kelimenin farklı anlamları yani *vücûhtur.*

2. Vecihlerin kelimenin köküyle uyumlu olması (ittifak etmesi) yeterlidir. Yani şekilsel olarak benzer veya birebir aynı olması şart değildir. الحسنى والاحسان gibi kelimenin *türevleri* (iştikâkları) da kullanılabilir.

3. Mukâtil "*el-Hüsnâ*" kelimesinin birinci vechini "*cennet*" olarak yorumlamış ve buna Yûnus Sûresi 26. âyeti örnek göstermiş, sonra da Enbiyâ Sûresi 101, Necm Sûresi 31, Rahmân Sûresi 60, Leyl Sûresi 6. âyetleri de bu âyetin nezâiri/benzerleri olarak vermiştir. Üçüncü vecihte, Nisâ Sûresi 62. âyetteki "*el-Hüsnâ*" kelimesini "*hayr*" olarak açıklamış ve bu veche de Tevbe Sûresi 107. âyeti nazîr/benzer olarak vermiştir. Her iki vecihteki âyetler Kur'ân'da farklı yerlerde gelseler de lafzın anlamı bakımından birbiriyle aynıdırlar. O zaman bu vecihlerdeki âyetlerin kendi içinde anlam benzerliğinin olması *nezâir'dir.*

4. Mukâtil ikinci vecihteki Nahl Sûresi 62. âyetin (oğullar) nazîrini/benzerini vermemiştir. Bu durum da her vecih için âyetlerden nazîr-nezâir getirme zorunluluğunun olmadığını göstermektedir.[117]

Mukâtil'den nakledilen bu örnek ve eserindeki uygulamalara dayanarak, Müsâîd b. Süleymân, Mukâtil'in Vücûh-Nezâir tanımını şu şekilde yapmanın uygun olacağını belirtmektedir: "*Vücûh; Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçen aynı lafzın, değişik anlamlar ihtiva etmesi, Nezâir ise bir lafzın herhangi bir vechinin aynı anlamda, Kur'ân'da farklı yerlerde tekrarlanması durumuna denir. Böylece, bir âyetteki lafzın manası ile başka bir âyetteki lafzın anlamı birbirine nazîr/benzer ya da denk olur.*"[118]

Müsaîd b. Süleymân'ın Mukâtil'in kitabını inceleyerek Vücûh-Nezâir ilmine dair yaptığı bu tanım, Mukâtil'in eserindeki kullanım ve yöntemle tamamen uygunluk arz etmekle birlikte, ileride görüleceği gibi diğer ilk dönem eserlerinde de aynıdır. Nitekim Hâtim Sâlih Dâmin hem Mukâtil'in hem de Hârûn b. Mûsâ'nın kitabını tahkik etmiş ve iki kitabı kıyaslamış, bunun neticesinde de iki kitabın da yöntem açısından birbirinin aynısı

[117] Müsâîd b. Süleymân, *et-Tefsirü'l-luġavî*; 91-94.
[118] Müsâîd b. Süleymân, *et-Tefsirü'l-luġavî*; 91-94.

olduğunu, sadece fark olarak Hârûn b. Mûsâ'nın kitabında Mukâtil'den fazla 28 lafız bulunduğunu ifade etmiştir.[119]

Bu bağlamda Ekber Bihruz ve Müsaîd b. Süleymân'ın yaptığı tanımlar gâyet anlaşılır olmakla birlikte, ilk dönem eserlerindeki Vücûh-Nezâir anlayışını açık ve net bir şekilde ortaya koyabilmek için Mukâtil'in ve dönemin müelliflerinden Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm'ın eserlerinden birer örnekle bunu pekiştirmeye çalışalım.[120]

Bu bağlamda Mukâtil'den "***el-Hüdâ*/**الهدى" lafzını örnek olarak incelemeye çalışalım. Mukâtil "*el-Hüdâ*" lafzını on yedi vecihte açıklamaktadır: الهدى على سَبْعَةَ عَشَرَ وَجْهًا [121]

1.Vecih/ فوجه منها :البيان /*Beyân.* Örnek; Bakara Sûresi 5. âyet; (وذالك قوله عز وجل في أُولَٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ,(سورة البقرة. Nezâiri/benzerleri olan âyetler; A'râf Sûresi 100. âyet (وقوله و الأعراف) ,وَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْاَرْضَ مِنْ, Tâhâ Sûresi 128. âyet (وفي طه) ,أُولَٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ ,(وفي لقمان) Lokmân Sûresi 5. âyet ,أَفَلَمْيَهْدِ لَهُمْ, Fussilet Sûresi17. âyet (وفيفصلت) ,وَاَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ, İnsân Sûresi 3.âyet (وفي الانسان) ,اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ.

2.Vecih/الوجه الثاني : دين الاسلام/*İslâm Dini*. Örnek, Hac Sûresi 67. âyet (قوله تعالى في اِنَّ هُدَى اللهِ ,(ومثله قوله في البقرة) Nezâiri /benzerleri; Bakara 120. âyet ,(الحج هُدًى مُسْتَقِيمٍ. قُلْ اِنَّ الْهُدٰى هُدَى اللهِ ,(و مثل قوله في آل عمران) Âl-i İmrân Sûresi 73. âyet ,هُوَ الْهُدٰى En'âm Sûresi 71. âyet (وفي اللأ نعام) قُلْ اِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدٰى. Vechin sonunda bu örneklerin

[119] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 13.
[120] Bölümü fazla uzatmamak için bu üç âlimden örnek vermekle yetineceğiz. İlk dönem müelliflerinden, Ebû Hilâl el-Askerî, Hîrî ve Dâmegânî'nin eserlerinden örnek uygulamalar ise kaynakların tanıtımı bölümünde verilecektir.
[121] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 19.

Kur'ân'da çok olduğunu göstermek için, وَنَحْوُهُ كَثِيرٌ/*benzeri, örnekleri çoktur*, ifadesi kullanılmaktadır.

3.Vecih/الوجه الثالث: الإيمان/*İman*. Örnek, Kehf Sûresi 13. âyet (فذالك قوله تعالى في سورة الكهف), وَيَزِيدُ اللّٰهُ الَّذِينَ (وفي سورة مريم) Nezâiri; Meryem Sûresi 76. âyet وَزِدْنَاهُمْ هُدًى, اَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدٰى (وفي سبأ) Sebe' Sûresi 32. âyet, اهْتَدَوْا هُدًى Zuhruf Sûresi 49. âyet (وفي الزخرف). Vechin sonunda ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ اِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ ifadesi وَنَحْوُهُ كَثِيرٌ kullanılmaktadır.

4.Vecih/الوجه الرابع: داعيا /*Davetçi.* Örnek, Ra'd Sûresi 7. âyet (قوله في الرعد), اِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرٌ. Nezâiri; İsrâ Sûresi 9. âyet (ومثله في بني إسرائيل) اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ اَقْوَمُ, Saffât 23. âyet (وقوله في الصافات) فَاهْدُوهُمْ اِلٰى صِرَاطِ االْجَحِيمِ, Şûrâ Sûresi 52. âyet (ومثل قوله في الشورى), وَاِنَّكَ لَتَهْدِي اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ, Ahkâf Sûresi 30. âyet (وقوله في الاحقاف), مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي اِلَى الْحَقِّ. Vechin devamında yine وَنَحْوُهُ كَثِيرٌ/benzeri, örnekleri çoktur ifadesi kullanılmaktadır.

5.Vecih/الوجه الخامس**:** معرفة/*Marifet, bilgi, bilmek.* Örnek, Nahl Sûresi 16. âyet (قوله في النحل), وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُون. Nezâiri; Tâhâ Sûresi 82. âyet (وفي طه), لِمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ, وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدٰى, فِجَاجاً سُبُلاً لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (ونظيرها في اللأنبياء) Enbiyâ Sûresi 31. âyet, نَنْظُرْ اَتَهْتَدِي اَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ (و كقوله في النمل) Neml Sûresi 41. âyet, سُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (وفي الزخرف) Zuhruf Sûresi 10. âyet. Devamında وَنَحْوُهُ كَثِيرٌ ifadesi kullanılmaktadır.

6.Vecih/الوجه السادس : رسلا و كتبا /*Peygamberler ve kitaplar.* Örnek, Bakara Sûresi 38. âyet (قوله عز و جل في البقرة) ونظيرها **(** Nazîri; Tâhâ Sûresi 123. âyet فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى ,(في طه) فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى. Âyetler lafız ve mana itibariyle birebir aynıdır.

7.Vecih/الوجه السابع : الرشاد/*Doğru yola sevk etmek, irşat etmek*. Örnek, Fatiha Sûresi 6. âyet (قوله عز و جل في الفاتحة) وكقوله (Nezâiri; Tâhâ Sûresi10. âyet اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ,(في طه) عَسٰى رَبِّي اَنْ يَهْدِيَنِي ,(وقوله في القصص) Kasas Sûresi 22. âyet اَوْ اَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى, (و في صاد) Sâd Sûresi 22. âyet وَاهْدِنَآ اِلٰى سَوَآءِ الصِّرَاطِ, Devamında سَوَآءَ السَّبِيلِ ونَحْوُهُ كَثِيرٌ /benzeri, örnekleri çoktur ifadesi kullanılmaktadır.

8.Vecih/الوجه الثامن : امر محمد صلى الله عليه و سلم /*Hz. Peygamber'in (s.a.s.) durumu*. Örnek, Bakara Sûresi 159. âyet اِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ (فذالك قوله في البقرة) Nezâiri; Muhammed Sûresi 25. âyet اِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلٰٓى اَدْبَارِهِمْ ,(وفي سورة محمد) وَالْهُدٰى. Muhammed Sûresi 32. âyet وَشَآقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا ,(ومنها أيضا) مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدٰى.

9.Vecih/الوجه التاسع : القرآن/*Kur'ân***.** Örnek, İsrâ Sûresi 94. âyet وَمَا (قوله في بني اسرائيل) aynısı (وفي الكهف مثله) Nezâiri; Kehf Sûresi 55. âyet مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوٓا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰٓى deyip âyeti vermemiştir. Necm Sûresi 23. âyet وَلَقَدْ جَآءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدٰى,(و في النجم) .

10.Vecih/الوجه العاشر : التوراة/*Tevrât***.** Örnek âyet İsrâ Sûresi 2. âyet (فذالك قوله في بني اسرائيل), (و في السجدة) Nezâiri; Secde Sûresi 23. âyet وَاٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى,

و في (وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهٖ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى Mü'min Sûresi 53. âyet, وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوسَى الْهُدٰى ,(حم المؤمن.

11.Vecih/الوجه الحادى عشر **:** اللإسترجاع/*İstircâ'*. Örnek, Bakara Sûresi 157. âyet (فذالك اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ,(قوله في البقرة Nazîri**,** Tegâbün Sûresi 11. âyet (نظيرها في التغابن) ,وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ يَهْدِ قَلْبَهٗ.

12.Vecih/الوجه الثاني عشر **:** الحجة/*Hüccet, delil.* Örnek, Bakara Sûresi 258. âyet (فذالك اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي حَاجَّ اِبْرٰهِيمَ فِي رَبِّهٖٓ ... وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِينَ ,(قوله في البقرة, إلى قوله Nezâiri; Tevbe Sûresi 19. âyet **(**نظيرها في براءة**)** ,اَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ... وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِينَ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ ,(و قال في الجمعة) Cum'â Sûresi 5. âyet, الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الظّٰلِمِينَ. Bu sûredeki âyet diğeri ile aynı olduğu halde "*nazîruha*" kalıbını kullanmamıştır. Vechin sonunda yine كثير و نحو ذالك /bunun örnekleri çoktur ifadesini kullanmıştır.

13.Vecih/الوجه الثالث عشر : التوحيد/*Tevhid*. Örnek, Tevbe Sûresi 33. âyet (قوله عز و جل و قوله في (Nezâiri; Kasas Sûresi 57. âyet هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهٗ بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ ,(في براءة هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهٗ ,(وكقوله في الفتح) Fetih Sûresi 28.âyet, اِنْ نَتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ ,(القصص هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهٗ بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ ,(و في الصف) Saf Sûresi 9. âyet, بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ.

14.Vecih/الوجه الرابع عشر : سنة /*Sünnet*. Örnek, En'âm Sûresi 90. âyet (فذالك قوله عز و و قوله في (Nazîri; Zuhruf Sûresi 22. âyet اُولٰٓئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰيهُمُ اقْتَدِهْ ,(جل في الانعام اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَاءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَاِنَّا عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ ,(سورة الزخرف.

15.Vecih/الوجه الخامس عشر: لا يصلح-لا يهدي/*Islah olmaz, hidâyete ermez.* Örnek, Yûsuf Sûresi 52. âyet (فذالك قوله في يوسف عليه السلام ,(وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَآئِنِينَ.

16.Vecih/الوجه السادس عشر : اللإلهام/*İlham.* Örnek, Tâhâ Sûresi 50. âyet (فذالك قوله في وَالَّذِي ,(وكقوله في اللأعلى) Nazîri, A'lâ Sûresi 3. âyet الَّذِي اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰى (طه قَدَّرَ فَهَدٰى.

17.Vecih/الوجه السابع عشر : هدنا-تبنا/*Tevbe ettik*. Örnek, A'râf Sûresi 156. âyet (فذالك اِنَّا هُدْنَآ اِلَيْكَ ,(قوله في اللأعراف.

Müsâîd b. Süleymân'ın örnek olarak verdiği *el-hüsnâ* lafzında olduğu gibi bu örnektede görüldüğü üzere Mukâtil'in *el-Hüdâ* kavramı için on yedi vecih olarak zikrettiği anlamlar *vücûhtur.* Her vechin içinde *nazîruha, mislûhu, ke kavlihî ve fî* gibi ifadelerle verdiği aynı anlama gelen örnekler ise *nezâirdir*. Dolayısıyla, Mukâtil'in yaklaşımında Vücûh ve Nezâir iki ayrı olgu, iki ayrı kavram olarak gözükmektedir. Nitekim Mukâtil'in bu yöntemi kendisinden sonra gelen Vücûh-Nezâir âlimleri tarafından da aynı şekilde uygulanmıştır. Ayrıca, bu örnekte Mukâtil'in, aynı vecihteki tüm örnekleri vermek yerine, sadece birkaç tanesini (2, 3, 4, 5, 7 ve 12. vecih) verip "ve nahvuhû kesîrun/bunların örnekleri çoktur" ifadesiyle geriye kalanlar için atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu durum, Mukâtil'in eserinde bütün nezâirleri teker teker vermek gibi bir gayesinin olmadığını da göstermektedir. Bu da kanaatimizce, Vücûh-Nezâir kitaplarının âlimler ve öğrenciler tarafından daha kolay okunup ezberlenmesi ve araştırılması amacıyla tercih edilmiş bir yöntem olabilir.[122]

Yine Mukâtil'in "***nazîruhâ*** /نظيرها*"* kalıbını *el-Hüdâ* örneği ve kitabının tamamı üzerinden incelediğimizde, istisnai durumlar dışında genel olarak lafız (kelimenin yapısı, mastar, isim, fiil çeşitleri gibi) ve anlam birlikteliği olan âyetlerde kullandığını görmekteyiz. Bunun dışında kalan yerlerde ise "*ke kavlihî, mislûhû ve nahvühû ve fî*" gibi

[122] Nadiye Bulut, "Mukâtil'den günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları", *Diyanet İlmî Dergi* 60/2 (2024), 475.

nezâirin müterâdifi sayılabilecek ifadeleri bu kavram yerine çoğunlukla kullandığını görmekteyiz.[123] Hârûn b. Mûsâ' da *el-Hüdâ* lafzını on yedi vecih olarak açıklamış, Mukâtil ile aynı âyet örneklerini vermiş, nezâiri ifade ederken de diğer işlediği lafızlarda olduğu gibi kimi yerde "*nazîruhâ*", kimi yerde "*ve fî*", çoğunlukla da "*fezâlike kavlühû*" ifadelerini kullanmıştır.[124] Yahyâ b. Sellâm da *el-Hüdâ* lafzını on yedi vecihte açıklamış, aynı vecih ve aynı âyet örneklerini vermiştir. Nezâir için de ele aldığı diğer kelimelerdeki gibi "*ve kale fî, ve fî, ve kavlühû, ve zâlike kavlühû, ve mislühâ*" gibi ifadeleri kullanmıştır.[125] Her iki âlim de örnek âyetlerin çokça olduğunu belirtmek için Mukâtil gibi bazı vecihlerin sonunda "*ve nahvühû kesîrun*/ونحوه كثير" ibaresini kullanmışlardır.

Bu açıklamadan sonra Hârûn b. Mûsâ'nın kitabından "الفساد/*el-Fesâd*" lafzını incelemeye çalışalım. Hârûn b. Mûsâ bu kelimeyi altı vecihte " تفسير الفساد على ستة وجوه"[126] açıklamaktadır:

1.Vecih/ فوجه منها:المعاصى /*Günahlar*. Örnek; Bakara Sûresi 11. âyet (فذالك قوله عزّ وجلّ (في البقرة, لَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ ۙ (نظيرها في الاعراف) diyerek A'râf Sûresi 56. âyeti nazîr olarak vermekte, وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا ۚ sonra da و نحوه كثير/bunun örnekleri çoktur, demektedir.

2. Vecih/الوجه الثاني: الهلاك/*Helâk*. Örnek; İsrâ Sûresi 4.âyet (فذالك قوله في بني إسرائيل), لَتُفْسِدُنَّ فِي الْاَرْضِ مَرَّتَيْنِ ۗ. Nazîri olan âyetler; Enbiyâ Sûresi 22.âyet (وقوله في الانبياء), لَوْ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ (نظيرها في قد أفلح), Mü'minûn Sûresi 71.âyet كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا اَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْاَرْضُ ۙ.

[123] Bulut, "Mukâtil'den günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları", 475-476.
[124] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 28-32.
[125] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 96-103.
[126] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh,* 40-41.

3. Vecih/الوجه الثالث: قحط المطر وقلة النبات /*Kuraklık ve bitkinin azlığı.* Örnek; *Rûm* Sûresi 41. âyet (فذالك قوله عزّ وجلّ في الرّوم ,(ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ.

4. Vecih/الوجه الرابع: القتل/*Öldürmek*. Örnek; A'râf Sûresi 127. âyet (فذالك قوله في الأعراف ,(اَتَذَرُ مُوسٰى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْاَرْضِ. Nezâiri; Mü'min Sûresi 26. âyet, (وفي حم المؤمن ,(اِنّي اَخَافُ اَنْ يُبَدِّلَ دينَكُمْ اَوْ اَنْ يُظْهِرَ فِي الْاَرْضِ الْفَسَادَ. Kehf Sûresi 94. âyet (وقوله في الكهف ,(يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْاَرْضِ.

5. Vecih/الوجه الخامس: السحرة :المفسدون/*Sihirbazlar*. Yûnus Sûresi 81. âyet (فذالك قوله في يونس ,(اِنَّ اللهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ.

6. Vecih/الوجه السادس: نفسه الفساد/*Fesadın kendisi, bozgunculuk.* Örnek; Bakara_Sûresi 205. âyet (فذالك قوله في البقرة ,(لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ. Nazîri (وقوله في النمل) Neml Sûresi 34. âyet اِنَّ الْمُلُوكَ اِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً اَفْسَدُوهَا.

Görüldüğü gibi Hârûn b. Mûsâ da birinci vecihte Bakara ve A'râf sûrelerinde, المعاصى/*günahlar* olarak gelmesi, *el-fesâd* kelimesinin vecihlerinden sadece bir vecih sayılır**.** İki farklı yerde gelen aynı lafzın bir anlamda ittifak etmesi ise birbirinin nazîridir. Vücûh ise aynı lafzın farklı anlamlara gelmesidir. Hârûn b. Mûsâ da da bazı vecihlerin (1, 2, 4, 6) nazîri verilmiş, bazılarınınki ise (3, 5) verilmemiştir.[127] Hârûn b. Mûsâ'nın bu örnek uygulamasına baktığımızda, onun *vücûh* ile aynı lafzın farklı anlamlarını, *nezâir* ile de lafzın vecihlerinden birinin aynı anlamdaki tekrarlarını kastettiğini anlıyoruz. Nitekim bu uygulama, Mukâtil'in yöntemiyle aynıdır. Dolayısıyla Mukâtil'in Vücûh-Nezâir anlayışıyla, Hârûn b. Mûsâ'nın Vücûh-Nezâir anlayışı aynıdır. Bu kelimenin diğer ilk dönem eserlerindeki kullanımı da aynı yöntem üzeredir ve vecihleri aynıdır.[128]

[127] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh,* 40-41.
[128] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 51; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 115-116; Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳurʾân*, 246; Dâmegânî, *Işlâḥu'l-Vücûh,* 357-358.

İlk dönem müelliflerinden Yahyâ b. Sellâm'dan da *el-Küfr*/الكفر lafzını örnek olarak incelemeye çalışalım. Yahyâ b. Sellâm bu kelimeyi dört vecihte açıklamaktadır: " تفسير الكفر علي أربعة وجوه"[129]

1.Vecih/الوجه الأول: الكفر يعني الكفر نفسه/*Küfrün kendisi, inkâr etmek*. Örnek; Bakara Sûresi 6. âyet; (وذلك قوله في البقرة) ,إِنَّ الذين كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ. Nezâiri/benzerleri, Muhammed Sûresi 1. âyet (وقال في سورة محمَّد) الله الذين كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ, Hac Sûresi 25. âyet (وفي الحجِّ) ,إِنَّ الذين كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ الله.

2.Vecih/الوجه الثاني: الكفر يعني الجحود/*Nankörlük*. Örnek; Bakara Sûresi 89. âyet, (وذلك قوله في البقرة), فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ. Nezâiri, En'âm Sûresi 20. âyet (وفي الأَنعام), الذين آتَيْنَاهُمُ الكتاب يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُم, Bakara Sûresi 146. âyet, (وقال في البقرة), وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحق وَهُمْ يَعْلَمُونَ, Âl-i İmrân Sûresi 97. âyet (وقال في آل عمران), وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ العالمين".

3.Vecih/الوجه الثالث: الكفر يعني كفر النعمة/*Nimeti inkâr etmek*. Örnek; Bakara Sûresi 152. âyet (وذلك قوله في البقرة) ,وَلَا تَكْفُرُونِ واشكروا لِي, Nezâiri, Neml Sûresi 40. âyet (وقال في النَّمل), أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ, Lokman Sûresi 12. âyet (وفي لقمان), وَمَن كَفَرَ, Şuarâ Sûresi 19. âyet, وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ التي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الكافرين. (Bu örnek âyette de Firavun'un ifadeleri olduğu için sûre ismi yerine direk Firavun demiştir). Vechin sonunda bu

[129] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 104-105.

anlamdaki âyetlerin Kur'ân'da çokça bulunduğunu belirtmek için, *benzeri çoktur*/ ونحوه كثير ifadesini kullanmaktadır.

4.Vecih/الوجه الرابع : الكفر يعني البراءة/*Temize çıkarmak*. Örnek; Mümtehine Sûresi 4. âyet, (وذلك قوله في الممتحنة),كَفَرْنَا بِك . Nezâiri olan âyetler; Ankebût Sûresi 25. âyet (وفي العنكبوت), يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْض, İbrâhim Sûresi 22. âyet (وقال إبليس), إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ. Bu âyet şeytanın ifadeleriyle başladığı için sûrenin adından ziyade *iblis* kavramını kullanmıştır, vechin sonunda da benzer âyetlerin çok olduğunu ifade etmek için ونحوه كثير ibaresini kullanmıştır.

Yahyâ b. Sellâm' dan verdiğimiz bu örnekte de görüldüğü üzere onun da *vücûh* ile aynı lafzın farklı anlamlarını, *nezâir* ile de aynı lafzın vecihlerinden birinin benzer veya aynı anlamdaki tekrarlarını kastettiğini anlıyoruz. Dolayısıyla bu kullanım, Mukâtil ve Hârûn b. Mûsâ'nın yöntemleriyle uyum içerisindedir. Mukâtil'deki Vücûh-Nezâir anlayışıyla, Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm 'daki Vücûh-Nezâir anlayışı aynıdır. Her üç müellif de vecihlere verdikleri âyet örneklerini, (ileride ifade edileceği gibi) birtakım üslupları/kalıpları kullanarak zikretmişler, bu âyetlerin Kur'ân'da çokça bulunduğunu ifade etmek için de *benzeri, örneği çoktur/* ونحوه كثير ibaresini kullanmışladır.

Bu örnek uygulamalardan yola çıkarak ilk dönem eserlerindeki, Vücûh-Nezâir tanımını şu şekilde verebiliriz: "*Vücûh, Kur'ân'da farklı yerlerde geçen aynı lafzın, çeşitli anlamlar ihtiva etmesi, nezâir ise bu lafzın anlamlarından (vecihlerinden) birinin Kur'ân'ın çoğu yerinde tekrar edilmesidir.*" Nitekim konunun girişinde de belirtildiği gibi Ekber Bihruz'un ve Müsâîd b. Süleymân'ın ulaştığı tanım da budur.[130] Selvâ el-Avvâ'nın vücûh hakkındaki görüşü de böyledir: O, "vücûh, terim olarak aynı lafzın farklı anlamlara gelmesi, aynı lafzın siyak itibariyle farklı maksatlarda kullanılması veya farklı yerlerde gelmesi" dir, der. Nezâiri ise lafız merkezli olarak düşünmektedir. Ona göre

[130] Müsâîd b. Süleymân, *et-Tefsirü'l-luğavî*; 91-94.

Nezâir genel bir kavramdır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği yerlerde birçok anlam ya da maksada delâlet eder. Aynı vechin bir yerde gelen lafzıyla, başka bir yerde gelen lafzı birbirinin nazîridir. Mesela "ümmet/الأمة" lafzı beş vecihtir. Her vech kullanım/siyâk itibariyle olduğu için bir siyakta gelen "ümmet" lafzı, başka bir siyakta gelen "ümmet" lafzının naziridir."[131] demektedir.

Vücûh-Nezâir külliyatında bu kavram çifti, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi birtakım üslup, tabir veya ifade şekilleriyle kullanılmaktadır. Vücûh-Nezâir üslûbu[132] veya tarzı da diyebileceğimiz bu uygulamada *vücûh*, örnek olarak incelediğimiz "*el-Hüdâ, el-hüsnâ, el-fesâd, el-küfr*" kelimelerinde olduğu gibi zû vücûh/çokanlamlı bir lafzın Kur'ân'da kaç farklı anlamda kullanıldığını ve bunların neler olduğunu gösteren bir kavramdır. Kelime eserlerde genellikle *vech*/وَجْهًا,[133] *vecheyn*/وجهين,[134] *vücûh*/وجوه,[135] *evcûh*/أوجه,[136] şeklinde bazen *ma'na*/معنى,[137] *ma'neyeyn*/معنيين[138] ve *me'ânin* / معانٍ[139] olarak veya nadir de olsa Zerkeşî'de olduğu gibi *harf*/حرفا[140] şeklinde gelmektedir. Zû vücûh/çokanlamlı lafızların her bir manası için ise genelde kelimenin *birinci manası*, *ikinci manası, üçüncü manası* … şeklinde *el-vechü'l-evvel*/ الوجه الأول/, *el-vechü's-sânî*/ الوجه الثاني ve *el-vechü's-sâlis*/ الوجه الثالث ya da *el-ma 'ne'l-evvel*/المعنى الأول, *el-ma 'ne's-sânî*/المعنى الثاني ve *el-ma'ne's-sâlis*/المعنى الثالث" gibi

[131] Selvâ el-Avvâ*, el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir,* 46-47, Selvâ el-Avvâ'nın Nezâir anlayışı, ileride açıklanacağı gibi İbnü'l-Cevzi'nin tanımıyla uygunluk arzetmektedir.
[132] Bk. Mustafa Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları" Bilimname XLIII (2020/3), 140-145.
[133] Bk. Mukâtil*, el-Vücûh*, 19; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 28; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 96.
[134] Bk. Mukâtil*, el-Vücûh,* 65.
[135] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 40-41.
[136] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh,* 25.
[137] Bk. *Seâlebî, el-Eşbâh,* 75.
[138] Bk. Seâlebî, *el-Eşbâh,* 44.
[139] Bk. Seâlebî, *el-Eşbâh,* 72, Seâlibî eserinde "*vecih/vücûh"* yerine genelde "*ma'nâ, meânîn*" gibi lafızları kullanmıştır.
[140] Zerkeşî "*الهدى"* lafzının Kur'ân'da 17 anlamda kullanıldığını "**فَمِنْهُ الْهُدَى سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفًا**" ifadesiyle dile getirmektedir. Bkz. Ebû Abdillah Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l- Ḳurʾân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/103.

tabirlerle verilmektedir. Bazen de lafızların vecihleri/anlamlar sadece *el-evvel*/الأول/birinci, *es-sânî*/الثاني/ikinci[141] gibi ifadelerle aktarılmaktadır.

Vücûh-Nezâir müellifleri, söz konusu eserlerde kelimenin farklı anlamlarından birinin Kur'ân'ın farklı yerlerinde tekrar edildiği nezâiri ise genelde, yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi *nazîruhâ*/ نظيرها, *mislühû*/مثله, *nahvuhû*/ نحوه, *kâle Teâla*/قال تعالى, *ke-kavlihî* / كقوله, ve fihâ eydan/ وفيها أيضا, *kezâlike kavlühû*/ كذالك قوله, *ve kavlühû* /وقوله, *ve mislü kavlihî*/ ومثل قوله, *ve fî…*/ وفي gibi tabirlerle ifade etmektedirler. Bu tabirler, kelimenin Kur'ân'da kaç sayıda geçtiğine dair bir fikir vermemekle birlikte, o örnek âyetin *benzeri, nazîri* olduğunu göstermektedir. Ancak müellifler "نظيرها" ibaresini Mukâtil'in örneğinde de ifade ettiğimiz gibi her zaman her yerde kullanmamışlardır, onun yerine müterâdif sayılabilecek yukarıdaki ibareleri eserlerinde aynı anlam ve amaçla daha sık kullanmışlardır. Yine müellifler çokanlamlı bir lafzın anlamlarından biriyle geçtiği âyetlerin birkaçını verdikten sonra bu örneklerin Kur'ân'da bir çok yerde geçtiğini belirtmek için *ve nahvühû kesîrun*/ونحوه كثير,[142] ve *nahvü zâlike kesîrun*/ونحو ذلك كثير ,[143] *ve nahvü hâzâ kesîrun*/ونحو هاذا كثير ,[144] *ve mislühû kesîrun*/ومثله كثير,[145] *ve hüve kesîrun fi'l-Kur'ân*/وهو كثير في القرآن, *nezâiruhû kesîratün*/ نظائره كثيرة, *ve nezâiruhâ kesîrun*/ونظائرها كثير "[146] veya *emsâlühâ kesîratün*/ أمثالها كثيرة [147] gibi ifadeleri kullanmışlardır. Eğer zû vucûh bir lafzın anlamlarından biri Kur'ân'da sadece bir ya da iki yerde geçiyorsa, bunun dışında

[141] Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları", 140-145.
[142] "*Nahvühû kesîrun*" ibaresi en çok kullanılan ibaredir. Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 20, 21, 22, 25, 27, 30 vd.; Hârun b. Mûsâ, *el-Vücûh,* 28, 29, 30, 33, 34, 35 vd.; Yahyâ b. Sellâm, a.g.e., s.97, 98, 100, 102, 104, 105 vd; Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* 32; Dâmegânî, *Işlâḥu'l-Vücûh*, 15,16,17,22 ,24,33 vd.
[143] Bk. Mukâtil*, el-Vücûh*, 24.
[144] Bk. Mukâtil*, el-Vücûh*, 136.
[145] Bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 112; Dâmegânî*, Işlâḥu'l-Vücûh,* 18,47.
[146] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-Vücûh*, 102,109,111.
[147] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-Vücûh*, 106.

Kur'ân'ın başka yerinde geçmediğini göstermek için ise *ve leyse gayruhû*/ وليس غيره, leyse gayrühümâ/ليس غيرهما,[148] ve *leyse mislühâ fi'l-Kur'ân*/وليس مثلها في القرآن,[149] *ve leyse mislühümâ fi'l-Kur'ân* /وليس مثلهما في القرآن ,[150] gibi ibareleri kullanmışlardır. Bu kelimeler diğer erken dönem Vücûh-Nezâir eserlerinde de metodolojik bir yaklaşım çerçevesinde nezâiri ifade etmek için kullanıla gelmiştir. Dolayısıyla Vücûh-Nezâir'i ifade etmek için kullanılan bu ibarelerin, ilmin terminolojisini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Zira Mukâtil'den sonra da Hârûn b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm, Dâmegânî, İbnü'l-Cevzî gibi âlimler tarafından bu kelimeler ıstılâhî tanımına uygun olarak kullanılmıştır.[151]

Ancak Hasan Yaldızlı makalesinde "Vücûh ve nezâir kitaplarının yazarları, nezâir kelimesine kavramsal bir anlam yüklememişlerdir. Hatta bazıları bu ifadeyi kitabının başlığına bile almamıştır. Zira bu ilmi asıl ifade edecek kelime vücûhtur. Nezâire başlı başına bir tanım yapmaya çalışmak doğru değildir, ancak bu terimle ne kastettikleri söylenebilir. Nitekim müellifler, nazîr ve benzeri ifadelerle her türlü benzerliği anlatmak istemişlerdir." demektedir. [152] Habip Gül de benzer bir yaklaşımı benimsemektedir. [153] Ancak Yaldızlı ve Gül'ün yaklaşımları bizce isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu anlayış, yukarıda da belirttiğimiz gibi vücûhu olan lafızların her bir vechi/anlamı için nazîruhû*, nahvehû, mislühû* vd, ibarelerle verilen bütün Vücûh-Nezâir üsluplarını yok saymak anlamına gelir. Eğer kavramsal bir ifade yüklenmeyecekse bu ibareler ne olarak adlandırılacaktır? Bu konuda Mustafa Karagöz "böyle bir iddianın ancak *ulûmü'l-Kur'ân*'ın yerleşik bir branşı haline gelen Vücûh-Nezâir terimlerinden nezâirin, Vücûh-Nezâir kaynaklarında hangi olguya karşılık geldiğinin ispatlanmasıyla geçerli olacağını" ifade etmektedir[154] ki kanaatimizce haklı bir yaklaşımdır. Ayrıca bu ilmin müelliflerinin *nezâire* dair söyleyecekleri veya söyledikleri bir şey olmasaydı, Yaldızlı ve Gül'ün ifadesiyle bir anlam yüklememiş olsalardı, kitaplarının adında sadece

[148] Bk. Mukâtil*, el-Vücûh*, 31,54; Hârun b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 38, 64.
[149] Bk. Mukâtil*, el-Vücûh*, 93.
[150] Bk. Hârun b. Mûsâ*, el-Vücûh,* 62; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârîf*, 147.
[151] Bk. Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları", 140-145.
[152] Bk. Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 20.
[153] Habip Gül, "Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 3.
[154] Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışı", 145.

el-Vücûh kavramıyla iktifa etmeleri gerekirdi. Nitekim durumun böyle olmadığı, her iki kavramın birlikte bu eserlere "*isim*" olarak kullanıldığı gayet açık ve ortadadır.

B. İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN TANIMI

Hicrî birinci asırdan itibaren âlimlerin ilgilendiği, ancak hicrî ikinci asırdan itibaren elimize ulaşan bu ilmin kaynaklarında Vücûh-Nezâir ile ilgili ıstılâhî bir tanımın yapılmadığını daha önce ifade etmiştik. Nitekim bu ilmin yazıya geçirilişinden ancak dört asır sonra, tanımı yapılabilmiştir. İbnü'l-Cevzî'ye (öl. 597/1201) ait olan bu tanım şu şekildedir: "*Bil ki, Vücûh-Nezâir Kur'ân'ın farklı yerlerinde aynı lafız ve aynı hareke ile zikredilen bir kelimenin, geçtiği her yerde diğerinden farklı anlamlar ihtiva etmesidir. Bir yerde geçen kelimenin lafzı, başka bir yerde geçen kelimenin lafzıyla nazîr (benzer) dir. Farklı yerlerde zikredilen bu lafızlardan her birinin, diğerinden farklı bir anlamda açıklanması ise vücûhtur. Bu durumda nezâir lafızların, vücûh ta (bu lafızlara verilen) manaların ismidir. Vücûh-Nezâir eserlerinin yazılışındaki ana ilke de budur*."[155]

Kâtib Çelebi de (öl. 1067/1657) Vücûh-Nezâir ilmini, tefsirin alt dallarından kabul etmekle birlikte, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını aynen benimsemekte ve şöyle demektedir: "*Vücûh-Nezâir tefsirin alt dallarından birisidir ve Kur'ân'ın farklı yerlerinde aynı lafız ve aynı hareke ile geçen bir kelimenin, geçtiği her yerde farklı anlamlar ifade etmesi anlamına gelir. Bu durumda bir yerde geçen kelimenin lafzı başka bir yerde zikredilen kelimenin lafzının nazîri (benzeri, dengi) olur ki bunlar nezâirdir. Öte yandan, aynı kelimenin diğerinden farklı bir anlamla yorumlanması ise vücûhtur. O halde nezâir lafızların ismi, vücûh ta manaların ismidir*."[156]

Bu iki âlime göre Vücûh-Nezâir aslında tek bir olgunun ifadesidir, o da bir kelimenin farklı yerlerde çeşitli anlamlar taşımasıdır. Bu durumda farklı yerlerde gelen kelimenin lafız/gösteren boyutu nezâir olarak adlandırılırken, mana/gösterilen boyutuna ise vücûh denilmektedir.[157] Sıddîk Hân b. Hasen el-Kannevcî de (öl. 1307/1890) *Ebcedü'l-Ulûm*

---

[155] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün,* 83; İbnü'l-Cevzî'nin ifadeleri şöyledir: وَأعلم أَن معنى الْوُجُوه والنظائر **أَن** تكون الْكَلِمَة وَاحِدَة، ذكرت فِي مَوَاضِع من الْقُرْآن على لفظ وَاحِد، وحركة وَاحِدَة، وَأُرِيد بِكُل مَكَان معنى غير الآخر فَلفظ كل كلمة ذكرت فِي مَوضِع نَظِير للفظ الْكَلِمَة الْمَذْكُورَة فِي الْموضع الآخر، وَتَفْسِير كل كلمة بِمَعْنى غير معنى الآخرى هُوَ الْوُجُوه فَإِذن النَّظَائِر: اسْم للألفاظ، وَالْوُجُوه: اسْم للمعاني فَهَذَا الأَصْل فِي وضع كتب الْوُجُوه والنظائر.

[156] Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2001.

[157] Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 449.

adlı eserinde Kâtib Çelebi gibi bu ilmi tefsirin alt bölümlerinden saymış ve aynı tanımı vermiştir.[158]

İbnü'l-Cevzî'nin tanımını iki örnekle açıklamaya çalışalım:

Örnek 1: ***el-Birr/*** البِرُّ *kelimesi.* İbnü'l-Cevzî bu kelimeyi müfessirlerin üç vecihte açıkladıklarını zikreder. "وَذكر أهل التَّفْسِير أَن الْبر فِي الْقُرْآن على ثَلَاثَة أوجه" [159]

1.Vecih /أَحدهَا : الصِّلَة /*Bağ, yakınlık kurmak*. Bu veche örnek olarak Bakara Sûresi 224 وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِاَيْمَانِكُمْ اَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا, ,**(**وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي الْبَقَرَة) ve Mümtehine Sûresi 8. âyeti (وَفِي الممتحنة) ,اَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا اِلَيْهِمْ vermiştir.

2. Vecih/وَالثَّانِي **:** الاطاعة/ *İtâat***.** Mâide Sûresi 2. âyet (وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي الْمَائِدَة) ,وَتَعَاوَنُوا ve (وفي مريم) Meryem Sûresi 14. âyet وَبَراً بِوَالِدَيْهِ. Mutaffifîn Sûresi عَلَى الْبِرّ وَالتَّقْوٰىۖ 18.âyet (وَفِي المطففين) إِن كتاب الْأَبْرَار لفي عليين , ve Abese Sûresi 15.âyeti (وَفِي عبس) بأيدي سفرة كرام بررة örnek olarak vermiştir.

3. Vecih/وَالثَّالِث **:** التقوى/*Takvâ*. Örnek olarak Bakara Sûresi 44. âyet **(** وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ,(و فيها **)** 177 ve اَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ ,(الْبَقَرَة لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوا مِمَّا ,**(**وَفِي آل عمرَان) ile Âl-i İmrân Sûresi 92. âyeti الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ تُحِبُّونَۜ vermiştir.

Bu âyetlerde geçen *el-birru* (البرُّ) lafzı ve *türevleri* (تَبَرُّوا, الْبِرّ, بَراً, بِالْبِرّ), İbnü'l-Cevzî'ye göre birbirinin *nazîri,* bu lafızların anlamları ise *vücûhtur.*

[158] Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevcî, *Ebcedü'l-Ulûm* (Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 2002), 551.
[159] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 190.

Örnek 2: ***el-İmam***/الامام *kelimesi.* İbnü'l-Cevzî müfessirlerin bu kelimeyi dört vecihte açıkladıklarını zikreder. وَذكر أهل التَّفْسِير أَن الإِمَام فِي الْقُرْآن على أَرْبَعَة أوجه[160]

1.Vecih/أَحدهَا : الْمُتَقَدّم فِي الْخَيْر /*Hayırda öne geçen*. Örnek, Bakara Sûresi 124. âyet (وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي الْبَقَرَة ,(إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَاماً.

2. Vecih/وَالثَّانِي : الْكتاب /*Kitab.* Örnek, İsrâ Sûresi 71. âyet (وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي بني إِسْرَائِيل), يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ.

3. Vecih/وَالثَّالِث : اللَّوْح الْمَحْفُوظ /*Levh-i Mahfûz*. Örnek, Yâsîn Sûresi 12. âyet (وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي يس **,**وَكُلَّ شَيْءٍ اَحْصَيْنَاهُ فِي اِمَامٍ مُبِينٍ.

4.Vecih/وَالرَّابع **:** الطَّرِيق /*Yol*. Hicr Sûresi 79. âyet (وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي الْحجر ,وَاِنَّهُمَا لَبِاِمَامٍ مُبِينٍ.

İbnü'l-Cevzî dört vechin her birine sadece birer âyet örnek vermiştir. Ona göre her vecihte farklı form/şekil ve harekelerle gelen "*el-İmam*" kelimesi (, بإمامِهم, إمامٍ, لَبإمامٍ إماماً) birbirinin nazîri, yani *nezâir;* kelimenin geçtiği yerdeki anlamları ise *vücûhtur.* Bu örneklerde de görüldüğü üzere İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre *nezâir*, farklı yerlerde farklı anlamlar taşıyan tek/aynı lafız, yani o lafzın içinde yer aldığı âyetlerdir. Dolayısıyla çokanlamlı olan bu lafzın her bir anlamını ifade eden âyet sayısı ne olursa olsun, nezâir sayısı, o lafzın taşıdığı manaların (vücûh) sayısı kadar olacaktır.[161] İbnü'l-Cevzî'nin tanımında her yerde farklı anlam verilen *vücûh,* nezâir'den doğan-bu anlamda nezâir daha geniş/genel, bir kavramdır-anlamlardır; *Nezâir* ise aynı hareke ve aynı lafızla, Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde tekrar edilen lafızlardır.[162] Dolayısıyla lafzın anlam boyutu vücûhu; şekilsel yönü de nezâiri oluşturmaktadır. Ancak konuyla ilgili eserlerin içeriğine

[160] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, 126.
[161] Halîl Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", *Diyanet İlmi Dergi*, 26/1 (1990), 3/19.
[162] Ebû Şafka, *el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir,* 12.

bakıldığında, vâkıanın böyle olmadığı, vucûh olan her kelimenin nazîr/nezâir diye isimlendirilmediği[163] bilakis vücûh ve nezâirin ayrı ayrı değerlendirildiği görülmektedir.

İbnü'l-Cevzî Vücûh-Nezâir tanımında, her ne kadar kendisinden önceki kitapların yazılışında bu tanımın temel ilke olduğunu ileri sürse de İbnü'l-Cevzî'den önceki kitaplara bakıldığında, bu tanımın Mukâtil ve diğer eserlerin yöntemleriyle tam olarak uyuşmadığı, bilakis çeliştiği görülmektedir. Zira, İbnü'l-Cevzî'nin "*aynı lafzı, aynı hareke ile sınırlandırma*" yaklaşımı, kolay tatbik edilir bir yöntem olmadığı gibi önceki eserlerde böyle bir sınırlandırma da söz konusu değildir. Daha önce verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi ilk dönem müellifleri, Vücûh-Nezâir'i ele alırken, bir kelimeyi farklı türevleriyle-*isim, fiil, mastar; hüsna-ihsan, âmene-iman*- gibi zikretmişlerdir. Yani kelimenin kökünü esas alıp, sonra vecihlerde kelimenin bütün iştikaklarını/türevlerini de vermişlerdir.[164] Buna karşın İbnü'l-Cevzî ise lafzı şekil olarak sınırlandırmış, ancak kitabında kendisi de bu sınırlandırmaya kısmen uymuş,[165] çoğu zaman da yukarıda verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere lafzı türevleriyle birlikte ele alarak incelemiştir.[166]Ayrıca birinci ve üçüncü örnekte olduğu gibi İbnü'l-Cevzî örnek âyetlerin benzerlerini/nazîrlerini Vücûh-Nezâir üslubundan "و في/ve fî" kalıbını kullanarak ifade etmiştir. Bu da eserin metodolojik açıdan ilk dönem eserleriyle aynı olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin eseri incelendiğinde; başında yaptığı Vücûh-Nezâir tanımı dışında, *nezâir* kavramını, kitabında sadece bir yerde kullandığı, onu da kendi tanımına göre kullanmadığı görülmektedir. İbnü'l-Cevzî, "Bâb-u Lâ /بَاب لَا " bölümünde, bu harfi bazı müfessirlerin üç vecihte açıkladıklarını zikretmektedir. 1.veche, "Olumsuzluk/ بِمَعْنى النَّفْي"; anlamı verilip, Âl-i İmrân Sûresi 77.âyeti ve Â'lâ Sûresi 6. âyeti örnek verdikten sonra, *bunun nazîrleri/benzerleri çoktur* anlamında "وَله نَظَائِر كَثِيرَة" ibaresini

[163] Karagöz, *Vücûh-Nezâirin terimleşme süreci,* 452.
[164] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir;* Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf* ve Damegani'nin, *Işlâḥu'l-Vücûh* adlı kitaplarına aldıkları kelimelerin incelenmesi ve birinci tanımda verdiğimiz örnekler.
[165] Bk. İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yün*, 87, 95, 97, 98 vd.
[166] Bk. İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yün*, 85, 89, 91, 92, 93, 96, 99, 100, 101, 105, 111, 112 vd.

kullanmaktadır. Dolayısıyla bu ifade İbnü'l-Cevzî''nin tanımına uygun değildir, aksine diğer ilk dönem müelliflerinin kullanımına uygundur. 2.veche, "بِمَعْنى النَّهْي"; 3.veche ise; "بِمَعْنى لم" anlamları verilmekte olup, bu vecihlerde nezâir kavramı kullanılmamıştır.[167]

Bunun dışında İbnü'l-Cevzî'nin bu kavrama değinmediği, yaptığı tanımla kullandığı yöntemin aynı olmadığı, eserinin içeriği ile, ilk dönem eserlerinin muhtevası arasında da önemli bir fark olmadığı, hatta başta verdiği Vücûh-Nezâir tanımı çıkarılsa, neredeyse aynı olduğu görülmektedir.

İbnü'l-Cevzî yaptığı tanımın devamında kendinden öncekileri her ne kadar eleştirse de sonunda onların yaptığı gibi yaptığını yani aynı metotla eserini oluşturduğunu dile getirerek, şunları söylemektedir: "*Nezâir lafızların, vücûh ta manaların ismidir. Vücûh-Nezâir kitaplarının yazılış gerekçesi de budur. Âlimler bu eserleri yazarken, nezâirin yani benzer lafızların anlamlarının farklı olduğunu, bir yerde kullanılan lafızla kastedilen anlamın diğer yerde kullanılan lafızla aynı anlamda olmadığını, bu kelimeleri işiten/Kur'ân'ın muhatabı olan kimseye anlatmaya çalışmışlardır. Yazılan eserlerin gayesi de buna matufdur. Ancak onlar eserlerini yazarken, sınırlarını genişlettiler, geçtiği her yerde tek bir anlama gelen el-Beled* (البلد), *el-Karye* (القرية), *el-Medîne* (المدينة), *er-Racül* (الرجل), *el-İnsan* (الانسان) *gibi kelimeleri de kitaplarında zikrettiler; bir âyette geçen "beled" lafzı veya* "*karye*" *lafzının anlamı, diğer âyette geçen* "*beled*" *lafzı veya* "*karye*" *lafzının anlamından farklı olsa bile. Böylece bu müellifler, Vücûh ve Nezâir'i oluşturmak için aynı adımları takip ettiler. Ben de onların zikrettikleri gibi kelimeleri ele almayı uygun gördüm. Fakat onların çoğu hem vecihleri hem babları o kadar çoğalttılar ki sonunda birçok acayiplik ve tutarsızlıklar sergilediler.*"[168]

İbnü'l-Cevzî kendinden önceki âlimleri kitaplarına çok vecih vermekle tenkit etmekte, ancak eserinin sonunda kendisinin de mütesâhil/kolaycı davranarak çok vecih verdiğini itiraf etmekte ve şöyle demektedir: "*Bu*, *mütekaddim âlimlerin Vücûh-Nezâir kitaplarında yer verdikleri ve benim de o kitaplardan seçerek aldığım ve telif ettiğim kitaptır. Burada vecih diye verilmesi doğru olmayan şeyleri reddettim. Menkûl (rivâyet)*

[167] İbnü'l Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, 631.
[168] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, 83-84.

tefsirlerde zikredilen, verilmesinde beîs olmayan birtakım vecihleri de ekledim. Müfessirlerden aktardığım bazı kelimeler konusunda oldukça mütesâhil/geniş davrandım. Şâyet sağlam bir araştırmacı bu kelimeleri derinlemesine incelese belki bunları tek bir veche indirgemeyi başarır. Biz eğer bunu yapmış olsaydık pek çok vecih ortadan kalkar hatta yok olabilirdi. Verilmesinde beîs olmayan, önceki âlimlerin zikrettikleri ifadeleri verirken mütesâhil davrandık. Bu nedenle araştırmacı bu hususta bizi mazur görsün."[169]

Kâtib Çelebi, (öl. 1067/1657) [170] İbn Akîle el-Mekkî (öl. 1150/1737) [171] Sıddık Hân (öl. 1307/1890)[172] ve Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin (öl. 1881/1937)[173] benimsediği bu tanım, İbn Teymiyye, [174] Zerkeşî, [175] Süyûti [176] ve Taşköprizâde [177] gibi âlimler tarafından tenkide tâbi tutulmuş, Tesârif'in tahkikini yapan Hind Şelebi de Kâtib Çelebi üzerinden bu tanımı eleştirmiştir. [178] İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tanım ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışını tam olarak yansıtmaması nedeniyle yapılan eleştiriler neticesinde, tarihsel süreçte çok da kabul görmemiştir. Konuyla ilgili son dönemde yapılan çalışmalarda ise bu tanım bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiş, [179] bazı araştırmacılar yaptığı çalışmalarda Vücûh-Nezâire dair sadece İbnü'l-Cevzî'nin tanımını vermekle yetinmiş,[180] bazı araştırmacılar ise bu tanımı tek ve en doğru tanım olarak ifade etmişlerdir. [181] Nitekim daha önce tanımlanmamış bir olguyu tarif etmesi bakımından İbnü'l-Cevzî'nin tanımının önemli bir boşluğu doldurduğunu söylemek gerekir. İlk tanım olma özelliği nedeniyle yoğun eleştirilere maruz kalsa da erken dönem literatürü açısından tanımın

[169] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, 643.
[170] Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001.
[171] Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akīle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân,* thk. Muhammed Safâ Hakkı, vd. (Dubai: Merkez Buhûs ved-Dirâsât Câmiatü'ş-Şârika, 2006), 5/216-218.
[172] Kannevcî, *Ebcedü'l-ʿulûm,* 551.
[173] M. Abdus Settâr, "Vücûhu'l-Kur'ân", 277.
[174] Bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûʿu fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, (Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbâati'l-Mushafı'ş-Şerif, 1990), 13/276-277, 17/422-423.
[175] Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/02-111.
[176] Süyûtî, *el-İtḳan,* 2/144.
[177] Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm* (Beyrut: Dârü'l- Kütubi'l-İlmiyye, 1985), 2/377-379.
[178] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 22-24.
[179] Bk. Karagöz, "İbnü'l Cevzî'nin Nezâir Anlayışı", 129-168.
[180] Bk. Celâlettin Divlekci "Kur'ân'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2017), 90.
[181] Bk. Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 25-29; Gül, "Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir", 3; el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir,* 46-47.

sorunlu yönleri varsa bunların dile getirilmesi de ilmi bir gerekliliktir. Bu konu ileride tanımların değerlendirilmesi bölümünde tekrar ele alınacaktır.

C. İBN TEYMİYYE'NİN TANIMI

Vücûh-Nezâir ilminin tedvîninden yaklaşık dört asır sonra, İbnü'l-Cevzî'nin "*birbirine benzeyen lafızların (nezâir), farklı anlamlara (vücûh) gelmesi*" şeklindeki tanımına kendisinden 150 yıl kadar sonra İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ilk eleştiriyi getiren kişi olmuştur. İbn Teymiyye muhkem-müteşâbih konusunu işlerken kitabının farklı yerlerinde bu konuya değinmiş ve isim vermeden İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmiştir. Bunlardan birinde şöyle demektedir: "*Lafızdaki müşterek isimler müteşâbihten olduğu gibi mütevâtı' lafızların bazıları da müteşâbihtendir. Tefsir âlimleri bu konuyu 'Vücûh-Nezâir' diye adlandırmış ve bu alanda eserler telif etmişlerdir. Dolayısıyla vücûh 'müşterek isimler*' *de, nezâir de 'mütevâtı' isimler'dedir. Fakat bu konuda eser yazan bazı arkadaşlarımız, Vücûh-Nezâir'in tamamının müşterek isimlerde yer aldığını zannedip, lafzı esas alarak nezâir, anlamı esas alarak da vücûh olduğunu iddia ettiler. Oysa durum onun söylediği gibi değildir.* (Bu cümle ile kastedilenin tek kişi olduğu anlaşılmaktadır, o da muhtemelen İbnü'l-Cevzî'dir.) *Aksine, bu meseleyi farklı şekilde değerlendirenler için âlimlerin sözleri açık ve nettir*."[182]

İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını eleştirirken *Vücûhun müşterek, Nezâirin ise mütevâtı' isimler* de olduğunu söylemiş, ancak müşterek isim (lafız) ya da mütevâtı' lafzın tam olarak ne anlama geldiğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.[183]

İbn Teymiyye kitabının başka bir yerinde, Vücûh-Nezâir'in daha açık ve net bir tanımını, müteşâbihlerin neler olduğuna dair Selef ve Halefin görüşlerini aktarırken, 7. görüş olarak verdiği bölümde yapmaktadır: "*Müteşâbih terimi, İmam Şâfiî* (öl. 204/820*) ve İmam Ahmed'ten de* (öl. 241/855) *nakledildiği şekilde birçok anlama gelebilecek kelimeleri ifade eder. Nitekim Ebu'd-Derdâ'nın (r.a.)* (öl. 32/652(?)) *'Kur'ân'daki kelimelerin birçok vücûhu (farklı anlamları) olduğunu bilmedikçe, onu hakkıyla anlayamazsın.'*

---

[182] İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: " الْأَسْمَاءُ الْمُشْتَرَكَةُ فِي اللَّفْظِ هِيَ مِنْ الْمُتَشَابِهِ وَبَعْضُ الْمُتَوَاطِئَةِ أَيْضًا مِنْ الْمُتَشَابِهِ وَيُسَمِّيهَا أَهْلُ التَّفْسِيرِ الْوُجُوهُ وَالنَّظَائِرُ وَصَنَّفُوا كُتُبَ الْوُجُوهِ وَالنَّظَائِرِ فَالْوُجُوهُ فِي الْأَسْمَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ وَالنَّظَائِرِ فِي الْأَسْمَاءِ الْمُتَوَاطِئَةِ. وَقَدْ ظَنَّ بَعْضُ أَصْحَابِنَا الْمُصَنِّفِينَ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْوُجُوهَوَالنَّظَائِرَ جَمِيعًا فِي الْأَسْمَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ فَهِيَ نَظَائِرُ بِاعْتِبَارِ اللَّفْظِ وَوُجُوهٌ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى وَلَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قَالَهُ بَلْ كَلَامُهُمْ صَرِيحٌ فِيمَا قُلْنَاهُ لِمَنْ تَأَمَّلَهُ, İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ,* 13/276-277.

[183] Mustafa Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", *Bilimname* XXXVI (2018/2), 267.

dediği rivâyet edilmiştir. Bazı âlimler Vücûh-Nezâir alanında eserler yazmışlardır. Nezâir, Kur'ân'da iki veya daha fazla yerde manası aynı olan lafız, vücûh ise; birçok yerde farklı anlamlara gelen lafızdır. Aralarında fark olsa da bunlara Mütevâtı' ve Müşterek isimler de denilmektedir. Bunların lafızlarda nezâir, manalarda vücûh olduğu söylenmiştir ki, eğer bu kabul edilirse, tüm kelimeler müşterek olur ancak durum böyle değildir, doğru olan bizim Vücûh-Nezâir'le ilgili verdiğimiz ilk tanımdır."[184]

Nezâiri, *mütevâtı'* lafız olarak açıklayan İbn Teymiyye, Müzzemmil ve Nûr sûrelerinde geçen *Rasûl* kelimelerini, mütevâtı' lafza örnek olarak vermektedir: اِنَّآ اَرْسَلْنَا اِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِداً عَلَيْكُمْ كَمَا اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُولاً "*(Ey Mekkeliler) Şüphesiz biz size üzerinize şahitlik edecek bir peygamber gönderdik. Nitekim, Firavun'a da bir peygamber göndermiştik.*"; فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَاَخَذْنَاهُ اَخْذاً وَبِيلاً "*Ama Firavun o peygambere isyan etti, biz de onu ağır ve çetin bir şekilde yakalayıverdik.*"[185]; لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً "*(Ey inananlar!) Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. İçinizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir…*"[186]

İbn Teymiyye bu âyetlerde geçen *Rasûl/*الرسول kelimesi hakkında şunları söylemektedir:

"*Müzzemmil Sûresi 16 ve Nûr Sûresi 63. âyette geçen Rasûl kelimeleri mârife olarak gelmiştir. Fakat siyak/bağlamdan dolayı ilk âyette (Müzzemmil 15), bu kelimeden kastedilenin Firavun'a gönderilen Hz. Mûsâ (a.s.) olduğu, diğer âyette ise Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu ikisi de hakikat ve mütevâtı' isimdir. İki kelime de mârife olmasına rağmen kelimelerin bağlamları birbirinden farklıdır.*"[187]

Bu örnekte görüldüğü gibi İbn Teymiyye, nezâiri mütevâtı' lafız olarak açıklamakta ve verdiği "*Rasûl*" örneğiyle bunu pekiştirmektedir. Kur'ân'da geçtiği her yerde "*Rasûl*" kelimesi Allah'ın insanlara gönderdiği bir "*peygamberi*" ifade eder, ancak bu kelime aynı

[184] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 17/422-423;
[185] el-Müzzemmil 73/15-16.
[186] Nur 24/63.
[187] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 20/495.

zamanda bağlamına göre farklı bir kişiye de işaret edebilen "*cins isim*" özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye her yerde aynı anlama gelen bu lafızdan kastedilenin farklı kişiler olabileceğini vurgulayarak, bu tür lafızlara "*mütevâtı' lafız/nezâir*" demektedir.[188]

İbn Teymiyye'yenin tanımına göre; Kur'ân'da aynı manada kullanılmalarına rağmen, bağlam (siyâk) açısından farklı insan fertlerini ifade eden *nâs*/الناس[189]kelimesi; her yerde "*yer*" anlamı taşımasına rağmen, bağlama göre *Mekke, Medine, Şam, Mısır* gibi farklı mekânlara işaret eden *arz*/ألأرض kelimesi ve benzeri diğer kelimeler *mütevâtı' lafız* yani *Nezâir* olmaktadır.[190] Vücûh-Nezâir kitaplarında "*göz, tartı, pınar, güneş, yıldız, altın* "gibi farklı anlamlara gelen *el-ayn*/ العين [191] kelimesi müşterek lafza dair verilen en meşhur örneklerden olup aynı zamanda İbn Teymiyye ye göre *vücûh* olmaktadır. Yine onun anlayışına göre Vücûh-Nezâir kitaplarında *ümitsizliğe düşmek* ve *bilmek* anlamında kullanılan *"el-ye's*/اليأس"[192] kelimesi; *put* ve *koca* olmak üzere Kur'ân'da iki farklı anlamda kullanılan *el-ba'l*/ البعل kelimesi, müşterek lafız kapsamında olup, *vücûhu* ifade etmektedir.[193]

İbn Teymiyye'nin öğrencisi ibn Kayyım el-Cevziyye de (öl. 751/1350) Vücûh-Nezâir konusunda aynı tutumu benimsemektedir. Ona göre de "*Vücûh, müşterek, nezâir ise mütevâtı' lafızlar' dır. Birincisi lafzı aynı olup, manası farklı olan kelimelerde, ikincisi ise lafzı ve manası aynı olan kelimelerde söz konusudur.*"[194]

---

[188] Hasan Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir ilmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir adlı eseri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 13.

[189] "Nâs" kelimesinin anlamları için bk. Mukâtil., *el-Vücûh*, 60.

[190] Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 14-15; a.mlf, *Vücûh ve Nezâir ilmi,* 15; Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri", 270; "el-Arz" kelimesinin anlamları için bk. Mukâtil., *el-Vücûh*, 191-194.

[191] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-Vücûh,* 338; İbnü'l Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 443-444.

[192] Bk. Dâmegaânî, *Işlâḥu'l-Vücûh*, 501; İbnü'l Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, 633.

[193] Bk. Dâmegaânî, *Işlâḥu'l-Vücûh*, 74; Karagöz, İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri", 270.

[194] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî İbn Kayyim el-Cevziyye, *eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-münezzele ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Muʿaṭṭıla (eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele),* Özetleyen: Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Rıdvân el-Be'li Şemsüddîn İbnü'l-Mevsılî thk. Seyyid İbrâhîm (Kahire: Darü'l-Hadis, 2001), 533.

Elfâzu'l-müştereke ve elfâzu'l-mütevâtı'e kavramları daha çok filolog/dil, mantık ve usûl âlimlerinin lafızlarla ilgili yaptıkları tasniflerde kullandıkları kavramlardandır. İbn Teymiyye'nin lafızları sınırlandırma, taksimatlandırma konusundaki eğilimi de bilinen bir şeydir. Yine biz bu tanımı; İbn Teymiyye'nin müteşâbih lafızları sınıflandırması bölümünde yaptığını görmekteyiz. İbn Teymiyye'nin kullandığı bu terimler genel olarak hangi anlama tekabül eder, kısaca nedir? Açıklamaya çalışalım. Mantık ilminde yapılan tasnife göre lafızlar*;* "*mütevâtı', müterâdif, mütebâyin (mütezâyile) ve müşterek*" olmak üzere dörde ayrılır. Biz burada konumuzla ilgili olan müşterek ve mütevâtı' lafızlara kısaca değineceğiz, ancak ileriki bölümlerde lafızlar geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Gazzâlî'ye göre *müşterek lafız;* aynı lafzın tanım ve hakikat (gerçeklik) açısından aralarında ortak özellik bulunmayan, birbirinden tamamen farklı anlamları ifade eden müsemmâlara verilen isimdir. *Göz, tartı, pınar, altın, güneş, yıldız* gibi anlamlara gelen *el-ayn*/العين lafzı gibi. *Mütevâtı' lafız ise;* aralarındaki ortak anlam veya benzerlik sebebiyle farklı isimlere delâlet eden lafızlardır. *el-İnsan*/الانسان lafzının; Ali*, Zeyd ve Amr'a, el-hayevan*/ الحيوان canlılık lafzının; insan, at ve kuşun canlılık özelliği taşıması nedeniyle bu varlıklara delâlet etmesi gibi. Bunlar hem isim (insan) hem de canlılık (hayevan) konusunda aralarındaki ortaklıktan dolayı mütevâtı' lafızlardır.[195]

Cürcânî'ye (öl. 816/1413) göre müşterek lafız ise; *birçok anlam için birçok kez vaz'*[196] *edilmiş/konumlandırılmış lafızlardır, el-Ayn/*العين *lafzı gibi.* Bu lafız birçok anlamı kapsaması bakımından müşterektir. Müşterek iki farklı anlam arasında olur. القرء *Hayız ve temizlik;* الشفق *Sabaha yakın vakit ve alaca karanlık* lafızlarında olduğu gibi. Bu kelimelerdeki manaların tamamına bakarsak müşterek, her birine ayrı ayrı bakarsak mücmel olur. Eğer iki şey arasındaki bu müştereklik, çeşitte/kısımda olursa *mümâsele*; *Zeyd ve Amr'ın insanlıkta ortak olmaları gibi*. (الانسانية) Eğer cinste olursa, *mücânese* diye

[195] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm fi fenni'l manṭık,* thk. Dr. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l Meârif, 1961), 81-84.

[196] Sözlükte "bir şeyi, bir yere koymak" anlamına gelen Vaz' kelimesi; terim olarak kullanıldığında, lafızların belirli manalara karşılık gelecek şekilde tayin edilmesi anlamına gelir. Bk. Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576.

isimlendirilir; *İnsan ve atın canlılıkta ortak olmaları gibi*. (في الحيوانية) Eğer âraz'da olup kemmiyet ifade ederse *madde* diye isimlendirilir*; Odunun ve elbisenin boyunun uzunlukta ortak olması gibi*. (في الطول) Eğer nitelikte (keyfiyet), herhangi bir özellikte olursa *müşâbehe* olur; *İnsanın ve taşın siyahlıkta ortak olması gibi*. (في السواد) Eğer izafet yoluyla gelirse *münâsebe* diye isimlendirilir*; Zeyd ve Amr'ın, Bekr'in oğulları olması gibi.* Eğer benzerlik müştereklik (ortaklık) şeklinde olursa *müşâkele* diye isimlendirilir; *Yerin ve havanın, göğün yuvarlak (küre) şeklinde olması gibi.* Eğer özel bir ortaklıkları varsa *müvâzene* denir; *İki yıldızın arasındaki uzaklığın eşit olması veya yörüngesi gibi.* Eğer taraflar, kenarlar arasında müştereklik olursa *mütâbaka* denir; *iki testinin kenarları gibi.*[197]

Cürcâni'ye göre mütevâtı' lafız ise; *zihinde ve zihin dışında bir şeyin anlamı ve doğruluğu eşit seviyede bulunan bütün, küllîdir, insan ve güneş gibi*. İnsanın hariçte (zihin dışında) bir anlamı vardır ve bu anlam fertler için aynı seviyededir. (Yani insan denince herkesin anladığı şey aynıdır.) Güneşinde insan zihninde bir karşılığı, fertleri ve oluşturduğu bir tasavvur vardır ve bu da yine herkes için aynı seviyededir.[198]

İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir tanımına dahil ettiği *müşterek ve mütevâtı'* terimleri, kendisinden sonra gelen Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde ve Tehânevî gibi âlimler üzerinde de etkili olmuş, onlar da Vücûh-Nezâir tanımlarında bu kavramları kullanmışlardır. Her ne kadar son dönemde yapılan çalışmalarda bu kavramlar daha çok Zerkeşî'ye atfedilip, onun ifadeleri gibi gösterilse de bu kavramları, Vücûh-Nezâir ilmine ilk dahil eden kişinin İbn Teymiyye olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye'nin, İbnü'l-Cevzî'ye yönelik eleştirilerinde kendi kavramsal çerçevesi açısından haklılık payı bulunabilir; ancak onun kabul ettiği anlayış ve yaptığı tanım, ilk dönem Vücûh-Nezâir âlimlerinin kullandığı yöntemle tam olarak örtüşmemektedir. Her şeyden önce, İbn Teymiyye'nin bu ilmi ulûmü'l-Kur'ân ya da tefsir terimleri yerine dil, usûl ve mantık terimleri üzerinden açıklamaya çalışması, bir sorun teşkil etmekte; bu durum ilmin anlaşılmasını kolaylaştırmaktan ziyade, daha karmaşık hale getirerek zorlaştırmaktadır. Zira bir kavramı başka bir kavramla açıklamak, tam anlamıyla tanım

[197] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 215.
[198] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 199.

vermek değildir; bu da izaha muhtaç yeni kavramların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Tanımın ise zihinlerde müphemlik bırakmayacak şekilde, kolay ve anlaşılır olması gerekmektedir. (Efrâdını cami', ağyârını mâni')

İlk dönem Vücûh-Nezâir kitapları, bu ilmi "müşterek ve mütevâtı'" şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmamışlardır. Âlimlerin eserlerinde kullanılan lafızlar arasında müşterek ve mütevâtı' lafız örneklerinin bulunması muhtemeldir, ancak bu eserler dilbilimciler veya mantıkçıların yaptığı gibi lafız taksimatlarını içermemektedir.[199] Öte yandan İbn Teymiye'nin nezâir dediği siyâka/bağlama bağlı tefsiri yorumlar, Mukâtil'den bu yana nezâir değil, vücûh kapsamında ele alınmıştır. Doğru bir Vücûh-Nezâir tanımı, bu eserlerin bütünündeki kullanıma uygun olmalıdır.[200] Tanımların değerlendirilmesi bölümünde konu daha detaylı ele alınacağından, İbn Teymiyye'nin tanımıyla ilgili bu kadarla yetinip, diğer tanımlara geçmek istiyoruz. Bu bağlamda dördüncü tanım olarak, Zerkeşî'nin tanımına yer vermek istiyoruz.[201]

D. ZERKEŞÎ'NİN TANIMI

Zerkeşî (öl. 794/1392), *el-Burhân* adlı eserinin dördüncü kısmında Vücûh-Nezâir ilmi ile ilgili şöyle bir tanım yapmaktadır: "*Vücûh***,** *ümmet*/ الامة *lafzı gibi birçok farklı anlama gelen müşterek lafızdır*/ الفاظ المشترك, *nezâir ise; mütevâtı' lafızlar gibidir*/ كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ. *Bazıları lafızların nezâir, anlamların da vücûh olduğunu söylemiştir, ancak bu görüşün zayıf olduğu vurgulanmıştır. Çünkü eğer kastedilen bu olsaydı, bu ilme ait tüm eserlerin müşterek lafızlar hakkında olması gerekirdi. Oysa Vücûh-Nezâir müellifleri*

[199] Bulut, "Mukâtil'den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları", 484.
[200] Bk. Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Nezâir Anlayışı", 206; Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 12-31.
[201] Vücûh-Nezâir ilmi ile ilgili günümüzde yapılan çalışmalara baktığımızda, neredeyse hepsinde bu sahada yapılan ilk tanım olan İbnü'l-Cevzî'nin tanımından hemen sonra, Zerkeşî 'nin tanımı verilmektedir. Hatta bazı çalışmalarda, giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi Zerkeşî'nin asıl beslendiği kaynak olan İbn Teymiye'den hiç bahsedilmemektedir ki bu da büyük bir eksikliktir. Zerkeşî'nin tanımının öne çıkıp şöhret bulması ve yaygın kullanılır olması kanaatimizce İbn Teymiye'nin Vücûh-Nezâir'le ilgili görüşlerinin kitabının farklı bölümlerinde dağınık bir şekilde bulunması, dolayısıyla konuyu derleyip ifade etmenin zorluğu, bunun karşısında Zerkeşî'nin kitabının doğrudan ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir konularıyla ilgili olması ve bu konuya müstakil bir bölüm ayırması ve böylece daha kolay ulaşılır ve anlaşılır olması olabilir. Ya da diğer bir ihtimal, yapılan çalışmalarda kapsamlı bir tarama yapılmadığının göstergesidir. Bk. Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 12-13; el-Avvâ*, el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 40-46; Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 447-454; Ancak Karagöz'ün İbn Teymiyye ile ilgili 2018 yılında yazdığı bir makale de mevcuttur. bk. Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", 261-291; Abdus Settâr, "Vücûhu'l-Kur'ân", 276-278; Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 43/141; Kaya, *Taḥṣîlü Neẓâ'iri'l-Ḳur'ân,* 56-63; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 627-634.

eserlerinde birçok yerde gelen ve anlamı aynı olan lafızları da zikretmişler ve bu yerlerde vücûhu aksâmın (الاقسام) *bir çeşidi, nezâiri de emsâlin* (الامثال) *bir çeşidi olarak zikretmişlerdir. Ayrıca bu âlimlerden bazıları, Vücûh-Nezâir'i Kur'ân'ın i'câz çeşitlerinden saymışlardır. Zira bir lafız, yirmi veya daha fazla ya da daha az veche/anlama gelebilmektedir. Buda beşer kelâmında rastlanılmayan bir özelliktir.*"[202]

Zerkeşî, Mukâtil'in kitabının başında merfû olarak aktardığı, "*bir kimse Kur'ân'ın vücûhunu* (birçok anlamı olduğunu) *bilmedikçe onu tam olarak anlayamaz*", hadisini verdikten sonra*, el-Hüdâ/*الهدى *lafzı da bu kabildendir*, diyerek örnek vermektedir. Şimdi bu örneği yaptığı tanım bağlamında incelemeye çalışalım. Zerkeşî bu lafzı 17 harf/vecih/anlam olarak açıklamaktadır:فَمِنْهُ الْهُدَى سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفًا [203]

1. بِمَعْنَى الْبَيَانِ/*Beyân.* كَقَوْلِهِ تَعَالَى Bakara Sûresi 5. âyet; أُولَئِكَ على هدى من ربهم

2. وبمعنى الدين/*Din*. Âl-i İmrân Sûresi 73. âyet; إن الهدى هدى الله

3. وَبِمَعْنَى الْإِيمَانِ/*İman*. Meryem Sûresi 76. âyet; وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى

4. وبمعنى الداعي/ *Davet eden*. Ra'd Sûresi 7. âyet; ولكل قوم هاد, Enbiya Sûresi 73. âyet; وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا

5. وَبِمَعْنَى الرُّسُلِ وَالْكُتُبِ /*Peygamberler ve kitaplar.* Bakara Sûresi 38. âyet; فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى

6. وبمعنى المعرفة/ *Bilgin, bilmek.* Nahl Sûresi 16. âyet; وبالنجم هم يهتدون.

---

[202] Zerkeşî'nin ifadeleri şöyledir: "فَالْوُجُوهُ اللَّفْظُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِي عِدَّةِ مَعَانٍ كَلَفْظِ الْأَمَةِ وَالنَّظَائِرُ كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ وَقِيلَ النَّظَائِرُ فِي اللَّفْظِ وَالْوُجُوهُ فِي الْمَعَانِي وَضَعُفَ لِأَنَّهُ لَوْ أُرِيدَ هَذَا لَكَانَ الْجَمْعُ فِي الْأَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ وَهُمْ يَذْكُرُونَ فِي تِلْكَ الْكُتُبِ اللَّفْظَ الَّذِي مَعْنَاهُ وَاحِدٌ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ فَيَجْعَلُونَ الْوُجُوهَ نَوْعًا لِأَقْسَامٍ وَالنَّظَائِرَ نَوْعًا آخَرَ كَالْأَمْثَالِ
Bk. " وَقَدْ جَعَلَ بَعْضُهُمْ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ مُعْجِزَاتِ الْقُرْآنِ حَيْثُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ الْوَاحِدَةُ تَنْصَرِفُ إِلَى عِشْرِينَ وَجْهًا أَوْ أَكْثَرَ أَوْ أَقَلَّ وَلَا يُوجَدُ ذَلِكَ فِي كلام البشر Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102.

[203] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103-104.

7. وبمعنى الرشاد/*İrşad etmek, yönlendirmek*. Fatiha Sûresi 6. âyet; اهدنا الصراط المستقيم

8. وَبِمَعْنَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ/*Hz. Muhammed (s.a.s.)*. Bakara Sûresi 174. âyet; إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى, Muhammed Sûresi 25. âyet; من بعد ما تبين لهم الهدى

9. وَبِمَعْنَى الْقُرْآنِ/*Kur'ân-ı Kerîm*. Necm Sûresi 23. âyet; وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى

10. وبمعنى التوراة/*Tevrât*. Mü'min Sûresi 53. âyet; ولقد آتينا موسى الهدى

11. وبمعنى الاسترجاع/*İstircâ*'. Bakara Sûresi 157. âyet; وأولئك هم المهتدون. Nazîri Tegâbun Sûresi 11. âyet (ونظيرها في التغابن), ومن يؤمن بالله يهد قلبه.

12. وَبِمَعْنَى الْحُجَّةِ/*Huccet, delil*. Bakara Sûresi 258. âyet; وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظالمين, âyetin baş tarafı (بَعْدَ قَوْلِهِ) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي ربه

13. وَبِمَعْنَى التَّوْحِيدِ/*Tevhîd*. Kasas Sûresi 57. âyet; إن نتبع الهدى معك

14. وبمعنى السنة/*Sünnet*. Zuhruf Sûresi 22. âyet; وإنا على آثارهم مهتدون

15. وَبِمَعْنَى الْإِصْلَاحِ /*Islah etmek, düzeltmek*. Yûsuf Sûresi 52. âyet; وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الخائنين

16. وَبِمَعْنَى الْإِلْهَامِ/*İlham etmek*. Tâhâ Sûresi 50. âyet; أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هدى

17. وَبِمَعْنَى التَّوْبَةِ/*Tevbe*. A'raf Sûresi 156. âyet; إِنَّا هدنا إليك

Zerkeşî, 4, 8 ve 11. vecihlere iki âyet diğer vecihlere ise birer âyet örnek vermiştir. *el-Hüdâ*, kavramına verdiği anlamların sonunda *bunun örnekleri çoktur*/وَهَذَا كَثِيرُ الْأَنْوَاعِ

diyerek, örneği tamamlamıştır. Örneğe baktığımızda Zerkeşî sadece 11.vecihteki *İstircâ' anlamındaki* âyetleri verirken *nazîruhâ*/نظيرها kalıbını kullanmış, diğer iki âyet örnek olarak verdiği 4 ve 8. vecihlerdeki "*Hz. Muhammed* (s.a.s.) ve *davet eden*" vecihlerinde âyetlerin arasında herhangi bir kelime ya da edat kullanmamıştır.

Zerkeşî bu örneğin ardından İbn Fâris'in el-Efrâd/الافراد[204]adlı eserinden, *Külliyâtü'l-Kur'ân*/كليات القرآن [205] üslûbuyla verilen örnekleri sıralamaktadır, şimdi biz de bunlardan iki örnek verelim:

1.Örnek: Kur'ân-ı Kerîm'de gelen "*el-Esef*/الاسف" kelimesinin hepsi *Hüzün*/الحزن anlamındadır. Ya'kûb (a.s.) kıssasında geçen şu âyette olduğu gibi يَا اَسَفٰى عَلٰى يُوسُفَ *"Vah! Yûsuf'a vah!"* [206], sadece bir yer hariç (إلا قوله تعالى), Zuhruf Sûresi 55.âyet " فلما آسفونا "buradaki "*el-esef*" kelimesi أَغْضَبُونَا *"bizi kızdırdıklarında"*, *"kızmak, kızdırmak"* anlamındadır.

[204] İbn Fâris, (öl. 395/1004) Kur'ân'da bir kelimenin kullanımının iki farklı anlamla sınırlı olması ve bu iki anlamdan birinin sadece bir kez kullanıldığı kelimelere "*Efrâd*" adını vermektedir. İbn Fâris'in bu risalesi kendi alanındaki tek eserdir. Zerkeşî ve Süyûtî kitaplarında bu risaleyi nakletmişlerdir. İbn Fâris'in bu risalesini tahkik eden Hâtim Sâlih Dâmin Efrâd'ı, "*lafızların birden çok manaya sahip olmaları gerçeğinin aksine, manaya delâleti açısından tek kalan kelimeler*" olarak tarif eder. Bk. İbrahim Yıldız, İbn Faris'in "*Efrâdü Kelimâti'l-Kur'ân-il-Azîz*" adlı risalesi ve Vücûh-Nezâir ilminin bir alt kolu olarak Efrâd", *II. Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, (2-4 Kasım 2018), 334; Ayrıca bk. a.mlf., "Vücûh-Nezâir ilmine bir katkı: İbn Fâris'in Efrâdü Kelimâti'l-Kur'ân-il-Azîz adlı eserinde olmayan bazı Efrâd kelimeler" *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 74 (Spring 2019), 376.

[205] İstikrâ yöntemi (belli bir metni uzun araştırma, inceleme ve karşılaştırmalar yaparak içinde yer alan kimi bölümlerin belli bir kaideye, yani bir külle bağlanması) sonucu elde edilen belirli bir kelime ya da cümle kalıbının, her yerde aynı anlamı ifade etmesine "*külliyât*" denir. *Külliyât* genel bir hüküm ifade etmekle birlikte çoğu zaman "*her*" anlamına gelen "*küllü"* kelimesiyle başladığı için, ilgili genel hükümlere "*külliyât*" denilmiştir. Bilgi için bk. Adbülhâdi Timurtaş, "Kur'ân'ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak "Külliyâtu'l-Kur'ân", İslâm ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar, haz. Fikret Karaman, *Malatya İlahiyat Vakfı/TDV Baskı Yayın* (8-10 Mayıs 2017), 2/248-256.; Celalettin Divlekci, "Kur'ân'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler", Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 87-89.

[206] Yûsuf 12/84.

2.Örnek: Kur'ân'daki bütün "*el-Burûc*/البروج" kelimeleri "*el-Kevâkib*/الكواكب", "*Yıldızlar*" anlamındadır. والسماء ذات الْبُرُوجِ, "*Burçlarla dolu göğe and olsun*"[207] âyetinde olduğu gibi. Ancak Nisâ Sûresindeki 78.âyet hariç. وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ "*Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır.*" Buradaki "*burûc*" kelimesi "*sağlam ve yüksek kaleler, saraylar*" anlamındadır.[208]

Zerkeşî Efrâd'tan epeyce örnek vermektedir ancak biz bu örneklerle yetinip verdiği örneklerin onun Vücûh-Nezâir tanımıyla bağlantısını kurmaya çalışacağız. Zerkeşî *el-Hüdâ* örneğinde *vecih* yerine *harf* tabirini kullanmaktadır ki bu ifade aynı zamanda *harf, kısım* gibi *vecih* yerine kullanılan kelimelerdendir. Zerkeşî'nin de bu ifadeden kastı muhtemelen *el-Hüdâ* kavramının birçok anlamı olduğu ve bu anlamların da *vücûh* olduğudur. Ancak Zerkeşî bunu *vücûh* yerine *müşterek lafız* (çokanlamlı kelime) olarak ifade etmektedir.

Zerkeşî'nin tanımında da görüldüğü üzere o da İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmiş, bunu yaparken de İbn Teymiyye gibi dil, usûl ve mantık terimlerini kullanmıştır. Ancak Zerkeşî, Vücûh-Nezâir'i iki olgu, iki kavram olarak ele almış ve İbnü'l-Cevzî'den farklı olarak tanımlamıştır. Zerkeşî'nin vücûh tanımı İbn Teymiyye'nin tanımıyla aynıdır, ikisi de vücûhu *müşterek lafız* kavramıyla adlandırmışlardır. Ancak nezâir kısmında *mütevâtı' lafızdır demeyip,* ك/*kef/gibidir* edatını kullanarak İbn Teymiyye'den farklılaşmaktadır.

Ancak nezâir ile mütevâtı' lafız arasındaki benzerlik yönü neresidir? Bu iki kavram arasındaki benzerlik yönünü anlayabilmek için ikisinin de mahiyetinin bilinmesi gerekir. Nitekim mütevâtı' lafzın tanımını daha önce İbn Teymiyye'den bahsederken vermiştik. Ancak Zerkeşî'nin bu ifadeden kastını anlayabilmek için de fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* adlı eserine bakacak olursak, küllî lafızları sınıflandırdığı/Aksâmu'l-Küllî bölümünde, Cürcânî'nin tanımına benzer bir tanım yapmaktadır. Ona göre; "*Mütevâtı' lafız, bir kelimenin zihin ve zihin haricinde eşit*

[207] el-Burûc 85/1.
[208] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/105-111.

oranda aynı anlama gelmesidir. İnsan kelimesinde olduğu gibi. Bu da mütevâtı'dır."[209] Aynı eserin farklı bir yerinde ise mütevâtı' lafzı şöyle açıklamaktadır: "*Vaz' edildiği (konulduğu) manayla uyum içinde olan çeşitli sayıdaki varlıklara delâlet eden kelimelerdir. İnsan kelimesinin Zeyd, Amr ve Bekr'e delâlet etmesi; 'canlı' lafzının insan, at ve eşeğe delâlet etmesi; lems/dokunma lafzının öpme, cinsel ilişki vb. şeylere delâlet etmesi ve renk lafzının siyah, beyaz ve diğer renklere delâlet etmesi gibi.*" Zerkeşî'ye göre müşterek lafız ise *birçok anlama gelen ve her bir anlamı için vaz' edilen lafza denir,* "*ayn*" *lafzı* gibi.[210]

Zerkeşî'nin vücûh tanımı müşterek lafız kavramıyla, nezâir tanımı ise mütevâtı' lafız kavramıyla eşdeğerdir. Ancak anlamdaki farklılık ve çokluk nedeniyle vücûh ile müşterek lafız arasında benzer yönler bulunmasına rağmen, vücûhun müşterek lafız olduğunu ifade etmek, kanaatimize göre uygun değildir. Çünkü müşterek lafız, dil, usûl ve mantık alanlarında yer alan lafız çeşitlerinden biridir; oysa vücûh, Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde aynı lafızdan kastedilen manalardır. Ayrıca, müşterek lafızların oluşumunda dilsel nedenler, lehçe yapıları ve lügatların belirlemesi ile sınırlaması gibi etkenler söz konusu iken, vücûh üzerinde Kur'ân'ın kendi içyapısı (sarf-nahiv, i'râb, siyâk, kinâye, mecâz vb.) ve Hz. Peygamber (s.a.s.) ile sahâbenin kullanım biçimleri etkili olmaktadır.[211] Dolayısıyla, müşterek lafız dildeki çokanlamlılığı yansıtırken, vücûh ise Kur'ân'daki çokanlamlılığı ortaya koyar. Bunun yanında, ayrıca vücûh lügat merkezli bir çalışma olmayıp, müfessirlerin Kur'ân'ı tefsir etme çabası ve gayretidir.

Zerkeşî'nin nezâir tanımının İbn Teymiyye'ye kıyasla daha karışık olduğu görülmektedir. Zerkeşî bu kavramla, aralarında ortak bir anlam üzere benzerlik bulunan ve bu anlam üzere ittifak edilen lafızları yani sadece belli yönlerden birbirine benzeyen ve tamamen aynı olmayan cins, tür ifade eden anlamları veya varlıkları ihtiva eden lafızları kastetmektedir. Nezâir, lügat olarak teşâbüh ve temâsül (benzerlik ve aynılık) anlamlarına gelmektedir. Bu yönüyle nezâirin birbirine benzerlik gösteren lafızlar olduğu söylenebilir. Bunu Zerkeşî'nin *kef/gibi* edatını kullanmasıyla da açıklayabiliriz. Peki bu

[209] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî ez-Zerkeşî, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ fi uṣûli'l-fıḳh* (b.y: Dâru'l-Kütübî,1414/1994), 2/287-288.
[210] Zerkeşî, *Baḥrü'l-Muḥîṭ*, 2/297-298.
[211] Divlekçi, *Dil Bilim ve Kur'ân İlimleri*, 99*;* el-Avvâ*, el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*, 18; Cüneyt Maral, *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği),* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 123.

benzerlik mana yönünden midir, yoksa şekil yönünden midir? Zerkeşî'nin verdiği *el-Hüdâ* örneğindeki *istircâ'* ile ilgili âyetlerde getirdiği yaklaşım ve kullandığı *nazîruhâ (benzeri, örneği)* kalıbı ve *Efrâd*'dan verdiği *el-Esef*/ألأسف, *el-Burûc*/ألبروج gibi kelimelerin birer âyet hariç aynı şekil, form ve anlamda kullanılmasına bakarak, bu benzerliğin hem mana hem de lafız yönünden olduğunu söylemek mümkündür. Zerkeşî ayrıca tanımının sonunda *vücûhu aksâmın* (ألأقسام/kısımlar) *bir çeşidi, nezâiri de emsâlin* (ألأمثال/örnekler) *bir çeşidi olarak veriyorlardı,* demektedir. Zerkeşî'nin bu cümleyle nezâirden kastının "*zû vücûh*" olan yani farklı anlamlarda kullanılan bir kelimenin, anlamlarından herhangi biri ile Kur'ân'da geçtiği tekrar ettiği lafızlar yani örnekler olduğunu, ifade edenler olduğu gibi[212] bu görüşten farklı olarak, Zerkeşî'nin mütevâtı' lafızlardan kastının, aynı anlamdaki âyetler/nezâir olmadığını, dile getirenler de vardır.[213]

Zerkeşî'den sonra Süyûtî (öl. 911/1505) *el-İtkân* adlı kitabının 39. bölümünü " في معرفة الوجوه والنظائر" başlığıyla bu ilme ayırmış ve *Vücûh* '*ümmet*' *lafzı gibi birçok anlamı olan müşterek lafızdır. Ben de bu ilimde müstakil bir eser telif ettim ve bunu da Mû'terakü'l-akrân fi müşteraki'l-Kur'ân diye isimlendirdim. Nezâir de mütevâtı' lafızlar gibidir*" diyerek Zerkeşî'nin tanımını aynen aktarmaktadır. [214]

Süyûtî, Mukâtil'in kitabının başında merfû olarak zikrettiği hadisi tahrîc ettikten sonra bu konuyla alakalı olarak Zerkeşî gibi "*el-Hüdâ*" lafzını örnek vererek "*sebât, beyân, din, iman, dua, marifet, peygamberler ve kitaplar, Hz. Muhammed (s.a.s.), Kur'ân, Tevrât, istirca', hüccet, tevhid, sünnet, ıslah, ilham, tevbe, irşad*" olmak üzere 19 vecihte açıklamıştır. Bu lafzın her bir vechini birer âyet bazısını ise iki âyetle örneklendirmiş ancak *nazîruhâ (benzeri/örneği)* kalıbını hiç kullanmamıştır. Süyûtî daha sonra *kötülük*

---

212 Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Nezâir Anlayışının Sorunları", 273.

213 Yaldızlı, "Vücûh -Nezâir Tanımları", 10-11.

214 Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/144; Süyûtî'nin ifadeleri şöyledir:" فَالْوُجُوهُ لِلَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِي عِدَّةِ مَعَانٍ كَلَفْظِ الْأُمَّةِ وَقَدْ أَفْرَدْتُ فِي هَذَا الْفَنِّ كِتَابًا سَمَّيْتُهُ " مُعْتَرَكُ الْأَقْرَانِ فِي مُشْتَرَكِ الْقُرْآنِ ".

وَالنَّظَائِرُ كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ. وَقِيلَ: النَّظَائِرُ فِي اللَّفْظِ وَالْوُجُوهُ فِي الْمَعَانِي وَضُعِّفَ لِأَنَّهُ لَوْ أُرِيدَ هَذَا لَكَانَ الْجَمْعُ فِي الْأَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ وَهُمْ يَذْكُرُونَ فِي تِلْكَ الْكُتُبِ اللَّفْظَ الَّذِي مَعْنَاهُ وَاحِدٌ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ فَيَجْعَلُونَ الْوُجُوهَ نَوْعًا لِأَقْسَامٍ وَالنَّظَائِرَ نَوْعًا آخَرَ.

" وَقَدْ جَعَلَ بَعْضُهُمْ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ مُعْجِزَاتِ الْقُرْآنِ حَيْثُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ الْوَاحِدَةُ تَنْصَرِفُ إِلَى عِشْرِينَ وَجْهًا وَأَكْثَرَ وَأَقَلَّ وَلَا يُوجَدُ ذَلِكَ فِي كَلَامِ الْبَشَرِ

(السوء), *namaz* (الصلوة), *rahmet* (الرحمة), *fitne* (الفتنة), *ruh* (الروح), *hüküm vermek* (قضى), *zikr* (الذ كر), *dua* (الدعاء), *ihsan/iyilik* (الاحسان) kelimelerini açıklamış ancak yine *nazîruhâ, mislûhâ* gibi *Vucûh-Nezâir* lafızlarından herhangi birisini kullanmamıştır. Bu çok vecihli kelimelerden sonra da Zerkeşî gibi İbn Fâris'in *el-Efrâd* adlı eserinden örneklere geçerek bölümü tamamlamıştır.[215]

Süyûtî ve Zerkeşî yaptıkları tanımlardan sonra *el-Hüdâ* lafzı da bu kabildendir (çok vecihli bir kelimedir) diyerek örnek göstermişler, ancak nezâir konusunda *nezâirin de örneği şudur* diye bir tabir kullanmamışlardır. (Zerkeşî daha önce de ifade ettiğimiz gibi sadece *istirca'* kelimesini örneklendirirken *nazîruhâ* kalıbını kullanmıştır.)

Zerkeşî'nin tanımını benimseyen Taşköprizâde (öl. 968/1561) ise bu ilmin tanımını yaptıktan sonra Vücûh-Nezâire örnek vererek konuya açıklık getirmektedir. O, Vücûh*,* "***el-Emr/***الأمر *lafzı gibi birçok anlamda kullanılan müşterek lafızdır. Süyûtî'nin Mû'terakü'l akrân kitabı bu sahada yeterli kaynaktır. Nezâir mütevâtı' lafızlar gibidir*." dedikten sonra, Zerkeşî ve Süyûtî'nin İbnül-Cevzî eleştirisini yansıtan cümleleri aynen aktarmaktadır. Onlardan farklı olarak da *Ümmet* lafzı yerine *el*-emr lafzını kullanmış, Zerkeşî'nin tanımının son kısmını *vücûhu aksâmın bir çeşidi, nezâiri de başka bir çeşidi olarak kılıyorlar* şeklinde ifade etmiş, böylece nezâir için كالامثال ifadesini kullanmamıştır.[216] Taşköprizâde *vücûhun örneği şudur*, dedikten sonra *el-Hüdâ* lafzını örnek vererek 17 vechini de zikretmektedir. Daha sonra *nezâirin örneği şunlardır* diyerek İbn Fâris'in *el-Efrâd* adlı kitabından altı lafzı -*burûc, salât, kunût, kenz, misbâh, nikâh*- örnek olarak vermektedir. Örneğin*,* Kur'ân'da geçen bütün burûc kelimeleri *yıldızlar* anlamındadır, ancak Nîsâ Sûresi 78.âyet hariç. Bu âyette ise *burûc* kelimesi "*sağlam ve tahkim edilmiş kaleler*" anlamındadır. Burûc kelimesinin iki farklı anlamda kullanılması *vücûh iken;* "*sağlam kaleler*" anlamında tek bir yerde kullanılması, ikinci bir yerde kullanılmaması onun *nazîrinin* olmadığını göstermektedir.[217] Fakat *yıldızlar* anlamında kullanıldığı bütün yerler ise birbirinin *nazîri* olmaktadır. [218] O zaman *nezâir, vecihleri çok*

[215] Süyûtî, *el-İtḳân,* 2/155-165.
[216] Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde*, 2/377-379.
[217] Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde,* 2/378-379, diğer kelimeler için bk.379.
[218] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teṣârîf*, 31.

olmasına rağmen, bir lafzın aynı anlamdaki vechinin Kur'ân'da tekrarlandığı yerler ve örnekler olduğu gibi; bir vecihte Kur'ân'da aynı anlamda gelen bütün kelimeler ve örnekler[219] dolayısıyla *Külliyâtü'l-Kur'ân'*da birbirinin nazîridir.

Tehânevî de (öl. 1158/1745) Vücûh-Nezâir konusunda Zerkeşî'nin tanımını benimsemiş, Taşköprizade gibi (ke'l-emsal/كالامثال) kaydı hariç tanımı aynen aktarmış, ancak herhangi bir örnek vermemiştir.[220]

Görüldüğü gibi Zerkeşî ve ondan sonra gelen Süyûtî, Taşköprizade ve Tehânevî gibi âlimler de İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmişler ve vücûhu *elfâz-ı müştereke,* nezâiri de *elfâz-ı mütevâtie* terimleriyle tanımlamışlardır. Âlimlerin hem İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmeleri hem de ilk olarak İbn Teymiyye'nin kullandığı bu kavramları kullanmaları, İbn Teymiyye'nin onlar üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir. Ancak bu âlimlerin *nezâir* anlayışı İbn Teymiyye'nin *nezâir* anlayışından farklı gözükmektedir. Bu hem tanım olarak hem de *el-Hüdâ* lafzıyla birlikte, İbn Faris'in *el-Efrad* adlı kitabından verdikleri örneklerde mevcuttur. Bu örneklerde Zerkeşî ve Süyûtî açıkça nezâir terimini kullanmasalar da bu alıntıların nezâirin örnekleri olduğu söylenebilir. Zira aynı anlayışı benimseyen Taşköprizâde açıkça *vücûhun ve nezâirin örneği şudur* ibaresini kullanarak aynı örnekleri vermektedir.

E. GÜNÜMÜZ VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞI

Vücûh-Nezâir ilminin tarihsel süreç içerisinde yapılan tanımları dışında, son dönemde yapılan çalışmalarda vücûhu*, çokanlamlılık;* nezâiri de *eşanlamlılık* olarak benimseyen yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Her ne kadar *vücûh* kısmında bir sorun gözükmese de *nezâir* kısmı oldukça sorunlu olan ve günümüz araştırmacıları tarafından benimsenen ve çok yaygın olarak da kullanılan bu anlayış, ilk dönem âlimleri nezdinde hiç kimse tarafından savunulmadığı gibi hiçbir klasik eserde de yer almamıştır.

Bu anlayışa göre, vücûh; *Kur'ân'da aynı lafzın farklı anlamlarda kullanılması (çokanlamlılık/müşterek lafız),* nezâir ise *Kur'ân'daki farklı lafızların aynı anlamı ifade*

[219] Muhammed Hâmid Hasan Atıyye, "el-Meskûtü anh fi dirâseti'l-vücûh ve'n-neẓâʾiri'l-Ḳur'âniyye", *Riyad: Merkez Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* (2021), 18.

[220] Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkī, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm,* thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1703-1704.

etmesi (eş anlamlılık/müterâdif lafız) olarak tanımlanmaktadır.[221] Anlamda benzerlik bakımından aynı veya birbirine çok yakın olan, arada ince nüanslar bulunan anlamlara delâlet eden lafızların nezâir kategorisinde ele alındığı bu özelliği sebebiyle de söz konusu kavramın "*elfâzu'l-mütevâtıe* (anlam birlikteliği olan lafızlar)" olarak adlandırıldığı[222] ifade edilmektedir. Bu görüşün ortaya çıkmasında İbn Teymiyye'nin lafızları bir yerde mütevâtı' bir başka yerde müterâdif olarak isimlendirmesinin[223] etkisi olabileceği gibi Zerkeşî ve Süyûtî'nin Vücûh-Nezâir tanımında, nezâir için *mütevâtı' lafızlar gibidir*/ كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةibaresinin [224] *müterâdif lafızlar* olarak anlaşılması da mümkün gözükmektedir.

Vücûh için her eserde ve tanımda olduğu gibi genel olarak *el-Hüdâ*[225] kavramı örnek olarak verilmekle birlikte, *şeytan*,[226] *put*,[227] *Kâb b. Eşref*[228] gibi anlamlara gelen "*et-tâğut*" kelimesi yine bu bağlamda "*salât, ruh, zikr, rahmet*"[229] gibi kelimelerde örnek olarak verilmektedir. Nezâir için ise genellikle *cehennem* kelimesi örnek olarak verilerek *nar, sakar, hutâme*, *cahîm* gibi kelimelerin hepsinin ortak bir manaya/azaba delâletleri nedeniyle cehennemi işaret ettikleri ifade edilmektedir.[230] Yine İbn Teymiyye'nin müterâdif/mütevâtı' lafızlar kısmında belirttiği Allah'ın (c.c.) isimleri; *Esmâ'u'l-Hüsnâ*, Hz. Peygamberin isimleri; *Muhammed, Ahmed, el-Mâhî, el-Hâşir, el-Âkıb*; *Furkân, Şifâ, Hüdâ, Beyân, Kitap, Zikr* gibi Kur'ân-ı Kerîm'in isimleri, [231] *naîm, adn, firdevs, dâru's-*

---

[221] Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *A.Ü.İ.F.D* (1976), 21/1-4, 22; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 184-185; M. Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri* (İstanbul: Nûn Yayınları, 1995), 134-135; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 201; Mukâtil b. Süleymân, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm)* çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları 2006), 96; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 23; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 145-146; Abdülhamit Birışık, "*Kur'ân İlimleri*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/401-404; Cüneyt Eren, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Istılahları (*Erzurum: Ekev Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi, 2001), 130; Ahmet Paçacı, *Kur'ân'a Giriş*, (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 95, 179; Nefise Karaca Efe*, Kurtubî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2012), 126; Ömer Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/ 2 (2010), 266; Esma Çetin, *el- Vücûh ve'n- Nezâir ,* 12-14.

[222] Bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 23.

[223] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/334-335.

[224] Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/102.

[225] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103-104; Süyûtî, *el-İtḳān*, 2./155-157.

[226] el-Bakara 2/256; en-Nisâ 4/76; el-Mâide 5/60.

[227] Nahl, 16/36.

[228] el-Bakara, 2/257; en-Nîsâ, 4/51, 60.

[229] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/108; Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/155-165.

[230] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 185; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

[231] Muhammed Abdüssettar, "Vücûhü'l-Kur'ân", 275; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/334-335.

selam gibi Cennet'in isimleri[232] ve buna benzer kelimeler bu gruba örnek olarak verilmektedir. Lafızlar farklı olsa da anlam yönünden birbiriyle örtüştükleri için nezâir, eş anlamlı lafızlar olarak tanımlanmaktadır.

Nezâiri eş anlam olarak kabul edenlerin yaygın olarak verdikleri örnekler, cennet ve cehennem anlamında kullanılan kelimelerdir. Bu örnekler genelde âyetlerde şu şekildedir.

Cehennem kelimesinin nazîrleri/müterâdifleri:

1-Âli-İmrân Sûresi 12. âyet, قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ اِلٰى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ "*İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacak ve toplanıp* ***cehenneme*** *doldurulacaksınız. Orası ne fena yataktır!*" **2**-Meâric Sûresi 15. âyet, كَلَّآ اِنَّهَا لَظٰى "*Hayır (ne mümkün)! Şüphesiz, cehennem derileri kavurup çıkaran alevli ateştir.*" ***(Lezâ)*** **3**-Hümeze Sûresi 4. âyet, كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ "*Hayır! Andolsun ki o, Hutâme'ye atılacaktır.*" ***(Hutame)*** **4**-Fâtır Sûresi 6. âyet, اِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ اَصْحَابِ السَّعِيرِ "*O, kendi taraftarlarını ancak alevli ateşe girecek kimselerden olmaya çağırır.*" ***(Seîr)*** **5**-Kamer Sûresi 48. âyet, ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ "*Cehennemin dokunuşunu tadın!*" ***(Sekar)*** **6**-Bakara Sûresi 119. âyet, وَلَا تُسْئَلُ عَنْ اَصْحَابِ الْجَحِيمِ "*Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.*" ***(Cehîm)*** **7**- Kâria Sûresi 9-11. âyet, فَاُمُّهُ هَاوِيَةٌ "*İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye'dir.*" ***(Hâviye)***

Cennet kelimesinin nazîrleri/müterâdifleri:

1-Bakara Sûresi 82. âyet, وَالَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "*İman edip sAlih ameller işleyenler ise* ***cennetl****iklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır.*" **2**-Tevbe Sûresi 21.âyet, يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ "*Rableri onlara, kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk ve kendilerine içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir.*" ***(Nâîm)*** **3**-Tevbe Sûresi 72. âyet,

[232] Karagöz, "Vücûh- Nezâirin terimleşme süreci", 458.

وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ "*...Ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti*." ***(Adn)*** **4**-Kehf Sûresi 107. âyet, اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً "*Şüphesiz, inanıp yararlı işler yapanlara gelince onlar için, içlerinde ebedi kalacakları Firdevs cennetleri bir konaktır. Oradan ayrılmak istemezler.*" ***(Firdevs)*** **5**-Yûnus Sûresi 26. âyet, لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*" ***(Hüsnâ)*** **6**-En'âm Sûresi 127. âyet, لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ "*Rableri katında selam yurdu (cennet) onlarındır. Allah, yapmakta oldukları şeylerden dolayı onların dostudur.*" (***Dâru's-Selâm****)*

Yukarıda da değindiğimiz gibi *cennet ve cehennem* anlamında kullanılan diğer eş anlamlı/müterâdif kelimeler nezâir kabul edilmektedir. Bu anlayışı ülkemizde ilk defa dile getiren muhtemelen M. Tayyib Okiç'tir. *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri* adlı eserinde; "*Vücûh, Kur'ân-ı Kerîm'de birkaç manada kullanılan kelimelere denir. Birçok manayı ihtiva eden; hedy, salât rahmet kelimeleri gibi. Nezâir ise bir manaya delâlet eden muhtelif kelimelere denir.*" [233] demekte ancak nezâire dair herhangi bir örnek vermemektedir. Daha sonra Okiç'in öğrencisi de olan İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Usûlü* adlı eserinde, "*Kur'ân'da lafızların farklı âyetlerde farklı anlamlar ifade etmesini vücûh (çokanlamlılık); birçok farklı kelimenin aynı anlamı ifade etmesini de nezâir (eşanlamlılık)*" olarak tanımlamaktadır. Cerrahoğlu *vücûh* kavramına *el-Hüdâ, tağût* gibi kelimeleri örnek verirken; azaba delâlet ederek aynı manayı ifade eden *cehennem, nâr, sakar, hutâme, cahîm* gibi lafızları da *nezâir* kavramına örnek olarak vermektedir. Dolayısıyla nezâirin örneklendirilmesi Cerrahoğlu'na ait gözükmektedir. Cerrahoğlu bu örneklere de Zerkeşî ve Süyûtî'yi kaynak olarak göstermektedir.[234] Ancak daha önce verdiğimiz tanım ve yaklaşımlarında da görüldüğü gibi Zerkeşî ve Süyûtî'nin bu kavramı *müterâdif (eş anlamlı) lafızlar* anlamında kullanmadıkları, bilakis *nezâir* ile *mütevâtı' lafızlar* arasındaki benzeyen yönlere dikkat çektikleri görülmektedir.[235] Nitekim Zerkeşî ve Süyûtî *el-Hüdâ* lafzında ve verdikleri diğer örneklerde bu kelimelerin eş anlamlılarına

[233] Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü,* 134.
[234] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 184-185; a.mlf., "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ", 22.
[235] Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 11.

değinmemişlerdir. Cerrahoğlu'nun bu yaklaşımının kendisinden sonra gelen araştırmacıları da etkilediği görülmektedir. Nitekim Ali Turgut, [236] Muhsin Demirci [237] ve Mehmet Okuyan da [238] kitaplarında Vücûh-Nezâir'le ilgili aynı tanımı vermişlerdir. Bu tanıma Turgut; Zerkeşî ve Süyûtî'yi, Demirci ve Okuyan da Kâtib Çelebi'yi referans göstermişlerdir. Ancak Zerkeşî[239] ve Süyûtî'nin[240] nezâir tanımlarında eşanlamlılığa işaret eden bir ifade yer almadığı gibi böyle bir örneklendirme de mevcut değildir. Ayrıca Kâtib Çelebi de de benzer bir ifadeye rastlanmamaktadır, aksine Kâtib Çelebi'nin, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını aynen aktardığı görülmektedir.[241]

III. TANIMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Vücûh-Nezâir'in terim anlamına dair verdiğimiz tanımlardan da anlaşıldığı üzere, bu terimler tarihsel süreç içerisinde, bu alanda yazılan ilk eserlerdeki kullanımlarından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Böylece beş tanım ortaya çıkmıştır. Herhangi bir konuyla ilgili yapılan tanımların değeri, alana yaptıkları katkı ve getirdikleri yenilikle birlikte konuyla ilgili eserlerin içeriğiyle de doğru orantılıdır. Zira terimlerin ait oldukları ilim dalının literatüründeki kullanıma göre tanımlanması yöntemsel açıdan da önem arz etmektedir.[242] Bu nedenle daha önce dile getirdiğimiz tanımları burada değerlendirmeye tabi tutmak istiyoruz, bunun sonucunda mevcut literatürdeki kullanıma en uygun tanımı belirlemeye çalışırken, tercih ettiğimiz tanımı da ifade etmek istiyoruz.

A. İLK DÖNEM VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Vücûh-Nezâir'le ilgili çalışmaların başlangıcı hicrî 2. asra hatta daha öncesine kadar dayanmaktadır. Elimize ulaşan ilk kaynak, Mukâtil b. Süleymân'a (öl. 150/767) ait olan *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserdir. Vücûh-Nezâir konusunda bilgi veren kaynaklarda, Mukâtil'den önce, İkrime, (öl. 105/723) Ali b. Ebî Talhâ (öl. 143/760)[243] ve Muhammed b. Saîb el-Kelbî'ye (öl.146/763)[244] eser nisbet edilmekle birlikte, bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Oldukça erken dönemlerde telif edilen eserlerde ne Mukâtil'in ne de

[236] Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 201.
[237] Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.
[238] Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 23.
[239] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102.
[240] Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/144.
[241] Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001.
[242] Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 441.
[243] İbnü'l-Cevzî*, Nüzhetü'l-aʿyün,* 11; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001.
[244] Hîrî, *Vücûhu'l-Kurân*, 34.

kendisinden sonra gelen Hârûn b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm, Hîrî ve Dâmegânî'nin Vücûh-Nezâir terimi ile ilgili bir tanım yapmadığını daha önce belirtmiştik. Ancak herhangi bir tanım yapmamakla birlikte, eserlerini incelediğimizde bu âlimlerin "*Vücûh* kavramını; *Kur'ân'ın farklı yerlerinde farklı anlamlara gelen aynı lafızlar için, Nezâir* kavramını ise *bu lafzın vecihlerinden/anlamlarından herhangi birinin Kur'ân'ın değişik yerlerinde tekrarlanması"* anlamında kullandıklarını müşahede etmiştik.

İlk eser olması yönüyle Mukâtil'in Vücûh-Nezâir terimlerini kitabında ele alış biçimi ve uyguladığı metot, kendisinden sonra gelen başta ilk dönem müellifleri olmak üzere diğer âlimlerin eserlerinde de hiçbir değişikliğe uğramadan aynı şekilde kullanılmaya devam etmiştir. Nitekim bir ilim alanındaki terminolojinin birdenbire oluşmadığı gerçeğini Karagöz makalesinde şöyle dile getirmektedir*:* "*Mukâtil'in bu kullanımını istisna kabul ederek ondan sarf-ı nazar etsek bile kendisinden sonraki müelliflerin yaklaşık üç asırlık bir dönemde Vücûh-Nezâir kavramlarını Mukâtil ile aynı anlamda kullanmaları, bu kavramların ilk dönemden itibaren bu minval üzere terimleştiğini göstermektedir. Dolayısıyla Mukâtil'in yönteminin, bu konuda öncü kabul edilmesi ve kendisinden sonraki müellifler tarafından benimsenmiş olması önemlidir. Ayrıca Vücûh-Nezâir ile ilgili telif edilen eserlere bakıldığında bu tanımın, kendi içinde tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu kullanıma göre Vücûh-Nezâir'in gerçekte olgusal olarak bir karşılığı da mevcuttur. Buna göre vücûh; aynı lafzın Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde farklı anlamlarda kullanılması, nezâir de bu farklı anlamlardan her birinin Kur'ân'da birçok yerde tekrarlanması*"*dır*.[245]

Bu sahada konuyla ilgili olarak kayda değer araştırmalar yapan Karagöz'ün[246] bu yorum ve değerlendirmesi oldukça önemlidir. Karagöz'ün tanımına benzer tanımı daha önce Müsâîd b. Süleymân et-Tayyâr'dan da vermiştik. Müsâid Tayyâr Mukâtil'in Vücûh-Nezâir terimlerinden neyi kastettiğini anlamak için kitabını baştan sona incelemiş ve örneklerle birlikte yaptığı tahlillerin sonunda Mukâtil'in Vücûh-Nezâir tanımını yukarıda belirttiğimiz şekilde yapmıştır.[247] Yine her ne kadar vücûha dair bir tanım yapmasa da

[245] Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 451.

[246] Karagöz'ün konuyla ilgili makaleleri için bk. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci–Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu- ", *Bilimname*, sayı: XIV (2008/1), 441-475; "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları" *Bilimname* XLIII (2020/3), 129-168; "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", *Bilimname*, XXXVI (2018/2), 261-291.

[247] Bk. Müsâid Tayyâr, *et-Tefsirü'l-Lügavî*, 94.

Mukâtil'in eserindeki uygulamalardan yola çıkarak, Divlekci'nin yaptığı nezâir tanımı da Mukâtil'in nezâir anlayışını birebir yansıtmaktadır.[248] Bütün bu çalışmalardan önce Ekber Bihruz Ali âbâd'da Dâmegânî'nin eseri bağlamında Vücûh-Nezâir ilmine dair 1968 yılında yaptığı doktora tezinde aynı tanımı yapmaktadır.[249] Kanaatimizce bu da ulaşabildiğimiz kaynaklar itibariyle Mukâtil ve onun izinden gidenlerin bu ilimdeki maksatlarını yansıtan ilk Vücûh-Nezâir tanımıdır. Nitekim genelde bütün ilmî terimlerin özelde de Vücûh-Nezâir terimlerinin öncelikle, sahalarında yazılan eserlerin içeriğine uygun olarak tanımlanması gerekir. Zira o ilme ait terminoloji ve metodolojinin sağlam bir şekilde oluşması buna bağlıdır. Bu açıdan Ekber Bihruz'un Dâmegânî'nin kitabını, Divlekci, Karagöz ve Müsâîd Tayyâr'ın da Mukâtil'in kitabını esas alarak yaptıkları ilk dönem eserlerinin içeriğini yansıtan bu tanım oldukça kıymetlidir ve bizim tercih ettiğimiz tanım da budur. Bir ilmin asıl halinin korunması, ortaya konuluş amacının gözetilmesi, gayesinin, hedefinin saptırılmaması, farklı mecralara kaydırılmaması açısından ilmin aslına bağlı kalarak yapılan tanım kanaatimizce en evlâ tanımdır. Nitekim biraz sonra değineceğimiz gibi diğer tanımlar var olan bu ilimden, bu asıldan doğmuştur. Bu tanımı tercih sebeplerimizi de şu şekilde belirtebiliriz:

Bu ilmin müessisi ve ilk müellifi Mukâtil b. Süleymân'dır. Eserinde Vücûh-Nezâir ilminin tanımını vermemesi onun bu kavramları bilmediği anlamına gelmemektedir. Tanımın verilmemesi kanaatimizce *selef metodu*[250] gereği olup, bu kavramların o dönemde âlimler tarafından bilindiği ve bilinen bir şeyin tekrar tanımlanmasına ihtiyaç duyulmadığıdır. İlk dönem âlimlerinin özellikle de müfessirlerin asıl muhteva üzerinde fikir telâkkisinde bulunmak için, nazarî kısmı ihmal ettikleri bir gerçektir. O dönemin şartları gereği ilimde esas olan daha çok derleme, cem/bilgileri bir araya toplama faaliyetleridir. Nitekim ilk hadis ve tefsir kaynaklarına baktığımızda genelde bu amaca yönelik hazırlandığını görmekteyiz. Bu ilimlerin metodolojisi ve teorik kısmı ise daha sonraki dönemlerde şekillenmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Mukâtil'in kitabında

[248] Bk. Divlekci, *Dil Bilim ve Kur'ân İlimleri,* 87; a.mlf., "Kur'ân'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", 166-168.

[249] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî*, 7-9.

[250] Müslümanların ilim ve fazilet bakımından önderleri sayılan, ashâb ve tâbiîn için kullanılan bir kavram olan *Selef*, kelime itibariyle önceden yaşayan, kavram olarak da İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşayan, sistematik yöntem kaygısı gütmeden, tercihlerine göre metodları ve kendilerine has görüşleri olan ilim adamları olarak tanımlanmaktadır. Tefsir metotları genelde âyeti âyetle veya âyeti hadisle açıklamak şeklindedir. Bilgi için bk. Mehmet Baktır, "Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 24, 27, 42.; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399.

Vücûh-Nezâir ile ilgili açık ve net bir tanımın yer almaması, onun açısından bir eksiklik sayılmaz. Eserin genel muhtevasına bakıldığında, bu ilimden neyin kastedildiği gayet açıktır. Zira bir şeye hükmetmek, zihnî tasavvurun-yani zihnî varlık ve bilgi anlayışının-sonucudur. "الحكمُ على الشيء فَرْع عن تصوره/*el-Hükmü ale'ş-Şey'i Fer'un an Tasavvurihî*"[251] kaidesine göre Mukâtil'in tasavvurunun açık ve net olduğu ortadadır.

Mukâtil b. Süleymân'ın Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir olması[252] ve yine Vücûh-Nezâir sahasında türünün bilinen en eski eserini ortaya koyması onun müfessir kimliğinin bir sonucudur. Bu bakımdan Vücûh-Nezâir'i doğrudan bir tefsir çeşidi olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu yaklaşım aynı zamanda Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsiri olarak da görülmektedir. Yine Vücûh-Nezâir, Kur'ânî bir ilim olan tefsir ilmini en iyi şekilde temsil eden ilimdir. Çünkü tefsirin tanımında *esas olan gizli olanı açıklamak, kapalı olanı açığa çıkarmaktır*[253] ifadesi mevcuttur. Bu yönüyle tefsirin gayesi; Vücûh-Nezâir ilminin gayesiyle birebir aynıdır. İkisinin de amacı, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını sağlamaktır.

İbnü'l-Cevzî'ye gelinceye kadar ilk dönem müelliflerinin ve hatta çoğu yönden İbnü'l-Cevzî'nin de Mukâtil'in izini takip etmeleri, kitaplarında birebir aynı yöntemi uygulamaları, Vücûh-Nezâir uslûplarını *(vech, vecheyn, evcuh, vücûh; nazîruhâ, misluhû; nahvehû, ke kavlihî vb.)* aynen kullanmaları Mukâtil'in uyguladığı yöntemin, bu ilim de temel esas olarak alındığını göstermektedir.

---

[251] Zihinde oluşan tasavvur, mahiyetlerin bizzat kendilerinin varlığı veya bir şeyin başka bir şey için hâsıl olması, o başka şeyin kendinde hâsıl olmasının bir uzantısı, şeklinde de tanımlanan "*zihnî varlık*" anlayışı için bk. Hasan Korkmaz, "Fer'î Kâide Bağlamında Fahreddîn Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı" *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/2, Aralık (2022), 285-310.; Ahmed Pirinç, " İslâm Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücûd-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 131-162.

[252] Mukâtil'in ilmî şahsiyetinde öne çıkan yönü tefsirciliğidir. Mukâtil'den önce de Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713?), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Amr b. Ubeyd (öl. 144/761), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), İkrime el-Berberî (öl. 105/723), İbn Cüreyc (öl. 150/767) gibi âlimler Kur'ân tefsiriyle meşgul olmuşlardır, ancak onların tefsirleri kısmî olduğu gibi günümüze tamamı da ulaşmamıştır. Mukâtil âyeti âyetle tefsir etmiş, rivâyetle dirâyet yöntemini birlikte kullanmış, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, Vücûh-Nezâir gibi tefsir ilminin ana konularıyla ilgilenerek, bu konularda kitaplar yazmış böylece ilmin inşasında önemli rol oynamıştır. Bilgi için bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Tefsîru Mukâtil b. Süleymân),* thk. Abdullâh Mahmut Şehhâte (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâs, 1423); Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleymân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/134-136.

[253] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 19-20; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, 213-214; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 19-20.

Mukâtil'den yaklaşık dört asır sonra bu ilmin ilk tanımını ortaya koyan İbnü'l-Cevzî'nin, *vücûh* tanımının Mukâtil'le benzer olması da Mukâtil'in bu sahadaki etkisinin göstergesidir. Yine İbn Teymiyye, Zerkeşî, Süyûtî ve onlardan sonra gelen âlimlerin *vücûh* tanımları üzerinde de Mukâtil'in etkisini görmek mümkündür. Nitekim tarihi süreç içerisinde nezâir tanımında farklılaşmalar olsa da vücûh tanımı benzerlik göstermektedir.

Vücûh-Nezâir ilminin tanımlarında her ne kadar görüş farklılığı bulunsa da tarihten günümüze bu sahada yazılan eserlerin muhtevaları, Mukâtil'in eseriyle birbirine benzemektedir, ele aldıkları lafızlar, bu lafızlara verdikleri örnekler/nezâir genelde aynıdır. Bu da bu ilmin öncüsü kabul edilen Mukâtil'in eserinin hemen hemen her dönemde esas kaynak olarak alındığını göstermektedir.

B. İBNÜ'L-CEVZÎ'NİN TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Vücûh-Nezâir alanında yapılan ilk tanım İbnü'l-Cevzî'ye aittir. Bu yönüyle önemli bir boşluğu doldurmuştur. İslâmî ilimlere sunduğu kıymetli eserlerle katkı sağlamasının yanında, doğuşundan yaklaşık dört asır sonra Vücûh-Nezâir'le ilgili ilk tanımı yapmış olması da övgüye değer bir durumdur. İbnü'l-Cevzî'nin tanımı ilk olması yönüyle birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Ancak bir tarifin sorunlu yönleri varsa, ilmi faaliyetlerin gelişimi açısından o tanımı değerlendirmek, yerine göre eleştirmek de bir zarurettir. Ayrıca Vücûh-Nezâir terimlerinin ilk dönem müelliflerinin eserlerine ve konuyla ilgili literatürün muhtevasına uygun olarak yapılması da bu ilimle uğraşanların bir görevidir. Zira bu görev ilmî bir ıstılahın tanımı ise daha da önem arz etmektedir.[254]

İbnü'l-Cevzî'nin kendisinden önce bu sahada yazılan kitapları incelediği mukaddimesinden anlaşılmaktadır. Mukâtil başta olmak üzere kendisinden önce gelen ve bu sahada eser ortaya koyan âlimlerle vücûh anlayışıyla ittifak etmesi, nezâir anlayışında ise görüş ayrılığına düşmesi, kanaatimizce bu sahada metodoloji ortaya koyma çabasında olduğunu göstermektedir. Özellikle nezâirde farklı yaklaşım içinde olması bunu teyit etmektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'den önceki âlimlerin Vücûh-Nezâir ilmine dair metot ve yöntemlerinde farklılık olmadığı gibi bu ilimdeki maksatları da farklı değildir.

İbnü'l-Cevzî'nin Vücûh-Nezâir lafızlarını *müşterek, mütevâtı', müterâdif* gibi sınıflandırmaya gitmeden, ulûmü'l-Kur'ân *ve* tefsir terminolojisine bağlı kalarak

[254] Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışı", 137-138.

tanımlaması, onun bu sahaya yaklaşımının dilsel değil daha çok tefsîri olduğunu göstermektedir. Nitekim eserinde lafızların vecihlerini verirken, " ذكر المفسرون, ذكر بعض المفسرون, اهل التفسير" gibi ifadeleri kullanması bunun göstergesidir. İbnü'l-Cevzi', diğer ilk dönem müelliflerinden farklı olarak lafızların lügavî yönlerine de kısmen eğilmiştir.

İbnü'l-Cevzî'nin tanımındaki *aynı lafzın aynı hareke ile Kur'ân'ın farklı yerlerinde gelmesi* kriteri Vücûh-Nezâir ilminin uygulama alanını daraltmıştır. Nitekim Mukâtil ve sonrası kaynaklarda sadece aynı lafız aynı hareke ile değil, lafzın kökü esas alınarak türevleriyle birlikte ele alınmıştır.[255] İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tanıma kısmen uyup[256] çoğu zamanda uymaması ise bu tanımın uygulanmasında zorluklar olduğuna işarettir. [257] Zira tanımla muhteva ve yöntem birbiriyle aynı olmalıdır.

İbnü'l-Cevzi'nin tanımında *Vücûh-Nezâir kitaplarında uygulanan yöntem aslında budur,* ibaresi ise iddialıdır ve bu iddia özellikle de nezâir konusunda kitapların muhtevasıyla örtüşmemektedir. Eğer İbnü'l-Cevzi'nin dediği gibi olsaydı kendisinden önceki kitaplarda "bütün nezâirlerin aynı lafız ve aynı hareke ile gelmesi" gerekirdi ki durum ilk dönem eserlerinde yukarıda da ifade edildiği gibi bunun tam tersidir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzi'nin bu yaklaşımı ve nezâir hakkında farklı anlayışı benimsemesi kendi tasavvurudur ve kanaatimizce subjektif bir bakış açısıdır.

İbnü'l-Cevzî ve onu destekleyenler Vücûh-Nezâir'i tek bir olgu olarak ele alıp, aynı şeyi ifade ettiğini dile getirmişlerdir. Onlara göre; kelimenin lafız boyutu nezâir, anlam boyutu vücûhtur. Oysa Vücûh-Nezâir türü eserlerde iki ayrı olgudan, dolayısıyla bu eserlerin ikili işlevinden bahsedilmektedir. Bu eserlerin temel ve ilk işlevleri *aynı lafzın Kur'ân'da farklı yerlerde çeşitli anlamlarda kullanıldığının belirtilmesi (vücûh*); ikinci işlevi ise *bu farklı anlamlardan her birinden Kur'ân'da tekrar edenlerden örneklerin verilmesi (nezâir)*dir. Ancak tarihsel süreç içerisinde bu sahada yapılan tanımlar eserlerin bu işlevlerini ya değişime ya da yok olma tehlikesine maruz bırakmıştır.[258] Bu açıdan İbnü'l-Cevzî'nin tanımı da ilk dönem eserlerinde ele alınan olguyu sadece çokanlamlılıkla

[255] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*; Yahyâb. Sellâm, *et-Teṣârîf*; Damegani, *Işlâḥu'l-Vücûh* adlı kitaplarına aldıkları lafızlar ve yukarıda verdiğimiz örnekler.
[256] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 87, 95, 97, 98 vd.
[257] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 89, 91, 92, 93, 96, 99, 100, 101,105, 111, 112 vd.
[258] Karagöz, "Vücûh-Nezâirin Terimleşme Süreci", 472; Karagöz, "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışı", 140.

sınırlandırdığı için, *nezâirin Kur'ân'dan örneklendirilmesi olan ikinci işlevini*, yok olma durumuna getirmektedir. Çünkü ilk dönem eserlerinde *nezâir*, *vücûhtan doğan anlamlar*, yani aynı vecihteki örnek âyetler (bu manada vücûh daha genel ve geniş bir anlam) *iken*"; İbnü'l-Cevzî'de ise *nezâirden doğan anlamlar* (burada da nezâir daha genel ve geniş bir anlam), *vücûhtur.*

Vücûh-Nezâir'le ilgili, eserlerde hem vücûh hem de nezâir terimi yani bu olgunun iki boyutu da kullanılmıştır. Vücûh-Nezâir müellifleri sadece lafızların vecihlerini vermekle yetinmemiş, aksine zû vücûh olan kelimelerin, farklı anlamlardan biriyle geçtiği diğer âyetleri hasr, tahsis veya sınırlandırma amacı gütmeden örnek olarak zikretmişlerdir. Nitekim ilk olarak İbn Teymiyye'nin, İbnü'l-Cevzî'yi eleştirirken dile getirdiği, sonra Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprizâde gibi âlimlerin de aktardığı *eğer bazılarının dediği gibi vücûh manalarda, nezâir de lafızlarda olsaydı, bu eserlerin tamamının müşterek lafızlardan oluşması gerekirdi. Halbuki âlimler eserlerinde değişik yerlerde aynı anlamda kullanılan (lafız ve anlam birlikteliği olan) lafızları da zikretmişlerdir.*[259] ifadesi, bu eserlerdeki nezâir olgusunun varlığına bir işarettir. Yine bu kitaplara *el-Vücûh ve'n-Nezâir* şeklinde verilen isimler de bu iki olguya işarettir. Vücûh lafzının, nezâirden önce gelmesi, bu kitaplarda uygulanan yöntemle bire bir uyumludur. Çünkü lafızların vecihleri vardır bu vecihlere verilen örnekler de *nezâirdir*. İbnü'l-Cevzî'nin dediği gibi *nezâir* vecihleri olan lafızlar olsaydı, bu eserlerin isimleri ya *en-Nezâir ve'l-Vücûh* ya da sadece *en-Nezâir* şeklinde olması gerekirdi ki başlıkla muhteva uyumlu olsun.

İbnü'l-Cevzî kendinden önceki müellifleri kitaplarında vecih ve babları çoğalttıkları ve böylece birçok çelişki ve tutarsızlıklara düştüklerine dair eleştirse de kitabının sonunda kelimelerin vecihlerini verirken, mütesâhil/kolaycı ve geniş davrandığını, tahkik ehli birinin bu vecihleri incelediğinde onları tek vecihte zikredebileceğini dile getirerek itirafta bulunmuş ve aynı hataya kendisinin de düştüğünü ifade etmiştir. Bütün bunların yanında İbnül-Cevzî'nin tanımını Vücûh-Nezâir literatürüne en yakın, en doğru tanım olarak kabul eden araştırmacılar da mevcuttur. Hasan Yaldızlı,[260] Selvâ el-Avvâ,[261] Habib Gül[262] bunlardan bazılarıdır.

[259] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 17/422-423; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102.
[260] Bk. Yaldızlı, "Vücûh -Nezâir Tanımları", 20.
[261] Bk. el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir,* 46-47.
[262] Bk. Gül, "Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir", 3.

C. İBN TEYMİYYE'NİN TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir'le ilgili "*lafızdaki müşterek isimler müteşâbih olduğu gibi mütevâtı' lafızların bazıları da müteşâbihtendir*" şeklinde yaptığı ilk tanımda lafızları *müşterek* ve *mütevâtı'* olarak sınıflandırması, meseleyi mantık, dil ve usûl âlimlerinin yöntemiyle ele aldığını göstermektedir. Dolayısıyla ona göre *vücûh, müşterek isimle, nezâir de mütevâtı' isimle* eşdeğerdir. İbn Teymiyye'nin bu tanımında göze çarpan ilk sorun, müşterek lafızların tamamını, mütevâtı' lafızların da bazılarını müteşâbih kategorisine dahil etmesidir. Bu açıdan bakıldığında *vücûh* birçok anlamı taşıdığı için müteşâbihattan sayılsa da mütevâtı' isim dediği *nezâirin* bir kısmını da müteşâbihten sayması bizce problemlidir. Çünkü İbn Teymiyye kitabının başka bir yerinde *nezâiri* "*iki veya daha fazla yerde anlamı aynı olan lafız*" olarak tanımlar. Dolayısıyla anlamı aynı olan, birden fazla anlamı ihtiva etmeyen bir lafzın müteşâbihattan sayılması isabetli gözükmemektedir.

İbn Teymiyye'nin bu bakış açısı, meseleyi müştereklik açısından ele aldığı için kendi tasavvuru açısından doğru kabul edilebilir. Nitekim müşterek lafızlar *lafzî müteşâbih* olarak da adlandırılmaktadır.[263] Ancak *vücûh* terimi açısından bakıldığında bütün vücûhların müşterek lafız olduğu söylenemez; aynı şekilde, her vücûh "müteşâbih" de değildir. Her ne kadar Vücûh içinde müşterek veya müteşâbih lafızlar bulunsa da vücûhu müşterek isim ya da müteşâbih lafız ile eşdeğer tutmak kanaatimize göre doğru bir yaklaşım değildir.

İbn Teymiyye Vücûh-Nezâir sahasına yeni iki farklı terim dahil etmiş, bu kavramlar da Vücûh-Nezâir ilmini tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân sahasından uzaklaştırıp dil, mantık ve usûl sahasında tartışılmasına yol açmıştır. Bu kavramlar bu sahaya her ne kadar yeni bir perspektif kazandırmış olsa da diğer yandan meseleyi karmaşık hale getirmiştir. Çünkü uygun olan, herhangi bir ilim dalında yapılacak tanımın kendi literatürü ve metodolojisi içinde tanımlanmasıdır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu tanımları, müstakil olarak Vücûh-Nezâir ilmi başlığı altında ele almayıp, kitabının farklı bölümlerinde (muhkem-müteşâbih gibi) dağınık bir şekilde işlemesi ve yeteri kadar bilgi ve örnek vermemesi, meselenin net bir şekilde anlaşılmasını engellemiştir. Bunun sonunda İbn Teymiyye'den sonra gelen Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprizâde gibi âlimler onun tanımını benimsemekle birlikte

[263] Demirci, *Tefsir Usulü*, 162-163.

tanımın anlaşılmasını kolaylaştırmak ve kapalılığı gidermek için *müşterek lafız, ümmet lafzı gibi* **(**الامة**)**, *nezâirde, mütevâtı' lafızlar gibidir* **(**كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ**)** diyerek örneklendirme yoluna gitmişlerdir.

İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı her ne kadar sonraki âlimler tarafından benimsense de aslında onun Vücûh-Nezâir ilmiyle ilgili söylediği bu birinci yaklaşım, bir tanım olmaktan ziyade, bu ilmin uygulama sahasına yönelik bir açıklama gibi durmaktadır. Çünkü Vücûh-Nezâir kavramlarında kullandığı (في) harf-i ceri *vücûhun* müşterek isimlerde, *nezâirin* de mütevâtı' isimlerde bulunduğunu ifade etmek içindir. *Vücûh, müşterek isimlerde, Nezâir, mütevâtı' isimlerdedir demek; Vücûh müşterek isimler ve Nezâir de mütevâtı' isimlerdir demek değildir. Eğer burada bir tanım ortaya koymak isteseydi* (في) *harf-i ceri yerine,*[264] *kanaatimizce* (هى) *zamirini kullanması gerekirdi*. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir tanımı, ilmî bir tanımdan ziyade müteşâbihin alanına giren lafızlarla ilgili bir değerlendirme olarak gözükmektedir.

İbn Teymiyye'nin kitabının başka bir bölümünde "*nezâiri iki veya daha fazla yerde aynı anlama gelen lafız, vücûhu da anlamı farklı olan lafız olarak tanımlaması*",[265] Mukâtil'in tanımıyla aynıdır. Bu tanımın devamında "*Vücûh-Nezâir'le aralarında fark olsa da bunlara müşterek ve mütevâtı' isimlerde*" denilmiştir, diyerek aslında her iki kavram çiftinin aynı olmadığını, aralarında fark olduğunu kendisi de dile getirmektedir. Bu yönüyle bakıldığında İbn Teymiyye'nin bu tanımında herhangi bir sorun gözükmemektedir. İbn Teymiyye'nin yaptığı bu ikinci tanım Vücûh-Nezâir ilmini net bir şekilde tanımlamaktadır. Çünkü bir tanımda olması gereken özellikler mevcuttur. Ancak bu açık ve net tanımdan sonra yine İbn Teymiyye kitabının başka bir yerinde tekrar ilk tanıma dönmekte ve Vücûh-Nezâir'i, müşterek ve mütevâtı' cinsinden örnekle açıklamaktadır. İbn Teymiyye tanımının başında Vücûh-Nezâir kitaplarında müşterek lafza dair en yaygın örnek olarak verilen ayn (العين) kelimesini *vücûha* örnek olarak vermekte, *mütevâtı' isim* olarak nitelendirdiği *nezâire* ise Müzzemmil Sûresi 15-16. ve Nûr Sûresi 63. âyetlerde geçen "*Rasûl*/رسول" kelimesini örnek vermekte ve "*bu iki âyette*

[264] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/276-277.
[265] Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 17/423.

geçen Rasûl kelimeleri el takısıyla (ال) *mârifedir ve birinci âyette bağlamından dolayı Firavun'a gönderilen Hz. Mûsâ (a.s.), ikinci âyette ise Hz. Muhammed (s.a.s.) anlaşılmaktadır. Bu ikiside hakikat ve mütevâtî' isimdir. Rasûl kelimesi her iki yerde de mârife olduğu halde birinin bağlamı diğerinden farklıdır.*"[266] demektedir. Bu örnekten de onun *mütevâtı' lafızlardan* kastının, *geldiği her yerde anlamı aynı olan, ancak bağlam sebebiyle farklı şeylere delâlet eden lafızlar,* olduğu anlaşılmaktadır.[267] Yine bu yaklaşıma göre Kur'ân'da aynı manada kullanılmalarına rağmen, bağlam (siyâk) açısından farklı insan fertlerinin kastedildiği "*en-nâs*/الناس */insan*", yine geldiği her yerde *yer* anlamına gelen fakat bağlam itibariyle *Mekke, Şam, Mısır* gibi anlamların kastedildiği "*el-Ard* / الارض" gibi kelimeler de *nezâir* olmaktadır.[268]

Ancak İbn Teymiyye'nin mütevâtı' isimler dediği bu kısım, Mukâtil'den bu yana *vücûh* kategorisi içerisinde aktarılmaktadır. Çünkü "*vücûh, bu kitaplarda aynı kelimenin bağlam itibariyle farklı anlamlarda gelmesidir. Nezâir de bu vecihlerden birinin aynı anlamda tekrarlanmasıdır.*" Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu tanımı *Vücûh-Nezâir* kitaplarının muhtevasıyla örtüşmemektedir. Yine İbn Teymiyye eserinin bir başka bölümünde *Müterâdif-Mütebâyin İsimler* babında *mütevâtı'* lafza örnekler vermektedir. İbn Teymiyye'ye göre "*sarîm*/الصريم", "*mühenned*/المهند"ve "*seyf*/السيف" gibi kılıç isimleri ortak bir maddeye delâlet ettikleri için mütevâtı'/müterâdif lafızlara benzetilmiştir. Bu lafızların her birisinin özel bir anlamının olması ise -*sarîm; keskin kılıç*, *mühenned; hint çeliğinden yapılmış kılıç*, *seyf; bilinen herhangi bir kılıç-mütebâyin lafızlara* benzetilmiştir. Yine daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ın (c.c.) isimleri/Esmâü'l-Hüsnâ, Peygamber Efendimiz'in isimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in isimleri bu kavrama örnek olarak gösterilmekte, bu örnekler dile getirilirken de bu lafızların arasındaki ortak anlam (bir madde, zat gibi) *mütevâtı' isimlere,* her birinin özel bir anlama delâlet etmesi ise *mütebâyin lafızlara* benzetilmektedir. Bunun yanında İbn Teymiyye cümlenin sonunda *müterâdif* için *mütevâtı'* kavramını kullanmaktadır.[269] Bununla da onun nezdinde

[266] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ,* 20/495
[267] Yaldızlı, "Vücûh -Nezâir Tanımları", 13.
[268] Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Nezâir Anlayışı", 270; Yaldızlı, "Vücûh -Nezâir Tanımları", 13.
[269] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/334-335.

müterâdif lafızlarla, mütevâtı' lafızların aynı şeyler olduğu anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye'nin müterâdif lafızlara aynı zamanda mütevâtı' demesi, kanaatimizce son dönem araştırmacılarının nezâiri *eş anlamlı/müterâdif lafızlar* olarak tanımlamalarında da etkili olmuştur. Her ne kadar bu yaklaşım Zerkeşî ve Süyûtî'nin *ke elfâzı'l mütevâtıe/mütevâtı' lafızlar gibidir* ibaresine atfedilse de asıl kaynağının İbn Teymiyye olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye "bu konuda eser telif edenlerden bazıları Vücûh-Nezâir'in tamamının müşterek isimlerde olduğunu zannederek, lafzı esas alarak nezâir, manayı esas alarak da vücûh olduğunu söylediler" diyerek İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı tanımı eleştirmektedir. Ancak İbnü'l-Cevzî, Vücûh-Nezâir'in tanımını yaparken "müşterek lafzın" özel anlamını kastetmemiştir. Onun kastettiği şey lafızların ister müşterek ister siyâk ister sebeb-i nüzûl vb. hangi sebeple gelirse gelsin, geldiği yerlerdeki farklı anlamlarıdır. Nitekim İbnü'l-Cevzî meseleyi Vücûh-Nezâir ekseninde işlemiş ayrıca kitabında lafız taksimatı da yapmamıştır. Ancak İbnü'l-Cevzi'nin kısaca "*vücûhun manalarda, nezâirinde lafızlarda olduğu*" şeklindeki tanımının, Vücûh-Nezâir kitaplarının muhtevasını yalnızca müşterek lafızlarla sınırlandırdığına dair İbn Teymiyye'nin eleştirisinde haklılık payı bulunmaktadır. Nitekim Vücûh-Nezâir eserlerinde sadece müşterek isimler değil, kendi ifade ettiği anlamda mütevâtı' lafızların da bulunduğunu söylemesi doğrudur. Ancak bu tür lafızların nezâir olarak adlandırılması veya nezâirin "elfâzu'l-mütevâtie" şeklinde açıklanması, isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Onun ayrıca nezâir dediğinin Vücûh-Nezâir kitaplarında vücûh kategorisinde ele alınması ise başlı başına bir meseledir. İbn Teymiyye'nin tanımının kanaatimizce en önemli sorunu, Vücûh-Nezâir literatürünün kullanımıyla birebir örtüşmeyen *müşterek ve mütevâtı'* terimlerini tanıma dahil etmesidir**.** Zira bu eserlerde yer alan maddeler her zaman homojen bir şekilde yalnızca *müşterek lafız ya da mütevâtı' lafız* kategorisine girmemektedir. Bu durum, İbn Teymiyye'nin yaptığı tanımın ilgili eserlerin muhtevasını tam olarak yansıtmadığının önemli bir göstergesidir. Dolayısıyla Kur'ân ve tefsir ilimlerinin bir alt dalı konumundaki Vücûh-Nezâir ilmi tarif edilirken bu sahada yazılmış eserlerin muhtevasını en doğru şekilde yansıtacak bilginin verilmesi gerekmektedir.[270]

[270] Karagöz, "İbn Teymiyye'nin Nezâir Anlayışı", 283.

D. ZERKEŞÎ'NİN TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Zerkeşî'nin Vücûh-Nezâir tanımı, verdiği örnek dışında İbn Teymiyye'nin tanımıyla aynıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye yönelttiğimiz eleştiriler, onun için de geçerlidir. Zerkeşî'ye göre "*Vücûh, birçok anlamda kullanılan ümmet/ امة" lafzı gibi müşterek lafız, nezâir ise mütevâtı' lafızlar gibidir.*" Müşterek lafzın daha önce verdiğimiz tanımları da dikkate alındığında, Zerkeşî'nin vücûhu doğrudan müşterek lafız olarak tanımlaması sorunlu gözükmektedir. Nitekim *Vücûh*; *Kur'ân'da aynı lafzın farklı yerlerde, farklı anlamlarda gelmesidir.* Yine âlimler müşterek lafza genelde "*ayn*" lafzını örnek vermektedirler ki bu lafız, Vücûh-Nezâir eserlerinin hiçbirinde *vücûh* olarak geçmemektedir. Zerkeşî'nin müşterek lafza örnek olarak verdiği "*ümmet*" lafzı ise söz konusu eserlerde *vücûh* kapsamında ele alınan bir lafızdır ve Mukâtil 9 vecih,[271] Hârûn b. Mûsâ 8 vecih,[272] Yahyâ b. Sellâm 9 vecih[273] olarak açıklamıştır. Dolayısıyla "ümmet" lafzı, müşterek lafız olmaktan çok, vücûh kategorisine dahil edilen bir lafızdır.

İbn Teymiyye *nezâir* için "*mütevâtı' isimlerdedir*" derken, Zerkeşî, "*ke elfâzı'l-mütevâtıe/mütevâtı' lafızlar gibidir*", ibaresini kullanmaktadır. Bu yönüyle de İbn Teymiyye'nin nezâir anlayışından ayrılır. Zerkeşî bu iki kavram arasındaki benzerliğe dikkat çekmekte, İbn Teymiyye gibi bütün nezâirleri, mütevâtı' lafızlar sahasına dahil etmemektedir. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît* adlı eserinde *mütevâtı' lafzı*, "konulduğu mana ile uyum içinde olan, değişik sayıdaki varlıklara delâlet eden kelimeler" olarak tanımlamaktadır. İnsan lafzının Zeyd, Amr ve Bekr'e delâlet etmesi gibi.[274] Zerkeşî' nin bu mütevâtı' tanımı, mantıkçıların yaptığı tanımla aynıdır. Nitekim onlar meseleyi ortak bir anlam üzerinden ele almaktadırlar.

Zerkeşî de ibn Teymiyye gibi İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmiştir. İbnü'l-Cevzî nezâiri bütün lafızlara karar kılarken, Zerkeşî ise mütevâtı' lafızlara benzetmektedir. İki tanımın ayrıldığı yer de burasıdır. Vücûhun müşterek lafızlarda olduğu ifadesini, İbnü'l-Cevzî ile kıyasladığımızda ise ikisinin arasındaki vücûh açısından olan ihtilaf daha çok, şekil itibariyledir dolayısıyla sözde bir ihtilaftır, ikisi de aynı lafzın çok ve farklı anlamlılığını

[271] Mukâtil, *el-Vücûh*, 53.
[272] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*, 64.
[273] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 150.
[274] Zerkeşî, *Baḥrü'l-Muḥîṭ,* 2/60-61.

kastetmektedir. Ancak nezâirdeki ihtilaf ise gerçek bir ihtilaftır zira ikisi de farklı şeyleri kastetmektedir.

Zerkeşî'nin tanımındaki ك/*gibidir* edatına gelince ise; nezâir denilen şey, mütevâtı' lafızlar mıdır? Eğer öyleyse bu edat niçin kullanılmıştır, bu edat kullanıldığına göre onun bu lafızların aynısı olmayıp, benzediğidir. Peki bu benzerlik yönü neresidir? Bu benzerlik şekil yönünden mi, yoksa mana yönünden midir? Daha önce kitabından verdiğimiz *aralarında ortak bir anlam üzere ittifak edilen şey,* tanımını esas alırsak bu benzerliğin mana yönünden olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre nezâir, "*aynı anlamda toplanan benzerlerdir*", bütün farklı lafızları aynı anlamda toplar, dolayısıyla, nezâirin durumu, mütevâtı' lafızların durumu gibidir**.** Birden çok fertlerin aralarını aynı anlam üzere toplayan lafızlar, Zerkeşî'ye göre nezâirdir. Oysa Vücûh-Nezâir kitaplarına baktığımızda, sadece Hakîm Tirmizî'de, vücûh kavramının farklı anlamları için "*her kavrama temel ve kök anlam*" [275] verme çabası mevcuttur. Onun dışında diğer kitaplarda ne vücûh için ne de nezâir için böyle ortak bir anlam verme ya da belirleme çabası vardır. Dolayısıyla İbn Teymiyye' de olduğu gibi Zerkeşî ve onun tanımını kitaplarına aynen aktaran Süyûtî, Taşköprizâde, Tehânevî gibi âlimlerin de dile getirdiği "*vücûh, müşterek lafızlar, nezâir de mütevâtı' lafızlar gibidir*" yaklaşımları, Vücûh-Nezâir literatürünü yansıtmayan yaklaşımlardır.

Zerkeşî tanımının, sonunda "*...bu yerlerde vücûhu aksamın/kısımların yani lafızları bir olup, manaları farklı olan kelimelerin kategorisi; nezâiri de emsalin/örneklerin yani lafızları aynı olup, aynı anlama gelen kelimelerin kategorisi yapmışlardır.*" [276] demektedir. Bu ibare de izaha muhtaçtır. Vücûhu farklı anlamların oluşturduğu kısımlar olarak alırsak eğer, emsal'den kasıt da acaba örnekler midir? Ya da başka bir şey midir? Eğer örnekler ise bu örnekler Vücûh-Nezâir kitaplarında neye tekabül etmektedir? Bunu anlamak için mütevâtı' lafızla, emsali bir arada ele alıp öyle yorumlamak gerekmektedir. Çünkü Zerkeşî nezâiri, tanımının başında *mütevâtı' lafza* benzetirken, sonunda da *emsâl'den* saymaktadır. Bu da iki kavramın arasında anlam açısından bir ortaklık bulunduğunu ya da aynı şeyi ifade ettiğini göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî ve Kâtib Çelebi gibi âlimler lafzî benzerliği yeterli görürken, Zerkeşî ve onu izleyen Süyûtî,

[275] Kaya, *Taḥşîlü Neẓâ'iri'l-Ḳur'ân,* 61.
[276] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102; Bk. Karagöz, "Vücûh-Nezâirin terimleşme süreci", 453.

Taşköprizâde gibi âlimlerin ise lafzî benzerliğin yanı sıra aynı lafızlar arasında mana yönünden benzerliği de aradıklarını söylemek mümkündür.[277]

Karagöz, "Vücûh-Nezâir'in terimleşme süreci" adlı makalesinde, Zerkeşî'nin tanımının son bölümündeki فيجعلون الوجوه نوعا للأ قسام و النظائر نوعا آخر كا لامثال kısmının, "كالامثال" kaydıyla birlikte orijinal bir mahiyet kazandığını, *aksâm* ile *emsâl* kaydının birbirini tamamladığını dile getirmektedir. Ona göre; "*aksâm, Vücûh-Nezâir türü eserlerdeki vücûhu karşılarken, emsâl de bu vücûha verilen örnekleri oluşturan nezâire tekabül eder. Dolayısıyla bu cümledeki her iki terim "Vücûh ve Nezâir" sahasında yazılan eserlerdeki kullanımla birebir uygunluk arzetmektedir. Zira, bu eserlerde lafzın farklı anlamları, vech/vücûh kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu anlamlardan herhangi birinin Kur'ân'da başka yerlerde örnekleri varsa, bunlar da emsâl (*كالامثال**) kavramının şemsiyesi altında ifade edilmiştir*." [278] Ancak Karagöz'ün ifade ettiğinin aksine Zerkeşî'nin vücûh örneği olarak verdiği *el-Hüdâ/*الهدى örneğinde sadece bir yerde *nazîruha/*نظيرها ifadesini kullanarak, ikinci bir âyeti örnek göstermektedir.[279] Diğer vecihlerde ise tek bir âyetle yetinmekte, başka örnek vermemektedir. Yani tanımındaki *emsâl/örnekler* kaydının tezahürü bu örnekte açıkça görülmemektedir. Bu da Vücûh-Nezâir kitaplarındaki yöntemle birebir örtüşmemektedir. Çünkü bu kitaplarda her vecihten sonra, aynı vecihte *nezâir* kabilinden birçok âyet örnek olarak verilmektedir. Zerkeşî'nin yöntemi kanaatimizce Vücûh-Nezâir kitaplarındaki genel yöntemden farklı olup, kendine has bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Yaldızlı'nın, Zerkeşî'nin *el-Hüdâ* kelimesini neden örnek verdiğine dair; "*bu kelimenin vücûh kitaplarındaki, ilk kelime olmasının yanı sıra, yapılan nezâir tanımıyla da bir bağlantısı vardır. Çünkü bu kelimeye verilen anlamların çoğu mütevâtı' lafız kapsamına girmekte ve böylece Zerkeşî'nin tercih ettiği nezâir kavramına da örnek teşkil etmektedir.*"[280] şeklindeki yaklaşımı da bizce isabetli gözükmemektedir. Çünkü Zerkeşî bu kavramı, Mukâtil'in kitabının başında "*bir kimse Kur'ân'ın zû vücûh olduğunu bilmedikçe, onu tam olarak anlayamaz*" hadisini

[277] Altuntaş, el-Vücûh ve'n-Nezâir, 18; "Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 42.
[278] Bk. Karagöz, "Vücûh-Nezâirin terimleşme süreci", 453 (50 numaralı dipnot).
[279] Bk. Zerkeşî*, el-Burhân*, 1/104.
[280] Bk. Yaldızlı, "Vücûh -Nezâir Tanımları", 15.

zikrettikten sonra, "*el-Hüdâ* (الهدى) *lafzıda bu kabildendir*" (17 harf/ vecih فَمِنْهُ الْهُدَى سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفًا)[281] diyerek kanaatimizce *nezâire* değil, *vücûha* örnek olarak vermektedir.

Karagöz ve Yaldızlı'nın yaklaşımlarının aksine Selvâ el-Avvâ, Zerkeşî'nin Vücûh-Nezâir anlayışına eleştirel yaklaşmaktadır. O, "Zerkeşî'nin, *nezâire mütevâtı' lafızlar gibidir"* demesi hakkında; *buradaki* ك *teşbih edatı, nezâirin mütevâtı' lafızların aynısı olmadığı, onun benzeri, misli olduğunu ifade eder.* "*Nezâire mütevâtı' lafızlar gibidir" demesi, Arapça da mütevâtı', umûm olarak bulunduğundan, nezâire de Kur'ânî mütevâtı' demiş olabilir mi? Bu ikisi arasında farklılık olduğu halde, Zerkeşî, buna işaret etmemiş olabilir mi? demektedir. Yine Selvâ, biz; Vücûh-Nezâircilerin, kitaplarında lafızları, aksâm-emsâl diye iki çeşide ayırdıklarını göremiyoruz, bilakis Kur'ân'da farklı yerlerde gelen ve geldiği her yerde farklı anlamlar ihtiva eden lafızları işlediklerini görüyoruz. Bu farklı anlamları birbirine bağlayan ilişkiler olabilir. Bu bağlantılardan biri de Zerkeşî'nin nezâir kabul ettiği, Mantıkçıların "tevâtu' dediği, mütevâtı' lafızlarda olabilir, ancak bu âlimler bu ilişkiler ve bağlantılar üzerinde durmadılar. Bunların analizini yapmadılar.*"[282]demektedir. Halîl Altuntaş da benzer bir yaklaşımla "*Zerkeşî'nin Vücûh-Nezâir tarifi bu lafızların lügat manalarına dayanmaktadır. Zira temel prensip olarak vücûhta 'teaddüd (çokluk)', nezâirde de 'teşâbüh' ve 'ittifak (benzerlik ve aynılık)' manaları ağır basmaktadır. Ancak açık bir şekilde görüldüğü üzere Zerkeşî'nin tanımı, İbnü'l-Cevzî'nin tanımına göre daha kapalıdır. Bu da tanımda kullandığı mantık deyimlerinden kaynaklanmaktadır.*"[283] demektedir.

Nitekim Zerkeşî'nin tanımında nezâir ile ilgili kısımda kullandığı ك *teşbih edatına* yüklenen misyon net değildir. Bu da tanımda kapalılığa neden olmaktadır. Oysa bir ilmin tanımı yapılırken te'vile gerek duyulmayacak bir şekilde net bir ifadenin kullanılması gerekir. Ancak buradaki benzetme yönü açık olmadığı için Zerkeşî'den sonra gelenler bu meseleyi net olarak anlayamadıklarından dolayı çeşitli yorumlamalara gitmişler, nezâiri mütevâtı' lafızların dışında müterâdif/eş anlamlı lafızlar olarak da yorumlamışlardır. Oysa ilimlerin bilinen tanımlarına (mekkî-medenî, muhkem-müteşâbih, esbâb-ı nüzûl

[281] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103-104.
[282] Bk. el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 44-46.
[283] Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", 19.

tanımları gibi) baktığımızda bu gibi benzetme edatlarının kullanılmadığını görmekteyiz. Dolayısıyla Zerkeşî'nin bu tanımının *nezâir* kısmı bizce tam bir tanım özelliklerini taşımamaktadır. Yine *vücûh* kısmında zikrettiği "*ümmet*" lafzıyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaması, vecihlerini vermeyip örneği tahlil etmemesi de ayrıca problemlidir.

Zerkeşî'nin tanımı İbnü'l-Cevzî'ye kıyasla, (bizce daha kapalı ve karışık olmasına rağmen) *Vücûh-Nezâir* literatürüne en yakın ve en uygun yaklaşım olarak görülmüş ve son dönem araştırmacılarından çoğu tarafından da kabul görmüştür. Halîl Altuntaş, [284] Mustafa Karagöz, [285] Tesârif'in muhakkiki Hind Şelebi, [286] M. Suat Mertoğlu, [287] Mustafa Muhammed Mustafa Ebû Şafka [288] bunlardan bazılarıdır. [289] İbn Teymiyye ve Zerkeşî'nin tanımlarının da etkisiyle "*vücûh*" ile Kur'ân'daki "*müşterek lafızlar*"ın kastedildiğini ifade eden çalışmalar da mevcuttur.[290]

E. GÜNÜMÜZ VÜCÛH-NEZÂİR ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Günümüzde yapılan son dönem çalışmalarında Vücûh-Nezâir ilminin tarihi süreci içinde yapılan tanımların dışında yeni bir anlayış daha geliştirilmiştir. *Vücûhun* çokanlamlılık, *nezâirin* ise eş anlamlılık/terâdüf olarak tanımlandığı bu anlayış ilk dönem âlimleri nezdinde hiç kimse tarafından savunulmamış ve hiçbir klasik eserde de yer almamıştır. Kanaatimizce bu yeni yaklaşımın ortaya çıkmasında İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Süyûti gibi âlimlerin Vücûh-Nezâir tanımlarının etkisi olmuştur. Süreç içerisinde *müşterek ve mütevâtı' lafız* terimlerinin Vücûh-Nezâir ilmine dahil edilmesi beraberinde bu farklı anlayışı doğurmuştur. Yine İbn Teymiyye'nin *mütevâtı' lafızları* aynı zamanda *müterâdif* olarak ele alması, bunun yanında Zerkeşî'nin "*ke elfâzu'l-mütevâtı'e/nezâir mütevâtı' lafızlar gibidir*" ifadesi; farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi (terâdüf) olarak algılanmış ve *nezâirin* karşılığının *eş anlamlı kelimeler* olduğu iddia edilmiştir. Bu anlayışı benimseyenlere göre "*Vücûh, Kur'ân'da çeşitli yerlerde geçen aynı lafzın farklı*

[284] Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", 27.
[285] Karagöz, "Vücûh-Nezâirin Terimleşme Süreci", 448.
[286] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 22-23.
[287] Mertoğlu, "Vücûh ve Nezâir", 141.
[288] Ebû Şafka, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*, 17.
[289] Bulut, Mukâtil'den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları", 488.
[290] Bk. İsmail Durmuş, "Müşterek" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/171-172; Muhammet Mücahit Asutay, *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlam Biliminin El-Hasais'teki Temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 133.

anlamlara gelmesi (çokanlamlılık), nezâir ise Kur'ân'daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesidir (eşanlamlılık/terâdüf)." [291]

Nitekim tanımlar bölümünde de değindiğimiz gibi ülkemizde bu anlayışın ortaya çıkışında M. Tayyip Okiç'in eserinde yaptığı tanımın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Okiç kitabında vücûhu tanımlayıp örneklendirmekte, nezâiri ise "*bir manaya delâlet eden muhtelif kelimelere denir.*"[292] şeklinde tanımlamakta, herhangi bir örnek vermemektedir. Bu yaklaşımın etkisinde kaldığı anlaşılan İsmail Cerrahoğlu da *Tefsir Usûlü* adlı eserinde, vücûhla birlikte nezâiri de tanımlamakta ve Tayyip Okiç'in aksine nezâire dair örnek de vermektedir. Cerrahoğlu *vücûha; Hüdâ, Tağût* gibi lafızları örnek verirken; *cehennem, nâr, sakar, hutâme, cahîm* gibi lafızları da azaba delâlet eden aynı manayı ihtiva eden lafızlar olarak nezâire örnek vermektedir. Dolayısıyla nezâirin örneklendirilmesi Cerrahoğlu'na ait gözükmektedir. Ancak Cerrahoğlu'nun bu örnekleri verirken, *Vücûh-Nezâir* ilminin asıl kaynaklarına atıfta bulunmamış bilakis *Vücûh-Nezâir* ilminin tanımında İbn Teymiyye'nin etkisinde kalan ve bu konuya kitaplarında sadece bölüm/bab olarak yer veren Zerkeşî ve Süyûtî'yi kaynak olarak[293]göstermiştir. Bu da Cerrahoğlu'nun Zerkeşî ve Süyuti'nin Vücûh-Nezâir tanımının etkisinde kaldığına işaret etmektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi Cerrahoğlu'nun bu yaklaşımı kendisinden sonra gelen araştırmacıları da etkilemiş dolayısıyla Turgut,[294] Demirci[295] ve Okuyan da[296] kitaplarında aynı tanımı vermişlerdir. Bu tanıma Turgut; Zerkeşî ve Süyûtî'yi, Demirci ve Okuyan da Kâtib Çelebi'yi kaynak olarak göstermişlerdir. Ancak Zerkeşî[297] ve Süyûtî'nin[298] nezâir tanımlarında terâdüfe işaret eden bir ifade yer almadığı gibi herhangi bir örnek de verilmemiştir. Yine Kâtib Çelebi de de buna benzer bir ifade

[291] Bk. Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, 134-135; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 22; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, 184-185; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 201; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145-146; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 23; Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* 96; Birışık*, "Kur'ân İlimleri*", 26/401-404; Eren, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Istılahları,* 130; Paçacı, *Kur'ân'a Giriş*, 95, 179; Karaca Efe*, Kurtubî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*, 126; Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî", 266; Çetin, *el- Vücûh ve'n- Nezâir*, 12-14.
[292] Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, 134.
[293] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 184-185.
[294] Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 201.
[295] Demirci, *Tefsir Usulü,* 146.
[296] Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 23.
[297] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102.
[298] Bk. Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/144.

yer almamaktadır, bilakis Kâtib Çelebi de eserinde İbnü'l-Cevzî'nin tanımını aynen aktarmaktadır.[299]

Vücûh açısından sorun gözükmese de *nezâir* kısmı açısından ele alındığında bu yaklaşım önemli sıkıntılar taşımaktadır. Çünkü, bu yaklaşım Vücûh-Nezâir literatürüyle ne tam anlamıyla örtüşmekte ne de uyum sağlamaktadır. Zira Vücûh-Nezâir kitaplarının muhtevasında *eş anlamlılık/terâdüf* olgusuna hiç değinilmemiş ve bu konuyla ilgili herhangi bir örneğe de yer verilmemiştir. Hasan Yaldızlı makalesinde; bu tanımın alt yapısını oluşturabilecek bazı kullanımların, ilk Vücûh-Nezâir kitaplarında az da olsa yer aldığını belirterek, bazı örnekler[300] vermektedir. Ancak Yaldızlı, bu tarz kullanımların Vücûh-Nezâir türü eserlerde çok sınırlı olduğunu, sadece örnek âyetler verilirken gerçekleştiğini yoksa vücûha konu olarak ele alınan kelimelerin Kur'ân'daki eş anlamlılarının verilmediğini ayrıca bu örneklerin günümüz araştırmacılarının bir kısmı tarafından yapılan eş anlamlı tanıma yeterli dayanak olamayacağını da ifade etmektedir. [301] Nitekim Vücûh-Nezâir eserlerindeki *nezâir anlayışı*, çeşitli kelimelerin aynı anlama delâlet etmesi değil, bir vecih altında aynı ya da benzer kelimelerin farklı yerlerde aynı anlama delâlet etmesidir. Dolayısıyla bu iki anlayış birbirine zıttır. Vücûh-Nezâir türü eserlerin gayesi, müşterek, mütevâtı' müterâdif gibi lafız taksimatları olmayıp, tefsirin bir çeşidi olan zû vücûh kelimelerin geldiği yerdeki tahlili ve analizidir. Nitekim Mukâtil'den itibaren bu ilmin ve bu sahanın temsilcileri meseleyi dilsel açıdan değil, tefsir merkezli bakış açısıyla ele alarak eserlerini telif etmişlerdir.

Son dönemde yazılan eserlerde ve yapılan çalışmalarda dile getirilen bu nezâir anlayışının, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Vücûh-Nezâir literatüründe örneklerine rastlanmamaktadır. Nitekim bu kitapların temel konusu *müterâdif lafızlar* değil, aksine *vücûhu*-birçok anlamı barındıran lafızları- ele almaktır. Ayrıca eş anlamlılık olgusu literatürde *terâdüf veya müterâdif* kavramlarıyla ifade edilmektedir. Dolayısıyla *nezâir* kavramının, *müterâdif* kapsamında değerlendirilmesi, hem Vücûh-Nezâir kitaplarının muhtevasına uymamakta, hem de bu eserlerin içeriğinin olduğundan farklı

[299] Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001.
[300] Örnekler için bk. Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 16-17.
[301] Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 17.

yorumlanmasına neden olacağı için ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir terminolojisi açısından da isabetli gözükmemektedir.[302]

Vücûh-Nezâir ilminin sözlük ve terim anlamlarına dair verdiğimiz bilgiler ve değerlendirmelerden sonra, son olarak şu cümlelerle bu bölümü bitirmek istiyoruz*: Vücûh-Nezâir ne müşterek lafız ne mütevâtı' ne de müterâdif lafız kategorilerine girer. Vücûh-Nezâir ilmi, Mukâtil ve onun izini takip eden âlimlerin eserlerinde yer alan muhtevanın, uyguladıkları yöntemin ve hedefledikleri gayenin bir yansımasıdır. Bu ilim de de vücûh; Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçen aynı lafzın çeşitli anlamlar ihtiva etmesi; nezâir ise bu anlamlardan birinin Kur'ân'ın birçok yerinde tekrarlanmasıdır. Dolayısıyla bu da Mukâtil'in Vücûh-Nezâir ilmiyle kastettiğidir ve onun tanımıdır. Bize göre en doğru tanım da budur; zira kanaatimizce Vücûh-Nezâir ilminin aslı da tam olarak budur.*

[302] Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2017), 186-187; Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, 62; Karagöz, "Vücûh-Nezâirin terimleşme Süreci", 434-435; Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Tanımları", 16-17.

İKİNCİ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN DOĞUŞU VE KAYNAKLARI

I.VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN DOĞUŞU

Vücûh-Nezâir ilminin doğuşu başlığı altında Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbe ve tâbiîn döneminde Vücûh-Nezâir ilminin varlığı ve bu dönemlerdeki ilk örnekleri üzerinde durulacaktır. Kaynakları başlığı altında ise Vücûh-Nezâir ilminin ilk eseri olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleymân'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseri başta olmak üzere, birçok çalışmaya referans ve kaynak olarak kabul edilen bu sahada öne çıkmış eserler incelenecektir. Nitekim birçok ilim dalı ve ekolde olduğu gibi tefsirin bir kolu olan bu ilim de belli evrelerden geçerek oluşmuştur. Bu nedenle, öncelikle genel anlamda tefsirin tedvîn sürecine değinmek istiyoruz.

Tefsirin yanı sıra hadis de dahil olmak üzere temel İslâmi disiplinlerin, Hz. Peygamber'den çok sonraları tedvîn edildiği bilinmektedir. Ancak bu durum, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde Kur'ân ilimleri ve özellikle de Vücûh-Nezâir'e dair hiçbir açıklama ve çalışma yapılmadığı anlamına gelmemektedir.[303]

Kısaca herhangi bir ilmin yazıya geçirilmesi olarak bilinen, çeşitli bilgilerin toplandığı defter anlamındaki dîvân sözcüğünden türetilen sözlükte "bir araya getirmek, toplamak, cemetmek, değişik yerlerdeki bilgilerin biriktirilmesi ve bir araya toplanması" anlamlarına gelen *tedvîn* kelimesi, terim olarak "ilk dönemden itibaren hafızalarda veya çeşitli yazılı metinlerde dağınık bir şekilde kaydedilmiş olan sözlü rivâyetlerin düzenli bir şekilde defter ya da kitap içinde toplanması" [304] olarak ifade edilmektedir. Daha çok hadis terimi olarak bilinen *tedvîn* daha sonraları tefsir, fıkıh gibi diğer ilim dalları için de kullanılmıştır. Buna göre; tefsirin tedvîni, tefsir rivâyetlerinin düzenli bir şekilde bir kitapta toplanmasıdır. Ancak Kur'ân tefsirinin ilk müdevvinini veya ilk tefsir yazıp telif edenin kim olduğunu tayin etmek kolay değildir.[305] Zira tefsir tarihi açısından tedvîn

[303]Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir ilmi,* 25.
[304] Mehmet Efendioğlu, "*Tedvîn*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/267; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 103.
[305] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 137-138.

faaliyetlerinin başladığı tarih tartışma konusu olmuş, bu dönemin hicrî ikinci yüzyılda başladığını ifade edenler olduğu gibi daha erken dönemlere işaret edenler de olmuştur.[306] Nitekim konuyla ilgili olarak Fuâd Sezgin "*şu ana kadar günümüz araştırmacılarının bile hala bilemediği hicrî birinci yüzyıla ait tefsirlerin bulunduğunu*"[307] ifade etmektedir.

Tefsir, yazıya geçirilinceye kadar sözlü nakil yoluyla aktarılmıştır ve bu sürecin ilk halkasında Hz. Peygamber (s.a.s.), ikinci halkasında da vahyin nüzül ortamını müşahede eden ve meydana gelen olayları bizzat yaşayan ashâb vardır. Ashâb bir yandan Hz. Peygamber'den duyduklarını ve çeşitli durumlardaki müşahedelerini, öte yandan da kendi ictihad ve kavillerini yine aynı sözlü nakil yoluyla tâbiîlere aktarmışlardır. Tâbiîlere şifahi yolla aktarılan bu bilgiler hicri ikinci asrın ortalarından itibaren yavaş yavaş yazıya geçirilmiş ve böylece tefsirin tedvîni başlamıştır.[308] Tefsirin tedvîninin ne zaman başladığı ve ilk tefsir kitabının kime ait olduğuyla ilgili çeşitli görüşler bulunsa da Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi tefsirin birinci merhalesi kabul edilirse, tâbiîn dönemi ikinci merhale olarak değerlendirilebilir. Bu iki dönemde, büyük ölçüde hafızalarda ya da farklı yazılı metinlerde bulunan tefsir malzemeleri, rivâyet yoluyla nakledilmiştir. Tâbiîn döneminin sonlarına doğru tefsirin tedvînine yani sistematik yazılı kaynakların oluşturulmasına başlandığı görülmektedir. Üçüncü merhale ise tebe-i tâbiîn dönemidir, bu dönemde tefsirin tedvînine yönelik çalışmalar hız kazanmış ve müstakil tefsirler âyet âyet, sûre sûre yazılmaya başlamıştır.[309]

Kaynakların bildirdiğine göre tefsir, ilk olarak hadis ilminin bir şubesi olarak tedvîn edilmiştir. İlim çevrelerinde, tefsir rivâyetlerinin Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) hadis kitaplarında "*kitâbü't-tefâsir*" başlığı altında yer almasından dolayı, müstakil tefsirlerin hadisten ayrıldıktan sonra ancak tedvîn edildiği şeklinde genel bir kanaat bulunmakla birlikte,[310] bu kanaatin aksine, hicri ilk

[306] Örneğin, Muhammed Ömer el-Hâcî, tedvîn öncesi dönem tefsir faaliyetlerini ele aldığı eserinde, tedvîn döneminin tâbiîn dönemiyle başladığını belirtirken, Fehd b. Abdurrahmân er-Rûmî ise tedvîn dönemini hadislerin derlenip toplanmasıyla, tefsirin tedvinin başlangıcını ise tâbiîn sonrası başladığına işaret eder. Bk. Muhammed Ömer el-Hâcî, *Mevsûatü't-tefsîr ḳable ahdi't-tedvîn* (Dımaşk: Dârü'l-Mektebî, 2007/1427), 247-49; 320-321; Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicuhû*, (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419), 30-35.; Fuâd Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 11-16.

[307] Fuâd Sezgin, *Târîḫu't-Türâṯi'l-ʿArabî*, Çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî vd., (Suûd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991/1411), 1/56.

[308] Demirci, *Tefsir Tarihi,* 103.

[309] Bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ty.), 1/104-105; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 137; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 103-107.

[310] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/104-105.

asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında, dolayısıyla tâbiîn döneminin sonlarına doğru, tefsirin tedvînine başlandığı şeklinde görüş bildiren ilim adamları da vardır.[311] Nitekim kaynaklarda tâbiînin önde gelen müfessirlerinden Saîd b. Cübeyr (öl. 95/714), Mücâhid (öl. 103/721), İkrime (öl. 105/723), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın (öl. 114/732) birer tefsiri olduğu belirtilmektedir.[312] Fuâd Sezgin de sahâbe ve tâbiînin ilk ve ikinci tabakasına ait çok sayıda tefsir eseri olduğunu belirterek bu gerçeğe işaret etmektedir.[313] Ancak bu eserlerin hiçbiri elimize ulaşmamıştır. Adı geçen âlimlerin tefsir sahibi oldukları kaynaklarda yer aldığına göre, tefsirin tedvîni tâbiîn döneminin sonlarına doğru, yani birinci asrın sonlarına doğru başlamıştır. Dolayısıyla tefsirde tedvîn faaliyeti daha önce başlamış olsa da elimize ulaşan ilk müstakil eser *Mukâtil b. Süleymân'ın* tefsiridir. Bu açıdan tefsirin tedvininin başlangıcı için bir tarih vermek gerekirse, bunun en geç hicri 150 yılı olduğu söylenilebilir.[314] Bir tefsir çeşidi olması yönüyle Vücûh-Nezâir ilminin tedvinin de tefsirin tedvîniyle eş zamanlı gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

A. HZ. PEYGAMBER (s.a.s.) DÖNEMİ

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine gelen vahyi ezberleme (hıfz), yazı (kitâbet) ve okuma (mukabele) yoluyla olmak üzere üç ana yöntemle tespit ettirmiştir. İlk olarak gelen vahyi ezberlemiş, aynı hassasiyetle ashaba ezberletmiş, ardından yazıya geçirtmiş, sonra da tebliğ etmiştir.[315] Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması uğrunda yapılan ilk çalışmalar Hz. Peygamber (s.a.s.) ile başlamıştır. Nitekim semâvi kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm yaklaşık 23 yıl gibi bir sürede Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bu nedenle tebliği ve teşrîinde olduğu gibi Kur'ân'ın tefsirinde de ilk muhatap, Allah Rasûlu'dür. Bu da bize, tefsirin ortaya çıkışının Hz.

[311] Bk. Sezgin, *Târîḫu't-Türâṯi'l-ʿArabî*,1/63-66; a.mlf., *Buhârî'nin Kaynakları*, 57, 146-149; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 144-147; Mustafa Karagöz, *Dil Bilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicri ilk üç asır)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 96-98; Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hatîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Anlara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 11.

[312] Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dârü'l -Mârife, 1997), 52-53.; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 90-91; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, 243-244; Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları,* 10-11.

[313] Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 10-11.

[314] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 107; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 98-99.

[315] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 53-56; Demirci, *Tefsir Tarihi,* 69-76; Remzi Kaya, *Kurân-ı Kerîm'de Eğitimci olarak Hz. Peygamber* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2009), 17; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir ilmi,* 25.

Peygamber'le dolayısıyla Kur'ân'ın nüzûl süreciyle başladığını göstermektedir. Hz. Peygamber'le başlayan bu süreç, ashâb ve tâbiûn dönemleriyle devam etmiştir.[316]

Kur'ân'ın nazil olduğu dönem ve çevrede yaşayan bu kutsal kitabın ilk muhatapları, ana dilleri Arapça olduğu için Kur'ân'ı genel çerçeve itibariyle anlama imkanına sahiptiler. Ancak bununla birlikte, kelimelerin anlamını bilmenin yeterli olmadığı müteşabihât, mücmel, müşkil, vb. konuların yanında, ibadât, muamelât ve ahlâk gibi uygulamaya dair konularda da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıklamalarına ihtiyaç duymaktaydılar.[317] Böyle durumlarda Hz. Peygamber (s.a.s.); bazen kendisi bir âyeti okuyarak izah eder, bazen de sahâbeye soru sorar ya da sahâbenin sorduğu bir soru üzerine âyetleri açıklayarak cevap verirdi.[318] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in gaye ve maksadını, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinden sonra, bize en iyi öğretecek olan zat, hiç şüphesiz Hz. Muhammed'tir. Zira Kur'ân'ın ilk müfessiri de Hz. Peygamber'dir.[319] Kur'ân'daki "بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ", "*O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.*"[320] bu vb. âyetler de bunun delilidir. Dolayısıyla Kur'ân kendisinin tefsir edilmesini bizzat istemiştir. O halde ilk tefsir hareketi İslâm'ın kendi bünyesinden doğmuştur. Âyetteki "لِتُبَيِّنَ "ibaresi, Kur'ân'ın manalarını en iyi bilen kişinin Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğunu gösterdiği gibi Kur'ân'ı açıklama görevinin kendisine verilmesi yönüyle de tefsir ilminin kurucusu olduğuna işaret etmektedir.[321] Nitekim Hz. Peygamber, " أَلاَ إِنِّي أُتِيتُ القُرْآنَ ومِثْلَهُ مَعَهُ ", "*Şüphesiz bana Kur'ân ve onunla birlikte bir misli de verildi.*"[322] sözüyle kendisine verilen ilim ile

[316] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 59.
[317] Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1/25.
[318] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/154; Müsâîd b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, 65; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 37-40; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, 231-234; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 60-61.
[319] Müsâîd b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Lügavî,* 57.
[320] en-Nahl 16/44.
[321] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 33-35.
[322] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakī, *Delâ'ilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 6/549. Burada Beyhakî "القرآن" yerine "الكتاب" lafzını kullanmaktadır.

insanlara Kur'ân'da anlayamadıkları lafızları açıklayan bir merciî olduğu gibi Kur'ân'ın en önemli tefsir kaynağının Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu da belirtmektedir.[323]

Hz. Peygamber'in tefsiri, elbette tenzil sonrasındaki müfessirlerin tefsirlerinden farklıdır. Nitekim O'nun açıklamalarında, sonraki dönem tefsirlerinde görülen kırâat farklılıklarının, âyetlerin iniş sebeplerinin veya muhtemel manalarının belirtilmesi gibi hususlar bulunmaz. Hz. Peygamber'in tefsiri, genel olarak mücmelin beyânı, mutlakın takyidi, müşkilin tavzîhi şeklinde gerçekleşmiştir. Nitekim Hz. Peygamber; Kur'ân'da ayrıntılı olarak açıklanmayan beş vakit namazın rekâtları, zekâtın miktarı, haccın menâsiki gibi konuları sahâbeye sözlü, fiîlî ya da takrîrî olarak göstererek insanların Kur'ân'ın emirlerini nasıl uygulamaları gerektiğini açıkça ortaya koymuş ve bu anlamda tebyîn görevini eksiksiz yerine getirmiştir. [324]

Hz. Peygamber'in açıklamalarının bir kısmı tefsir amaçlı iken, bir kısmı da tefsir amacı taşımamaktadır. [325] O'nun tefsirinin niteliğini ve kapsamını, yaşadığı dönemin ihtiyaçlarının belirlediği söylenebilir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği konusunda çeşitli görüşler de öne sürülmüştür.[326] Örneğin Tûfî (öl. 716/1316), Hz. Peygamber vefat etmeden önce Kur'ân'ın tefsirinin kendisinden harf harf alındığını iddia ederken, [327] İbn Teymiyye, O'nun Kur'ân'ın tamamını açıkladığını söylemektedir. [328] Buna karşın Gazzâli, Zerkeşî ve Süyûtî gibi âlimlere göre Hz. Peygamber Kur'ân'ın yalnızca az bir kısmını tefsir etmiştir.[329] Nitekim Hz. Peygamber günümüz anlamında Kur'ân'ın her bir âyetini baştan sona tefsir etmemiştir, çünkü o dönemde böyle bir ihtiyaç da söz konusu değildir. [330] Zira hadis kitaplarının tefsir bölümlerine bakıldığında da Hz. Peygamber'in doğrudan tefsir amaçlı yaptığı

[323] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim b. Mecdüddîn Abdisselâm İbnTeymiyye el-Harrânî, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*, thk Mahmûd Muhammed Nassâr (Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hayâti, 1980), 39-40; Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1/36; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî*, Mirḳātü'l-mefâtîḥ Şerhu Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2002), 1/163; Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Ḳavâidühû* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 79; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 40.

[324] Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/183-184; Süyûtî, *el-İtḳân*, 1/111; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 62-65.

[325] Hz. Peygamber'in tefsiri hakkında bilgi için bk. İbn Teymiye*, Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*, 39-40, 45-46; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1/36-39; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 66-68.

[326] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 55-56; Karagöz*, Dilbilimsel Tefsir*, 101-102.

[327] Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Evzâî, 2010), 35.

[328] İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*, 45; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn,* 1/39.

[329] Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn,* 1/39; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 65-68.

[330] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 55-56.

açıklamaların sayısının sınırlı olduğu görülür.[331] Yine onun tefsirinde müteahhirûnun tefsir anlayışında olduğu gibi lügat, belâgat gibi dilsel hususlar da yoktur. Dolayısıyla O'nun tefsirinde teferruat değil, Cerrahoğlu'nun tabiriyle; "şeriat ve hükümlerde Cenab-ı Hakk'ın muradını beyân vardır. O'nun tefsiri, ahkâmı beyân ve mekârimi ahlâkı şerh ve ona teşvike delâlet eder."[332]

Tefsirde en muteber yöntem, Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde tefsir edilmesi olarak kabul edilir. Çünkü Kur'ân'ın delâleti, incelik ve şumüllülük yönüyle daha üstündür. [333] Nitekim Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri denildiğinde, "*Kur'ân'ın müfred lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde ilgili âyetlerin yardımıyla, Kur'ân'ın bütünsel yapısı çerçevesinde açıklanması, ayrıca Kur'ân'daki konuların okuyucuların zihinlerine yer etmesi hedeflenen kavramların, terkîbi bir yaklaşım aracılığıyla yine Kur'ânî bir bütünlük içinde incelenmesi kastedilmektedir.*"[334] Hz. Peygamber'le başlayan "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri" yöntemi, sonradan yazılan tüm tefsir kitaplarında temel usûl olarak benimsenmiştir. Bundan dolayı tefsirde doğru anlamlara ulaşmak için yine ilk başvuru kaynağının Kur'ân'ın kendisi olması gerektiği konusunda âlimler icmâ etmişlerdir.[335] Bu konuda İbn Teymiyye şöyle demektedir: "*Tefsir yollarının en güzeli hangisidir?* diye bir kimse sorarsa; ona verilecek cevap şudur: "*Bu hususta en güzel yol, Kur'ân'ın yine Kur'ân'la tefsir edilmesidir. Zira bir yerde kapalı (mücmel) olan bir husus bir başka yerde açıklanmıştır. Yine bir yerde kısa (muhtasar olan) şey, bir başka yerde uzunca ele alınmıştır*."[336] İbn Kesîr de tefsirinin mukaddimesinde aynı tanımı tekrarlamaktadır.[337] Muhammed Emin Şinkîtî de "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, tefsir çeşitlerinin en sağlam yöntemi olduğunu, Allah'ın Kitabı'nın hükümlerinin yine O'nun Kitab'ı ile açıklandığını, zira Kelâmullah'ın manasını Allah'tan başka kimsenin daha iyi bilemeyeceğini vurgulamakta ve bu kuralı

[331] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,* 103.
[332] İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu (*Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 53; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, 233; a.mlf., *Tefsir Tarihi*, 55.
[333] Suphi es-Salih, *Kur'ân İlimleri,* terceme: M. Said Şimşek (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 313.
[334] Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 45.
[335] Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu*, 35.
[336] İbn Teymiyye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr,* 39-40; Ayrıca Bk. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Beyrut: Dâr Tayyibetü li'n-neşri ve't-tevzî', 1999/1420), 1/8; el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Ḳavâidühû,* 79; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod,* 346.
[337] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, 1/8.

tefsirinde kendisi de yöntem olarak benimsediğini ifade etmektedir."[338] Bu bağlamda Aydın da Kur'ân'ın hem dilbilimsel yönden kendisini açıklayan bir kitap olduğuna işaret etmek, hem de yapılan bu tefsirin doğruluğunu ispat etmenin en sağlam yolu olduğunu göstermek bakımından, "قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَاۤءَنَاۗ"[339] âyetini örnek olarak vermiş, Zemahşerî'nin bu âyetin tefsirinde, الفينا kelimesinin وجدنا anlamına geldiğini söyleyerek[340] قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَاۤءَنَاۗ [341] âyetini de delil olarak sunduğunu belirtmiştir.[342]

Asıl konumuz olan Vücûh-Nezâir ilmi ise kadîm bir ilimdir. Bu ilmin köklerinin Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine uzandığı konusunda gerek klasik gerekse modern dönem araştırmacıları genelde şu rivâyetleri zikretmektedirler. İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) gelen bir rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.), الْقُرْآنُ ذَلُولٌ ذُو وُجُوهٍ فَاحْمِلُوهُ عَلى أَحْسَنِ وُجُوهِه "*Kur'ân, zü vücûh/değişik anlamlara delâlet etmeye müsaittir, bu sebeple siz onu, bu anlamlardan en güzel/en uygun olanına hamledin*" buyurmaktadır.[343] Benzer bir rivâyet sened zinciri verilmeden er-Rebi'nin Müsned'in de şu şekilde geçmektedir; مَا مِنْ كَلِمَةٍ إلاّ و لَهَا وَجْهانِ فَحْمِلُوا الْكلامِ على أَحْسَنِ وُجُوهِهِ "*Şâyet bir kelime iki veche (anlama) geliyorsa, kelâmı en iyi, en güzel olanına hamledin/verin*."[344] er-Rebi' bu rivâyeti müteşâbih âyetlerin nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği bölümünde zikretmektedir. Ona göre müteşâbih; *lafzı aynı, manaları farklı olan lafızlardır. Dolayısıyla burada müteşâbihten kasıt zü vücûh kelimelerdir*.[345] Zerkeşî *el-Burhân*'da;

---

[338] Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkādir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkītî, *Eḍvâʾü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995/1415), 9/500. Kur'ân-ın Kur'ân'la tefsiri konusunda bilgi için bk. Sevim Gelgeç, *Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi-Muhammed Emîn Şinkītî Örneği-* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 21-23.

[339] el-Bakara, 2/170.

[340] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî*,* 1407/)*,* 1/213.

[341] Lokman 31/21.

[342] Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu*, 36.

[343] Ali el-Kārî el-Herevî*, Mirḳātü'l-mefâtîḥ,* 1/235; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/163.

[344] Basrî, Ebû Amr er-Rebî'b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî, el-*Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (el-Müsned).* Haz. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm el-Vercelânî. (Ummân: Mektebetü Meskat, 2002/1423), 406-407.

[345]Bk.er-Rebi', *Müsned,* 406-407; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 192-193.

ذو وجوه ibaresi hakkında, **1.** Kur'ân'daki bazı lafızlar farklı yorumlanıp, çeşitli anlamlara gelebilir. **2.** Vücûh kavramı, emirler, yasaklar, tergîp-terhîb, helâl ve haramlardan birçok çeşidi kapsar, demektedir.فاحملوه على أحسن وجوهه sözü de iki anlama gelir: **1.** Anlamları arasında en güzeline hamletmek, **2.** Bundan maksat, ruhsatları bırakıp, azimeti tercih etmek. İntikam yerine affetmeyi tercih etmek gibi. Yine bu söz, açık bir şekilde Kur'ân'da istinbâtın ve ictihad ın olduğuna delâlet eder. [346] demektedir. İbnü'l-Esîr de bu cümleyi, *muhtemel olan bütün te'villeri tercih etmek*, *zû vücûh* ibaresini *ise farklı anlamlara sahip lafızlar* olarak yorumlamaktadır.[347]

Bu konudaki diğer bir rivâyet ise hem Mukâtil'in[348] hem de Süyûtî'nin [349] kitaplarında zikrettiği, merfû ya da mevkûf olduğu konusunda ihtilaf edilen; لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة "*Kişi Kur'ân'ın birçok vechi/anlamı olduğunu bilmedikçe onu tam bir şekilde anlayamaz*" şeklindeki hadistir. Süyûtî bu hadisi âlimlerin genel olarak iki şekilde yorumladıklarını ifade etmektedir: "*Bir kısım âlimler bu hadisten kastedilen şeyin, aynı lafzın birden çok anlama gelmesi yani çokanlamlılık, eğer zıt değilse ve tek bir anlama indirgenme durumu söz konusu değilse anlamlarından herhangi birinin o kelimeye hamledilmesi olduğunu belirtmişlerdir. Diğer bir grup ise bu hadisten kastedilen anlamın bâtınî, işârî yorumlara açık olması, kelimenin sadece zâhirî tefsire (ilk bakışta anlaşılan anlama) indirgenmemesi olarak açıklamışlardır.*"[350] Süyûtî ise birinci görüşü tercih etmiştir, ona göre müfessirin bilgisi ve görüşüne bağlı olarak Kur'ân birçok vechi/anlamı ihtiva etmektedir.[351]

Daha sonra aynı hadisi benzer bir şekilde İbn Abdilber, Şeddâd b. Evs'in (r.a.)[352] isnadıyla rivâyet etmiştir: لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله ، ولا يفقه العبد

[346] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/163; el-Herevî*, Mirḳātü'l-mefâtîḥ,* 1/235.
[347] Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîṯ ve'l-eṯer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/444.
[348] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 19.
[349] Bk. Süyûtî*, el-İtḳān*, 2/144.
[350] Bk. Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/144-145.
[351] Bk. Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/145; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf* (Mukaddime), 27-28.
[352] Lakabı Ebû Ya'lâ olup, sahâbenin en faziletlilerinden kabul edilmektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'i-'Ilmiyye, 1415), 3/258.

كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة "*Bir kimse Allah rızası için insanlara buğzetmedikçe Kur'ân'ı tam olarak anlayamaz ve Kur'ân'ın bir çok vechi/anlamı olduğunu bilmedikçe de onu tam bir şekilde anlayamaz*."[353] Hadisin ravileri şu şekildedir: "Sadaka b. Abdillah-İbrâhim b. Ebî Bekr-Ebân b. Ebî Ayyâş -Ebî Kalâbe–Şeddâd b. Evsb. Ancak bu tarik zayıftır. Çünkü, birinci sıradaki ravi Sadaka b. Abdillâh zayıf, Ebân b. Ayyaş 'da Metrûkü'l-Hadis kabul edildiği için, hadis zayıf kabul edilerek Hz. Peygamber'e merfû olarak isnadının doğru olmadığı ifade edilmektedir.[354] Ebi'd-Derdâ'dan (r.a.) zikredilen rivâyet ise şöyledir. "لاتفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة", "*Kur'ân'ın birçok vechi olduğunu bilmedikçe onu tam -olarak anlayamazsın.*"[355] Hadisin tariki ise; Abdürrezzâk-Ma'mer b. Râşid-Eyyûb es Sihistânî-Ebî Kalâbe–Ebi'd-Derdâ (r.a.) şeklindedir. Bu hadisin isnadı güçlüdür. İbn Abdilber ravilerin sika olduğunu belirtirken,[356] Kar'âvî de raviler için, "dağ gibi sağlam hadis âlimleri" demektedir.[357]Ancak bu hadis de mevkûf hadistir, merfû değildir. Hadisin farklı rivâyet ve tarikleri de mevcuttur. Bunlara sahâbe dönemi içinde değinilecektir.

Bu hadislere ek olarak, Hz. Peygamber'den söz konusu ilmin dayanağını oluşturabilecek örnek açıklama ve uygulamalara da rastlanmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in tefsiri genelde mana ile tefsirdir.[358] Lafzî tefsir olarak yaptığı ise bir kelimeyi, o dilde aynı anlamı içeren farklı bir kelime/mürâdifi ile açıklama şeklindedir. Bazen de Hz. Peygamber'in muhataplara bir kelimenin bizzat dildeki anlamını açıkladığı görülmektedir. Bu örneklerden bazıları şöyledir: اَلَّذِينَ اٰمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا اِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ "*İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık/zulm bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.*"[359] âyetinde ki 'zulm/ظلم 'kavramıyla ilgili sahâbe, âyetin anlamından dolayı, Hz. Peygamber'e üzüntüyle,

[353] Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed b. İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyâni'l- 'Ilm ve Fadlihi ve Hamlihi*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî, (Suûd: Dar'ü İbnü'l-Cevzî, 1994), 2/813 (No.1516).
[354] İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyâni'l- 'Ilm,* 2/813 (No.1516); Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 20.
[355] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'es-San'ânî el-Himyerî, *el-Muṣannef* (b.y: Dâru't-Ta'sîl Merkezü'l-Bühûs ve Takniyetü'l-Ma'lûmât, 2010/1436), 9/113 (No.21397).
[356] İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyâni'l- 'Ilm,* 2/813 (No.1516).
[357] Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 20.
[358] Bk. Müsâîd b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-lügavî*, 64-65.
[359] el-En'am 6/82.

"*hangimiz kendisine haksızlık etmez ki*" diyerek, sormuşlar, Hz. Peygamber de âyette geçen *zulm* kelimesinin onların anladığı gibi *günah* anlamına gelmediğini, Lokmân'ın (a.s.) إن الشرك لظلم عظيم "*Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür.*"[360] dediğini duymadınız mı?" diyerek En'âm Sûresi 82. âyetteki "*zulüm*" kelimesini, Lokmân Sûresi 13. âyetteki "*şirk/Allah'a ortak koşmak*" kelimesiyle tefsir etmiştir.[361] Yine, حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى "*Namazlara ve orta namaza devam edin*"[362] âyetindeki *vüstâ/orta namaz* kelimesini *ikindi namazı,*[363] اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ [364] âyetini لِدُلُوكِ الشَّمْسِ : زَوالَهَا olarak tefsir etmiştir.[365] Halîl b. Ahmed, bu kelimenin Arapçada "güneş batması ve güneşin göğün tepe noktasından batıya meyletmesi" anlamına geldiğini söylemiştir.[366] Yine Hz. Peygamber, وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [367], "... *ve size din konusunda hiçbir güçlük yüklemedi*" âyetindeki, حرج kelimesini الضَّيّق *"sıkıntı"* [368] olarak açıklamıştır. İbn Düreyd,حرج kelimesinin *darlık/sıkıntı* anlamlarına geldiğini ifade etmiştir.[369] Bir diğer örnek ise şöyledir. وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ "*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın*"[370] âyetini Peygamber

---

[360] Lokmân 31/13.

[361] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, 1/123; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 1/146; *el-İtḳān*, 1/111; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/36-37; Müsâîd b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, 65-66; Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, Kitâbü Ehâdisi'l-Enbiyâ', 4/141 (No.2360); Vücûh-Nezâir kaynaklarında da bu kelimenin bir vechi bu anlamda verilmiştir. Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 81; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 215; Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳurʾân*, 387; Dâmeğânî, *Işlâḥu'l-Vücûh,* 326; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 197. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 49.

[362] el-Bakara 2/238.

[363] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (*el-Câmiʿu'l-kebîr)* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 5/68 (No. 2985); Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/36; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 44; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 63.

[364] el-İsrâ, 17/78.

[365] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, 5/92; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/37.

[366] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l- 'Ayn*, 7/384.

[367] el-Hacc 22/78.

[368] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekke-i Mükerreme: Dâru't-Terbiyyeti ve'Türâs), 9/192.

[369] İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luġa*, 1/436; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l- 'Ayn*, 3/76.

[370] el-Enfâl 8/60.

efendimiz minberden okumuş ve "*Dikkat edin! kuvvet (ok) atmaktır*" buyurmuştur.[371] Bir başka rivâyet de Hz. Peygamber (s.a.s.) فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِنْ رَأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ *"Sizden her kim hasta olur veya başında bir ezâ varsa, oruç, sadaka ya da kurban olarak fidye vermesi gerekir."*[372] âyetinde geçen *eza/*أذىkelimesini *bit* olarak açıklamış, bu sıkıntıyı yaşayan sahabîye de başını tıraş etmesini ve âyette belirtilen fidyelerden birini vermesini emretmiştir.[373]

Hz. Peygamber tarafından yapılan bu uygulama ve açıklamalar, Kur'ân tefsirine örnek olmasının yanı sıra aynı zamanda Vücûh-Nezâir ilminin ilk uygulamaları ve ilk örneklerini de oluşturmaktadır. Zira Hz. Peygamber bu örneklerle ashabına Kur'ân'da geçen bir kelimeye, siyâk/bağlam veya metin dışı herhangi bir karîneden dolayı birden çok anlam verilebileceğini de göstermiş olmaktadır.[374]

B. SAHÂBE DÖNEMİ

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Arap diline vakıf olmasına rağmen Kurân'ın tamamını anlayabildiğini söylemek zordur,[375] dolayısıyla bazı âyetleri anlayabilmek için, Allah'ın kendisine Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla veya başka yollarla açıklamasına ihtiyaç duymuştur.[376] Nitekim sahâbe için de Kurân-ı Kerîm karşısındaki durum aynı şekilde olmuştur. Zira onlar da Arapça'ya vakıf olmalarına rağmen, dilin yapısı ve anlayış farklılıkları gibi etkenler nedeniyle bazı sorunlarla karşılaşmışlar ve bu sorunların giderilmesi için, Hz. Peygamber'e danışarak gerekli cevapları almışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'ın bazı âyetlerinin tam manasıyla anlaşılabilmesi için Hz. Peygamberin Allah'ın açıklamasına, sahabenin de Hz. Peygamberin açıklamalarına ihtiyacı vardır. Nitekim Kur'ân'a yönelenler için de sahâbenin açıklamaları büyük önem arz etmektedir.[377]

---

[371] Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, 4/71; Hüseyin ez-Zehebî*, et-Tefsîir ve'l-Müfessirûn*, 1/37; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 53.
[372] el-Bakara 2/196.
[373] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, 1/535.
[374] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 27.
[375] M. Zeki Duman, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilafları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Kayseri, 1985), 293; Konu ile ilgili âyetler için bk. el-Kıyâmet 75/16; Tâhâ 20/114.
[376] Konu ile ilgli Hz. Âişe'den gelen rivâyet için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/ 84-88.
[377] Duman, "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilafları", 294.

Şüphesiz, Hz. Peygamber'den sonra Kur'ân'ın manalarına en iyi vakıf olan topluluk sahâbelerdir. Sahâbeler, aralarında her ne kadar bazı anlayış farklılıkları olsa da büyük ölçüde Kur'ân'ı anlayabiliyorlardı. Onların, Kur'ân'ın indirildiği ortamda yaşamaları, nüzûl sebeplerine Hakîm olmaları ve Kur'ân'ın indirildiği dilin, kendi dilleri ile kullandıkları üslup bakımından çok yakın hatta aynı olması, onlara önemli bir avantaj sağlamaktaydı. Bununla birlikte, sahâbenin Kur'ân hakkındaki bilgileri ve Kur'ân'ın tamamını ne ölçüde anladıkları, öteden beri tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Ubeyde (r.a.) (öl. 210/825) bu konuda: "Kur'ân'ı Kerîm, Arapça'nın dilsel özelliklerini taşır. İçinde Arap dilinde olan i'râb vecihleri, garip ve me 'ânî gibi unsurlar bulunmaktadır. Selef ve inen vahye şahit olan sahâbe bu hususlarda Hz. Peygamber'e soru sormaya dahi ihtiyaç duymadan kendi bilgi ve anlayışlarıyla Kur'ân'ın manalarını kavramışlardır. Çünkü onların ana dili Arapçadır" [378] diyerek, sahabenin Kur'ân'ı anlama hususunda yetkinliğini vurgulamaktadır. Ezherî de *Tehẕîbü'l-luġa*'da bu konuda şunları söyler: "Kur'ân indiğinde onun muhatabı Araplardı ve onlar üstün beyân ve kavrama özelliğine sahiptiler. Kur'ân'ın hitap şekillerini ve üslûbunu iyi biliyorlardı. Dolayısıyla sonradan gelenler gibi Kur'ân'ın müşkil ve garîb lafızlarını öğrenmeye ihtiyaçları yoktu. Hz. Peygamber de ihtiyaç duyulduğu ölçüde Kur'ân'ın mücmel ve müteşâbih yönlerini onlara izah ediyordu. Onların, bizim gibi Arapça'yı öğrenmeye ve o konuda derinleşmeye ihtiyaçları da yoktu."[379] İbn Haldûn da benzer bir görüşle "Kur'ân Arap diliyle, onların belâgat ve üslûplarıyla nazil oldu. Dolayısıyla ashabın tümü Kur'ân'ı anlıyor ve terkiplerinin anlamlarını biliyorlardı."[380] demektedir.

Ahmet Emin ve Zehebî ise Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesinin lafız, terkip ve mana bakımından tüm Arapların onu anladıklarına delâlet etmediğini belirterek, bu yaklaşıma karşı çıkmaktadırlar.[381] Nitekim tenzil ortamına şahit olmaları ve Kur'ân'ın konuştukları dilde nazil olması gibi kendilerine avantaj sağlayan birtakım faktörler olsa da sahabenin her birinin Kur'ân'ı icmâlen ve tafsîlen aynı derecede anladığını söylemek mümkün değildir. Zira bütün sahâbeler, vahyin tamamının nüzûlüne şahit olamamış, yaptığı her açıklamada Hz. Peygamber'in yanında bulunamamıştı. Yine dilleri Arapça olup,

[378] Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 1/8.
[379] Ezherî, *Tehẕîbü'l-luġa*, 1/5-6
[380] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Muḳaddime,* thk, Abdullâh Muhammed Dervîş (Dımeşk: Dâru'l-Belhî, 1425/2004), 2/174.
[381] Ahmed Emîn*, Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1969), 72-76; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/29, 42-44; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 59-61.

toplumun homojen yapısı henüz bozulmamış olsa da Arapça'yı anlama, lafızların dildeki anlamlarını ve inceliklerini bilme konusunda; akli melekeleri, anlayış ve kabiliyetleri ve hafızaları da aynı seviyede değildi. Dolayısıyla ilmî dereceleri ve aklî mevhibelerindeki farklılık nedeniyle, birinin sahip olduğu bilgiye, bir diğeri sahip değildi. Nitekim tefsir konusunda önemli bir konuma ulaşan, İbn Abbâs'ın bile bazı lafızların anlamını bilmediği ve sonradan öğrendiği bilinmektedir. Nitekim İbn Abbâs'ın أواه,[382] الرقيم ,[383] حنانا,[384] غسلين[385]gibi afızları, Hz. Ömer (r.a.) ve Hz. Ebûbekr'in (r.a.) وَ فَاكِهَةً وَ أَبًّا [386] âyetindeki أَبًّا lafzının anlamını bilmedikleri kaynaklarda ifade edilmektedir.[387]

Sahâbenin anlamadıkları hususları, Hz. Peygamber'e sorarak, sorunlarını birinci elden giderme imkânları bulunmaktaydı. Ashabın Kur'ân naslarını anlamak için sordukları soruların, genellikle lehçelerinde yer almayan, nadir kullanılan ya da Kur'ân'da bildikleri anlamdan farklı bir manaya gelen kelimelerle ilgili olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da tefsir konusunda önde gelen sahâbîler ya Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmiş ya da Peygamber'den öğrendiklerini insanlara aktarmışlardır. Hz. Peygamber'den açıklama gelmeyen konularda ise ictihad yöntemine başvurarak ya da Arap dili konusundaki bilgilerine dayanarak âyetleri tefsir etmişlerdir. Sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra nasları anlama konusundaki en büyük dayanakları, zengin dil bilgileri olmuştur. Hz. Peygamber'in kendilerine açıklamadığı hususların bilgisine, dil yoluyla ulaşmaya çalışmaları, ashabın dillerine verdikleri önemi ortaya koymakla birlikte ayrıca benimsenen bir yöntemi de göstermektedir. Nitekim daha sonra gelenler de aynı yönteme başvurmuşlardır.[388]

---

[382] Hûd 11/75.
[383] el-Kehf 18/9.
[384] Meryem 19/13
[385] el-Hâkka 69/36.
[386]Abese 80/31.
[387] Bk. Süyûtî, *el-İtḳān*, 1/354-355; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/29-30; İbn Teymiye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr,* 47-48; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 60, 84; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,* 108.
[388]Sahâbe tefsirinin özellikleri ve müfessir sahabîler hakkında bilgi için bk. İbn Teymiye, *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr,* 9-11, 47-48; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/157-158; Süyûtî*, el-İtḳān*, 4/233-245; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/41-66; Ahmed b. Muhammed el-Adnavî; *Tabaḳâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih el-Hızyî (Suûd: Mektebetü'l- 'Ulûm ve'l-Hıkem, 1997/1417), 3-7; Cerrahoğlu*, Tefsir Tarihi*, 58, 69, 112; el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, 138-140; Müsâid b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, 57; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 59-61; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 80-94; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,* 107; Aydın*, Filolojik Tefsir*, 71.

Sahâbe tefsirinin mahiyeti hakkında kısaca şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetih hareketlerinin artması, Arapların farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasına yol açmış, bunun sonucunda da "lahn" olarak adlandırılan dilde bozulmalar ortaya çıkmıştır.[389] Bu durum karşısında sahâbe, bir konuda zorlandıklarında öncelikle, Hz. Peygamber'e ait bir rivâyetinin bulunup bulunmadığını araştırmışlardır. Eğer konu ile ilgili herhangi bir rivâyet tespit edilemezse, Arap dili, örf ve âdeti gibi unsurları göz önüne alarak ictihatta bulunmuşlardır. Böylece sahâbenin tefsiri genel olarak Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) açıklamaları, ehl-i kitabın malumatları, ictihad ve rey esasına dayanmaktadır.[390] Sahâbenin tefsir gayretinin daha çok *Müşkilü'l-Kur'ân, Garibü'l-Kur'ân, Vücûh-Nezâir ve Me 'âni'l-Kur'ân* alanlarında yoğunlaştığı ancak bunun yanında sarf, iştikâk ve lafızların delâleti ile ilgili konuları da ele aldıkları görülmektedir. Ancak kaynaklardaki rivâyetlere bakıldığında sahâbe dönemindeki dilsel sorunların, kelimelerin cümle içerisindeki yerleri (nahiv) ve kelimelerin yapılarıyla (sarf) ilgili rivâyetlerden ziyade daha çok kelimelerin anlamıyla ilgili olduğu görülmektedir.[391] Bundan dolayı Müsaîd b. Süleymân da "sahâbeden hiç kimsenin dilbilimci olarak nitelenmesine rastlanılamayacağını" ifade etmektedir.[392] Dolayısıyla sahâbe tefsiri salt dilbilimsel bir tefsir olmadığı gibi sahâbenin bakışı ve tefsir anlayışı da sonraki dönemlerde gelen müfessirlerin anlayışı gibi değildir. Sahâbedeki en önemli amaç; ahlakî yönden olgunluğa ulaşabilmek için, Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlayabilmektir.[393] Sahâbîler Kur'ân'ı âyet âyet baştan sona tefsir etmemişlerdir. Nitekim onlar Kur'ân'ın tümünü tefsir etmeye ihtiyaç duymamışlar, bu yüzden daha çok garip, müphem, müşkil ve mücmel lafızlarla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır.[394] Her ne kadar bazı sahâbelerin Kur'ân'ı baştan sona sistematik olarak tefsir ettiğine dair rivâyetler bulunsa da[395] genel anlamda sahâbenin tefsirdeki yöntem ve metodu, Hz. Peygamber'in izlediği yönteme benzemektedir, yani sahâbe de ihtiyaç duyulan ölçüde tefsir faaliyetinde bulunmuştur.

---

[389] Ahmed Şevkī Abdüsselâm Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968), 11-12.
[390] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 57-58; Demirci, *Tefsir Tarihi*,77-79.
[391] Demirci, Tefsir Tarihi, 82-94; Karagöz*, Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 108.
[392] Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Lügavî*, 109.
[393] Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, 1/41.
[394] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 83.
[395] Bu konu hakkında bk. Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîrü'l-miḳbâs (miḳyâs) min Tefsîri İbn ʿAbbâs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, t.y). Cerrahoğlu, İbn Abbas'ın tefsir haberlerini bir kitap haline getirmediğini savunmaktadır.Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 86, 89.

Konumuzla ilgili olarak ise Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde varlığı sabit olan Vücûh-Nezâir ilminin, sahâbe döneminde de varlığını gösteren rivâyetlerin meşhurlarından biri olan Ebû'd-Derdâ'ya ait hadisi yukarıda zikrederek merfû olmadığını bilakis mevkûf olduğunu dile getirmiştik. Farklı tarikleri de olan bu hadise biraz eğilmek istiyoruz. Mesela İbn Abdilber hadisi Abdürrezzâk'ın tarikiyle vermiştir.[396] Ebû Nuaym ise aynı hadisi şu tarikle vermektedir; Ebû Nuaym- Ebû Bekr el-Katı'î- Ahmed b. Hanbel- babası imam Ahmed- İsmâîl b. Âliye- Eyyûb es-Sihistânî-Ebî Kalâbe- Ebi'd-Derdâ.[397] Kar'âvî, "Ebî Kalâbe bu hadisi Ebû'd-Derdâ'dan mürsel olarak rivâyet etmiş, ravilerden birini zikretmemiştir. Ebî Kalâbe, mürsel kısmını Huzeyfe b. Yemân'dan rivâyet etmektedir", dedikten sonra, bu konuda Zehebî'nin; "Ebû'd-Derdâ, Huzeyfe b. Yemân'a yetişemedi, çünkü Ebû'd-Derdâ hicrî 32'de, Huzeyfe ise hicrî 36'da vefat etti, dolayısıyla hadis bu şekliyle mevkûf ve mürsel olmaktadır", dediğini belirtmektedir.[398] İbn Abdilber de aynı şekilde bu hadisin mevkûf olduğunu ve sahih olarak kabul ettiğini şöyle ifade etmektedir: "Hadisin Hz. Peygamber'e nispeti doğru değildir. Dolayısıyla hadis merfû değildir. Doğru olan onun Ebû'd-Derdâ'nın sözü olduğudur yani hadis mevkûftur ve sahâbe sözüdür."[399]

Başka bir rivâyette aynı hadis şu şekilde geçmektedir: لن يتفقه الرجل حتى يرى للقرآن وجوها

"Bir kimse Kur'ân'daki vecihleri/farklı anlamları bilmedikçe, onu kesinlikle tam olarak anlayamaz."[400] Bu rivâyetin ravilerinden biri olan Hammâd b. Zeyd, hadisin diğer ravisi olan Eyyûb'a "Kur'ân'daki vücûh ifadesindeki birçok vecihten maksat bunların manasıyla mı ilgilidir? Sen buradan ne anlıyorsun? diye sormuş, o da " نعم هذا هو/evet, bende onu anlıyorum" cevabını vermiştir.[401] Bu rivâyet ulûmü'l-Kur'ân kitaplarında Zerkeşî'ye göre merfû, Süyûti'ye göre ise mevkûf hadis[402] olarak zikredilmektedir. Hiçbir sahih hadis kitabında bulunmayan bu rivâyet, geçtiği bazı hadis kitaplarında ise

[396] İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyâni'l- 'Ilm,* 2/813 (No.1516).
[397] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ḥilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳātü'l-asfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1394/1974), 1/211.
[398] Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 21.
[399] İbn Abdilber, *Camiu'l-Beyâni'l-Îlm*, 2/813 (No.1516).
[400] er-Rabî', *Müsned,* 1/339.
[401] Bk. Ebû Dâvûd, *Kitâbü'z-Zühd*, 212 (No.233); İbn. Abdilber, *Câmiʿu beyâni'l-ʿIlm,* 2/813 (No.1517); Süyûtî, *el- İtḳān,* 1/299.
[402] Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103; Süyûtî, *el- İtḳān*, 1/299.

Ebû'd-Derdâ'ya ait bir söz olarak ifade edilmektedir.[403] Hatta İbn Sa'd, Tabakât'ında "Ebû Kalâbe'den rivâyet edildiğine göre, Ebû'd-Derdâ, sürekli şöyle derdi…" diyerek, bu rivâyetin, Ebû'd-Derdâ'ya ait bir söz olduğunu [404] ifade etmektedir. Dolayısıyla yukarıda İbn Abdilber'in de ifade ettiği gibi bu rivâyetin sahâbe sözü olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Şahin Güven, bu rivâyetin Mukâtil'in kitabında bulunduğuna dair neredeyse bir ittifak oluştuğunu[405] ancak bu rivâyetin, eserin ne Arapça ne de Türkçe tahkiklerinde bulunmadığını ifade etmektedir.[406] Ancak Güven'in aksine söz konusu rivâyetin Mukâtil'in eserinin Hâtim Sâlih Dâmin tahkikinde mevcut olduğu görülmektedir.[407]

Hz. Peygamber'den sonra sahabîler diğer İslâmî ilim dallarında olduğu gibi ulümü'l-Kur'ân'a dair Vücûh-Nezâir, kırâat, sebeb-i nüzûl ve nâsih-mensûh gibi konulardaki bilgilerini etraflarında toplanan öğrencilere aktarmaya başlamışlardır. Bunlar arasında Kur'ân ilimleri konusunda hiç şüphesiz akla ilk gelen kişiler Abdullâh b. Abbâs (r.a.) (öl. 68/687-88) ve Abdullâh b. Mes'ûd'dur. (r.a.) (öl. 32/652). "İbn Abbâs Kur'ân'ın ne güzel tercümanıdır (Hıbru'l/tercümanü'l-Kur'ân))"[408] şeklinde Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan ve yukarıda verdiğimiz birkaç kelime hariç Kur'ân'ın tamamını bildiğini söyleyen Hz. Peygamber'in özel dua ettiği İbn Abbâs'ın tefsir ilmindeki otoritesi, daha ilk dönemlerden itibaren hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Âyetlerin esbâb-ı nüzûlünü, nâsih ve mensûhunu çok iyi bilen, Arap dili ve edebiyatına da mükemmel derecede vakıf olan İbn Abbâs'ın yaptığı dilsel açıklamalar ve tahlillerle sahâbe tefsiri ileri bir aşama kaydetmiştir.[409] İbn Abbâs'ın yanı sıra İbn Mes'ûd da (r.a.) kendi ifadesiyle "sûrelerin ve âyetlerin nerede nâzil olduğunu en iyi bilen" sahabîdir.[410] İbn Sa'd (öl. 230/845) giriş bölümünde de ifade ettiğimiz gibi İkrime (öl. 105/723) tarikiyle, İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) Vücûh-Nezâir ilminin sahâbe döneminde varlığına ışık

[403] Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uṣûl fî maʿrifeti aḥbâri'r-Resûl (Selvetü'l-ʿârifîn ve bustânü'l-muvaḥḥidîn)*, 1/136; Ebû Nuaym, *Ḥilyetü'l-evliyâ'*,1/211.
[404] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ,* thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1968) 2/357.
[405] Bk. Zerkeşî, el-Burhân, 1/103; Süyûtî, *el- İtḳān,* 1/299; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, (Mukaddime), 26-27; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 185.
[406] Güven, *Çokanlamlılık*, 196.
[407] Bk. Mukâtil, *el Vücûh*, 19.
[408] İbn Sâ'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 2/366; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 83-84.
[409] İsmail Lütfü Çakan- Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttâlib*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1988) 1/78.; Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu*, 68-69; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 27.
[410] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 76.

tutan ve yukarıda ki Ebû'd-Derdâ hadisini de destekleyen şöyle bir olay nakletmektedir: "Halifeliği döneminde Hz. Ali (r.a.) (öl. 40/661), İbn Abbâs'ı (r.a.) Haricîlerle tartışması ve ikna etmesi için gönderirken ona şu tavsiyede bulunmuştur: إذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجّوهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة "*Onlara git ve onlarla tartış. Ancak onlarla münakaşa ederken Kur'ân'dan delil getirme. Çünkü o zû vücûh'tur /çeşitli ve farklı anlamları ihtiva eder (istedikleri yöne çekebilirler). Bu nedenle sen onlara sadece sünnetten delil getir.*" [411] Bu rivâyetin başka bir varyantında ise Hz. Ali'nin bu nasihatinden sonra, İbn Abbâs ile Hz. Ali arasında şöyle bir konuşma geçtiği belirtilmektedir: İbn Abbâs'ın: "*Ey mü'minlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan daha iyi bilirim. Çünkü o, bizim evimizde nazil oldu*" *demesi üzerine* Hz. Ali "*doğru söylüyorsun, ancak Kur'ân zû vücûhtur, birçok anlama gelir. Dolayısıyla sen birini söylerken, onlar da başka bir anlamıyla cevap verirler. Bu sebeple onlara sünnetten deliller getir; böylece tartışmanın çıkış yolu kapanacaktır*" şeklinde karşılık vermiştir.[412] İbn Abbâs, Hz. Ali'nin bu tavsiyesini yerine getirmiş ve tartışmanın sonunda Hâricîlerin ileri sürebilecekleri hiçbir delilleri kalmamıştır. Nitekim bu olayın sonunda İbn Abbâs'ın Hz. Ali'ye vücûh meselesinin ne olduğunu sorduğuna dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu da Kur'ân'ın zû vücûh olduğunun o dönemde bilinen bir mesele olduğunu açıkça göstermektedir.

Bu rivâyetlerin dışında, İbn Abbâs (r.a.) ve İbn Mes'ûd'un (r.a.) Vücûh-Nezâire konu olan birçok kelime hakkında birtakım örnekler sundukları kaynaklarda yer almaktadır.[413] İbn Abbâs'ın yaptığı açıklamaların daha çok; lafzın müterâdif ya da yakın anlamlı bir kelimeyle açıklanması ve ait olduğu lehçeye göre hangi anlama geldiği, kelimelerin deyimsel anlamlarının açıklanmasının yanı sıra çoğunlukla da çokanlamlı kelimelerin hangi anlamda kullanıldığına işaret edilmesi şeklindedir.[414] İbn Abbâs'ın, وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَآءٌ

[411] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 1/181; Süyûtî*, el-İtḳan,* 1/445; a.mlf., *Miftâḥu'l-cenneh,* 59.
[412] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 1/181; Süyûtî*, el-İtḳan,* 1/446; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 5/64.
[413] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 28.
[414] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 113-114.

مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ [415] âyetindeki بَلَاءٌ kelimesini *nimet*[416], وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ [417] âyetindeki فِتْنَةٌ kelimesini *şirk*[418], وَمَنْ يُرِدِ اللهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللهِ شَيْئاً [419] âyetindeki فِتْنَة kelimesini *dalâlet* [420], رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ [421] âyetindeki " افْتَحْ " lafzını, إقض/*hüküm ver*[422]; وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ [423] âyetindeki أُمَّةٍ kelimesini, حين/*zaman* olarak [424] açıklaması zû vücûh/çokanlamlı kelimelere örnek olarak verilebilir. İbn Abbâs kadar fazla olmasa da kaynaklarda, Abdullâh b. Mesûd tarafından yapılan açıklamalar da mevcuttur. Örneğin "ويعلم مستقرها ومستودعها" "*Allah o canlının durduğu yeri/müstakar ve sonunda bırakılacağı yeri/müstevda' mekânı bilir.*"[425] âyetinde geçen *müstakar* lafzını İbn Mesûd *ana rahmi/rahimler, müstevda'* kelimesini *öleceği yer* olarak yorumlamış, İbn Abbâs da birinci kelimeyi *sığındığı yer* ikincisini de *öldüğü yer* şeklinde açıklamıştır.[426] Yine İbn Mesûd'un فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ [427] âyetindeki مَرَضٌ kelimesini *şüphe* [428] olarak açıklaması da bu örneklerden biridir.

Bu açıklamalardan sonra şunları ifade etmek mümkündür: Bütün bu rivâyetler Kur'ân'ın *zû vücûh* özelliğinin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde gündeme geldiğini açıkça göstermektedir. Nitekim yukarıda verilen hadisler ve rivâyetler, bize âlim ve müfessir sahabîlerin kendi dönemlerinde karşılaştıkları dilsel problemleri gidermek için çaba sarf ettiklerini, Kur'ân'da bir lafzın bulunduğu yere ve bağlama göre farklı anlamlar/vücûh içerdiğini bildiklerini, bununla ilgili ilk örnekleri verdiklerini, Kur'ân'a parçacı ve art niyetli bir anlayışla yaklaşılması halinde söz konusu lafızların istismar edilerek, yanlış anlamlar verilmemesi için de çaba harcadıklarını göstermektedir. Ayrıca bunlara ilave

[415] el-Bakara 2/49.
[416] Süyûtî, *el-İtḳân*, 2/6.
[417] Bakara 2/193.
[418] Süyûtî, *el-İtḳân*, 2/7.
[419] el-Mâide 5/41.
[420] Süyûtî, *el-İtḳân*, 2/12.
[421] el-A'râf 7/89.
[422] Süyûtî, *el-İtḳân*, 2/16.
[423] Yûsuf 12/45.
[424] Süyûtî, *el-İtḳân*, 2/21.
[425] Hûd 11/6.
[426] İbn Kesîr, *Tefsîr,* 4/265; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/242.
[427] el-Bakara 2/10.
[428] İbn Kesîr, *Tefsîr,* 1/89; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/280.

olarak, söz konusu rivâyetlerde geçen "*vücûh*" kavramının, sonraki dönemlerde terimleşen anlamına yakın bir anlamda kullanıldığını söylemek de mümkündür.[429]

C. TÂBİÎN DÖNEMİ

Tâbiîn döneminde tefsir faaliyetlerinin kapsamının sahâbe dönemine göre daha genişlediği görülmektedir. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminde Kur'ân'ın tamamı tefsir edilmemiş, yalnızca ihtiyaç duyulan kısımlara yönelik açıklamalar yapılmıştır. Dolayısıyla tâbiîn döneminde yaşayanların Kur'ân tefsiri konusundaki ihtiyaçları sahâbe döneminde yaşayanlara nispetle daha fazla olmuştur. Zira, nüzûl ortamından zaman, mekân ve kültürel bağlamlardan uzaklaşma neticesinde sahabe döneminde anlaşılan birçok âyet, tâbiîn dönemindeki insanlara kapalı kalmış ve bu durum Kur'ân'dan tefsir edilen kısımların artmasına yol açmıştır.[430] Tâbiîn dönemindeki tefsir faaliyetlerinin en belirgin özelliği, Mekke, Medine ve Kûfe gibi şehirlerde ortaya çıkan tefsir medreseleridir. Nitekim çeşitli şehirlere vali, kadı ya da muallim olarak dağılan müfessir sahâbelerin etrafında ilim halkaları oluşmuş; bu sahabîler Hz. Peygamber'den öğrendiklerini ve diğer bilgilerini öğrencilerine aktarmış, bulundukları şehirde yaşayan tâbiîler de bu meclislere katılarak ilim öğrenmişlerdir. Böylece bu şehirlerden Mekke'de-Abdullâh İbn Abbâs, Medine'de-Ubeyy b. Ka'b ve Kûfe'de-Abdullâh b. Mes'ûd gibi önde gelen sahabîlerin etrafında üç tefsir medresesi teşekkül etmiştir.[431]

Tâbiîler de tıpkı sahâbeler gibi tefsirde ilk olarak Kur'ân ve Sünnet'e başvurmuş, bu iki kaynakta nâsları tefsir edecek bir şey bulamadıklarında sahâbe görüş ve tercihlerine, zaman zaman da Ehl-i Kitâb'ın görüşlerine müracaat etmişler, kimi zaman da aklî yaklaşımlarda bulunarak Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışmışlardır.[432] Ayrıca tâbiîler, tefsirle ilgili pek çok bilgiyi sahâbeden alarak kendi görüş ve içtihatlarıyla yorumlar yapmışlardır. Bulundukları dönemde tâbiîlerin dili sonraki dönemlere göre henüz

[429] Güven, *Çokanlamlılık*, 200; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 28.
[430] Bk. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/69, 86, 89; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 90-91; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 91; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 115.
[431] Tefsir medreseleri hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/77-95; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 111-112; Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", 214-228; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 92-97.
[432] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 91.

bozulmamış [433] olduğundan, onlar da sahâbeler gibi rivâyetlerin ötesinde tefsir dayanaklarını büyük ölçüde dilden almışlardır. Dolayısıyla filolojiyi/dilbilimi Kur'ân naslarının anlaşılmasında önemli bir kaynak olarak kullanmışlardır.[434] Tâbiîn döneminde, sahâbe dönemindekine benzer şekilde lügavî izahlar yapılmış ancak bunların daha çok kelimelerin anlamlarına odaklandığı görülmektedir. Tâbiîn, bu izahların bir kısmını sahâbeden öğrenmiş, bir kısmını ise kendi dönemlerindeki ilmî çalışmaların sonucu olarak geliştirmişlerdir. Böylece tâbiîn dönemindeki ilmî birikim tefsirin tedvînine geçiş sürecinde önemli bir malzeme teşkil etmiştir. Ancak Mukâtil b. Süleymân ile Süfyân-ı Sevrî'nin (öl. 161/778) tefsirleri hariç tutulduğunda, tâbiîn döneminde telif edilen tefsirler arasında, hicri 2. asırdan günümüze ulaşan müstakil bir tefsirin bulunmadığı da görülmektedir.[435]

Tedvîn öncesi dönem veya tedvîn dönemi içerisinde bulunup bulunmadığı ihtilaflı olan tâbiîn döneminden de konumuzla ilgili birkaç örnek vererek kaynaklar bölümüne geçmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Tâbiînden önde gelen müfessirlerden Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), " العفو/afv" kelimesinin, Kur'ân'da; "günahtan kaçınmak, infak (Bakara 2/219), ihsân (Bakara 2/237)" olmak üzere üç anlamda kullanıldığını ifade etmektedir.[436] Yine Saîd b. Cübeyr, hac ibadetinin farziyetini bildiren وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً [437] âyetindeki "onun yoluna gücü yetenlerin" ifadesinde geçen "sebîl" kelimesini "yiyecek ve binek" olarak yorumlamıştır.[438] اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ اُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ [439] âyetindeki الجِبْت kelimesini Habeşçe' de

[433] Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr*, en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîṯ ve'l-eṯer,* thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Mektebetü'l- 'Ilmiyye, 1399/1979), 1/5-7; Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/89.

[434] Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*, 71.

[435] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 115.

[436] Süyûtî, *el-İtkân*, 2/164.

[437] Âl-i İmrân 3/97.

[438] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/38; âyette geçen *sebîl* kelimesine bazı vücûh ve nezâir kitapları 'ulaşma imkânı/belâğ' anlamı vermiştir. Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 234.

[439] en-Nisâ 4/51.

“sihirbaz”[440], وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ [441] âyetindeki “ الْمَاعُونَ ” kelimesini, “zekât”[442] olarak açıklamıştır. Yine Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid, قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ [443] âyetindeki الفلق kelimesini, “sabah”[444] olarak tefsir etmişlerdir. Mücâhid (öl. 103/721) خذ العفو “Sen afvı tut ” âyetinde[445] geçen “afv” kelimesini güzel ahlâktan biri olan “insanların ahlâkını ve işlerini affetmek” şeklinde açıklamıştır.[446] İkrime (öl. 705/723) وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً اَصْحَابَ الْقَرْيَةِ “Onlara, şu şehir/karye halkını misal getir” âyetinde[447] geçen “ الْقَرْيَةِ ” kelimesinin “Antakya” olduğunu belirtmiştir.[448] Mücâhid, Ata b. Ebî Rebâh, Katâde ve Hasan-ı Basrî اَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ [449] âyetinde geçen كَصَيِّبٍ kelimesini “yağmur” olarak açıklamışlardır.[450]

Bu örnekler, tâbiîn döneminde hem çokanlamlı kelimelerin hem de “karye” gibi tek anlamı olan, ancak bağlamdan ötürü farklı anlamların kastedildiği kelimelerin incelenmeye başlandığını göstermektedir. Böylece tâbiîler, sonraki dönemlerde Vücûh-Nezâir kitaplarında yer alacak olan kelimelerin alt yapısını oluşturmuş ve bu kelimelerin anlamlandırılmasında kullanılacak yöntemin temelini de atmışlardır. [451] Nitekim Kur’ân’da farklı anlamlara delâlet eden kelimelerin neler olduğu ve bunların kullanıldıkları yerde bağlam itibariyle hangi anlama geldiğini tespit etmek için tâbiîn döneminden itibaren bazı çalışmaların yapıldığını ve bunların giderek arttığını kaynaklar bize bildirmektedir.[452] Ancak bütün bunların yanında sistematik olarak lügavî içerikli

[440] Taberî, *Câmiu’l-Beyân,* 8/363.
[441] el-Mâûn 107/7.
[442] Taberî, *Câmiu’l-Beyân,* 24/638.
[443] el-Felak 113/1.
[444] Taberî, *Câmiu’l-Beyân,* 24/700-701.
[445] el-A’râf 7/199.
[446] Taberî, *Câmiu’l-Beyân,* 24/333-337.
[447] Yâsîn 36/13.
[448] Taberî, *Câmiu’l-Beyân,* 20/500; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm,* 6/569; bu âyette geçen *karye* kelimesine bazı vücûh ve nezâir eserleri de ‘Antakya’ anlamı vermiştir. Bk. İbnü’l-Cevzî*, Nüzhetü’l-aʿyün*, 501.
[449] el-Bakara 2/19.
[450] Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/335; İbn Kesîr, *Tefsîr,*1/189.
[451] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 27-28.
[452] Güven, *Çokanlamlılık*, 202.

tefsirlerin hazırlanması tedvîn döneminde bu ilmin yazıya geçirildiği dönemde gerçekleşmiştir.

II. VÜCÛH-NEZÂİR TÜRÜ ESERLERİN ORTAYA ÇIKIŞ SEBEPLERİ

Vücûh-Nezâir türü eserlerin ortaya çıkış sebeplerine dair Vücûh-Nezâir müellifleri herhangi bir açıklama yapmamış ve tarihçiler de bu konuda bir bilgi aktarmamış olsalar da elbette ki bu eserlerin telif edilmesi de bir takım sebep ve ihtiyaçlar neticesindedir. Diğer bütün temel İslâmi ilimlerde olduğu gibi bu ilmin de ortaya çıkışında dini, itikadi, kültürel ve dilsel sebeplerin yanında, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatıyla nüzûl döneminden uzaklaşılması, yeni fetihlerle İslâm'ın farklı kültürlerle teması ve bu kültürlerden Müslüman olanların Kur'ân'ı anlama çabaları, ortaya çıkan farklı akımlara karşı, İslâmı savunma gayretleri ve zaman içerisinde Müslüman toplumun geçirdiği dönüşüm ana sebepler olarak sayılabilir. Nitekim bu dönemde Müslüman toplumdaki değişimlerin temel dinamiğini Kur'ân oluşturmaktaydı. Dolayısıyla yapılan ilmi çalışmalarda Kur'ân'ın merkeze alınmasını gerektiriyordu. Bu sebeple Vücûh-Nezâir ilmine dair eserler, Kur'ân'ın doğru ve kolay anlaşılması ve hatta bir ölçüde ezberlenmesini kolaylaştırmak için yapılmış çalışmalar olarak nitelendirilmektedir. [453] Buna i'câzü'l-Kur'ân'a dair geliştirilen yaklaşım tarzlarını da eklemek gerekir. Çünkü Vücûh-Nezâir ilmi, Kur'ân'ın i'câzının en önemli çeşitlerinden biri olarak kabul edilmektedir. [454] Şüphesiz bu etkenlerin tamamı Kur'ân üzerinden dil çalışmalarının başlamasına ve bunun tabii bir sonucu olarak da Kur'ân'a ait bazı kavramların açıklanmasına ihtiyaç hissettirmiştir. Bu çalışmaların elimize ulaşan en eski metinleri ise *Vücûh-Nezâir* türü eserlerdir.[455]

Vücûh-Nezâir ilminin gelişmesi ve sistemleşmesi, bu sahadaki ilk eserin ortaya çıkması her ne kadar hicrî ikinci asırda gerçekleşse de konunun başında da ifade ettiğimiz gibi bu ilmin başlangıcı daha önceye uzanmaktadır. Nitekim günümüzde birçok araştırmacı Kur'ân'la ilgili lügavî açıklamaların, Hz. Peygamber'le başladığını belirtmektedir.[456]

---

[453] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 24-25; Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, 63-64.

[454] Zerkeşî, *el-Bürhân*, 1/102; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Muʿterekü'l-aḳrân fî müştereki'l-Ḳurʾân (Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/514; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde,* 2/377.

[455] Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân*, 66.

[456] Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî*, Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ʿale'l-îcâz ve'l-iḫtiṣâr,* thk. Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî (Mukaddime) (Beyrût: Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, 1988), 52; İsmail Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 62.

Kur'ân Hz. Peygamber'i teblîğ ve tebyîn ile görevlendirmiştir. Hz. Peygamber, kendi üzerine düşen peygamberlik görevini tam anlamıyla yerine getirmiş, Kur'ân'ı muhataplarına okumuş, anlatmış, gerektiğinde de âyetleri tefsir etmiştir. O, Kur'ân-ı Kerîm'i sadece sözleriyle değil aynı zamanda amel ve hareketleriyle de açıklamıştır. [457] Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde yaşayan Müslümanlar, Kur'ân'ı anlamada karşılaştıkları sorunları Hz. Peygamber'e arz ederek çözüme kavuşturuyorlardı. Hz. Peygamber'in, sahâbenin açıklanmasına ihtiyaç duyulan âyetlerin tefsiriyle başlayan, Kur'ân'ın tefsir faaliyeti, sahâbenin çoğunlukla Hz. Peygamber'den ve birbirlerinden öğrendiklerini ya da ictihadlarını şifahi/sözlü nakil yoluyla tâbiîne aktarması ile devam etmiştir.[458] Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatının ardından Hulefâ-i Râşidîn döneminde, fetihler hızla artmaya devam etmiş, bunun sonucunda çok farklı kültür ve dine mensup kişiler Müslüman olmuşlardır. Sahâbe ve tâbiîn İslâm'a yeni girenlere Kur'ân, Sünnet ve bu dinin ahkâmını öğretmeye çalışmışlardır. [459]

Yapılan bu faaliyetlerle, tefsirin öncekilerden naklen rivâyet edilmesiyle "me'sûr tefsir/rivâyet tefsiri" ortaya çıkarken, sahâbe ve tâbiîlerin ictihad ve aklî muhâkemeleriyle ulaştıkları yorumları Kur'ân'a izâfe etmeleriyle "rey tefsiri/dirâyet tefsiri" biçimleri gelişmeye başlamıştır. Hicrî ikinci asırda başlayan bu ilmî hareketlilik, Kur'ân ilimleri sahasında da kendini göstermiş; ayrıca Abbâsi Devleti'nin ortaya çıkışı ve siyasi istikrar, bu ilmî çalışmaların hızlanmasında önemli rol oynamıştır. Yine Arap olmayanların İslâm'a girişiyle ortaya çıkan ihtilaflar sonucu özellikle Kur'ân'ı tahriften korumak amacıyla Arapçayı öğrenmeye, korumaya, özen göstermeye başlanmış ve böylece lügat çalışmaları da önem kazanmaya başlamış, ayrıca bu dönemde hadis, tefsir ve Kur'ân ilimleriyle ilgili eserler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Yine bu dönemde dil konusunda olduğu gibi parça parça belli başlı meseleler hakkında eserler yazılmaya başlanmış, ayrıca Kur'ân ilimleriyle ilgili de müşkilü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, lügatü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, nâsih-mensûh, tefsir ve diğer ilimler kaleme alınmıştır. Nitekim dil ve tefsir anlayışını birlikte ortaya koyan, *Vücûh-Nezâir* türü eserler de bu dönemde ortaya çıkmıştır ki vücûh kitaplarında genel olarak verilen manaların, çoğunlukla lügatlarda da bulunduğu görülmektedir.[460] Dolayısıyla bu alandaki eserlerin yazılması da

[457] Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi,* 40.
[458] Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 53-56; Karagöz, *Dil Bilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,* 96.
[459] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 91.
[460] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf* (Mukaddime), 25.

tarihsel sürecin doğal bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Bu dönemde ayrıca Kur'ân'ı okuma ve anlama konusunda yaşanan dilsel sorunlar, ibadet-muamelât gibi konularda ortaya çıkan yerel ve kültürel sorunlar nedeniyle, dile ve ahkâm âyetlerine önem veren eserler yaygınlaşmıştır. Nitekim Mukâtil b. Süleymân'ın *Tefsiru'l-Hamsi mie Âye mine'l-Kur'ân ve el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserleri bu konuları ele alan eserlerdir.[461] Bu sorunları gidermek için telif edilen tefsirlerde kullanılan dilsel yöntem en önemli ve köklü yöntemlerden biri olmuştur.[462] İlk dönemlerden günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarında, Kur'ân'ın esas olarak dil çerçevesinde anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılması da[463] bu yaklaşımın bir göstergesidir. Bu bağlamda dilin önemine değinen Ahmed b. Muhammed el-Herevî (öl. 401/1011) *el-garîbeyn* adlı eserinde; "*Kur'ân'ın, hadislerin, sahâbe ve tâbiîn sözlerinin garîbini bilmek için Arap diline ihtiyaç duyulur*" [464] demektedir.

Hicri birinci yüzyıldan, dördüncü yüzyıla kadar süren tedvîn döneminde tefsir faaliyetlerinde rey ve ictihad önemli bir yer tutmuştur. Bu dönemdeki müfessirler, yalnızca kendi görüşlerini ifade etmekle kalmamış, aynı zamanda yaşadıkları toplumun fikri tasavvurlarını, yaşam biçimlerini de eserlerine yansıtmışlardır. Müfessirler bu süreçte lügat, iştikâk ve sarfa da müracaat ederek, i 'râb ve belâgati de yeri geldiğince kullanmışlardır.[465] Bu dönemde telif edilen eserleri temelde iki türe ayırmak mümkündür: İlk türde yer alan eserlerde Kur'ân metni baştan sona dilbilim kuralları çerçevesinde tefsir edilmiş az sayıda rivâyet ve benzeri unsurlar kullanılmıştır. *Mecâzü'l-Kur'ân, Me 'âni'l-Kur'ân ve el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserler bu türe örnek teşkil etmektedir. İkinci tür eserlerde ise dilin yanı sıra rivâyet ve dirâyet yöntemleri de tefsir sürecinde esas olarak kullanılmıştır.[466] Bu dönemde İslâm coğrafyasının genişlemesi sonucu İslâma giren toplulukların kültür ve dil yapısını etkilemesi ve oluşan toplumlar arası kültür transferi nedeniyle dilin bazı kavramları üzerinde anlam kayması veya genişlemesine sebebiyet

[461] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı,* 4-5.
[462] Maral, *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem,* 54.
[463] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 41-42.
[464] Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî, *Kitâbü'l-Ġarîbeyn fi'l-Ḳur'ân ve'l-ḥadîs̱,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Suûd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz,1419 /1999), 1/34.
[465] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 91-94.
[466] Maral, *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem ve Taberî Örneği*, 67.

vermiş ve "lahn" olarak ifade edilen dile yansıyan bu bozulmalar, Kur'ân kaynaklı çalışmaların erken dönemde ele alınmasını gerekli kılmıştır.[467]

Vücûh-Nezâir kitaplarının yazılışının temel amacı, lafızların Kur'ân'da geçtiği yerlerde aldığı diğer anlamları doğru tespit etmeye yöneliktir. Bu yüzden Vücûh-Nezâir türü çalışmalar büyük ölçüde Arapça dilbilim çalışmalarının hem kaynağı hem de tetikleyicisi olmuş ve Kur'ân tefsiri bu çalışmalara paralel olarak zenginleşen bir içerikle devam etmiştir.[468] Hind Şelebi de bu sahadaki eserlerin muhtemel şu iki sebepten ötürü telif edildiğini belirtmektedir: Ona göre; "bu eserlerde, Kur'ân âyetleri siyâka/bağlama uygun olarak açıklanmakta ve aynı anlama gelen bir lafzın zikredildiği âyetler bir araya toplanmakta, dolayısıyla Kur'ân'ın tefsiri Kur'ân'la yapılmaktadır. Bu eserler aynı zamanda, mana yönünden birleşik olan kelimeleri tek bir yerde toplamak sûretiyle talebelerin hıfzını da kolaylaştırmaktadır. Bu iki hedef de Kur'ânî hedeflerdendir. Aslında bu sayılan sebepler genel olarak ulûmü'l-Kur'ân'ın özellikle de lafzı konu edinen garîbü'l-Kur'ân, mübhemât'ül-Kur'ân, müteşâbihât gibi ilimlerinin de telif edilme sebepleridir. Bu ilimlerin ortak gayesi, Kur'ân nassının zabt ve hıfzını kolaylaştırmaktır."[469] Dolayısıyla Vücûh-Nezâir türü eserlerin ortaya çıkışı, doğrudan Kur'ân tefsirine gerçek manada duyulan ihtiyacın hissedilmesiyle doğru orantılıdır. Nitekim bu ilmin örnekleri Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerinde mevcut olmakla birlikte, Kur'ân'ın baştan sona tefsir edilmeye başlandığı ve buna ihtiyacın tam anlamıyla hissedildiği tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü Kur'ân tefsirine duyulan asıl ihtiyaç ağırlıklı olarak sahâbe sonrası dönemlerde ortaya çıkmıştır.[470]

III. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN KAYNAKLARI

Elimizdeki kaynaklar Kur'ân'a dair nakilleri bir araya toplayarak onu tam bir şekilde olarak baştan sona tefsir eden ilk kişinin Mukâtil b. Süleymân olduğunu göstermektedir. İlk müfessir olarak Ali b. Ebî Talhâ'nın (öl. 143/760) ismi de zikredilmektedir. Ancak Ali b. Ebî Talhâ'ya nispet edilen tefsir sahifeleri, Kur'ân'ın bazı âyetleriyle ilgili İbn

[467] Bk. İbrâhîm Abdullâh Rufeyde, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsir* (b.y: ed-Dâru'l-Cemâhiriyyeti li'n-neşri ve't-tevzî' ve'l-İ'lân, 1990), 1/33-35.
[468] Kaya, *Taḥşîlü Neẓâ'iri'l-Ḳur'ân,* 68.
[469]Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârîf* (Mukaddime), 25-26.
[470] İsmail Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi: Hicri İlk Dört Asır" *Bilimname* 49 (2023/1), 197.

Abbâs'tan nakledilen birtakım rivâyetlerden ibaret olup tam bir tefsir olmadığı gibi elimize de ulaşmamıştır.[471]

Kur'ân'ın garîb, müşterek ve müterâdif lafızlar içermesi, farklı anlamlara işaret edebilecek cümle yapılarına sahip olması ve bazen çelişki izlenimi veren ifadeler barındırması gibi nedenlerle, hicri ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında dil bilimcileri tarafından özellikle garîbü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu'l-Kur'ân alanlarında yoğunlaşan Kur'ân odaklı çalışmalar kaleme alınmıştır. Buna ilave olarak, müşkilü'l-Kur'ân ve el-Vücûh ve'n-Nezâir olarak adlandırılan çalışmaların da erken dönemlerden itibaren başladığı gözlemlenmektedir. Bu durum, Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik ilk dönem faaliyetlerinin dilsel temellere dayandığını göstermektedir. Zira Kur'ân'ın lafızlarıyla ilgili meselelerin, ilk ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin temelini oluşturduğunu ve bu dönemde dilbilimsel temalı tefsirlerin tedvîn edildiğini göstermektedir.[472]

Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminde, şifahî olarak ve ağırlıklı şekilde soru-cevap yöntemiyle gelişen ilmî faaliyetin sonucunda, hicri 2. asırdan itibaren müstakil tefsirlerin yazılmaya başlandığı ve bu dönemde Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili dilbilimsel çalışmaların da hız kazandığı görülmektedir. Ancak bu dönemde kaleme alınan tefsir eserlerinden yalnızca birkaç tanesi kitap hâline gelmiş ve günümüze ulaşabilmiştir. Lügavî tefsir yaklaşımının ilk örnekleri sayılabilecek bu eserlerin bir kısmı, esasen Kur'ân'ın tefsir edilmesi amacıyla yazılmıştır; dolayısıyla bu eserlerin yazılışındaki temel ve belki de tek gaye, Kur'ân'ı açıklamaktır. Garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân ve Vücûh-Nezâir alanında kaleme alınan eserler de bu kapsamda telif edilmiş çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Buna karşın bazı eserlerde tefsir, birincil amaç değil; ikincil ve dolaylı bir hedef olarak yer almaktadır. Örneğin, mu'cemlerle ve ezdâd türü eserleri, yazılış amaçları ve içerikleri itibariyle tefsir olarak kabul etmek doğru değildir.[473] Her ne kadar İbn Abbâs'a lügavî tefsir kapsamında bazı eserler nispet edilse de bu alandaki ilk telif hareketinin onunla başladığı sonucuna varmak güçtür. İbn Abbâs'a (öl. 68/687-88) Garibü'l-Kur'ân, Mesâ'il Nafi' b. Ezrak ve el-Lüga fi'l-Kur'ân adlı eserlerin[474] yanı sıra

[471] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 141- 144; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 107.
[472] Aydın, *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi*, 63, 133.
[473] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, 119.
[474] Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, 1/64,67; Çakan-Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs", 1/79.

Vücûh-Nezâir konularını ele alan bir eserin de ona nispet edildiği bilinmektedir.[475] Ancak Müsâid b. Süleymân, "bunların İbn Abbâs'ın bizzat kaleme almış olduğu eserler olmadığını, rivâyetlerle aktarılmış ve sonraki nesiller tarafından kitaplaştırılmış olma olasılıklarının kuvvetle muhtemel olduğunu" ifade etmektedir.[476] Ayrıca İbn Abbâs'tan başka, mevlası İkrime ve Ali b. Ebî Talhâ'ya da Vücûh-Nezâir'e dair birer kitap nispet edilmekle birlikte[477] Muhammed b. Sâib el-Kelbî'ye (öl. 146/763) ait bir eserin mevcut olduğu bilgisi de verilmektedir.[478] Fakat bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmış değildir.

Mevcut literatüre göre Kur'ân'daki Vücûh-Nezâir'i konu edinen ilk müdevven eser ikinci tabaka müfessirlerinden olan Mukâtil b. Süleymân'a ait olan "*el-Vücûh ve'n-Nezâir*" adlı eserdir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bu alanda yapılan çalışmaların daha önceki dönemlere hatta Kur'ân'ın nazil olduğu döneme kadar uzandığını söyleyebiliriz. Zira herhangi bir konuyla ilgili olarak bir eserin yazılması, öncelikle, hem o konuyla ilgili sözlü bir literatüre hem de böyle bir eserin yazımına duyulan ihtiyaca işaret etmektedir.[479] Nitekim Câbirî, Mukâtil'in bu eseri ile ilgili şunları söylemektedir: "…Temelde Kur'ân üzerinde gerçekleştirilen beyânî söylemin yorumuna yönelik bilinçli ilk kural koyma çabaları, tedvîn asrıyla Mukâtil b. Süleymân ile başladı. O, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserinde Kur'ân'da lafız ve tabirlerin birden çok anlama gelişi konusuyla ilgilenmişti…"[480] Biz de bu bölümü bu eserle başlatmak sonra da Vücûh-Nezâir'in tespitinde meşhur olan diğer kaynaklardan bazılarını incelemek ve tanıtmak istiyoruz. Vücûh-Nezâir ilminin müessisi ve ilk müellifi olması yönüyle Mukâtil b. Süleymân'ın hayatına ve eserine biraz genişçe yer vermeyi, diğer müelliflerin ise daha çok eserleri üzerinde durmayı düşünüyoruz.

A. MUKÂTİL b. SÜLEYMÂN / el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l Aẓîm

Adı Mukâtil bin Süleymân b. Beşîr, nisbeleri el-Ezdî, el Horasânî, el-Belhî, el- Mervezî, Künyesi Ebû'l-Hasen' dir.[481] Bazı müellifler ondan Mukâtil b. Cevâldûz veya Davâldûz

[475] Hirî, *Vücûhü'l-Ḳurʾân*, 23; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 82.
[476] Müsâid b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-Lugavî*, 339-340.
[477] Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001.
[478] Hirî, *Vücûhü'l-Ḳurʾân*, 23; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün,* 82.
[479] Güven, *Çokanlamlılık*, 203-204.
[480] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 27.
[481] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân mimmâ ṣebete bi'n-naḳl evi's-semâʿ ev eṣbetehü'l-ʿayân',* thk. İhsan Abbas,

ismiyle zikrederler. Kendisinin Benû Esed mevlâlarından biri olduğu söylenir. [482] Günümüze kadar ulaşan rivâyetler az ve sınırlı olduğu için, hayatı hakkında geniş bir bilgi bulunmamakla birlikte, tabakât ve hal tercemesi kitaplarının verdiği bilgiye göre Mukâtil'in, Horasan'ın Belh şehrinde h. 80 senesi civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.[483] Ancak bu tarihten önce doğmuş olması da mümkündür.[484] Vefatının h.150 yılı olduğu konusunda ise tarihçiler ittifak halindedir.[485]

Mukâtil'in ilmî şahsiyetinin en belirgin yönü tefsirciliğidir. Vücûh-Nezâir, nâsih-mensuh, müteşâbihü'l-Kur'ân, ahkâmü'l-Kur'ân gibi tefsir ilminin ana meseleleriyle ilgilenip bu konularda eserler telif ederek, tefsir ilmin inşası ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Mukâtil, Vücûh-Nezâire dair eserinde de açıkça görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kur'ân'la dolayısıyla âyeti âyetle tefsir etmiş, ayrıca rivâyet ve dirâyet yöntemini birlikte kullanmıştır. Bundan dolayı Mukâtil, Mâtürîdî gibi sistematik ve kapsayıcı olmasa da aklî tefsir metodunu kullanan ve eseri tam olarak günümüze ulaşan ilk müfessir olarak kabul edilmiştir. Nitekim kendisinden önce Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî, Amr b. Ubeyd, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî ve İbn Cüreyc gibi âlimler Kur'ân tefsiriyle meşgul olmuşlarsa da onların tefsirleri kısmî olmakla birlikte tamamı da günümüze ulaşmamıştır.[486]

Çeşitli biyografik eserlerde hadis ilmi, siyasi görüşleri ve îtikâdî yönden epeyce eleştirilere maruz kalan Mukâtil, tefsir ilmi açısından ise herkesçe kabul edilen önemli bir şahsiyettir. Mukâtil, en büyük şöhretini Kur'ân ilimlerinde, özellikle de tefsir alanında yapmış ikinci tabaka müfessirlerindendir. Bütün biyografik ve bibliyografik eser sahipleri Mukâtil'in tefsir sahasında bir otorite olduğunda ve onun bir tefsiri bulunduğunda ittifak

(Beyrut: Dâr Sâdır, 1994), 5/255; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, thk. Beşar Ivâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002/1422), 15/207; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehẕîbü't-Tehẕîb* (b.y: Matbaatü Dâiratü'l-Muarraf en-Nizâmiyye-el-Hind,1326), 10/279; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 1.

[482] İbn Hacer bu ismin Mukâtil'in babası Süleyman'ın lakabı olduğunu söylemektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Matbaatü Dâiratü'l-Muarraf en-Nizâmiyye-el-Hind (Lübnan: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûâti Beyrût, 1971/1390), 6/83-84; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 1; Özek, el-*Vücûh ve'n- Neẕâir,* 9.

[483] Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 1; Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/134.

[484] Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 60.

[485] Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/257; İbn Hacer, *Tehẕîb,* 10/284.

[486] Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihris*t, thk. İbrâhîm Ramazân, (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife Beyrût, 1997/1417), 222; Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn* (Beyrut: Mektebetü'Mesnâ, t.s.); Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31/134.

halindedirler.[487] Bu konuda Abdullâh b. Mübârek'in (öl. 181/797), Mukâtil'in tefsirini görünce: "Bu ilim ne güzel! Keşke bir de isnâdı olsaydı"[488] dediği rivâyet edilmektedir. Bakıyye b.Velîd (öl. 197/812), Şu 'be b. Haccâc'a (öl. 160/776); "Mukâtil hakkında çok şey soruldu, ancak Şu'be'den onun hakkında hayırdan başka bir şey duyulmadı (veya duymadım)" demektedir. [489] Ahmet b. Hanbel'e (öl. 241/855), Mukâtil hakkında sorulduğunda ise "Mukâtil'in kitapları vardır, onlara bakarız ancak ben onun Kur'ân ilmine dair bilgisi olduğunu görüyorum" demektedir.[490] İmam Şafii'nin (öl. 204/820) öğrencisi Rebi' b. Süleymân (öl. 270/884), hocasının "tefsir ilmini öğrenmek isteyen Mukâtil b. Süleyman'a yapışsın" dediğini nakletmektedir. Başka bir rivâyette İmam Şafii' "insanlar şu üç kişiye muhtaçtırlar. Tefsirde Mukâtil'e, şiirde Züheyr b. Ebî Selmâ'ya, kelâm'da Ebû Hanîfe'ye" diyerek onun tefsirde otorite olduğuna işaret etmektedir. [491] Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), "Mukâtilin tefsirde marifet sahibi olduğu söylenir, fakat hadiste böyle değildir", demektedir.[492] Ebû Hanife'nin oğlu Hammad da; "Mukâtil'in tefsir ilmini, el-Kelbî'den daha iyi bildiğini" ifade etmektedir. [493] İbn Hallikân da (öl. 681/1282), Mukâtil'den bahsederken onu "şerefi yüce olan âlimlerdendir. Allah ondan râzı olsun." şeklinde övmüştür.[494] Merv ehlinden Abdülmecîd, Mukâtil b. Hayyân'a "Sen mi yoksa Mukâtil b. Süleymân mı daha âlim" diye sorduğunda, Mukâtil b. Hayyân cevap olarak, "Mukâtil b. Süleymân'ın ilminin hiç kimsede bulunmadığını, sanki onun derin bir deniz gibi olduğunu" söylemiştir.[495] Günümüze gelindiğinde ise Cerrahoğlu'nun aktardığı müsteşriklerden Massignon'un (1962), ifadesine göre "bu zât

[487] Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/208; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ,*7/373-374; İbn Hacer, *Tehẕîb,* 10/279-285; İbn Hallikân, *Vefayât*, 5/255-257; el-Adnavî, *Tabakatü'l-Müfessirîn*, 20; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkī, *e1-A'lâm* (b.y: Dâru'l- 'Ilm li'l-Melâyîn, 2002), 7/281; Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẕ-ẕunûn*, 1/427; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 1; Özek, *el-Vücûh ve'n- Neẓâir,* 11; Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31/134.

[488] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-tıbâati ve'n-neşr, 1963/1382), 4/173; İbn Hacer, *Tehẕîb,* 10/280.

[489] İbn Hacer, *Tehẕîb,* 10/279, Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 6; Beşir Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 67.

[490] Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/208; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/255-256; Özek, *el-Vücûh ve'n- Neẓâir*, 20; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri, 6; Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 76.

[491] İbn Hacer, *Tehẕîb,* 10/279; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/255; Bir başka bir rivâyette, Megâzî'de Muhammed b. İshâk, Nahiv'de el-Kisâî ilavesiyle beş kişi olarak geçmektedir. Bk. Özek, el-*Vücûh ve'n- Neẓâir*,19; Beşir Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, s.75.

[492] Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207.

[493] İbn Hacer, *Tehzib* 10/280; Beşir Eryarsoy, Kur'ân Terimleri Sözlüğü, 76.

[494] İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/255-257; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 157.

[495] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/279; Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207; Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, 4/173; Özek, el-*Vücûh ve'n- Neẓâir*,19.

tefsirdeki yönteminde bir otorite olmuştur. Şâfiî (öl. 204/820) gibi büyük bir şahsiyet onu teyit etmiştir. Mücâhid (öl. 103/721) ve Dahhâk (öl. 105/723) aracılığıyla İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) talebesi de olan Mukâtil, Yahûdî ve Hristiyan kaynaklarına bile başvurmaya cesaret edebilmiştir. Kur'ân'daki Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinin sahih kaidelerini formüle eden ilk şahsiyet olarak karşımıza çıkar" ve Blachére'nin de (1973) "O, İbn Abbâs ekolünün öğretimini ve onun bilinen metinleri devam ettiriyordu." dediklerini aktarmaktadır.[496] Tüm bu ifadeler, Mukâtil'in Kur'ân lafızları ve âyetlerine dair daha sonraları "külliyât" olarak adlandırılan genellemeler de dahil olmak üzere, tefsir alanında ne denli önemli ve çağını aşmış bir müfessir olarak çalışmalar gerçekleştirdiğini göstermektedir.[497]

Mukâtil, tefsirde sahip olduğu şöhrete, hadis ve rivâyet ilimlerinde sahip değildir. Nitekim, cerh ve ta'dîl âlimleri onu hadis ilminin en ağır ithamı olan yalancılıkla ve hadis uydurmakla itham etmişler ve onun verdiği haberler Buhârî ve Nesâî tarafından kabul görmemiştir. Nitekim Buhârî (öl. 256/870), Süfyân b. Uyeyne'den (öl. 198/814) naklen onun; "yüz elli senesinde büyük deccâl çıkmazsa, bilin ki ben yalancıyım, dediğini aktarmakta ve 'O, münkerü'l-hadistir" diyerek, hadis ehli, onun hakkında susmuştur" değerlendirmesini yapmaktadır. [498] Nesâî de (öl. 303/915), "Mukâtilin çok yalancı olduğunu belirterek, Hz. Peygamber (s.a.s.) hakkında hadis uydurmakla bilinen dört yalancıdan -Bağdat'ta Vâkidî, Medine'de İbrâhîm b. Ebî Yahyâ, Horasan'da Mukâtil b. Süleymân, Şam'da Muhammed b. Saîd el-Maslûb-biri olduğunu" ifade etmektedir. Yahyâ b. Ma'în (öl. 233/848) ise; "onun sikâ/güvenilir olmadığını, dolayısıyla rivâyet ettiği hadisin hiçbir önem taşımadığını"[499] ifade etmektedir. Vekî' b. el-Cerrâh (öl. 197/812), "biz Mukâtil'e mülaki olduk, fakat o yalancı idi. Biz ondan hiçbir şey yazmadık", derken, İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cûzcânî (öl.259/873) "onun cesur bir yalancı olduğunu", İbn Hibbân (öl. 354/965) ise; "Mukâtil'in, Kur'ân ilmini Yahudilerden ve Hristiyanlardan, onların kitaplarına uygun şekilde aldığını, Allah'ı yaratılmışlara /mahlûkata benzettiğini ve hadiste de yalan söylediğini" nakletmekte, İbn Sa'd da, bütün bu sebeplerden olsa gerek "hadis ehlinin ondan sakındığını ve onu münker gördüklerini"

[496] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 156; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 5.
[497] Yaldızlı, *Vücûh ve Neẓâir İlmi*, 68.
[498] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/283*;* Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207*;* Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, 4/173; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 153-154.
[499] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/284; Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207; İbn Hallikân*, Vefeyât,*5/256.

ifade etmektedir.[500] Mukâtil, Katâde'den, yaptığı nakillerin çoğunda isnad zinciri vermeyip bunları Kelbî, Ebû Sâlih gibi yalancı olarak bilinen râvilere dayandırmıştır.[501] Senedleri hıfzetmemesi, hadis usûlü yönünden isnada ehemmiyet vermemesi, hatta iki raviyi bile birbirine karıştırması, isnadın ilmin senedi sayıldığı bir dönemde aktardığı bilgileri sağlam rivâyetlerle sunmayıp, çelişkili veya uydurma senedlerle hadis rivâyet etmesi ve ehli sünnetçe iyi olarak tanınmayan mücessime mezhebine mensup olması yönüyle eleştirilmiş ve hadis âlimlerince "metrûk" ve "mehcûrü'l-kavl" olarak kabul edilmiştir.[502] Çünkü Mukâtil tefsirinin kaynakları hususunda titiz davranmamış, hadis ehlinin yöntem ve metodunu takip etmemiştir. Bu da ilk muhaddisler tarafından dışlanmayı getirmiştir. Bununla birlikte İbn Adîy (öl. 365/976), Mukâtil b. Süleymân'ın naklettiği hadislerin çoğuna tabi olunamayacağını ancak birçok sikâ ve meşhur râvinin de ondan rivâyette bulunduğunu ve zayıflığına rağmen hadislerinin yazıldığını belirtmektedir.[503] Cürcânî de (öl. 365/976) aynı değerlendirmeyi yaparak Mukâtil'in "*Tefsîrü'l-Hamsi Mi'e Âye*" adlı eserinde birçok müsned hadis bulunduğunu zikretmektedir.[504] Nitekim, Mukâtil'in tefsirini tahkik eden Şehhâte de buradaki hadislerin çoğunun Buhârî ve Müslim' de veya sünen kitaplarında yer aldığını gördüğünü ifade etmektedir.[505]

Mukâtilin kelâmî/îtikâdî yönüne dair ise bazı kaynaklar özellikle de mezhepler tarihi konusunda yazılan eserler de onun siyasi yönden Zeydiyye fırkasına, îtikâdî yönden de Mürcie'ye mensub olduğu[506] ve birçok kaynakta da onun teşbîh (Allah'ı mevcud varlıklara benzetme/tecsîm) taraftarı olması yönüyle, Müşebbihe'den olduğu zikredilmektedir. Nitekim Ebû Hanife'ye Mukâtil'in ilmi hakkında sorulduğunda; "onun

[500] İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/256; Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207; İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/284; a.mlf., *Lisânü'l-Mîzân,* 6/83-84; Zehebî, *Mîzânü'l-iʿtidâl*, 4/174-175. Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 3.

[501] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâʾiliyyât fi't-tefsîr ve'l-ḥadîṯ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.s.), 115-123; Zehebi, Mukâtil'in tefsirindeki batıl ve hurafeler nedeniyle, İmam Şafii'nin; insanlar tefsirde Mukâtil'e muhtaçtırlar" sözünü Mukâtil b. Süleymân için değil de hakkında ittifak edilen ve övülen, Mukâtil b. Hibbân için söylemiş olabileceğini ifade etmektedir. Bk. Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâʾiliyyât* 123.

[502] Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 4/172; Türker "Mukâtil b. Süleyman", 31/136; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 153-158.

[503] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/284; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 5/506; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* 155.

[504] Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl,* thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvız, (Beyrut: Kütübü'l 'Ilmiyye, 1997/1418), 8/190.

[505] Beşir Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 65.

[506] İbnû'n-Nedim, *el-Fihrist*, 222; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,*153; a.mlf., "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 2; Türker*, Mukâtil b. Süleyman,*134; Beşir Eryarsoy, Kur'ân Terimleri Sözlüğü, 70-71.

müfrit olduğunu ve Allah'ı mahlukâta benzetmekle aşırıya gittiğini" belirtmiştir.[507] Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelen Mukâtil, Merv ve Bağdat'ta ilim tahsil etmiş, daha sonra Basra'ya giderek vefat edinceye kadar orada kalmıştır.[508] Horasan ve Irak, Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce birçok farklı milletin ve bu milletlere ait fikir ve inançların kaynaştığı bölgelerdi. İslâm'dan sonra ise bu yerler, siyasi ve fikri kökenli pek çok çatışmaya sahne olmuş; bu çatışmalar sonucunda halk, çeşitli fırkalar ve itikâdî mezheplere bölünmüş, böylece bitmek bilmeyen bir huzursuzluk dönemi başlamıştır. Özellikle Şiâ, Hâriciyye, Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie gibi mezhepler bu bölgelerde ortaya çıkmıştır.[509] Bu fikri ve siyasi çatışma ortamının Mukâtil'in farklı fikirlere sahip olmasında etkili olduğu muhakkaktır. Ancak birçok kaynağa göre Mukâtil teşbîh fikrini ortaya atan ilk kişi olarak anılsa da[510] onun müşebbihe fırkasıyla bağlantısı olmadığını savunan görüşler de mevcuttur. Mukâtil'le yakın ilişki içinde olan II. Abbâsi Halifesi el-Mansûr, birgün Mukâtil'e, "senin teşbîh akidesine mensup olduğuna dair birtakım haberler aldım. Bana senin müşebbiheden olduğunu söylüyorlar" deyince Mukâtil; "ben 'De ki Allah birdir' (İhlâs Sûresi, 112/1) diyorum. Kim bundan başka bir şey iddia ederse yalan söylemiş olur" diyerek bu görüşte olmadığını ifade etmiştir.[511] Nitekim Mukâtil hakkındaki iddiaları inceleyen Fevzi Hamurcu, konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Bu rivâyetleri gördükten sonra rahatlıkla diyebiliriz ki o dönemde Horasan bölgesinin sosyo-kültürel yapısı, çeşitli fırkaların iç içe bulunması ve aralarındaki farklılıkların henüz netleşmemiş olması nedeniyle yanlış algılamaların ortaya çıkması mümkündür. Çünkü böyle karışık ortamlarda kişileri herhangi bir fırkaya mensup olmakla itham etmek son derece kolaydır. Nitekim Selefin yolundan giderek ilahi sıfatları te'vil etmeyip, yalnızca âyet ve hadislerde geçen ifadelerle yetinen Mukâtil'in, te'vilin gerekli olduğunu savunanlar tarafından teşbîh akidesine mensup olmakla suçlamak kolay olmuştur. Bize göre bu suçlamanın en önemli nedeni de bu tür algılama sorunlarıdır. Yine Mukâtil sadece kendi dönemindekilere değil, sonrakilerin de eserlerinden etkilendiği, pek çok konuda öncülük eden zirvedeki bir âlim olarak onu kıskananların gözden düşürmek için böylesi

[507] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/281; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 4/173; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*; 153; a.mlf., "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 4-5; Özek, el-*Vücûh ve'n- Neẓâir,* 16-17.
[508] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*; 153; a.mlf., "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 1; Özek, el-*Vücûh ve'n- Neẓâir*, 9; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 108.
[509] Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem yayınları, 2008), 179-183.
[510] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/281; Bağdâdî, *Târîḫu Baġdâd*, 15/207; M. Fevzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 34, 52.
[511] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 282; Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman*, 53.

ithamlara başvurmuş olmaları da muhtemeldir. Zira Mukâtil'in günümüze ulaşan eserlerinde teşbih fikrini benimsediğine dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. *et-Tefsirü'l-Kebîr* adlı eserinde de ilahi sıfatların geçtiği âyetler, selefi bir anlayışla tefsir edilmiş; te'vil edilmemiştir. İlk bakışta teşbîh akidesini yansıtıyor gibi gelen bazı açıklamalar ise aslında selefin görüşünden farklı değildir."[512] Nitekim, Özek ve Mukâtil hakkında araştırma yapan İsmail Cerrahoğlu da, tefsirinde bu iddiayı doğrulayan bir kanıtın bulunmadığını ifade etmektedirler.[513] Mukâtil'e yöneltilen eleştirilerden bir diğeri, onun Mürcie mezhebine mensup olduğu iddiasıdır. İbn Hazm, "iman ve amel münasebeti gibi Mürcie'nin temel unsuruna dayanarak Mukâtil'i bu mezhebe mensup olarak nitelendirirken"[514] Mukâtil'i tefsirde yetkin kabul eden Şehhâte[515] ve Mukâtil'in âyetlere bakışını inceleyen Hamurcu, onun Mürcie'den olmadığını savunmaktadır.[516] Mukâtil'in tenkit edilen diğer bir yönü de Zeydiyye fırkasına mensup olması husussudur. Nitekim İbnü'n- Nedîm, *el Fihrist*'te, onun "Zeydiyye'den bir muhaddis ve kırâat âlimi" olduğunu zikreder.[517] Zeydiyye ise Şiî mezheplerden olup ehl-i sünnet'e en yakın olanıdır. Ancak eserlerinde onun Zeydiyye'den olduğunu gösteren herhangi bir bilgi de mevcut değildir. Bunun yanında onun Zeydiyye'den olduğunun düşünülmesi, Emevîlerin baskılarına maruz kalan Ehl-i Beyti desteklemesi ve İmama olan yakınlığından dolayı olması muhtemeldir.[518] Bütün bunların yanında bazı kelâm imamları ve mezhep tarihçileri de Mukâtil'den övgüyle söz etmiş ve onu sapıklık ve inkârın önlenmesi noktasında temel bir dayanak olarak görmüşlerdir. Mesela el-Malatî (öl. 377/987) fırkaların durumlarını anlatan eserinde Mukâtil'in bu yönünden övgüyle bahsetmektedir.[519] *el-Milel ve'n-Nihal'*de Şehristânî (öl. 548/1153), Mukâtil'i selef imamlarından kabul edip, onu İmam Mâlik b. Enes (öl. 179/795) ile birlikte değerlendirmiştir.[520] Ahmeb b. Hanbel (öl. 241/855) ve İmam Şâfii (öl. 204/820) Mukâtil'i tefsir ilminde otorite olarak

[512] Bk. Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman*, 55-56.
[513] Özek, el-*Vücûh ve'n- Neẓâir*, s.18; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*; 170; a.mlf., *Tefsir Usûlü*, 282-283.
[514] Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman*, 70.
[515] Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 71; Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31/134.
[516] Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman*, 75.
[517] Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 222; Ziriklî, *el-A'lâm,* 7/271 (1 nolu dipnot);
[518] Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman*, 80; Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31/134.
[519] Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî et-Tarâifî el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ,* thk. Muhammed Zâhid b. El -Hasen el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l Ezheriyyetü li't-Türâs, t.s), 54-55.
[520] Bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal,* (b.y: Müessesetü'l-Halebî, t.s),1/104; Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* 68.

kabul etmektedirler.[521] Suphi Sâlih (1926-1986), Mukâtilin Müslüman âlimlerin ve müfessirlerin büyüklerinden biri olduğunu dile getirmektedir.[522] Dolayısıyla bütün bu mülahazaların siyasi amaçlarla ortaya atıldığı ya da bu iddiaların muhatabı olan zatın Mukâtil b. Süleymân değil de muhtemelen aynı dönem de yaşayan başka bir Mukâtil olduğunu söylemek de mümkündür.[523] Sonuç olarak Mukâtil'in farklı îtikâdî mezheplere mensup olduğuna dair görüş yaygınlık kazansa da eserlerinde bu görüşü doğrulayacak yorumlara rastlamak oldukça zordur. Bu tür değerlendirmelerin dönemin fikrî, siyasî ve sosyal koşullarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. O dönemlerde yaşanan yoğun mücadeleler, bireylerin mevcut grupların yanında ya da karşısında yer almaları ya da öyle algılanmaları üzerinde belirleyici etkiler yapmıştır.[524]

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi Mukâtil her ne kadar îtikâdî açıdan ve hadis rivâyeti yönünden tenkit edilse de müfessir kimliğine herhangi bir eleştiri getirilmemekte, tefsirde otorite olduğu kabul edilmektedir. Biz de Mukâtil'in biyografisiyle ilgili bu kadar açıklamayla yetinip, konumuzla ilgili olan eserini incelemeye geçmek istiyoruz.

1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi

Mukâtil'in hicrî ikinci yılda yazdığı eser daha çok *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l- Kur'âni'l-Kerîm* ismiyle şöhret bulsa da *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla da bilinir. Bu eser, tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân sahasının bir dalı olan Vücûh-Nezâir ilminin ilk eserlerinden biri olması yönüyle büyük önemi haizdir. Eserin ilk tahkiki, Abdullâh Mahmut Şehhâte tarafından 1975 yılında Kahire'deki el-Câmiatü'l-Arabiyye'ye bağlı "Ma'hadu'l-Mahtûtât'ta (Yazma Eserler Enstitüsü) bulunan tek nüshanın filmi esas alınarak yapılmış ve "الهيئة المصرية العامة" adlı yayınevi tarafından h.1395/1975'te "*el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*/ألاشباه والنظائر في القرآن الكريم" adıyla basımı yapılmıştır.[525] Daha sonra h.1414/1994'te Kahire'de Dâr-u Garîb'de kitabın basımı tekrarlanmıştır. Şehhâte'nin tahkik ettiği nüshanın, aslı ise Türkiye'deki bir halk

[521] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 10/279; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/256; Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, 15/207.
[522] Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî, *en-Nüẓumü'l-İslâmiyye neş'etühâ ve teṭavvürühâ*, (b.y: Menşûrâtü'ş-Şerîfi'r-Râdî, 1417), 139.
[523] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 283; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 109.
[524] Selma Sarıkaya, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 9.
[525] Bk; Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1994).

kütüphanesinde 516 numara ile kayıtlı olarak bulunmaktadır.[526] Ayrıca Şehhâte'nin tahkikli bu nüshası M. Beşir Eryarsoy tarafından *"Kur'ân Terimleri Sözlüğü"* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.[527]

Şehhâte'den sonra Ali Özek bu eserin Bayezid (561 rakamlı) nüshasını ve Topkapı Sarayında (2050 rakamlı) bulunan diğer nüshasını esas alarak tahkik etmiş ve kitab "*el-Vücûh ve'n Nezâir/*الوجوه والنظائر" adıyla yayımlanmıştır.[528] Şehhâte ve Özek tahkiklerinin giriş kısmında "Ebû Nasr'ın (öl. 271/885)[529] Kur'ân'ın vücûhuna dair Mukâtil b. Süleymân'dan telif ettiklerindendir" ifadesi yer almaktadır.[530] Eserin üçüncü bir tahkiki de Hâtim Sâlih Dâmin tarafından, Suûd'ta Câmiu'l-Kebîr'de "Ûneyzetü'l Vataniyye" el yazmaları kütüphanesinde bulunan tam bir nüsha ile bu nüshanın Dubâi'de "Cem'atü'l-Mâcid" kültür merkezinde bulunan diğer bir fotokopisi alınarak h.1427/2007'de "*el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm* / الوجوه والنظائر في القرآن العظيم" adıyla yapılmıştır.[531] Dâmin nüshası ise Mukâtil'in tefsirini de rivâyet eden Ebû Sâlih Hüzeyl b. Habîb tarafından (öl.190/806'dan sonra) rivâyet edilmiştir. Dâmin tahkik ettiği nüshada Zerkeşî ve Süyûtî'nin[532] Mukâtil'in kitabının başında bulunduğunu ifade ettikleri "*Kişi Kur'ân'da geçen vücûhu/birçok anlamı bilmedikçe onu, tam olarak anlayamaz*" hadisi de mevcuttur.[533] Bu hadis Şehhâte tahkikinde bulunmamaktadır. Dâmin kendi neşrine yazdığı mukaddimede Şehhâte'nin yayımladığı eserin, Mukâtil'e nispetini doğru bulmayıp, bu metnin Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî el-A'ver'e (öl. 170/786 civarı) ait eksik bir nüsha olduğunu ileri sürmektedir.[534] Dâmin'in Şehhâte neşrine yönelik eleştirisi aynı metni esas alan Ali Özek neşri için de geçerlidir. Her iki neşrin

[526] Bk. Şehhâte, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Mukaddime), 81; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâir,* 83.
[527] Bk. Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*.
[528] Bk. Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir.*
[529] Şehhâte'nin bu zatın kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadığını söylemesine rağmen, Dâmin, Matrûh b. Muhammed b. Şâkir (öl. 271/885) olduğunu söylemektedir. Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 9 vd; Özek ise büyük bir titizlikle yapılan araştırmalara rağmen bu zatın kim olduğu, hangi asırda yaşadığı, Mukâtil'le münasebetinin nereden kaynaklandığı gibi hususların tespit edilemediğini, dolayısıyla eserin Mukâtil'e nisbetinin tam açığa kavuşmadığını ifade etmektedir. Bk. Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir,* 31.
[530] Bk. Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir,* 31; Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 94.
[531] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâir,* 83.
[532] Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103; Süyûtî, *el-İtḳān,* 2/144.
[533] Mukâtil, *el-Vücûh*, (Mukaddime), 10.
[534] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâir,* 84.

dayandığı metnin isnadı Ebû Nasr Matrûh b. Muhammed b. Şâkir el-Kudâî el-Mısrî'ye ulaşırken, Dâmin'in yayımladığı nüshanın râvisi Mukâtil'in tefsirini de rivâyet eden Ebû Sâlih Hüzeyl b. Habîb'dir. Dâmin, Şehhâte neşrinde eksik sayfalar yüzünden yer verilmeyen yirmi dört lafzın Hârûn b. Mûsâ'nın nüshasında bulunduğunu ifade etmektedir.[535]

Şehhâte tahkikinde Keenne/كأنَّ, lafzıyla birlikte 186 lafız,[536] Özek tahkikinde ise bu lafız bulunmayıp onun yerine Şehhâte'de olmayan enşee/أنشأ lafzıyla (bu kelime Dâmin tahkikinde de vardır) birlikte 186,[537] Dâmin tahkikinde ise 176 kelime[538] bulunmaktadır. Dâmin'in tahkik ettiği nüshada geçen Şehhâte'de olmayan 28 lafız, Şehhâte tahkikinde ise Dâmin'de olmayan 38 lafız vardır.[539] Her üç tahkikin ortak olarak ele aldığı lafız sayısı 149 ve yine üç tahkikin ele aldığı farklı lafızların toplamı ise 213'tür.[540]

Eserin dördüncü tahkiki de Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından, Bayezit kütüphanesindeki 561 numara ile 286 varak halinde bulunan nüsha esas alınarak yapılmış ve "*el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*/الوجوه والنظائر في القرآن الكريم" adıyla, 2008 yılında Beyrut'ta ilk basımı yapılmıştır.[541] Eserde 186 kelime mevcuttur. Ahmed Ferîd, bu nüshanın Kahire'deki "Câmiatü'l-Arabiyye" yazma eserler enstitüsünde 289 rakamla "Mukâtil'den rivâyet ederek Ebî Nasr tarafından telif edilmiştir" yazılı bir nüshasının bulunduğunu da belirtmiştir.[542]

Bu tahkiklerin dışında eserin ismi konusunda Cerrahoğlu da "açık ve güzel bir yazı ile kaleme alınmış olan Mukâtil'in bu eserinin başlangıcından ve muhtevasından anlaşıldığına göre onun yalnızca *el-Vücûh'a* ait olduğunu öğreniyoruz. Çünkü eserinin ismi *Vücûhu Harfi'l-Kur'ân'* dır."[543] diyerek kitabın asıl adının bu şekilde olduğunu ifade etmektedir. Cerrahoğlu bu görüşünü muhtemelen Mukâtil'in eserinin başında geçen

[535] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, (Mukaddime), 9-11; Mertoğlu, "Vücûh-Nezâir", 43/141.
[536] Bk. Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, fihrist.
[537] Bu iki lafız dışında iki tahkikinde lafız sayısı 186 olup, lafızların sıralanışı da birebir aynıdır. Bk. Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, fihrist; Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* fihrist.
[538] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh.*
[539] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 86.
[540] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,*128.
[541] Ahmed Ferîd el-Mezîdî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008).
[542] Ahmed Ferîd, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* (mukaddime), 6.
[543] Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 22.

"...min vücûhi harfi'l Kur'ân an Mukâtil b. Süleymân..." ifadesine dayandırmaktadır. Cerrahoğlu'nun bu şekilde düşünmesinde hem eserin başında bulunan ibare hem de tanımlar bölümünde de ifade ettiğimiz gibi son dönem Vücûh-Nezâir anlayışının etkisinde kalmasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Cerrahoğlu *nezâir* kavramını "farklı birçok kelimenin aynı anlamı ifade etmesi" şeklinde tanımladığı[544] için kitabı *vücûha* ait kabul edip, *nezâire* dair herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Oysa Mukâtilin kitabında daha önce de belirttiğimiz gibi Vücûh-Nezâir kavramlarını açık ve net şekilde yansıtan birçok örnek mevcuttur. Zira bu ilim tek boyutlu olmayıp, çift yönlüdür. Bu yönüyle de ikili bir terim çiftiyle ifade edilmektedir. Bu konuya birinci bölümde uzunca değindiğimiz için bu kadarla yetinerek, eserin yöntemi ve özelliklerine geçmek istiyoruz.

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

Mukâtil b. Süleymân günümüze ulaşan ilk tefsirin müellifi olduğu gibi "*Vücûh-Nezâir*" konusunda da eseri günümüze ulaşan ilk kişidir. Kur'ân ilimleri açısından önemli bir zaman dilimini oluşturan h.2. asrın bir ürünü olan eser, Vücûh-Nezâir sahasında yazılmış ilk eser olması yönüyle öncü kabul edilmiş, kendisinden sonra bu sahada yazılan diğer eserleri hem metot hem de içerik olarak etkilemiştir.[545] Nitekim Özek, "Mukâtil'i tefsirde ünlü bir âlim yapan, onun Vücûh-Nezâir alanındaki derin ilmi, geniş vukûfiyeti ve ince buluşlarıdır"[546] diyerek eserin önemine dikkat çekmiştir. Ancak ilk eser olması yönüyle, sistematik değildir. Eser gerek alfabetik gerekse vücûh sayısı olarak sıraya göre yazılmadığı gibi mushaf tertibine göre de yazılmamıştır.[547] Eser emredilen şeylerin en yücesi الهدى/Hüdâ lafzıyla başlayıp, yasaklanan şeylerin en büyüğü olan الكفر/küfr lafzıyla devam etmekte ve فوق/fevka kelimesiyle de bitmektedir. Ayrıca kelimelerin vecihleri zikredilirken kökenleri sarf açısından da herhangi bir usûle tabi tutulmamış, kelime Kur'ân'da hangi siyga ile geçiyorsa aynen alınmıştır. Mesela kelimelerin bazıları

[544] Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 184-185; a.mlf., "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 22.

[545] Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd*, (Mukaddime), thk. Ahmed Muhmmed b. Süleymân Ebû Ra'd (Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûnü'l-İslâmiyye, 1988/1409), 27-28; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 22; Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir,* 29.

[546] Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir,* 27.

[547] Bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, Mukaddime, 28-29; Muhammed Nureddin el-Müneccid*, el-İştirâkü'l-Lafẓî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-Beyne'n-Naẓariyyeti ve't-Tatbîḳ,* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1999/1419), 214-242; Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir,*30.

mastar, bazıları, mazî, bazıları da muzâri halleriyle, bir kısmı da ism-i fâil veya ism-i mef'ûl siygasıyla zikredilmiştir.[548] Bazen de aynı kelimeler farklı siygaları göz önünde tutularak farklı başlıklar altında ele alınmış, dolayısıyla kelimenin kök, temel anlamı dikkate alınmamıştır. Ancak Mukâtil kelimelerin anlamlarını açıklamak için örnek olarak verdiği âyetleri genelde Bakara Sûresi veya ilk geçtiği sûreden başlayarak vermiştir.[549] Nitekim eserdeki ilk üç kelimeden sonra gelen "sevâ/سواء" Bakara Sûresi 6, "maraz/المرض" aynı sûrenin 10. âyetinde, "fesâd/الفساد", 11'de, "meşy/المشي", 20'de, "libâs/اللباس" kelimesi 42'de ve "sû'/السوء" kelimesi de Bakara Sûresi 49. âyette geçmektedir. Bu kelimelerden sonra da farklı sûrelerde geçen, "el-hasenetü ve's-seyyie/الحسنة والسيئة" ile "hüsnâ/الحسنى" kelimelerini verdikten sonra, Bakara Sûresi 85'teki "hizy/الخزي" ve yine Bakara Sûresi 61'deki, "bâû/باءوا " kelimeleriyle esere devam etmektedir. Bu durum ayrıca Mushaf'ın başından sonuna doğru tam olarak olmasa da yine de kelimelerin tertibinde bir düzeninin var olduğunu göstermektedir.[550]

Mukâtil'in eseri tam anlamıyla kategorik değildir.[551] Eserinde kelimeleri ele alışında alfabetik ya da farklı herhangi bir düzen olmamakla beraber ara ara bazı irtibat noktalarını dikkate aldığı da görülmektedir. Nitekim kitabına ilk olarak aldığı "hüdâ/الهدى" lafzı, imanla ilgili kelimelerin Kur'ân'daki sıralanışına göre de ilk sırada olup, Fatiha 1/4'te, ikinci sırada ele aldığı "küfr/الكفر" lafzı, Bakara 2/6'da ve üçüncü sırada incelediği "şirk/الشرك" lafzı da Bakara 2/96'da geçmektedir. Dolayısıyla eserde birbirini çağrıştıran veya birbirleriyle alakalı olan lafızların art arda ele alındığı görülmektedir.[552]

Mukâtil'in eserinde kelimelerin müfred halleri verildiği gibi bazen Kur'ân'da tamlama veya terkip halde kullanılan veya mana itibariyle birbirine yakın olan kelimelerin art arda verildiği, bazen de aynı kökten gelen kelimelerin peş peşe ele alındığı görülmektedir.

[548] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 84-85.
[549] Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 31; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 205.
[550] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 85.
[551] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 165.
[552] Mukâtil*, el-vücûh*, 30; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 85.

Örneğin "Serî'/السريع" kelimesinden sonra "hisâb/الحساب"; "yevm/اليوم" kelimesinden ardından da "âhiret/الآخرة" kelimelerini ele alması, tamlama ya da kalıp olarak kullanılan sözcüklere örnek olarak verilebilir. "el-Hasenetü ve's- seyyietü/الحسنة والسيئة" kelimesinden hemen sonra "hüsnâ/الحسنى"; "udvân/العدوان" kelimesinden sonra "i'tidâ/الإعتدى"; "ez-zulümâtü ve'n-nûr/الظلمات والنور" kelimesinden sonra sırasıyla "zulümât/الظلمات, zâlimîn/الظالمين ile zulm/الظلم ve tayyibât/الطيبات" kelimesinden sonra da "et-tayyibü ve'l-habîs/الطيب والخبيث" kelimelerini[553] ele alması da aynı kökten gelenleri peş peşe zikretmesine örnek olarak verilebilir.[554] "Hüdâ/الهدى " kelimesiyle başlayıp "fevka/فوق" kelimesiyle biten eserde zaman zaman kelimelerin, daha iyi anlaşılması için zıt anlamlarıyla birlikte tamlama olarak verildiği de görülmektedir. Örneğin; الظلمات والنور,الطيب والخبيث ,الحسنة والسيئة ,ما بين أيديهم وما خلفهم gibi.[555] Yine Mukâtil'in birbirine zıt olan diğer bazı kelimeleri de birbiri ardınca peş peşe ele aldığı görülmektedir. "Hüdâ/الهدى-Küfr/الكفر", "A'mâ/الأعمى-basar/البصر", "mevt/الموت-hayat/الحياة" ve "birr/البرّ-ism/الأثم" gibi.[556] Bunların dışında diğer kelimelerde herhangi bir anlam veya konu bütünlüğü olmadığı gibi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi alfabetik sıra da söz konusu değildir. Bazı kelimelerin müfred hallerinden sonra terkip halleri de verilmiştir. Örneğin "السوء" lafzının vecihlerinden sonra " الحسنة والسيئة" kelime çiftinin vecihleri verilmektedir.[557] Aynı durum "الأمر"kelimesinde de görülmektedir. Bu kelimenin "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"şeklinde terkip olarak

[553] Son iki kelime sadece Şehhâte ve Özek nüshasında yer almaktadır.
[554] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 85-86.
[555] Bk. Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 30-31; Mukâtil, *el-Vücûh*, 26-28; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 206.
[556] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 86.
[557] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 24-26.

vecihleri verilmiş,[558] daha sonra da "الأمر"şeklinde müfred halde vecihleri verilmiştir.[559] Yine bu terkipin arkasından "المعروف" kelimesinin müstakil olarak tekrar vecihleri verilmiştir.[560] Bu durum diğer terkiplerde de aynıdır. Aynı kökten gelen kelimelerin bazıları iki farklı yerde zikredilmiş olsa da Mukâtil'in, birbirini tamamlayan çiftler halinde kavramları ele alması oldukça yerinde bir yaklaşımdır. Nitekim hem dilde hem de Kur'ân'da bazı kelime ve kavramlar birlikte kullanıldıkları kavramlara göre anlamlar kazanmakta veya bu anlamlar daha netleşmektedir. Zira günümüz yapısal dilbilimi de bu görüşü savunmaktadır.[561] Ancak Mukâtil'in çift olarak gelen bu kavramlara verdiği anlamları eserin başka bir yerinde zikretmesi eserde tekrarlara da yol açmaktadır. Örneğin "السوء"kelimesinin yedinci anlamı olan "şirk" anlamının "الحسنة والسيئة" kavram çiftinin ikinci vechi olarak verildiği görülmektedir. Yine "الظالمين ويظلمون"kelimelerinin ikinci vechi olarak verilen "Müslümanın günah işleyerek kendisine zulmetmesi" anlamı "ظلم"kelimesinin ikinci vechinde aynı şekilde verilmektedir. Kelimelerin bu anlamda kullanıldığı âyetlerin örneklerinin ikisi de tamamen örtüşmektedir. Bazı kelimelerin tekrarına benzer bir durum diğer kelimelerin vecihleri arasında da göze çarpmaktadır. Nitekim bazen bir kelimenin farklı anlamları olarak verilen vecihlerin aynı veya yakın anlamı ifade ettikleri de görülmektedir. Mesela, "سبيل" kelimesinin birinci ve on ikinci vecihleri "Allah'a itaat" olarak zikredilmiştir. Aradaki tek fark ise birinci vecihteki örneklerin "طاعة الله", on ikinci vecihteki örneklerin ise "طاعته" şeklinde olmasıdır.[562]

Mukâtil'in kitabının temel kaynağı ve merkezi Kur'ân'dır, onunla yetinmiştir. Lafızların açıklanmasında sadece birkaç rivâyet dışında hiç hadis zikredilmemiş, hiçbir âlimin sözüne veya şiir veya lügat gibi malzemelerle herhangi bir istişhâd yapılmamış, bütün izahlar Kur'ân âyetleri ile yapılmış, Kur'ân dışında neredeyse başka rivâyet yer

[558] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 85.
[559] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 25.
[560] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 89.
[561] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 165.
[562] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,* 165-166; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 85-86.

almamıştır.[563] Söz konusu rivâyetler şöyledir:**1. Rivâyet:** " سريع/seri' " babında, kelimeye "hesabı pek çabuk olan, sanki hesap vakti gelmiş gibi kullanılır" ve "yaratılmışları hesaba çekeceği vakit hesaplarını çabucak bitiren" olarak iki anlam vermektedir. İkinci vecihte "O gün herkes yaptığının karşılığını bulur. O gün hiçbir haksızlık olmayacaktır, kuşkusuz Allah'ın hesabı çok hızlıdır"[564] âyetini örnek olarak verdikten sonra İbn Abbâs'ın (r.a.) "Allah (c.c.) yaratılmışların hesabını, dünya günlerinden yarım gün kadarlık bir sürede bitirecektir" dediğini nakletmektedir. Furkân 24, En'âm 62. âyetlerini de bu cümleye delil olarak zikretmektedir.[565] **2. Rivâyet**; "النجم" babında iki rivâyet vermiştir. Mukâtil "Necm" kelimesini "yıldız, Kur'ân'ın kısım kısım inen bölümleri, sapı-gövdesi olmayan bitki" olarak üç vecihte açıklamaktadır. 2.veche, Necm 1 ve Vâkıâ 75. âyetleri örnek verdikten sonra şu rivâyetleri aktarmaktadır: Ebû'l Âliye, şöyle demektedir: "Kur'ân'ı beşer âyet, beşer âyet öğrenin. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) onu (Cebrail'den a.s.) beşer âyet şeklinde alıyor ve öğreniyordu".[566] Veki' de İsmâîl b. Hâlid'ten şöyle dediğini nakletmektedir: "Ebû Abdu'r-Rahmân es-Sülemî bize Kur'ân'ı beşer beşer öğretiyordu." [567] **3. Rivâyet** ise "الفسق" babında geçmektedir. Mukâtil "fısk" kelimesini 6 vecihte açıklamaktadır. 4. veche "küfür söz konusu olmaksızın yalan" anlamında kullanıldığını belirterek, Nûr Sûresi 4. âyet ve Hucurât Sûresi 6. âyeti örnek verdikten sonra şunları söylemektedir: "Âyet, o sırada müslüman olmuş olan Velîd b. Ukbe.b. Ebî Muayt hakkında nazil olmuştur. Onun fıskı/ma'siyeti yalan söylemesiydi. Çünkü Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek, kendileriyle görüşmediği halde "Benî Mustalik bana zekatlarını vermedi" diyerek yalan söylemiş, fakat bu davranışıyla küfre de düşmemiştir."[568]

---

[563] Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 31.
[564] el-Mü'min 40/17.
[565] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 226-227.
[566] Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Kitâbü'l-Muṣannef fi'l-eḥâdîṯ ve'l-âṯâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989/1409), 6/117 (Hadis No. 29930).
[567] İbn Ebû Şeybe, *el-Muṣannef,* 6/117 (Hadis No.29931); Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* 322-323; bu rivâyetler Dâmin tahkikinde geçmemektedir. Bk. Mukâtil, *el-Vücûh,* 123-124.
[568]Hadisin aslı uzundur. Bk. Ahmed b. Hanbel*, Müsned*, 30/403-404 (Hadis No.18459); Dâmin baskısında "Fısk" Lafẓî 3 vecih olarak açıklanmakta ve 2. veche örnek verilen secde Sûresi 18. âyetin "Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt hakkında indiği ve onun da müşrik olduğu ifade edilmektedir. Bk. Mukâtil, *el Vücûh*, 255; Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* 400.

Mukâtil, bir Kur'ân sözlüğü özelliği taşıyan bu eserinde [569] birinci bölümde de belirttiğimiz gibi öncelikle, kelimenin vücûhunu yani Kur'ân'da kaç değişik anlamda kullanıldığını zikredip, sonra teker teker bu vecihleri açıklamaktadır. Anlamını açıkladığı kelimenin vecihlerinin hepsini de "birinci vecih, ikinci vecih, üçüncü vecih" şeklinde ele alarak, her bir vecihle ilgili o kelimelerin geçtiği âyetlerden örnek vermektedir. Bir vechi açıklarken, o kelimenin geçtiği âyetleri birer birer zikrettikten sonra varsa aynı vechin/anlamın farklı yerlerde geçen âyet örneklerini yani nazîrini de vermektedir. Bu usülde "âyeti âyetle tefsir etme" usûlüdür.[570] Mukâtil'in bu usülde vücûhları oluştururken kullandığı temel araç, açıkça belirtmemiş olsa da Kur'ânî siyâk/bağlamdır.

Mukâtil, her ne kadar kastı bu olmasa da sözlüklere benzer nitelikte oluşturduğu *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm* adlı eserinde konuyla ilgili 186 kelimeyi [571] bizim çalışmamıza referans olarak aldığımız Dâmin tahkiki olan *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Azîm"* adlı eserde ise 176 kelimeyi zû vücûh olarak kabul etmiş ve her birinin Kur'ân'da kaç farklı anlama geldiğini açıklamıştır. Kitabının bu konuda kapsamlı bir eser olduğunu kabul etmekle birlikte ancak zû vücûh olan bütün kelimelere yer verdiğini söylemek de mümkün değildir. Nitekim *'fî', 'min', 'ev','em'* gibi harfi cer ve edatlara yer vermesine rağmen Kur'ân'da farklı anlamlara gelebilecek nitelikte olan *'kavl', 'ceza', 'cennet'* vb. kelimelere değinmemiş, eserine aldığı kelimelerin neye göre seçildiği veya Kur'ân'daki zû vücûh kelimelerin eserine aldıklarıyla sınırlı olmadığına dair herhangi bir açıklama da yapmamıştır. [572] Ancak o, kelimelerin eserdeki sıralaması hususunda başlangıçta yaklaşık üçte birinde mushaf tertibine genel anlamda riâyet etmiş ancak bu sıralamada daha sonra bozulmalar olmuştur. Yine de Mukâtil'in nezâiri, yani Kur'ân'da aynı anlamı ifade eden âyetleri aktarırken, her zaman olmasa da mushaf tertibini korumada daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz.[573] Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz

[569] Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu", 199.
[570] Özek, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 30.
[571] Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir kitabı üzerine yazılan bazı makalelerde Mukâtil'in bu eserinde 185 tane kavrama yer verdiği geçmektedir. (Bk. Halîl Altuntaş "el-Vücûh ve'n Nezâir" *Diyanet Dergisi,* 26/1 (1990), 21; Selim Türcan, "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 9/18 (2010/2), 108. Mukâtil eserinde 49. sırada verdiği "er-rûh" kavramından sonra 50. olarak "er-ravh" kavramını ele almıştır. Ancak bu kavrama başlık koymamış ve bir sonraki "el-ahzap" kavramını da 50. sırada zikretmiştir. Bu kaymadan dolayı kitapta 185 kelime gözükse de aslında "er-ravh" ile 186 kelime incelenmiştir. Bk; Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 162.
[572] Sarıkaya, *Mukâtil b. Süleyman,* 20.
[573] Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu", 200.

gibi kelimelerin seçilmesi ve sıralanmasında belli bir prensibe uymamakla birlikte, zû vücûh olan kelimenin vecihlerini sıralarken, her bir anlamla ilgili nazîr/benzer olan âyetleri genelde, istisnaları olmakla birlikte mushaf sırasına göre "*nazîruhû-ha, misluhû-ha, kekavlihî, ve kâle eydan, ve kâle fî*" gibi birinci bölümde Vücûh-Nezâir üslûbu olarak da ifade ettiğimiz birtakım kalıp ifadelerle vermektedir. Nezâirle ilgili âyetleri sıralarken, bazen "*bunun bir benzeri…sûrede geçmektedir*" diyerek âyeti kitabına almayıp referans olarak göstermekte, bazen de kelimenin örnekleri/nezâiri çoksa "*ve nahvühû kesîrun /bunun benzerleri çoktur*" demek sûretiyle ele aldığı kavramla ilgili âyet örneklerinin çokça olduğunu belirtmektedir. Eğer zû vucûh bir lafzın anlamlarından biri Kur'ân'da bir ya da iki yerde geçiyorsa bu örnekleri verip, başka yerde geçmediğini göstermek için de "*leyse gayrühü-hümâ*" gibi ifadeleri kullanmaktadır.

Bu açıklamalar doğrultusunda Mukâtil'in lafızları inceleme yöntemini şu şekilde ifade edebiliriz: **1.** Öncelikle lafzın kaç vecih/anlam olduğu bilgisi verilmektedir. Vecih sayısı en az ikiden başlamaktadır. "على وجهين" ، "على ثلاثة أوجه" ، "على أربعة أوجه" على " gibi. **2.** Lafız, vecih sayısınca "الوجه الأوّل" ، "الوجه الثّاني" ، "الوجه الثّلث" "أحد عشر وجها … şeklinde sıralanmaktadır. **3.** Her vecih/anlam bazen tek bazen birkaç kelime ile izah edildikten sonra o vecihle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'den genellikle bir âyet örnek olarak zikredilmektedir. Örnek âyet çoğunlukla "… في براءة ، في الأنعام ، في البقرة فذلك قوله" şeklinde gösterilmektedir. **4.** Her bir anlamla ilgili nazîr/benzer âyet varsa onlardan da genellikle bir veya birkaç âyet örnek olarak verilmekte, nazîr/benzer olan âyetlerin tamamı ise örnek olarak verilmemektedir. Bu da genellikle yukarıda da belirttiğimiz "وقال فيها" ، "وقال أيضا" ، "وقال في…" ، "كقوله" ، "مثلها" ، "نظيرها" gibi kalıp ifadelerle gösterilmektedir. **5.** Eğer herhangi bir vechin âyetlerde nazîrleri/benzerleri çoksa genelde "bunun örnekleri /benzerleri çoktur" anlamında "ونحوه كثير" ibaresi kullanılmaktadır. **6**. Eğer kelimenin anlamlarından biri Kur'ân'da bir ya da iki yerde geçiyorsa, bunun dışında

başka yerde geçmediğini göstermek için de "ليس غَيْرُهُما, غَيْرُه" [574] gibi ifadeler kullanılmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra Mukâtil'in eserinden örnek olarak "الطّغيان"kelimesini inceleyelim: Mukâtil kelimeye dört anlam vermekte ve bunu da الطّغيان على أربعة أوجه: [575] ibaresiyle ifade etmektedir:

1.Vecih/الوجه الأول**:** الضّلالة/*Dalâlet, sapıklık.* Örnek Bakara Sûresi 15. âyet (فذلك قوله في البقرة), "وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ". Nezâiri/benzerleri olan âyetler; Yûnus Sûresi 11.âyet (نظيرها فى يونس), "فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُون", Kâf Sûresi 27. âyet (وقال في ق), "رَبَّنَا مَا اَطْغَيْتُهُ وَلٰكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ", Sâd Sûresi 55. âyet[576] (وقال ص في), "هٰذَاۗ وَاِنَّ لِلطّٰغِينَ لَشَرَّ مَاٰبٍۗ" dedikten sonra bir benzerinin de Nebe' Sûresinde bulunduğunu bildirmiş (مثلها في: عمّ يتسائلون) ancak âyeti (Nebe' 22) burada değil dipnotta vermiştir.[577]

2. Vecih/الوجه الثاني**:** العِصْيان/*İsyan*. Örnek Tâhâ Sûresi 24. âyet (فذلك قوله في طه), " اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰىۚ". Nezâiri olan âyetler; Nâziât Sûresi 17. âyet (وقال في: والنّازعات), "اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰىۖ", Tâhâ Sûresi 81. âyet (وقال في طه), "وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ".

3.Vecih/ الوجه الثّالث**:** الإرتفاع والكثرة/*Yükseklik ve çokluk.* Örnek Hâkka Sûresi 11. âyet (فذالك قوله في الحاقّة), "اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاۗءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِۙ".

---

[574] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 20, 21, 22, 25, 27, 30, 31, 54, 94,164 vd.
[575] Mukâtil, *el-Vücûh,* 262-263.
[576] Eserde bu âyet Sâffât Sûresi 55 olarak verilmiş ancak âyet Sâd Sûresi 55'te geçmektedir. Şehhâte baskısında, benzer âyetler arasında hem Sâffât Sûresi 30. âyet, hem de Sâd Sûresi 55. âyet verilmektedir. Bk. Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* 257. Dolayısıyla Dâmin baskısında bir eksiklik olduğu anlaşılmaktadır.
[577] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 263.

4.Vecih/ الوجه الرابع **:** الظّلم/*Zulm, kötülük.* Örnek Necm Sûresi 17. âyet (فذالك قوله في: والنجم), "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى" Nazîri, Rahmân Sûresi 8. âyet (وفي سورة الرحمن،عزّو جلّ), "اَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ".

Kitabının tamamında ve Tuğyân kelimesi örneğinde de açıkça görüldüğü üzere Mukâtil'e göre *Vücûh; aynı lafzın Kur'ân'da değişik yerlerde farklı manalara gelmesi; Nezâir ise zû vücûh olan kelimenin kullanıldığı anlamlardan her birinin Kur'ân'da tekrar ettiği yerler anlamına gelmektedir*. Her ne kadar tarihi süreç içerisinde Vücûh-Nezâir kavram çifti ve özellikle de nezâir kısmı anlam kaymasına uğrasa da Mukâtil'in eserinde uyguladığı yöntem çerçevesinde ulaşılarak verdiğimiz bu tanım, kanaatimizce tartışma götürmez derecede açık, net ve anlaşılır bir şekildedir.

Mukâtil eserinde ele aldığı kelimelere, verdiği anlamların anlaşılmasını sağlayacak oranda âyeti örnek göstermiştir. Eserinde uyguladığı yönteme bakıldığında, bir vecihte aynı manadaki âyetlerin hepsini vermek gibi bir amacı olmadığı görülmektedir. Mesela *küfr* kelimesine *Allah'ın birliğini/tevhidi inkâr etmek, hücceti/delili inkâr etmek, nankörlük, beri'/uzak olmak-uzaklaşmak* olarak dört anlam vermiş ve toplam on üç âyet delil getirmiştir. 1. veche iki âyet, 3. veche dört âyet, 4. veche de üç âyet örnek verdikten sonra "و نحوه كثير /bunun benzerleri/örnekleri çoktur" ifadesini kullanmıştır. 2. veche de dört âyet örnek vermiştir.[578] Oysa Kur'ân'da, bu anlamlara örnek olabilecek üç yüz civarında âyet bulunmaktadır. Yine Kur'ân'da elliye yakın yerde geçen "fesât" kelimesine altı vecih vermiş ve toplam on iki âyet zikretmiştir.[579] Birinci veche "ma'siyet/isyan-itaatsizlik" anlamı vererek iki âyet örnek vermiş arkasından "و نحوه كثير" ifadesini kullanmıştır.[580] Yine "yol ve din" olarak iki anlam verdiği *sırât* kelimesinde 1. veche iki âyet, 2. veche de üç âyet örnek verip "و نحوه كثير"[581] diyerek Kur'ân'da kırktan fazla yerde geçmesine rağmen yalnızca beş âyeti örnek olarak vermeyi yeterli görmüştür.

[578] Bk. Mukâtil*, el-Vücûh,* 25-27.
[579] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 87-88.
[580] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 31-33.
[581] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 142.

Mukâtil ele aldığı kelimenin vecihlerini verirken bazen kelimenin anlamıyla ilgili, bazen de örnek olarak verdiği âyetlerle ilgili kısa kısa bilgiler aktarır. Eserde nadiren de olsa âyetlerin iniş sebepleri ve tarihî bilgilere de rastlanmaktadır. Ancak çok detaylı değildir. Detay bilgilere tefsirinde yer vermektedir. Buradan hareketle Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinin, tefsirinden sonra yazıldığını söylemek mümkündür. Çünkü genel olarak asıl önce özet sonradır.[582]

Mukâtil b. Süleymân'ın eserinde yine nadiren de olsa Vücûh-Nezâir dışında, farklı meselelerde, görüşlerini yansıtan bilgilere de rastlanmaktadır. Örneğin Mukâtil, "الحسنى" kelimesinin birinci vechini "cennet" olarak verdikten sonra örnek olarak " لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ" [583] âyetini zikretmektedir. Daha sonra "زيادة"kelimesinin "Allah'a bakmak" olduğunu ifade etmektedir.[584] Oysa bu açıklama eserin genel amaçları ve burada geçen "الحسنى"kelimesinin anlamıyla doğrudan ilgili değildir. Mukâtil'in bu açıklaması onun "Allah'ın ahirette görülebileceği" görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim "أول" kelimesinin üçüncü vechini A'râf Sûresi 143. âyeti bağlamında "Allah'ın dünyada görülemeyeceğine ilk inananlardanım" olarak açıklaması[585] da onun, Allah'ın dünyada görülemeyeceği, ancak ahirette görüleceği düşüncesinde olduğunu göstermektedir.[586] Mukâtil eserinde yalnızca kelimelerin hangi âyetlerde hangi anlama geldiğini belirtmekle yetinmemiş, az da olsa yaptığı açıklamalarla kelimenin neden o anlamda kullanıldığına da işaret etmiştir. Mesela, "الظّالمين ويظلمون" kelimelerinin ikinci vechini "günahı nedeniyle kendisine zulmeden Müslümanlar" olarak açıkladıktan sonra kelimenin bu anlamda kullanıldığı âyetlerden örnekler vererek, "zulüm" kelimesi tevhid ehli hakkında kullanıldığında şirk olmaksızın, bu şekilde insanların kendilerine zulmetmesi anlamına gelir" [587] demektedir. Yine "وكيل" kelimesine üçüncü vecih olarak "zorla bir şeyi

[582] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 167; Sarıkaya, *Mukâtil b. Süleyman,* 21.
[583] Yûnus 10/26.
[584] Mukâtil, *el-Vücûh*, 28.
[585] Mukâtil*, el-Vücûh*, 154.
[586] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 167.
[587] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 33.

yaptıran" anlamını vererek, âyetlerden bu anlamın nazîrlerini örnek olarak göstermekte, son olarak da bu kelime Kur'ân'da "وَمَآ اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ"[588] şeklinde kullanıldığı her yerde "*sen onları zorla şirkten döndürecek değilsin*" anlamındadır, diyerek yorum yapmaktadır.[589]

Mukâtil'in nadir de olsa bu tarz açıklamalarından olsa gerek, Şahin Güven, kitabında Mukâtil'in vücûh olarak kabul edip incelediği kelimelerde, "kelimelerin kaç anlama, hangi anlamlara geldiği veya çokanlamlı olup olmadığından ziyade", asıl amacının "kelimenin Kur'ân'da geçtiği yerde, hangi niyet ve maksada yönelik olarak kullanıldığını, yani; kelimenin, *temel anlamı* dışında hangi maksadı gerçekleştirmek ve hangi şeye delâlet etmek üzere kullanıldığını tespit etmektir, demektedir.[590] Güven, bu görüşünü teyit etmek için "الحسنة" kelimesini örnek vererek şunları söylemektedir: "Bu kelimenin kaç anlamlı olduğu, tek anlamlı mı, çokanlamlı mı olduğu hususu Mukâtil için o kadar önemli değildir. O'nun için önemli olan şey kelimenin kullanıldığı yerdeki te'vili ve kullanılma maksadıdır. Buna göre "الحسنة"kelimesinin "zafer, ganimet", [591] "tevhid", [592] "yağmur", [593] "güzel söz", [594] "cennet", [595] "evlat" [596] ve "iyilik" [597] gibi şeylere delâlet edecek şekilde kullanılması, bir anlamda iyiliğin tezahürleri gibi görülmektedir.[598] Yani kullanıldıkları bağlam itibariyle bu kelimenin anlamı iyilik ve ihsandır, ancak bu iyilik bazen zafer ve ganimet, bazen tevhid, bazen yağmur…olarak tezahür edebilir. Dolayısıyla bu kelimenin çokanlamlı olduğu anlamına gelmez" demektedir. Yine Mukâtil kelimeleri açıklamaya başlarken şu ifadeyi kullanmaktadır. Mesela "hidâyet/الهدى" kelimesinin yorumu (tefsiri) 17 çeşittir (vecih). [599] Güven, Mukâtil'in bu ifadesinde iki şeyin dikkati çektiğini ifade etmektedir; 1. O, İncelemekte

[588] Bk. el-En'âm 6/107.
[589] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 166.
[590] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 191.
[591] Âl-i İmrân,3/120; en-Nisâ 4/78.
[592] en-Neml 27/79.
[593] el-A'râf 7/131.
[594] el-Kasas 28/54.
[595] Yûnus,10/26; en-Necm 53/31.
[596] en-Neml, 16/62.
[597] et-Tevbe 9/107; en-Nisâ 4/62.
[598] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 26-28.
[599] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 13.

olduğu her kelimenin hangi anlamlara geldiği değil, hangi maksada yönelik kullanıldığını ve ne şekilde tefsir edilebileceğini bildirmektedir. Zira yaptığı şeyin yorum olduğunu ifade etmek için de "tefsir" kavramını kullanmaktadır. 2. Mukâtil'in "الوجه/الوجوه" kelimesine yüklediği anlam "*maksat ve niyettir.*" Bu iki hususu göz önünde bulundurduğumuz da Mukâtil'in bu çalışması, çokanlamlı kelimelerin yanında, tek bir anlamı bulunan ve fakat başka maksatlar için de kullanılmış olan kelimelerin hangi maksada yönelik olarak kullanıldığını tespite yönelik olup, Mukâtil'in, anlamı; "anlam eşittir, Şâri'in kastı" olarak gördüğünü söyleyebiliriz" demektedir.[600]

Güven'in bu yorumundan, Mukâtil'in yöntemini; zû vücûh/çokanlamlı kelimelerin Kur'ân'daki kullanımlarına göre aldıkları farklı anlamları açıklamaktan ziyade bu lafızların bu anlamları hangi maksat ve niyete göre aldıklarını tespite yönelik bir çalışma olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Yine Güven'in, lafızların temel anlamlarından bahsetmesiyle de Mukâtil'in yöntemini Hakîm Tirmizî'nin yöntemine benzettiğini söylemek mümkündür. Ancak Vücûh-Nezâir ilminin doğuşu bölümünde de değindiğimiz gibi hem Kur'ân'ın i'câzı hem de Arap dilinin özellikleri gereği Kur'ân'da zû vücûh/çokanlamlı kelimeler vardır. Kelimenin anlamları arasında bazen benzerlikler bulunduğu gibi farklılıklar da mevcuttur. Mukâtil'in lafızları vecihlere ayırmasında Hakîm Tirmizî de olduğu gibi bir temel/genel anlam yaklaşımı olduğunu düşünmüyoruz. Elbette ki her müfessirin kastı Şari'in kasdıdır, murad-ı ilahiyeye en uygun yorumu yapabilmektir. Dolayısıyla Mukâtil'in de tefsirde kastının bu yönde olması gayet doğaldır. Nitekim Mukâtil bu çalışmayla, Kuran'daki zû vücûh kelimelerin hangi maksat ve niyetle kullanıldığından ziyade hem bu lafızların tespitini hem de bu lafızların Kur'ân'da kaç farklı anlamda kullanıldıklarını belirtmiş, vecihlere verdiği âyet örnekleriyle de Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsirini yapmış, böylece asrından günümüze kadar uzanan süreçte Vücûh-Nezâir sahasının otoritesi kabul edilen bir eser meydana getirmiştir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eseri, ileride görüleceği gibi kendisinden sonra Vücûh-Nezâir alanında yazılan eserleri hem içerik hem de metot olarak etkilemiştir. Tenzil dönemine en yakın "Vücûh-Nezâir" eseri olarak, o gün Kur'ân'daki kelimelerin ne anlama geldiğini anlamamızda bize ışık tutmanın ötesinde, Kur'ân'da birden fazla yerde geçen kelimelerin her zaman aynı

[600] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 191.

anlamda kullanılmadığını, bağlama göre farklı anlamlar içerdiğini ortaya koyarak yanlış anlama ihtimallerinin önüne geçilmesine de katkı sağlamaktadır.[601] Nitekim onun eserinin, bu derece etkili olmasının temelinde ana kaynak olarak beslendiği İbn Abbâs ve talebelerinin rolü de inkâr edilemez bir gerçektir.[602]

Buraya kadar yapılan açıklamalardan sonra son olarak şunları söyleyebiliriz: Mukâtil'in uyguladığı yöntemde kimi zaman tekrarlar olsa da incelediği lafızların bütün vecihlerdeki örneklerinin tamamını zikretmese de kitabına almadığı başka zû vücûh lafızlar bulunsa da bazen lafızlara verdiği vecihler/anlamlar uygun görülmeyip zorakilik sezilse de Mukâtil'in bu eseri döneminin Peygamberi metodunu uygulayan bir eser olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsiri olması ve kendisinden sonra gelenlere neredeyse onu birebir taklit edecek derece de kaynaklık oluşturması açısından son derece önemli bir eserdir hatta kanaatimizce ilk ve özgün olması yönüyle şaheserdir. Yaldızlı da tezinde; "Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf* adlı eseri, kendisinden sonra gelen müfessirler tarafından nasıl bir otorite ve kaynak kabul edilmişse, Vücûh-Nezâir ilminde de Mukâtil'in *el-Vücûh* adlı eseri de sonrakiler tarafından öyle otorite ve kaynak kabul edilmiştir."[603] diyerek eserin önemine vurgu yapmaktadır. Zira bu alanda sonradan yazılan eserlerin hepsi Mukâtil'in eserinin gölgesinde kalmıştır. Şimdi Mukâtil sonrası önem atfedilen eserleri incelemeye geçebiliriz.

B. HÂRÛN b. MÛSÂ / el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm

Kırâat, nahiv âlimi ve aynı zamanda muhaddis olarak anılan Ebû Abdullâh Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî el-A'ver el-Atekî'nin (öl. 170/786 civarı) doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte birinci (VII.) yüzyılın sonlarında veya ikinci (VIII.) yüzyılın başların da doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen Basralı olan müellifin lakabı A'ver olup künyesi Ebû Mûsâ şeklindedir. Ezd kabilesinin bir kolu olan Atîk b. Nadr b. Ezd'in mevlâsıdır, bu sebeple Atekî olarak da anılır. Yahudi iken Müslüman olmuş, Arapçayı öğrenmiş ve Kur'ân'ı ezberlemiş ve "muallim" diye anılmasına bakılırsa Kur'ân'ı başkalarına da öğretmiştir.[604]

---

[601] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 166.
[602] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 98.
[603] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 99.
[604] Bk. Zirikli, *el-Âlâm*, 8/63; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşâr Ivâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980/1400), 30/115-118; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Mahmud Avâme (Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1986/1406), 569 (7246); Mehmet Suat Mertoğlu, "Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek 1/535.

Hârûn b. Mûsâ'nın vefat tarihi de kesin olarak bilinmemektedir. İbnü'l-Cezerî, 200 yılından önce vefat ettiğini belirtirken[605] Süyûtî, 170 yılı civarında öldüğünü ifade etmektedir.[606]

Hârûn b. Mûsâ âlimler tarafından sika, sadûk, hâfız, me'mûn şeklinde nitelendirilmiştir. Bu nedenle İbn Mâce dışında Kütüb-i Sitte müellifleri de eserlerinde onun rivâyetlerine yer vermişlerdir.[607] Hârûn'un öne çıktığı alanlardan biri kırâat ilmidir. Basra'da kırâat vecihlerini ilk defa dinleyen ve derleyen, şâz kırâatleri ve senedlerini araştıran Hârûn'u Yahyâ b. Muîn "sika ve kırâat sahibi" biri olarak nitelendirmektedir. Hârûn'un tefsir rivâyetleri konusunda da seçkin bir yeri olduğu gibi aynı zamanda nahiv âlimi olarak da tanınmaktadır.[608] İtikâdî yönden Kaderiyye mezhebine mensup olmakla itham edilmekle birlikte[609] Mu'tezile'nin irade hürriyeti akîdesini benimsediğinden de söz edilmektedir.[610]

1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi

Hide Sabık, eserin ilk inceleme ve araştırmasının Süleymân el-Kar'âvî tarafından Riyad'taki Melik Suûd Üniversitesinde 1982 (h.1403) yılında yüksek lisans tezi olarak yapıldığını belirtmektedir.[611] Hâtim Sâlih Dâmin tarafından yapılan tahkik ise "*el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adıyla 1988 (h.1409) yılında Bağdat'ta Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır. Daha sonra eserin basımı Dâru'l-Beşîr'de tekrarlanmıştır. Dâmin, İrlanda Dublin'de Chester Beatty kütüphanesinde 3334 rakamla bulunan nüshayı esas alarak tahkîki yapmıştır. Eserin bir nüshası da Irak'ta Saddam Yazma eserler kütüphanesinde bulunmaktadır. Hâtim, eserin bir diğer nüshasının da Hindistan'da Mektebetü'l-Asfiyâ'da 871 rakamla bulunduğunu ancak o nüshaya ulaşamadığını belirtmektedir.[612] Hide, Dâmin'in esas aldığı nüshada "Haddesenâ Ebû

[605] Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Ġāyetü'n-Nihâye fî ṭabaḳāti'l-ḳurrâʾ (Ġāyetü'n-Nihâye fî esmâ'i ricâli'l-ḳırâʾât üli'r-rivâye ve'd-dirâye),* (b.y: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 2/348.
[606] Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.s.), 2/321.
[607] Bağdâdî, Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd,* 16/5; el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl,* 30/119; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, (Mukaddime) s.12; Mertoğlu, "Hârûn b. Mûsâ", 1/535.
[608] Süyûtî, *Buġyetü'l-vuʿât,* 2/321.
[609] el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl,* 30/119; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 569.
[610] Bk. Mertoğlu, "Hârûn b. Mûsâ", 1/535.
[611] Bk. Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẕâʾir,* 96.
[612] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, (Mukaddime),14.

Nasr Matrûh b. Şâkir an Abdillâh b. Hârûn el-Hicâzî an ebîhi" [613] şeklinde geçen rivâyetin problemli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Hârûn el-Hicâzî'nin, Hârûn b. Mûsâ olduğuna dair eserde bir işaret olmadığı halde Dâmin'in bu kanaate nasıl vardığını sorgulamakta ve Hârûn b. Mûsâ'nın da Hicazlı değil aksine Basralı olduğunu dile getirmektedir.[614]

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

Hârûn b. Mûsâ'nın "*el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adlı eseri, Mukâtil b. Süleymân'ın aynı adlı eserinden sonra bu alanda günümüze ulaşan en erken tarihli kitaptır. el-Vücûh, Ebû Nasr Matrûh b. Muhammed b. Şâkir el-Kudâî el-Mısrî tarafından müellifin oğlu Abdullah'tan rivâyet edilmiştir.[615] Mukâtil b. Süleymân'ın eserini de yayımlayan Hâtim Sâlih ed-Dâmin daha önce de belirttiğimiz gibi Şehhâte'nin yayımladığı eserin Mukâtil'e nispetini doğru bulmamakta, bu eserin Hârûn b. Mûsâ'ya ait olduğunu ileri sürmektedir. Zira Dâmin, Şehhâte neşrinde eksik sayfalar yüzünden yer verilmeyen yirmi dört lafzın Hârûn b. Mûsâ'nın nüshasında bulunduğunu ifade etmektedir. Dâmin'in Şehhâte neşrine yönelik eleştirisi aynı metni esas alan Ali Özek neşri için de geçerlidir. [616]

Hârûn b. Mûsâ'nın eserinin belli başlı bir metodu olmadığı gibi alfabetik sıraya göre de yazılmamıştır. Ancak lafızların sıralaması büyük ölçüde Mukâtil'in eseriyle benzerlik göstermektedir. Örneğin Mukâtil'deki ilk on bir maddenin sıralamasıyla Hârûn'daki ilk on bir maddenin sıralaması birebir aynıdır.[617] Bunun yanında eserdeki lafızların Mukâtil'inkine benzer hatta aynı yöntemle ele alındığı söylenebilir. Eserin ilk lafzı Mukâtil'de olduğu gibi "*el-Hüdâ*" kelimesidir. Hârûn'un eseri daha sonra bu alanda Yahyâ b. Sellâm, Hakîm et-Tirmizî ve İbnü'l-Imâd gibi müellifler tarafından kaleme alınan eserler üzerinde de etkili olmuştur.[618]

Hârûn b. Mûsâ'nın kitabına baktığımızda "*el-havf, es-salât, en-nâs, el-fısk*" dışında bütün lafızların Mukâtil'den alındığını söylemek mümkündür. Hâtim'in numaralandırmasına göre eserde 208 lafız bulunmaktadır. Hârûn b. Mûsâ Mukâtil'le aynı olarak verdiği

[613] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, (Mukaddime), 27.
[614] Bk. Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*, 97.
[615] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, (Mukaddime), 13.
[616] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, (Mukaddime), 9-11; Mertoğlu, "Vücûh-Nezâir", 43/141.
[617] Emine Büşra Arıcı, *Erken Dönem Vücûh ve Nezâir Eserlerinin Karşılaştırılması* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 16.
[618] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, (Mukaddime), 13-14.

lafızların vecih sayılarını bazen artırmış, bazen de eksiltmiştir. Mesela; "ümmet" lafzını Mukâtil 8 vecihle,[619] Hârûn b. Mûsâ 9 vecihle [620]açıklamış, "ez-Zikr" lafzına Mukâtil 16 vecih verirken,[621] Hârûn b. Mûsâ 15 vecih vermiştir.[622] Hârûn b. Mûsâ lafızların vecihlerini hem kelimenin ilk anlamını verirken hem de örnek âyetlerden sonra Mukâtil'e oranla daha geniş olarak açıklamıştır. Dolayısıyla vecihler daha uzun olarak göze çarpmaktadır. Hârûn da diğer müellifler gibi kök ve anlam itibariyle birbirini çağrıştıran veya yakınlık gösteren kelimeleri, "الظلمات"[623] , "الظالمين"[624], "الظلم"[625], "الروح"[626], "روح"[627] peş peşe ele aldığı gibi terkip/tamlama olan "الطيبات"[628], "الطيب و الخبيث"[629], "سريع"[630], "الحساب"[631] gibi kelimeleri de arka arkaya işlemiştir.

Hârûn b. Mûsâ da Mukâtil gibi lafızların vecihlerini açıklarken âyetler dışında hadis, şiir, sahâbe veya tâbiîn kavline müracaat etmemiş, genellikle kendi yorumlarıyla yetinmiştir. Ancak bunun istisnası Mukâtil'de de geçtiği gibi "سريع/seri'" lafzındadır. Kelimeye "*hesabı pek çabuk olan, sanki hesap vakti gelmiş gibi*" *ve "yaratılmışları hesaba çekeceği vakit hesaplarını çabucak bitiren"* olarak iki anlam vermektedir. 2. vecihte "*O gün herkes yaptığının karşılığını bulur. O gün hiçbir haksızlık olmayacaktır; kuşkusuz Allah'ın hesabı çok hızlıdır.*"[632] âyetini örnek olarak verdikten sonra, İbn Abbâs'ın (r.a.) "Allah yaratılmışların hesabını, dünya günlerinden yarım gün kadarlık bir süre de bitirecektir" dediğini nakletmektedir. Furkân Sûresi 24, En'âm Sûresi 62. âyetlerinin de bu manada olduğunu ifade ederek vechi tamamlamaktadır.[633]

[619] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 53-56.
[620] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 64-65
[621] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 59-63.
[622] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 68-71.
[623] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 98.
[624] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 99-101.
[625] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 102-103.
[626] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 154-155.
[627] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 156.
[628] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 108.
[629] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 111-112.
[630] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 176-177.
[631] Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 178.
[632] el-Mü'min 40/17.
[633] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 176-177.

Hârûn b. Mûsâ'nın Vücûh-Nezâir anlayışını görebilmek için "el-İslâm/الإسلام lafzını örnek olarak inceleyelim: Mukâtil'in iki vecih olarak açıkladığı bu kelimeyi,[634] Hârûn b. Mûsâ da iki vecih olarak açıklamıştır. "تفسير الإسلام علي وجهين".[635]

1.Vecih/فوجه منها: الإخلاص */İhlâs, samimiyet, bağlılık.* Örnek Bakara Sûresi 131. âyet ("اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗٓ اَسْلِمْۙ", Nazîri/benzeri olan âyetler; Âl-i İmrân Sûresi 20. âyet (فذلك في البقرة), "فَاِنْ حَاۤجُّوْكَ فَقُلْ اَسْلَمْتُ"; Lokmân Sûresi 22. âyet (وقال في لقمان), (و قال في آل عمران "وَمَنْ يُّسْلِمْ وَجْهَهٗٓ اِلَى اللّٰهِ"; Bakara Sûresi 112.âyet "نظيرها في البقرة" dedikten sonra âyeti vecihte vermeyip dipnotta işaret etmiş, sonra da "benzeri/örneği çoktur" anlamında " و نحوه كثير" ibaresini kullanmıştır.

2.Vecih/الوجه الثاني**:** الإقْرار */İkrar, onaylamak, kabul etmek.* Örnek Âl-i İmrân Sûresi 83. âyet (فذلك قوله في آل عمران "وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ", Nazîri olan âyetler, Hucurât Sûresi 14. âyet (وقوله في الحجرات "اٰمَنَّاۗ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا", Tevbe Sûresi 74. âyet (وقال في براءة "وَكَفَرُوْا بَعْدَ اِسْلَامِهِمْ".

Bu örnekten ve kitabında yaptığımız incelemeden yola çıkarak şunları söyleyebiliriz; Hârûn b. Mûsâ'nın kitabı yöntem ve metot olarak neredeyse Mukâtil'in kitabıyla aynıdır. Bu da müellifin Mukâtil'in tesirinde kaldığını göstermektedir. Lafızları ele alışı ve açıklama yöntemi de aynıdır. Hârûn da birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi vücûhu, aynı lafzın Kur'ân'da geldiği yerlerdeki farklı anlamları/vecihleri olarak vermiş ve öylece açıklamıştır. Vecihleri âyetlerle delillendirmiş, her vecih ve âyet sonlarında Mukâtil'den farklı olarak daha fazla açıklamalarda bulunmuştur. Nezâiri de aynı vechin/anlamın farklı

[634]el-İslâm, kelimesi Şehhâte baskısında mevcut olup (Bk. Mukâtil, *el-Eşbâh*, 135.), Dâmin tahkikinde yer almamaktadır.
[635] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 123.

âyetlerdeki tekrarı olarak ele almış, buna da bazen "*nazîruha/*نظيرها",[636] bazen "*mislühû/*مثله",[637] çoğu zaman da "*fezâlike kavlühû/*فذلك قوله"[638] "*ve kavlühû/*وقوله",[639] *ve* "*kâle fî/*وقال في"[640] gibi kalıp ifadelerle işaret etmiştir. Nezâir örneklerinin çok olduğu yerlerde de Mukâtil gibi "*ve nahvühû kesîrun/*و نحوه كثير"[641] ibaresini, bir veya iki âyet dışında başka bir yerde geçmediğini ifade etmek için de "leyse gayrihâ/ليس غيرها",[642]ve "leyse gayrühümâ /ليس غيرهما"[643] ibarelerini kullanmıştır. Hârûn b. Mûsâ'nın eseri, birçok yönden Mukâtil'in eseriyle benzerlik gösterse de eklediği yeni lafızlarla ilmin gelişimine katkı sağladığını söylemek mümkündür.

C. YAHYÂ b. SELLÂM /et-Teşârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân mimmeştebehet esmâʾühû ve taşarrafet meʿânîh

Yahyâ b. Sellâm, 124 (742) yılında Kûfe'de doğmuş, öğrenimine burada başlamış, sonra Basra'da devam etmiştir. Dönemindeki kültür merkezlerini dolaşarak birçok âlimle görüşmüş, daha sonra ticaret maksadıyla Mısır üzerinden Kuzey Afrika'nın ilim merkezi olan Kayrevan'a giderek, Kayrevan Ulucamii'nde tefsir dersleri vermeye başlamış ve tefsirini de burada yazmıştır.[644]

Hârûn b. Mûsâ'nın kitabından sonra Vücûh-Nezâir konusunda günümüze ulaşmış diğer bir eser de Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te kendisine ilk Kur'ân tefsiri nispet edilen,[645] Yahyâ b. Sellâm'ın (öl. 200/815) "*et-Tesârîf*" adıyla bilinen "*et-Teşârîf: Tefsîrü'l-Ḳurʾân mimme'ştebehet esmâʾühû ve taşarrafet meʿânîh*" adlı eseridir. Farklı bir isim altında yazılmış olduğu için, uzun süre Vücûh-Nezâir alanında çalışma yapanların dikkatini çekmeyen bu eserin, Mukâtil'in eseriyle aynı özelliklere sahip olduğu, muhteva yönüyle

[636] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 29, 38, 42, 43, 44,45, 48, 49, 50, 53, 54 vd.
[637] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 59, 61, 62,
[638] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 28, 29, 38, 47, 48, 49,50, 53, 54 vd.
[639] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 32, 33, 47, 48, 50,
[640] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 28, 29, 31, 33, 45, 49,50, 53, 54 vd.
[641] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 29, 30, 33, 34, 44 vd.
[642] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 38.
[643] Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 38, 64.
[644] İsmail Cerrahoğlu; "Yahyâ İbn Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/263-264; a.mlf., *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu,* 7.
[645] Cerrahoğlu, "Yahyâ b. Sellâm", 43/263.

de iki eserin büyük oranda birbirine benzediği, hatta bu sebeplerle bazı muhakkiklerin Yahya'nın kitabını, Mukâtil'in eserinin bir nüshası olarak kabul ettikleri de görülmektedir. Nitekim iki eserde "الهدى/Hüdâ" lafzıyla başlamakta olup bu eser ile Mukâtil'in eseri arasında hem kelimelerin sıralanmasında hem de vecih/anlam sayısında ve örnek getirilen âyetlerde çok büyük benzerlikler bulunmaktadır.[646]

1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi

Eserin ilk tahkiki 1979 yılında Dr. Hind Şelebi tarafından yapılmıştır. Kayrevan Üniversitesinde bir kütüphanede üç cüz halinde bulunan eserin üç cüzünü de tahkik etmiştir.[647] Hind Şelebi, aslen Kûfe/Iraklı olmasına rağmen, Yahyâ b. Sellâm'ın ticaret için gittiği Afrika'da, Kur'ân ve ulûmü'l-Kur'ân sahasındaki gayretlerini ortaya koymak için eserin tahkikinin yapıldığını ifade etmektedir.[648] Eserin bundan başka tahkiki de yapılmamıştır. Yahyâ b. Sellâm tefsiriyle meşhur olmasına rağmen, Vücûh-Nezâire dair bir eseri bulunduğu bilgisi ne kendisinden ne de Vücûh-Nezâir alanında telif edilmiş diğer eserlerde geçmektedir. Zehebî (öl. 748/1348), Yahya'ya ait tefsir kitabından başka herhangi bir isim vermemektedir.[649] Yine İbnü'l-Cevzî de kendisinden önce telif edilen eserler arasında aynı dönemlerde yazılan Mukâtil'in, Kelbî'nin, Hârûn b. Mûsâ'nın eserlerini sıralarken bu eserden hiç bahsetmemektedir.[650] Bu durumun sebepleri arasında da eseri telif eden kişinin Yahyâ b. Sellâm olduğunun bilinmiyor olma ihtimali, eserin önemli görülmemesi ya da kaybolmuş olması, eserin adının çok da yaygın olmayan "et-Tesârîf" şeklinde olması veya Yahyâ b. Sellâm'ın torununa ait olduğunun zannedilmesi gösterilebilir. Nitekim zayıf bir ihtimal olmakla birlikte bazı görüşler, eserin Yahyâ b. Sellâm'ın torunu Yahyâ b. Muhammed. b. Yahyâ b. Sellâm'a (öl. 280/893) ait olduğunu ileri sürerken,[651] Cerrahoğlu, bu eserle ilgili bir çalışmasında, başka bir görüş belirtmeden doğrudan eserin torun Yahya'ya ait olduğunu ifade etmektedir.[652] Hasan Yaldızlı da Tesârîf üzerinde yaptığı araştırmada, eserin torun Yahya'ya ait olduğunu gösteren bir iki

[646] Bk. Yahyâ b, Sellâm, *et-Teşârîf* (Mukaddime), 29; Abdül'âl Sâlim Mükrim, *Müşterakü'l-lafzî fi'l-Hakli'l-Kur'ânî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417), 116-117; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 295.
[647] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir,* 90-91.
[648] Bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârîf* (Mukaddime), 10.
[649] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 9/396-397.
[650] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün,* 81-83.
[651] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*,168
[652] İsmail Cerrahoğlu, "Vücûhu'l-Kur'ân'a Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser", *Ankara Ünversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Yıl: 1967), 15/114.

ifadeye rastladığını dolayısıyla eserin, Yahyâ b. Sellâm'a aidiyetinin net olmadığını ifade etmektedir.[653] Ancak eseri tahkik edip yayınlayan Hind Şelebi, onlarla aynı görüşte değildir. Şelebi, Yahyâ b. Sellâm'ın tefsiriyle yaptığı karşılaştırmalara dayanarak bunun torun Yahya'ya değil, dede Yahya'ya ait olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre; "bu eser torun Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ b. Sellâm'a değil, h.124-200-m.741-815 yılları arasında Basra'da yaşayan dede Yahyâ b. Sellâm'a aittir. Mukâtil'n eseriyle büyük oranda benzerlik göstermesi de bu görüşe delil olarak kabul edilebilir. Nitekim Mukâtil de Basra'ya h.130-136 yılları arasında gelip yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Buna göre ya her iki müellif de Basra'da aynı hocalardan semâ/işitme yoluyla bu bilgileri almışlar, aynı ilim meclislerinde eserlerini istinsah etmişler ya da Yahyâ b. Sellâm Mukâtil'in eserini görüp incelemiş, büyük ölçüde ondan etkilenerek yeni bir eser meydana getirmiştir. Ona göre torun Yahya, tefsir kitabında olduğu gibi bu eseri de sadece nakletmektedir."[654] Mukâtil'in yöntemini takip eden müellif kitabına Mukâtil ve Hârûn b. Mûsâ'dan daha az kelime almıştır. Bunun sebebini de Hind Şelebi, "Tesarif adlı kitabı tahkik ederken tam bir nüshasını bulamadığını ve kitabın eksik üç nüshanın tahkikinden oluştuğunu, bu nedenle lafız sayısının az olduğunu" ifade etmektedir.[655]

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

Mukâtil'in eserinin Dâmin tahkiki ile Yahya'nın eserinde yer alan, elliye yakın kelime, neredeyse aynı sıralamayla ele alınmıştır. Söz konusu eserdeki diğer kelimeler de gruplar halinde Mukâtil'in eserinde yer alan aynı kelimelerdir ve tüm incelenen ortak kelimeler arasında çok az fark vardır. Yahya'nın kitabında bulunan 115 kelimeden 106'sı Mukâtil ile ortaktır. Bu ortak kelimelerden de ancak on iki tanesine Mukâtil'den bir veya iki tane farklı vecih/anlam vermiştir.[656] Kitaplarda bazı kelimelerin vecih sayısında çok az olarak farklılıklar olduğu göze çarpmakla birlikte[657] İbn Sellâm'ın eserine alıp işlediği yetmiş küsür kelimeyle ilgili verdiği vecih sayıları ile Mukâtil'in eserinde bu kelimelere verdiği

[653] Bk. Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir ilmi,* 31-32

[654] Bilgi için bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârîf* (Mukaddime), 30-49; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 208.

[655] Bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârîf* (Mukaddime), 51.

[656] Bu kelimelerden dokuz tanesine (enfüs, hüsnâ, havf, şikâk, zulm, zann, ma'rûf, mesel/emsâl ve medd/yemuddu) bir, üç tanesine (hasenen, libâs ve nâs) de iki tane fazladan vecih vermiştir. Ennâ, du'â ve sebîl kelimelerine ise birer vecih eksik vermiştir.

[657] Şelebi, Tesârîf'teki vecihlerin on bir yerde daha fazla, Mukâtil'in eserinde ise üç yerde daha fazla vecih olduğunu belirtmektedir. Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, (Mukaddime), 29.

vecih sayısı büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Mesela, her iki müellif de "الآية"[658] kelimesine iki anlam, "الكفر" [659] ve "ألمرض" [660] kelimesine dört anlam, "الهدى" kelimesine ise on yedi anlam[661] vermişlerdir.

Yahyâ b. Sellâm, Vücûh-Nezâir ilmine dokuz yeni kelime ilave etmiştir. Bunlar *ba'l,*[662] *"semâ',*[663] *habl,*[664] *hins,*[665] *recz-ricz-rics,*[666] *hâsî'-hâsiîn,*[667] *lâ ebraha,*[668] *ecel,*[669] *ve tefrît-furut*[670] "kelimeleridir. Bunlardan *hins* kelimesini hiçbir Vücûh-Nezâir müellifi incelememiş, *hâsiîn*[671] ile *tefrît*[672] kelimelerini sadece Hîrî, *lâ ebraha* kelimesini de sadece Dâmeğânî incelemiştir.[673] Mukâtil'in eserinde olmadığı halde İbn Sellâm'ın incelediği kelimelerden biri de "ba'l/البعل" kelimesidir. "Ba'l" kelimesinin Kur'ân'ın nüzûlünden önce Cahiliyye döneminde bir kısım insanların taptıkları "gökyüzü tanrısının adı" ve "sahip/efendi" olmak üzere iki farklı anlamı vardır. İbn Sellâm'a göre bu kelime Kur'ân'ın farklı âyetlerinde her iki anlamda kullanılmıştır.[674] Nitekim kelime Saffât Sûresi 125. âyette ilk anlamıyla, Bakara 228. âyette ise ikinci anlamında kullanılmıştır.[675]

Yahyâ b. Sellâm, Mukâtil'den farklı olarak, eserin ilk kısımlarında, kelimelerin anlamlarıyla ilgili yaptığı açıklamaların, kimden rivâyet edildiğini çoğu kez belirtmektedir. Ancak bu durum son bölümlere doğru azalmaktadır. İlk olarak incelediği "hüdâ/الهدى" lafzında, Katâde, (öl. 117/735) Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Mücâhid (öl. 103/721) gibi tâbiîn müfessirlerinin adlarının birden fazla geçtiği, "Küfr" kelimesinde ise

[658] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 348.
[659] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,*104-105.
[660] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 113-114.
[661] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 96-103.
[662] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 312.
[663] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 313.
[664] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 314.
[665] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 315.
[666] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 321-322.
[667] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 316.
[668] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 317.
[669] Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf*, 319-320.
[670] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teṣârîf,* 318.
[671] Bk. Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân*, 129-130.
[672] Bk. Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* 85.
[673] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir ilmi*, 32.
[674] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 209-210.
[675] Aynı anlamdaki diğer âyetler için bk. Nur 24/31; Hûd 11/72; en-Nisâ 4/128.

Süfyân Sevrî'nin (öl. 161/778) görüşünün bir vecih olarak verdiği görülmektedir. Kaynaklarda ilk Vücûh-Nezâir müellifleri arasında ismi geçen Kelbî'nin (öl. 146/763) görüşleri de birkaç yerde aktarılmıştır.[676] Bu eseri farklı kılan diğer bir özellik de bazı kelimelerin Mukâtil'in eserindeki vecihlerden, birer fazla vecihle açıklanmasıdır.[677]

Tesârîf'te kelimelerin kullanıldığı farklı anlamlar/vecihler belirtilirken nadiren de olsa sebeb-i nüzûl,[678] kıraât farklılıkları veya âyetin mekki-medeni oluşu gibi rivâyetlere dayalı bilgilere de yer verilmektedir.[679] Mesela, nâs/الناس kelimesine "Yemen ahâlisi" manasını verip, Nasr Sûresi 2. âyeti delil getirmesi nüzûl sebebinin dikkate alındığını göstermektedir.[680]Nüşûz/النشوز kelimesinin dördüncü vechine delil olarak verdiği Bakara Sûresi 259. âyette geçen nünşizühâ/ننشزها kelimesinin, nünşiruhâ/ننشرها şeklinde okunuşunu verdikten sonra, bunun daha uygun olduğunu Abese Sûresi 22. âyeti delil getirerek söylemesi, [681] Lemmâ/ لما kelimesinin üçüncü manasına örnek gösterdiği Târık Sûresi 4. âyette geçen bu kelimenin "lemâ" şeklinde şeddesiz okunuşuna değinmesi,[682]Sa'y/سعي kelimesinde Cum'a Sûresi 9. âyette geçen fes'av/فاسعوا kısmının İbn Mes'ûd (öl. 32/652) tarafından femdû/فامضوا şeklinde okunduğunu aktarması[683] kıraât farklılıklarına örnek gösterilebilir. Nitekim Mukâtil de birkaç yerde sebeb-i nüzûlle ilgili açıklama yapmakta ancak kıraât ve Mekki-Medeni konularına dair herhangi bir açıklama da bulunmamaktadır.[684] Tesârîf'te ara ara Vücûh-Nezâir'le doğrudan alakası olmayan açıklamalar da yapılmaktadır. Örneğin, " شرك" kelimesinin "Allah'a ortak koşmak" anlamına geldiğini ve " اِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ "âyetinde kelimenin

[676] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 170; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir ilmi,* 32-33.
[677] Bk. Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf*, 120, 128, 204, 216, 236, 240, 254, 262, 270, 287. 120. sayfadaki "لبس" kelimesinde ise Mukâtil'in eserinden iki vecih fazla zikredilmiştir. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,* 170.
[678] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf,* 235, 236, 242.
[679] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf,* 379; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,* 171.
[680] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf,* 109.
[681] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf,* 294.
[682] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf,* 143-144.
[683] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf*, 309; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir ilmi,* 33-34.
[684] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,*171.

bu anlamda kullanıldığını belirttikten sonra "şirkte ısrar ederek ölürse" ibaresini eklemektedir.[685] Mukâtil " حسنى" kelimesinin vecihlerine, " لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ"[686] âyetini örnek vererek " زيادة " kelimesini "Allah'a bakmak" olarak yorumlamakta ancak Yahyâ b. Sellâm ise bu âyeti örnek verdikten sonra herhangi bir açıklama yapmamaktadır.[687]

Yahyâ b. Sellâm da Mukâtil gibi incelediği lafızlara verdiği vecihlerin anlaşılmasını sağlayacak oranda âyeti delil olarak vermekte, konuyla ilgili bütün âyetleri vermemektedir. Mesela Kur'ân'da kök halinde kırk bir yerde geçen "küfr/الكفر"[688] kelimesine on beş âyet, elli üç defa geçen "ecel/الأجل" kelimesine verdiği sekiz veche ise on üç âyet örnek göstermektedir.[689]

Yahyâ b. Sellâm'ın eseri, Vücûh-Nezâir alanında bu isim altında yazılmış tek eserdir. Eser, isim konusundaki bu farklılığına rağmen diğer Vücûh-Nezâir kitaplarıyla benzer bir muhtevaya sahip olduğu gibi Mukâtil'in eseriyle de yukarıda belirttiğimiz gibi birçok yönden benzerlik göstermektedir.[690] Nitekim İbn Sellâm da bir kelimenin Kur'ân'ın çeşitli yerlerdeki farklı anlamlarını *'vech'* lafzı altında zikretmekte, eğer kelime o anlamda başka yerlerde de kullanılıyorsa, "nazîruhâ/نظيرها", " mislühû/مثله", "ve kekavlihi fi/وكقوله في ", "ve kâle fî/و قال في" veya çok fazla kullanılıyorsa ve "nahvühû kesîrun/ونحوه كثير", bir ya da iki yerde geçiyorsa bu örnekleri verip, bunun dışında başka yerde geçmediğini göstermek için de "ve leyse fi'l-Kur'âni gayruhümâ/ وليس في القرآن غيرهما" gibi kalıp ifadeler kullanmaktadır.

[685] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf,* 106, 115, 120, 187; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 171.
[686] Yûnus 10/26.
[687] Bk. Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf*, 128; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,*171.
[688] Bk. Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533.
[689] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teşârîf*; 319-320; Yaldızlı *Vücûh ve Nezâir ilmi,* 33.
[690] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 168.

Bu açıklamalardan sonra örnek olarak "الحسنى" kelimesini inceleyelim: Yahyâ b. Sellâm, "*el-Hüsnâ*" lafzını Mukâtil'den 1 fazla vecihle 4 vecih olarak açıklamakta ve bunu da "تفسير الحسنى على أربعة وجوه"[691] şeklinde göstermektedir.

1.Vecih/الوجه الأول: الجنة /*Cennet*. Örnek Yûnus Sûresi 26. âyet (وذلك قوله في سورة يونس), "لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الحسنى". Nazîri/benzeri olan âyetler; Necm Sûresi 31. âyet (ونظيرها وقال في سورة الرّحمنِ), "وَصَدَّقَ بالحسنى"; Rahmân Sûresi 60. âyet (وقال في سورة النَّجم), "وَيِجْزِيَ الذين أَحْسَنُواْ بالحسنى"; Leyl Sûresi 6. âyet (وقال في سورة واللَّيل), "إِنَّ الذين سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الحسنى". Enbiyâ Sûresi 101. âyet (وقال في سورة الأَنبياء), "هَلْ جَزَآءُ الإحسان إِلاَّ الإحسان".

2.Vecih/الوجه الثاني:الخلف أَي وأخلفوا في الآخرَة خيرا */Ahiret için geride hayır bırakmak.* Örnek Sebe' Sûresi 39. âyet, "وذلك قوله في سورة سبأ", "وَمَآ أَنفَقْتُمْ مِّن شَيْءٍ".

3.Vecih/الوجه الثالث : البنين /*Oğullar*. Örnek Nahl Sûresi 62. âyet (وذلك قوله في سورة النَّحل), "وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الكذب أَنَّ لَهُمُ الحسنى".

4.Vecih/الوجه الراب:الخير */Hayır/iyilik.* Örnek Berâe/Tevbe Sûresi 107. âyet (وذلك قوله في سورة براءة), "وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الحسنى".

Nitekim örnekten de anlaşıldığı üzere Mukâtil ve Hârûn b. Mûsâ'da olduğu gibi Yahyâ b. Sellâm'da da vücûh; aynı lafzın Kur'ân'da geldiği yerlerdeki farklı vecihleri/anlamları, nezâir ise bu vecihlerden aynı olanların tekrarlandığı âyetleri göstermektedir. Yahyâ b. Sellâm, "el-Küfr/الكفر" kelimesini, Mukâtil gibi "inkârın kendisi/Allah'ın birliğini inkâr, delili-hücceti inkâr/bile bile inkâr etmek, nimete nankörlük etmek, beri' olmak/uzaklaşmak" gibi dört vecihte açıklamakta ve vecihlere örnek âyetler ve nazîrlerini vermektedir. Son iki vecihte de Mukâtil'in uygulamasında gördüğümüz gibi nazîr/benzer

[691] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teṣârîf*, 127-128.

âyetlerin çokluğunu ifade etmek için "nahvühû kesîrun/ونحوه كثير" ifadesini kullanmaktadır.[692] *el-Maraz/*المرض lafzına da Mukâtil gibi aynı vecihleri vermekte birinci vecihte benzer âyetlerin çokluğunu ifade etmek için "ve nahvühû kesîrun/ ونحوه كثير" ifadesini kullanmakta, ikinci ve üçüncü vechin örneklerinin Kur'ân'da fazla geçmediğini göstermek için de Mukâtil gibi "ve leyse fi'l-Kur'âni gayrühümâ/ وليس في القرآن غيرهما"[693] ibaresini kullanmaktadır.

D. HAKÎM et-TİRMİZÎ / Taḥṣîlü neẓâʾiri'l-Ḳurʾân

Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasen el-Bişr olan Hakîm et-Tirmizî [694] Özbekistan'ın güneyinde yer alan ve Hindistan'a giden eski kervan yolu üzerinde bulunan Tirmiz'de [695] doğum ve ölüm tarihiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte muhtemelen h.3. (IX) yüzyılın başlarında yaklaşık olarak 205/820 tarihlerinde doğmuş, h.4.asrın başlarında da yine yaklaşık olarak 320/932 tarihlerinde doğduğu yer olan Tirmiz'de vefat etmiştir. [696]

Gençliğinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, dil, tıp, anatomi, astronomi gibi ilimlerle otuzlu yaşlarından sonra da tasavvufla ilgilenmeye başlayan Hakîm, 27 yaşında hac farizasını yerine getirmiş, hac dönüşü hafızlığını tamamlamış, [697] dönemin meşhur mutasavvıflarından el-Antâkî'nin (öl. 239/853) bir eserinden etkilenerek riyâzet hayatı yaşamaya başlamıştır. Ayrıca Hakîm'in döneminin meşhur sûfîlerinin derslerine ve sohbetlerine katıldığı, elde ettiği tasavvufî bilgilerle fakihlerle ve ehl-i sünnete muhalefet

[692] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teṣârîf*, 104-105.
[693] Yahyâ b. Sellâm, et-*Teṣârîf*, 113-114.
[694] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ,* thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (b.y: Hicr li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1413), 2/245; Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ'*, 13/439-440.
[695] Abdullah Muhammedcanov, "Tirmiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/20.
[696] Ebû Abdillah Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizi, *Taḥṣîlü neẓâ'iri'l-Ḳurʾân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Mektebetü'l-'Ummâl, 1969/1389), Mukaddime, 9-10; Sezgin, *Târîḫu't-Türâṯi'l-ʿArabî*, 4/143,366; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 44; Abdü'l-Fettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/196.
[697] Hakîm, *Tahsîl,* (Mukaddime), 10; Hakîm, *el-Fürûk*, (Mukaddime), 18-19; Sezgin, *Târîḫu't-Türâṯi'l-ʿArabî*, 4/143.

edenlerle tartıştığı,[698] Mu'tezile/Muattıla ve Râfizîliğin/Şia'nın bazı görüşlerine itiraz ettiği belirtilmektedir. [699] Tirmizî hadis, tefsir, tasavvuf, ahlak, kelâm , mezhepler tarihi ve dil ilimleri gibi birçok konuda eser yazmış ve bu eserler ilgiyle karşılanmış; ancak bu durum bazıları tarafından kıskanılmasına, bazı sözlerinin yanlış yorumlanarak küfürle itham edilmesine, hatta iftirada bulunulmasına yol açmıştır.[700] Veliliği nebilikten üstün görmekle suçlanan ve bu yüzden Tirmiz'den ayrılmaya zorlanan Hakîm'in, oysa ne *"Hatmü'l-evliyâ"* ne de diğer eserlerinde veliliği nebilikten üstün gördüğüne dair bir ifadeye rastlanmaktadır.[701]

Hakîm et-Tirmizi kendine has bir üslupla nakille aklı bağdaştırmaya, naklî ilimleri de aklî bir temele dayandırmaya çalışmıştır. Özellikle Helenistik felsefede agnostisizmden gelen hikmet anlayışını tasavvufa aktararak bu hareketin yeni bir döneme girmesine katkıda bulunmuş ve bu sebeple "*Hakîm*" diye anılmıştır.[702] Kendisinden sonraki tasavvufî, felsefî düşünceyi etkileyen ve sûfîler üzerinde etkili olan Hakîm et-Tirrmizî'nin görüşlerini benimseyenlere *Hakîmî*, bunların oluşturduğu gruba da *Hakîmiyye* adı verilmiştir.[703]

1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi

Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'ân, Yahyâ b. Sellâm'la aynı dönemde yaşayan Hakîm'in pek çok eseri arasında, doğrudan Kur'ân kavramlarıyla ilgili olan tek eseridir. Hide Sabık eserin iki tahkikinin olduğunu belirtmektedir. Birincisi ve ilki 1969 yılında Hüsnî Nasr Zeydân tarafından tek nüsha üzerinden yapılmıştır. Zeydân, tahkikinin mukaddimesinin ön sözünde işaret ettiği gibi bu kitabın ilk defa basımı gerçekleştirilmiştir. Bu eser Hakîm'e ait yazma eserler koleksiyonunda bir nüshadır ve burada "*el-Mesâilü'l-Meknûne, Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'ân, Kitabü'r-Red ale'l-Muattıla*" olmak üzere üç eser bulunmaktadır. Bu koleksiyon 3585 numara ile İskenderiye kütüphanesinde, 3282 numarayla da Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de yer almaktadır. İskenderiye'deki nüshadan hareketle eserin yeni yazılan müstakil bir nüshası da "*Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'ân*" adıyla yine Dâru'l-Kütübi'l-

[698] Hakîm, *Tahsîl*, 10; Bereke, "Hakîm et-Tirmîzî",196.
[699] Bk. Ahmed Suphi Furat, "el-Hakîm el-Tirmizi ve el-Radd Ale'l-Râfıza Adlı Risalesi", *Şarkiyât Mecmuâsı* (1966), 23-35; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 46.
[700] Sübkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyet,* 2/245; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419), 1/645.
[701] Bereke, "Hakîm et-Tirmizi", 15/198.
[702] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Ḫatmü'l-evliyâʾ*, thk. Osman İsmâîl Yahyâ (Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, t.s), (Mukaddime), 11.
[703] Sezgin, *Türâsi'l-Arabî*, 4/143

Mısriyye'de 19516 numara da 80 yaprak olarak kayıtlı bulunmaktadır. Eserin ikinci tahkiki de Vecih Ahmed Abdullâh tarafından yukarıdaki nüsha esas alınarak yapılmıştır.[704]

Hakîm'in, eserinde uyguladığı, kendisinden önceki ve sonraki müelliflerden ayrışan yöntem farklılığı nedeniyle, eserin yöntem ve özellikleri üzerinde biraz genişçe durmayı düşünüyoruz.

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

Hakîm, eserinde 81 lafza yer vermiş,[705] herhangi bir düzen, tertip takip etmemiş, kendisinden önceki Mukâtil, Hârûn, Yahyâ b. Sellâm'ın eserlerini örnek almış, lafızların anlamlarını bu eserlerde olduğu gibi sırasıyla vererek açıklamalarda bulunmuştur.[706] Eser, Vücûh-Nezâir sahasında yazılan eserlerin şekilsel olarak bir devamı gibi[707] olsa da onu diğerlerinden ayıran birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir.

Hakîm'in üslûbu genel olarak anlam çokluğuna rağmen kelimelerde sadelikle ön plana çıkar. Ancak açıklanması gereken lafızları âyet, hadis, çeşitli örneklerle istişhadta bulunarak uzunca ele aldığı yerler de vardır. Hakîm insan ruhuna özel bir önem vermiş bu nedenle onu analiz etmek, köklerini araştırmak için uğraşmıştır. Bu durum tasavvuf ve ahlâka dair yazdığı eserlerine bakıldığında da açıkça görülmektedir.[708]

Hakîm'in Vücûh-Nezâir anlayışının iki temel unsur üzerinden şekillendiği görülmektedir: Bunlardan birincisi, kitabının mukaddimesinde ifade ettiği "*her kavramın bir temel anlamının olduğu*" düşüncesi; diğeri de kavramların vecihlerini açıklarken "*işârî-bâtınî yoruma yönelmesidir*."[709] Hakîm her kavramın temel/esas/kök bir anlamı olduğu iddiasını, kitabının mukaddime kısmında, hamdele ve salveleden sonra muhtemelen elinde bulunan konuyla ilgili bir kitaptan yola çıkarak şu şekilde ifade etmektedir: "*Nezâiru'l-Kur'ân*[710] *adıyla telif edilmiş bu kitaba baktığımızda bir kelimenin birden fazla anlamla(vücûh) açıklandığını gördük. Ve anladık ki, onun bu*

[704] Hakîm, *Tahsîl,* (Mukaddime), 15-16; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 104-105; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 153.
[705] Hakîm, *Tahsîl* (Mukaddime),15.
[706] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 106.
[707] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 153, 155.
[708] Bk. Hakîm, *Tahsîl* (Mukaddime), 11-12.
[709] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 97.
[710] Eserin tahkikini yapan Hüsnî Nâsır Zeydân'a göre Hakîm'in elinde görüşüne muhalefet ettiği ancak kime ait olduğu belli olmayan bu isimdeki eserlerden biri vardır. Bkz. Hakîm, *Tahsîl*, 19 (1 nolu dipnot)

eserde yaptığı kelime analizleri anlamları farklı olsa da bir kök manada birleşmektedir. Zira bu manaların farklılaşmasının nedeni o dönemde yaşanılan olaylar doğrultusunda kelimelerin yeni manalara gelecek şekilde kullanılması ve dallara ayrılmasındandır."[711]

Vücûh-Nezâire dair eserlerde ilk defa Hakîm'in yaptığı bu mukaddimeden de anlaşıldığı gibi ona göre; Vücûh-Nezâir ilmi kapsamında ele alınan bir lafzın, Kur'ân'ın değişik yerlerindeki kullanımıyla ortaya çıkan farklı anlamlarının, lafzın temel anlamından bağımsız olmadığı ve bunların her birisinin lafzın özünde saklı esas/kök anlamla irtibatlı olduğudur. Yani Tirmizî'ye göre, Kur'ân'da geçen herhangi bir kelime asıl anlamından ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın, onun tek bir temel anlamı vardır.[712] Nitekim Hakîm ele aldığı kavramı ağacın gövdesine, farklı yerlerde kazandığı yeni anlamları da ağacın dallarına veya kavramın temel anlamının farklı yerlerdeki şubelerine benzetmektedir. Onun Vücûh-Nezâir konusunda eserini özgün kılan hususlardan birisi budur.[713]

Hakîm'in bu yaklaşımının dönemin *fürûk-terâdüf* tartışmaları çerçevesinde [714] kavramların vaz'ı meselesiyle ilgili olduğunu söylemek de mümkündür. Buna göre, dilin her bir kelimesi sadece bir anlam için vaz' edilmiş olup, aynı anlama gelen birden fazla kelimenin olması (eş anlamlı kelimeler), o kelimelerin farklı lehçe veya dillerden geçmesiyle ancak mümkündür.[715] Dolayısıyla bu anlayışı benimseyen Hakîm'e göre de isim ve lafızlar delâlet ettikleri şeylerin ve hakikatlerin işaretleridir. Bu yüzden her lafzın değişmeyen sabit bir kök manası vardır.[716] Daha önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi Hakîm terâdüfü reddederek, fürûk taraftarları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla furûk teorisinden hareketle lafızlar hakkındaki yaklaşımını, Vücûh-Nezâire dair kaleme aldığı eserinde de uyguladığı görülmektedir. Nitekim onun bu eseri, fürûk konusundaki yaklaşımını sergilediği "*el-Furûḳ ve menʿu't-terâdüf*" adlı eserini tamamlayıcı

[711] Hakîm, *Tahsîl*, 16; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 97-98, 155.
[712] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 211; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 98.
[713] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 159-160.
[714] Bk. Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans-Râğıb el-İsfahânî Örneği-* (Van Bilge Adamlar, 2009), 62-82.
[715] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, thk. Mahmûd İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzi', t.s.), 24; Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: Mektebetül-Abîkân, 1993/1414), 84-85.
[716] Hakîm, *Tahsîl,* (Mukadddime), 14.

niteliktedir.[717] Zira iki kitabın da amacı aynı olup, o da terâdüf fikrinin yok sayılması ve bu anlayışın yerleştirilmesidir. İki eserin araştırma sahası da lafızların anlamlarıdır.

Hakîm'in Vücûh-Nezâir yaklaşımında temel aldığı bir diğer unsur da iş'ârî-bâtınî yoruma yönelmesidir. Bu durum da onun zâhir-bâtın anlayışının bir tezahürüdür. O, zâhir anlamı tümüyle değersiz görüp tamamen reddetmese de önemsediği anlam, her zaman bâtınî anlamdır. Ona göre "yalnızca *zâhir ilmiyle yetinerek bâtın ilmini inkâr eden kişi münafıktır. Aynı şekilde, bâtın ilmiyle tatmin olup zâhir ilmini öğrenmeyen ve şeriatı onunla yerine getireceğini sanan kimse ise zındıktır. Gerçekte, onun bâtına ilişkin iddia ettiği bilgi bile gerçek bilgi sayılmaz.*"[718] O, bu yaklaşımını "*hikmet*" kavramı üzerinden şöyle açıklar: Ona göre; "hikmet, bâtın ilmidir" ve bu ilim "*ulemâ-i billâh*" olarak nitelediği *mukarrabûna* aittir. Allah'ın emirlerini zâhir yönüyle ele alıp, hikmetine vâkıf olamayanları "*ulemâ-i biemrillâh*", bu emirlerin bâtınî yönüne vâkıf olanlara ise ayrı bir değer atfederek "*ulemâ-i billâh*" olarak nitelemektedir. Bundan dolayı zâhiri ulemayı, Allah'ın vasıfsız işçileri olarak değerlendirip, emirlerin hikmetini kavrayamayan cahiller olarak görürken, işin bâtınına vâkıf olanları ise hikmet sahibi, Allah'ın kendilerine itaat edilmesini emrettiği liderleri olarak tanımlamaktadır. Bu görüşünü de âyet ve hadislerle desteklemektedir.[719]

Hakîm Tirmizi'nin bu yaklaşımlarla yazdığı eserinde öne çıkan diğer özelliklerden birisi de yukarıda da değindiğimiz gibi eserine kendisinden önceki eserlerde rastlanmayan bir mukaddimeyle başlamasıdır. Kendisinden sonra gelen müellifler de bu geleneği eserlerinde devam ettirmişlerdir. Nitekim el-Askerî,[720] Seâlebî,[721] Hîrî'nin[722] eserlerinde de benzer nitelikte mukaddime/giriş özelliği taşıyan açıklamalar yer almakta, İbnü'l-Cevzî'ye gelindiğinde ise bu durum Vücûh-Nezâir ilminin tanımının da yapıldığı tam bir mukaddimeye dönüşmektedir. Bu uygulamanın sadece Vücûh-Nezâir türü eserlerde

[717] Hakîm, *Tahsîl*, (Mukadddime), 11.
[718] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-farḳ beyne'ṣ-ṣadr ve'l-ḳalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb,* thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyıh, (Kahire: Merkezü'l-Kitab, ts), 37; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 118, 196.
[719] Hakîm, *Tahsîl*, 107-108; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 197.
[720] Hilâl el-Askerî, Bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007/1428), 25-26.
[721] Seâlebî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir,* 37.
[722] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* 23.

olmayıp, genel anlamda bilimsel çalışmaların zamanla kavuştuğu bir sistemleşmenin sonucu olarak da tezahür ettiğini söylemek de mümkündür.[723]

Hakîm, eserinde "*vücûh*" kavramını kullanmadığı veya lafızlara verilen anlamları/vücûhu benzer olarak telakki edip ortak/genel bir anlamda topladığı için olsa gerek, her ne kadar lafızları işlerken görülmese de eserin fihrist kısmında, lafzı verdikten sonra *"nezâiruhû/benzerleri"* kelimesini kullanmaktadır. Mesela; "الهدى" dedikten sonra " و نظائره" diyerek sırasıyla verdiği 15 vechi; 1. Beyân, 2. İslâm, 3. Tevhîd… şeklinde zikretmektedir. Yine "الكفر"dedikten sonra "و نظائره" diyerek, 1.Tekzib 2. Zulm 3. Cühûd 4. Küfrân-ı ni'met 5.Teberrî şeklinde beş vecih olarak sıralamaktadır.[724] Hakîm'den başka hiçbir müellifin kitabında vecihlerin, *nezâir* kelimesiyle ifade edilmediği de bir gerçektir.

Hakîm ele aldığı kavramların vecihlerine geçmeden önce bazı ön açıklamalarda bulunur. Oysa kendisinden önceki eserlerde herhangi bir açıklama yapılmadan doğrudan lafzın vecihlerinin açıklaması yapılmaktadır. Kavramlarla ilgili verdiği bu ön bilgilerle ilgili herhangi bir yöntem veya tertipten söz etmek mümkün değildir. Bazı kelimelerde etimolojik ya da filolojik olarak; kelime bilgisi (sarf) yönüne değinme,[725] cümle bilgisi (nahiv) yönünden örnek verme,[726] az da olsa kelimedeki i'lâl yönüne vurgu yapma, müteaddi-lâzım değerlendirmesine tabi tutma[727] şeklinde açıklamalar yapılırken, bazı kavramlarla ilgili olarak da bir veya birkaç kelime yada cümleyle kısa açıklamalarla yetinmektedir.[728] Bu bağlamda Hakîm'in vücûh kitaplarında verilen anlamları, ele aldığı kelimelerin kök anlamıyla irtibatlandırarak açıklamasıyla, eserinin ilk müfredat örneğini yansıttığı da söylenebilir.[729] Müellif eserinde, sadece " meşy/المشى "[730] ve "iman/ الإيمان"[731] olmak üzere, iki kavramla ilgili açıklama yapmadan doğrudan vecihlerin

[723] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 155-156.
[724] Hakîm, *Tahsîl,* Fihrist, 161-172.
[725] Bk. Hakîm, *Tahsîl*, 76, 88, 105, 109, 138.
[726] Bk. Hakîm, *Tahsîl,* 19, 24, 26, 28.
[727] Bk. Hakîm, *Tahsîl*, 76, 88, 139, 142, 152.
[728] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 157, 164-165.
[729] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 37.
[730] Hakîm, *Tahsîl,* 32-33.
[731] Hakîm, *Tahsîl*, 124-125.

anlamlarına geçmiştir. Hakîm bu ön açıklamalardan sonra kavramların vecihleriyle ilgili açıklamalara geçmektedir. O, konuya genel de şu ibare "وأما قوله على كذا وجه/Onun …kavramının şu vecihleri vardır sözüne gelince" ile başlamaktadır. Ancak bazen bu kalıbı kullanmadığı da olur. Mesela, kitabına aldığı halde vecihlerini vermediği "inne/إن",[732] ve "ennâ/ أنى",[733] edatları ile, bir vechini verdiği "zalle/ظل",[734] "esbâb/الأسباب",[735] "kebîr/كبير"[736] ve "yûzeûn/يوزعون",[737] üç vecih verdiği "ketebe/كتب",[738] ve "lağv/الغو",[739] dört vecihle açıkladığı "bi gayri hîsâb/بغير حساب ",[740] beş vecihle açıkladığı "hakk/الحق" kavramları için bu kalıp ibareyi kullanmamıştır.

Hakîm'in kavramların vecihlerine neden böyle bir ifadeyle başladığı ise eserinin başında yaptığı "*Nezâiru'l-Kur'ân hakkında telif edilmiş şu esere baktığımızda*" şeklindeki açıklamadan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o muhtemelen "*şu vecih çerçevesinde ele alınan… kavramına gelince*" ifadesiyle takip ettiği eserdeki bilgiye eleştirel bir yaklaşımla atıfta bulunmaktadır.[741]

Hakîm'in eserinin önceki ve sonraki gelenekten ayrıldığı en önemli yönlerden birisi de ele aldığı kavramın vecihlerini örnekleme şeklidir. Eserinde incelediği herhangi bir lafzın vecihlerini, hangi âyetlere istinaden belirlediği açık değildir. Çünkü o, ilgili kavramın geçtiği örnek âyetleri genellikle vermez, daha çok, kavramın içerisinde yer almayan, ancak kavrama takdir ettiği vechin lafzının anlamını güçlendiren âyet ve onu destekleyen rivâyetleri örnek olarak kullanmaktadır. Bu da onun elindeki eserin örnek âyetlerini onayladığını göstermektedir. Vecihleri açıklarken genellikle örneğin, "*zann*" kelimesiyle ilgili olarak, şüphesiz burada "*zann; ilim*" anlamında olunca/ إنما صار ها هنا الظن علما في

[732] Hakîm, *Tahsîl*, 104.
[733] Hakîm, *Tahsîl*, 105.
[734] Hakîm, *Tahsîl*, 152.
[735] Hakîm, *Tahsîl*, 153.
[736] Hakîm, *Tahsîl,* 156.
[737] Hakîm, *Tahsîl,* 157.
[738] Hakîm, *Tahsîl*, 77.
[739] Hakîm, *Tahsîl*, 151.
[740] Hakîm, *Tahsîl*, 155.
[741] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 19.

هذا المكان", ya da "*şüphesiz başka bir yerde zann, zann anlamına geldiğinde*/ إنماصار الظن

ظنا في مكان آخر" şeklinde kalıp ifade kullanmaktadır. Onun bu kalıbı kullanmadığı yer ise çok nadirdir.[742] Zaman zaman bu yaklaşımını desteklemek için rivâyetlerden de faydalanır, ancak onun için bu rivâyetlerin sıhhat yönü çok da önemli değildir.[743] Önemli olan işârî-bâtınî yönünü desteklemiş olmasıdır.[744] O hadisleri seçerken, hadis tenkit metodu yerine, kalbî tezahürleri ön plana çıkarmaktadır.[745] Dolayısıyla eserinde mevzû hadis yanında israiliyât içerikli bilgilere rastlamak da mümkündür.[746]

Hakîm öncesi ve sonrasındaki müellifler inceledikleri lafızları kaç vecih/anlamda açıkladıklarını lafızdan hemen sonra zikrettikleri halde, Hakîm vecih sayısını vermeden, doğrudan vecihleri açıklamaya geçmektedir. Bunun tek istisnası "hüdâ/ الهدى" lafzıdır.

Bu kavramın on sekiz veche/anlama geldiğini başlangıçta belirtmiş, ancak on beş vechini zikretmiştir.[747] Akabinde "*Hüdâ*" lafzının "*meyletmek*" anlamına geldiğini belirterek, kelimenin Kur'ân'ın farklı âyetlerinde kazandığı diğer anlamların bu temel anlamla irtibatlı olduğunu vurgulamıştır.[748]

Hakîm Tirmîzî mukaddimesinde bahsettiği eserden kelimeleri ve vücûhu nakletmeye, kaç vecih verildiğini belirterek başlar. İncelediği kelimenin anlamının aslında tek ve bu anlamın temel/esas olduğu anlayışından hareketle diğer anlamların bu anlam ile bağlantılı olduğunu belirtir. Önce kelimeye verilen asıl anlamın nereden kaynaklandığını kısaca açıklar. Ardından da nakilde bulunduğu eserde verilen vücûhları seçerek, bunların kelimenin asıl manasıyla irtibatlarını anlatır. Kitabının düzeni Mukâtil'le aynı olmakla birlikte, vücûhların tahlili noktasında yaptığı dilsel ve tefsiri ictihatlarıyla, Mukâtil'den ayrışmaktadır. Bu açıklamalar doğrultusunda Hakîm'in Vücûh-Nezâir anlayışını kavrayabilmek için, "*el-küfr*/الكفر" lafzını örnek olarak inceleyelim: Hakîm lafzı

[742] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 106-107.
[743] Bk. Hakîm, *Tahsîl*, 36, 38,42,53,60,73,74,75,94.
[744] Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis-Hakîm et-Tirmizî Örneği* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 183.
[745] Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis*, 21.
[746] Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis,* 141; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 202-203.
[747] Bk. Hakîm, *Tahsîl,* 19-24.
[748] Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 24.

verdikten sonra "*küfr kavramının şu vecihleri vardır, sözüne gelince/* و أما قوله: الكفر على كذا وجه"[749] şeklindeki kalıb ifadeyle lafzı incelemeye başlamaktadır. "*Küfr, örtmek*" anlamındadır, dedikten sonra, kelimenin sözlük anlamlarına dair bilgiler verip, vecihleri açıklamaya geçmektedir:

1. التكذيب/*Tekzîb/Yalanlama*: "وإنما صار الكفر"تكذيبا : Buradaki küfrün "tekzîb" olması; kişinin diliyle reddetmesi böylece Allah'tan gelen nûru örtmesi sebebiyledir.

2. الظلم/*Zulüm*: "وإنما صار الكفر"ظلما في مكان آخر : Küfür başka bir yerde zulüm anlamında gelince; nimeti yalanlayan, inkâr eden kişi, nimeti vereni de inkâr etmiş olur. Böylece de kendi nefsine zulmetmiş olur.

3. الجحود/*Cühûd/İnkâr*: "وإنما صار الكفر"جحودا في مكان آخر : Küfür başka bir yerde nankörlük, inkâr anlamında olunca; Çünkü O, onu akıl ilmiyle değil, zihin bilgisiyle elde etmiştir. Zihnin bilgisi ile şimşek gibi aydınlanmış sonra ruhundaki haset, haddi aşma ve üstünlük hırsı ile kararmıştır ve böylece zihni algılamayla birlikte inkâra (cühûd)'a gider. Bu süreçte ışığı sürekli kılan ve kalbi devamlı aydınlatan aklî bilgi de yoktur. Kalbin üzerini örten şeyi inkâr eder. Görmüyor musun Allah Teâlâ Neml Sûresi 14. âyette ne buyuruyor? "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُواً فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ", "*Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde sırf zâlimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!*"[750] Âyette geçen "جحدوا" kavramı ile ilgili olarak, "bu kalbin değil, nefsin yakîni/ bilgisidir. Zira kalbin yakîni aklın, nefsin yakîni de zihnin bilgisidir." diyerek iş'ârî bir yorumla da vechin anlamını tamamlamaktadır.

4. كفران النعمة/*Nimeti inkâr/nankörlük*: "وإنما صار الكفر"كفران النعمة في مكان آخر : Küfür başka bir yerde "küfr" küfrân-ı nimet anlamında gelince; bu da ancak kişinin şükretmeyi bırakarak, Allah'ın ona verdiği nimetinin üzerini örtmesi sebebiyledir. Çünkü şükür,

[749] Bk. Hakîm, *Tahsîl,* 24-26.
[750] en-Neml 27/14.

nimet verenin ikramını görmeyi engelleyen kalbin örtüsünü açmaktadır. Küfür ise bunu örtmektir.

5. التبري/*Teberrî/Uzaklaşmak*: وإنما صار الكفر "التبرى" في مكان آخر: Küfür başka bir yerde "uzaklaşmak" anlamında olduğunda; kalb örtülürse, bedenler içlerindeki arzu, heva ve hevesle meşgul olur. Bazıları kin ve düşmanlıkla birbirinden uzaklaşır. Örtü, kılıf ortadan kalkınca da kalpler Allah'ın nuruyla aydınlanır. Çünkü onlar bir olan Allah'a inandılar. Böylece kalpler, inandıkları şeyde birleştiler." dedikten sonra Allah'ın ne dediğini görmüyor musun? diyerek Enfâl Sûresi 63. âyeti örnek olarak vermektedir: " وَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ اَنْفَقْتَ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعاً مَآ اَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ اَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ اِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. Bu âyetten sonra da "nuru parlayan saf imanla kalpler bir araya gelir, Allah'ın rızası için birbirini sever, ihtirasla uzaklaşır ve birbirini inkâr ederler" diyerek Câsiye Sûresi 23. âyeti "اَفَرَاَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوٰيهُ" örnek vererek vechi tamamlamaktadır.[751]

Mukâtil'in dört vecih olarak açıkladığı "*küfr*" lafzını Hakîm, "*tekzîb/yalanlama, zulüm, cühûd/inkâr, küfrân-ı nimet/nimete nankörlük etmek, teberrî/beri' olmak-uzaklaşmak*" olmak üzere bir fazla olarak beş vecihte açıklamaktadır. Ancak Hakîm bu vecihlerden sadece 3 ve 5. vechi açıklarken âyetlerden örnekler vermekte ve örnek verdiği âyetler içerisinde de "*küfr*" lafzı geçmemektedir. Çünkü o, kelimenin temel anlamını "*örtmek*/الغطاء" olarak belirlemiş ve diğer anlamları da bu çerçevede ele alarak örneklendirmiştir.[752]

İlk dönem eserlerinde olduğu gibi Hakîm'in eserin de de Vücûh-Nezâir ilmine dair herhangi bir tanım mevcut değildir. Ancak yukarıda verdiğimiz örnek ve kitabında verdiği diğer örneklerden, uyguladığı yöntemden hareketle Hakîm'in vücûh anlayışı hakkında şunları söyleyebiliriz: "Hakîm'in vücûh konusunda kendinden önceki dönem anlayışıyla örtüşen bir yaklaşımının olduğunu söylemek mümkündür. Yani ona göre de Kur'ân'daki bazı kavramlar farklı yerlerde farklı anlamlar kazanabilir. Âyetlerin geçtiği yerlerde bağlam çerçevesinde lafızların kazandığı bu yeni anlamlara Hakîm'in bir itirazı

[751] Hakîm, *Tahsîl*, 24-26; Kaya, *Hakîm Tirmizî*, 182-183; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 36-37.
[752] Hakîm, *Tahsîl*, 24-26.

yoktur. Ona göre vücûhu oluşturan bağ, kavramın sahip olduğu vecihleriyle bağlantıyı sağlayan ve kendisine özel bir kimlik kazandıran, lafzın temel anlamıdır. Dolayısıyla onun itirazı kavrama geçtiği bağlam çerçevesinde verilen bu anlamların, lafzın temel anlamından bağımsız müstakil bir anlam olarak kabul edilmesine yöneliktir.[753] Kısacası Hakîm vücûh meselesine karşı değildir. O, tanımlarla ilgili birinci bölümde de değindiğimiz gibi vücûhu müşterek lafız olarak yani birbirleriyle bağı tam olarak kopmuş ayrı anlamlar olarak görmeye karşıdır. Ona göre vücûh, aslında aynı/tek anlamın, kullanıldığı yere göre farklı şekilde açıklanmasıdır.[754] Bundan dolayı *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* adlı kitabında Süleyman Kaya, Hakîm'in Vücûh-Nezâir ilimi konusunda gelenekten tamamen ayrılarak kavramların vücûhunu kabul etmeme, dolayısıyla çokanlamlılığa karşı olduğu gibi iddiaların benimsenemeyeceğini ifade etmektedir.[755] Şahin Güven ise Tirmizî'nin, kendinden önceki bir kısım âlimlerin hevesle yöneldikleri anlam çoğaltmasına karşı çıktığını, bunda haklılık payı olmakla beraber, müellifin "bir kelimenin zaman içerisinde anlamında oluşan anlam değişmesi ve gelişmesini kabul etmediğini, ancak bunun dil olgusunun gelişimiyle bağdaşmadığını; her kelimenin ilk olarak hangi anlam için konulduğunun tespit etmenin mümkün olduğunu savunduğunu, oysa bunun çok da kolay olmadığını ifade etmektedir. Yine Tirmizî'nin, Kur'ân'da çokanlamlı kelimelerin bulunduğunu kabul etmediğini, dolayısıyla Kur'ân'ın nüzûlü döneminde Arapça kelimeleri kullanırken, onların bazen sözlük anlamlarından farklı olarak kullanıldığını kabul etmediğini, oysa örneğin Cahiliye döneminde "*melek*" kelimesinin taşıdığı "*tanrı niteliğinde tapılmaya layık gözle görülmez ruhi varlık*" anlamının, anlam kaymasına uğrayarak Kur'ân'da "*yaratılmış ve Allah'a sürekli itaat eden varlık*" anlamında kullanıldığı gibi bazı gerçekleri de göz ardı ettiğini ifade etmektedir.[756]

Hakîm'in nezâir anlayışı konusunda ise şunları söyleyebiliriz; eserinde lafızları açıklarken verdikleri örnekleri, ilk dönem eserleriyle kıyasladığımızda, nezâir çerçevesinde değerlendirilemeyeceği açıktır. Nitekim onun uyguladığı metot, Mukâtil'den Hakîm'e gelinceye kadar ilk dönem eserlerindeki yöntem ve uygulamalarla örtüşmemektedir. Çünkü o eserlerde nezâir, bir lafzın vecihlerinin/anlamlarının, aynı

[753] Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 184.
[754] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 39.
[755] Bk. Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 187.
[756] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 214-215.

anlamla, farklı âyetlerde "*nazîruhâ*, *mislühû*, *kekavlihî*, *vekâle fî*, *eydan*" gibi kalıp ibarelerle tekrarlanmasıdır. Halbuki Hakîm, ele aldığı lafzın vecihlerini açıklarken, verdiği örneklerde lafzın geçtiği âyetleri değil, kavramın vechi olarak verilen kelimenin- "*zann*" kelimesinin vecihlerinden olan "*ilim*"[757] veya "*ümmet*" lafzının vecihlerinden biri olan "*İbrâhim (a.s.)*"[758] gibi-geçtiği âyetleri örnek vermekte ve yukarıdaki kalıp ifadeleri de kullanmamaktadır. Onun bu yaklaşımı ele aldığı kavramın, nezâirlerini ortaya koymaktan ziyade, tasavvufî düşünce dünyasının temelini de oluşturan işârî-bâtınî yorumunun tezahürüdür. Nitekim seçtiği örnek âyetler de bu yorumu destekler mahiyettedir.

Kaya, Hakîm'in nezâir anlayışı konusunda nezâirin daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz terim anlamlarını verdikten sonra, O'nun nezâir anlayışının, nezâiri müterâdif/eşanlamlı olarak tanımlayan son dönem anlayışıyla uyuşmadığını, dolayısıyla Zerkeşî ve Süyûtî'nin tanımlarındaki "…Oysa müellifler bu alanda telif ettikleri eserlerde vücûhu aksâmın/kısımların, nezâiri de emsâlin/örneklerin kategorisi yapmışlardır" yaklaşımlarıyla örtüşebileceğini, öngördüğünü ifade etmektedir.[759] Ancak bu öngörüye dayanak olacak bir açıklama yapmadığı gibi örnek olarak verdiği "*hikmet*" kavramı da meseleyi tam olarak açıklayacak boyutta değildir.[760] Kaldı ki, söz konusu âlimler vücûhu "*müşterek lafız*", nezâiri de "*mütevâtı' lafızlar gibidir*" şeklinde tanımlamaktadır. Kaya'nın, "Zerkeşî'nin kullandığı mütevâtı' lafız kavramından hareketle yapılan Nezâir tanımı"[761] diyerek verdiği tanım ise Zerkeşî'nin değil, bilakis Mukâtil ve onu takip eden Hakîm öncesi müelliflerin nezâir yaklaşımları, yani tanımlarıdır. Biz Zerkeşî ve Süyûtî'nin nezâir tanımlarına ilk bölümde uzunca değinmiştik. Kaya'nın bu öngörüsüne katılmadığımızı da ifade etmek istiyoruz. Eserinin ismi her ne kadar *Tahsîlü Nezâiril-Kur'ân* olsa da yukarıda da belirttiğimiz gibi kanaatimizce, Hakîm'in ne ilk dönem eserleri ne de Zerkeşî ve Süyûtî'nin eserindekine benzer bir *nezâir* anlayışı vardır. Daha doğrusu onun eserinde *nezâir* tanımlarından herhangi birini çağrıştıracak bir ifade veya herhangi bir uygulama da yoktur. Zira Hakîm, eserine aldığı 81 lafzı, elinin altındaki

[757] Bk. Hakîm, *Tahsîl*, 106.
[758] Bk. Hakîm, *Tahsîl*, 83-87.
[759] Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 194-195.
[760] Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 195.
[761] Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 188-189.

eserden hareketle değerlendirerek, lafızlara verdiği vecihleri lafzın kök/temel anlamı çerçevesinde, tasavvufî bir yönelimle tefsir etmeye, açıklamaya çalışmaktadır.

Hakîm'in eserinin adı konusunda, Hasan Yaldızlı makalesinde, "eserin adının *Tahsîlü Nezâiri'l-Kur'ân* olması konusunda; terimleşmiş şekliyle kullanılan nezâir kavramını merkeze alan bir yaklaşım sergilediğini söylemenin mümkün olmadığını, Hakîm'in yaşadığı dönem itibariyle meselenin nezâir konusundan ziyade daha çok vücûh konusuna endeksli olduğunu, bu nedenle Hakîm'in eserine bu ismi seçmesinin her iki kavramı da içerisine alan genel bir isimlendirme olarak düşünülmesi gerektiğini"[762] ifade etmektedir. Kaya da benzer bir yaklaşımla; "eserinde yaptığı değerlendirmelerin, terimleşmiş nezâir kavramıyla tamamen örtüşmediğini, bu ismi seçmesinin kavramsal hassasiyetten ziyade, döneminin eserleri farklı isimlendirme geleneğini takip eden bir uygulama olduğunu söylemenin daha makul olacağını" belirtmektedir.[763] Bu yaklaşımlarda haklılık payı olmakla beraber, kanaatimizce Hakîm'in eseri, nezâirden ziyade, kavramlara verdiği kök/temel anlam çerçevesinde oluşturulan, temel anlamla irtibatlı, benzer, denk, yakın anlamlı vecihlerin tespit edilmesi ve bir araya toplanması çalışması yani bir *vücûh* çalışmasıdır. Bu bağlamda bizce eserin adının, "*Tahsîlü nezâiru'l-Kur'ân*"dan ziyade "*Tahsîlü vücûhu'l-Kur'ân*" olması daha isabetli gözükmektedir. Zira eserde bildiğimiz anlamda nezâir örnekleri mevcut değildir. Nitekim Kaya, kitabının sonuç bölümünde; eserin diğer eserlere nazaran özgün yönlerini ifade ettikten sonra "Vücûh-Nezâir onun temel meselesi olmaktan ziyade işârî-bâtınî yorum için kullanılan bir araç gibi gözükmektedir. Hakîm'in bu yönelişini eserinin tamamında görebiliriz. Açıklamalarında görüşlerini destekleyecek âyetleri vermesi, fikirlerini zayıf ve hatta israilî rivâyetlerle destekleme yoluna gitmesi, bu yüzden olmalıdır. Hurûfîliği çağrıştıran yorumları ise bu yaklaşımının zirvesidir. Bu tutumun müellifin içinde bulunduğu kültür ve taraf oluşuyla da doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır" demektedir. [764]

E. EBÛ HİLÂL el-ASKERÎ / Taṣḥîḥü'l-vücûh ve'n-neẓâʾir

Ebû Hilâl künyesi ile şöhret bulan bu dilci, şair ve edîb zatın adı ile, baba ve dedelerinin adları sırasıyla; el-Hasen b. Abdullâh b. Sehl b. Yahyâ b. Mihrân'dır. Irak hudutları içinde, Basra ile Kûfe arasındaki el-Ehvaz'a bağlı bir yerleşim merkezi olan ve Haccâc b.

[762] Yaldızlı, "Vücûh-Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlar", 27.
[763] Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 189.
[764] Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 220.

Yûsuf'un kumandanlarından Mükram'ın ordugâhının bulunduğu Askeru Mükram (Mükram Askeri Birlikleri) ismiyle bilinen yerde doğup büyüdüğü için, Asker'li manasında el-Askerî nisbesini almıştır.[765] Asıl adı Ebû Hilâl Hasen b. Abdillah b. Sehl el-Askeri (öl. 400/1009'dan sonra) olan müellifin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, bir beytinden IV. (X.) yüzyılın başlarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Vefat tarihi de kesin olarak bilinmemekle beraber "*el-Eva'il*" adlı eserinin sonunda bu kitabı 10 Şaban 395 (22 Mayıs 1005) tarihinde tamamladığı kaydına bakıp, bundan sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmadığını dikkate alan kaynakların birçoğu onun 395' te (1005) öldüğünü belirtse de bir kısmında da bu tahminin isabetli olmadığı, onun 400 (1009) yılından sonra öldüğünü söylemenin daha doğru bir tahmin olacağı ifade edilmektedir.[766] Tahsilini İsfahan, Bağdat ve Basra gibi ilim merkezlerinde tamamlayan el-Askerî'nin, kendisinden en çok faydalandığı hocası Ebû Ahmed el-Askerî'nin aynı zamanda onun dayısı olduğuna dair rivâyetler bazı müelliflerce isabetli görülmemektedir. Hocası Ebû Ahmed Hasan b. Abdullâh el-Askerî ile hem adları hem de baba adları benzediği hem de aynı bölgede doğup yaşamaları nedeniyle "Askerîmükrem" bölgesine nispetlerinden dolayı, Ebû Hilâl daha çok edîb unvanıyla anılarak diğer Askerî'den ayırt edilmeye çalışılmıştır. Fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerde de eserler veren Ebû Hilâl el-Askerî'nin, asıl ihtisasının Arap dili, edebiyat ve şiir tenkidi alanlarında olduğu görülmektedir. Kolay ve akıcı bir üsluba sahip olan Askerî'nin, istenileni mükemmel bir şekilde ifade edebilmek için mana ile lafzın bir tenasüp/uyum içinde olması zaruretine inandığı, bu konuda yazdığı eserlerinde açıkça görülmektedir. Ebû Hilâl'in Şiî olduğuna dair rivâyetler ise zayıf kabul edilmektedir.[767]

1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi

Eser, "*Taṣḥîḥü'l-vücûh ve'n-neẓâ'ir*" adıyla Muhammed Osman tarafından, yazma eserler enstitüsünde dizinlenmemiş listelerde bulunan, bir yazma eserin fotokopisi esas alınarak tahkiki yapılmış ve Kahire'de "es-Sekâfetü-d-Dîniyye" yayınevi tarafından 2007 yılında basımı yapılmıştır. Ancak eserin nispeti yani kime ait olduğu hakkında ihtilaf

[765] Hüseyin Varol, "Ebû Hilâl el-Askerî, Dört Eseri Arap Edebiyatında Darb-ı Meseller ve Önemi", *Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (7. Sayı, 1986), 383.
[766] Ahmed Turan Aslan, "Askerî, Ebû Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/489; Varol, "Ebû Hilâl el-Askerî", 383.
[767] Bk. Aslan, "Askerî, Ebû Hilâl", 3/489.

vardır. Yâkut el-Hamevî,[768] Safedî,[769] Abdülkâdir el-Bağdâdî[770] ve Ziriklî[771] gibi tarihçiler eseri, Ebû Hilâl el-Askerî'ye değil, Ebû Ahmed Hasan b. Abdullâh Askerî'ye (öl. 382/992) nispet etmektedirler.[772] Ahmet Turan Arslan da bu kitabın Ebû Ahmed Hasan b. Abdullâh Askerî'ye (öl. 382/992) ait olduğunu ifade etmektedir.[773] Diğer yandan "*Taṣḥîḥü'l-vücûh ve'n-neẓâ'ir*" adıyla bu eseri tahkik eden Muhammed Osman da kitabın Ebû Hilâl Hasan b. Abdullâh b. Sehl Askerî'ye ait olduğunu kabul etmektedir.[774] Bu ihtilafın sebebi de yukarıda ifade ettiğimiz gibi her iki müellifin hem isimleri hem babalarının isimleri hem de beldelerinin künyesinin benzer olmasından kaynaklanmaktadır.

Ancak Hide Sabık bu eseri ve Ebû Hilâl'in "*el-Fürûk*" adlı eserini dikkatli bir şekilde inceledikten sonra, kendisinde bu eserin başkasına değil, Ebû Hilâl' e ait olduğuna dair bir kanaat oluştuğunu ifade etmekte bu kanaatini de şu gerekçelere dayandırmaktadır: **1**.Yazma eserin bir dış cilt kapağında, kitabın Ebî Hilâl Askerî'ye ait olduğu bilgisi vardır. **2**. Bu risaleyi yazıya geçiren nâsih, 1. babta, " ا/elif" harfi bölümüne "الإمام/ İmam" kelimesiyle başlamakta ve "قال- الشيخ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن هلال رحمه الله" şeklinde bir cümleyle Ebî Hilâl'in dediğini aktarmaktadır.[775] **3**. Ebî Hilâl'in "te'vil" lafzının vecihlerini açıklarken, 1. vecihte; "tefsir ve te'vil aynıdır. Çünkü te'vilin anlamı tefsire gider, onlar bir vecihte farklılaşırlar, biz bunu *el-Fürûk* adlı kitabımızda zikrettik, şeklinde bir açıklama yapmaktadır.[776] **4**. Yine "misl" lafzını açıklarken, "misl ile şibh" arsındaki farkı biz *el-Bedîu fi'l-Fürûk* adlı eserimizde açıkladık, demektedir.[777] **5**. "Hayr" kelimesinin, lügavî aslını verdikten sonra, biz bu harf hakkında "tefsirimizde daha fazla bilgi verdik" demektedir.[778] Müellifin "*el-Mehâsin*" adlı beş ciltlik bir tefsiri ardır. Bu

[768] Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ (İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb),* thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993/1414), 7/2352.
[769] Bk. Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût- Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2000/1420), 12/49, 51.
[770] Bk. Abdülkādir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-edeb*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997/1418), 1/202.
[771] Bk. Zirikli, *el-Âlâm,* 2/196.
[772] Hide Sabık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 109-110.
[773] Arslan "Askerî, Hasan b. Abdullah", 3/491.
[774] Bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh ve'n-neẓâ'ir,* thk. Muhammed Osmân (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007/1428), 25-26; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 39.
[775] Bk. Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh,* 27.
[776] Bk. Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh,* 216-217.
[777] Bk. Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh,* 552.
[778] Bk. Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh,* 285-286.

bilgiyi de *Tabakâtü'l-Müfessirin* adlı kitapları olan Süyûtî[779] ve Edirnevî[780] vermektedir. Ebî Ahmed el-Askerî'ye ait bir tefsir kitabı yoktur. Dolayısıyla bu eser, Ebî Hilâl'e aittir. **6**. *el-Fürûk* adlı kitabında çoğu kez de *Taṣḥîḥü'l-vücûh* adlı eserine atıfta bulunur. Dolayısıyla bu kitap başkasına değil, ona aittir.[781]

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

Askerî, bu eseri niçin telif ettiğini şu şekilde açıklamaktadır: "Sen, Vücûh-Nezâir hakkında yazılan eserlere muttali olduğunu söyledin, o kitaplarda adalet ve tevhid ehlinin usulleriyle bağdaşmayan birtakım yorumlar gördün… Bu nedenle ben her şeyin hakkını vermeye çalıştım, onların anlamlarında birbirine karışmış, iç içe girmiş anlamlar buldum. Dolayısıyla her vechi yeni bir usulle işledim ve ihtiyaç halinde başvurulması için, tek bir kitap halinde topladım. Buna Selef'in hakkında konuşmadığı şeyleri de ilave ettim. Bu kitabı Vücûh-Nezâir ilminin bütün konularını içerecek şekilde yazdım. Karışıklıkların giderilmesi, kendi alanı içinde vecihlerin tam ve doğru bir şekilde açıklanması için güzel bir şekilde maddeler halinde bölümlendirdim. Bu kitap, tam olarak faydalı olabilmesi ve istenilen şeye kolaylıkla ulaştırması için her bir kelimenin aslı ve türevleriyle birlikte alfabetik sıraya göre oluşturulmuştur."[782]

Askerî, mukaddimede bahsettiği gibi kolaylık ve faydalı olması için kitabını alfabetik sıraya göre oluşturmuş ancak bab içinde verdiği kelimelerde alfabetik sıra gözetilmemiş, kelimeler gelişi güzel sıralanmıştır. Askerî alfabetik düzeni uygulayan ilk kişidir. Kitabına "ا/elif" harfiyle başlayıp, "ي/ya" harfiyle bitirmiş ve 29 bab/bölüme ayırarak, 212 kelime incelemiştir. Bunlar içinde "*tesbîh, temennî, ayn, ahd, adl, istivâ, kader, savm ve yemîn*" gibi kelimeler ve "*lâ, bel* ve *lev lâ*" gibi edatlardan oluşan otuz sekiz yeni kelimeyi Vücûh-Nezâir ilmine dâhil etmiştir. Bu kelimelerden "*ğayy*" ve "*bel edatı*" ile "*istifhâm ve isti'nâs*" kelimeleri ise diğer Vücûh-Nezâir yazarları tarafından ele alınmamıştır. Mukâtil'le 145 kelimede ortaktır, Mukâtil'in dışında farklı olarak 68 kelime zikretmiş, Mukâtil ise Ebû Hilâl'de yer almayan 38 kelime işlemiştir.[783]

[779] Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 43-44.
[780] el-Adnavî (el-Edirnevî); *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*, 96.
[781] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*, 110-111.
[782] Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh,* 25.
[783] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 40; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 114-115.

Askerî, eserinde kendinden önceki eserlerde de kimi zaman yapıldığı gibi farklı köklerden gelen kelimeleri aynı başlık altında incelememiştir. Dolayısıyla eserde her bab, yalnızca aynı kökten gelen kelimelerle ilgilidir. Eserin, Vücûh-Nezâir eserleri arasında öne çıkan diğer bir yönü de ele aldığı kelimelerin anlamlarına geçmeden önce, Hakîm'in eserinden sonra kelimenin kökenine dair lügavî açıklamaları yapan ikinci eser olmasıdır. Ancak o, Hakîm Tirmîzî gibi tasavvufî eğilimle değil, bir dilci olarak bu açıklamaları yapmıştır. Kelimelere dair verdiği bilgilerde Sîbeveyh (öl. 180/796), Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Ubeyde (öl. 209/824 [?]), Kutrub (öl. 210/825), İbnü's-Sikkît (öl. 244/858), Müberred (öl. 286/900), Ebû Alî Fârisî (öl. 377/987) ve Ali b. İsâ Rummânî (öl. 384/994) gibi dilcilerden de yararlanmıştır.[784]

Askerî, kendisinden öncekilerden farklı olarak incelediği kelimenin önce Arapçadaki aslı üzerinde durup, sonra türevlerini vermiştir. Örneğin " الإثم "kelimesi, Arapçada "zenb, günah" anlamına gelir, dedikten sonra " أثم فهو آثم وأثيم "şeklinde kelimenin türevleri de verilmiştir.[785] Yine "ruh" lafzını işlerken "aslı rüzgardır" dedikten sonra " والرُّوح والرَّوح، والراحة واحد؛ وإنما الريح فعل، والروح فعل والراحة فعلة، ولرائحة فاعلة "şeklinde kelimenin türevlerini kullanıldıkları kalıplarıyla ifade etmektedir.[786] Yine "الجهاد /cihad" kelimesinin aslı "çaba, gayret" olarak verildikten sonra kelimenin türevlerine dair açıklamalar yapılmaktadır.[787] On yedi vecih olarak açıkladığı "الأمر/el-emr" lafzının türevlerini de uzunca açıklamaktadır.[788]Lafızların dilsel yönlerine dair açıklamalardan sonra, Kur'ân'da kaç vecihte kullanıldığını belirtip, lafzı incelemeye geçmektedir. Kimi zaman lafzın kökeni ve türevlerine dair yaptığı açıklamalar, birçok yerde zikrettiği anlamlardan daha uzuncadır. Kimi zaman da "الإستفهام" lafzında olduğu gibi *"kelimenin vecih sayısı…şudur"* şeklinde bir açıklama yapmadan, kelimenin aslına dair yaptığı açıklamalarda geçen lafızları vecih olarak kabul edip, âyetlerle örneklendirerek

[784] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 40.
[785] Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh*, 98.
[786] Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh,* 229.
[787] Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh,* 165-166.
[788] Askerî, *Taṣḥîḥü'l-vücûh*, 71-76.

açıklamaktadır. [789] Ebû Hilâl Askerî'nin bu eseri lafızların kökenine ve türevlerine dair yaptığı uzun açıklamalarla, Mukâtil, Hârûn ve Yahya'nın eserlerinden ziyade Tirmizî'nin eserine benzemektedir. Her iki eserde bu özellikleriyle ilk dönem "*müfredâtü'l-Kur'ân*" türü eser çağrışımı yapmaktadır.[790]

Askerî incelediği lafızlarla ilgili dil bilgilerini verirken şiirlerden istişhâd yapmanın yanı sıra, vecihlerle ilgili de hadis veya rivâyetlere yer vermekte ve bunlar hakkında bazen de değerlendirmelerde bulunmaktadır. [791] Örneğin, Zulm/الظلم kelimesine verilen *'şirk'* anlamı için, sahâbenin, "*hangimiz nefsine zulmetmez ki*?" فقالوا: يا رسول الله، وأينا لا يظلم نفسه؟ sorusuna karşılık, yukarıdaki bölümlerde de verdiğimiz Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili hadisini şu şekilde " فقال إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا إلى ما قال العبد الصالح: (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)"[792] zikretmiştir. Tâğût/طاغوت kelimesine üçüncü vech/mana olarak 'Ka'b b. el-Eşref' anlamını verdikten sonra, bir münâfık ile Hz. Ömer (r.a.) (öl. 23/644) arasında geçen bir olayı anlatmaktadır.[793] التمني kelimesinin ikinci vechinden sonra da Garânîk hadisesini aktarmaktadır.[794]

Askerî ele aldığı tüm kelimelere, verdiği vecihlerin anlaşılmasını sağlayacak miktarda örnek âyet zikretmektedir. Hatta onun, önceki kitaplara nazaran daha az sayıda âyeti delil gösterdiği de söylenebilir. [795] Mesela, kendisinin Vücûh-Nezâir ilmine ilave ettiği kelimelerden biri olan ve Kur'ân'da doksana yakın âyette geçen tesbîh/التسبيح kelimesine üç anlam vermiş ve kelimenin kökenine dair yaptığı açıklamalarda verdiği bir âyetten sonra, lafzı, birinci ve üçüncü veche 2 âyet, 2. veche de bir âyet örnek vererek toplam beş âyetle açıklamıştır.[796] Kur'ân'da yaklaşık otuza yakın âyette geçen adl/العدل kelimesinde

[789] Bk. Askerî*, el-Vücûh*, 119-120.
[790] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 40-41.
[791] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 41
[792] Askerî, *el-Vücûh*, 323.
[793] Askerî, *el-Vücûh*, 306-307.
[794] Askerî, *el-Vücûh,* 150.
[795] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 43.
[796] Askerî, *el-Vücûh*, 153-154.

zikrettiği üç anlam için her bir veche sadece birer âyet örnek vermiştir.[797] Yine Kur'ân'da yirmi sekiz yerde geçen yâkîn/اليقين kelimesine üç vecih vermiş, bir ve ikinci veche birer âyet, üçüncü veche de üç âyet örnek vermiştir.[798] Bu da Askerî'nin kitabında vücûh ağırlıklı olarak, dilsel ve tefsiri açıklamaların daha fazla bulunduğunu, nezâir olan âyetlere ise ilk dönem eserlerinin aksine daha az yer verildiğini göstermektedir. Ayrıca Müellifin kitabının bazı yerlerinde bazı vecihleri tek bir âyetle örneklendirdiği, hiç nazîr âyet vermediği görülmektedir.[799] Dolayısıyla her ne kadar eserinin adı "*el-Vücûh ve'n-Nezâir"* olsa da bu ilmin nezâir kısmının biraz ihmal edildiğini söylemek mümkündür.

Kaynaklarda hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Askerî'nin eserinin mukaddimesinde, îtikâdî yönden Mu'tezilî olduğu belirtilmektedir.[800] Dolayısıyla lafızların kimi vecihlerinde mezhebi duruşunu yansıtan anlamlar mevcut olup, bu durum muhakkik tarafından eleştirel tarzda eserin dipnotlarında dile getirilmiştir.[801] Mesela "ca'l/الجعل" kelimesinin 5. vechine 'yaratma' anlamını vererek " إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا", "*Biz, onu Arapça bir Kur'ân kıldık.*"[802] âyetini örnek olarak vermiş "yeryüzü ve Hz. İsâ ile annesinden bahseden" diğer âyetlerdeki[803] "ca'l" kelimelerini de bu anlamın nazîrleri olarak vermiştir.[804] "Zikr"[805], "dalâl"[806] ve "nazar"[807] kelimelerinde de mezhebî görüşünü yansıtan anlamlar ve bu anlamlarla ilgili muhakkikin açıklamaları mevcuttur.[808]

Askerî diğer müelliflerden farklı olarak bazı yerlerde kıraat farklılıklarına da değinmiş, örneğin "الحسنة" kelimesinin ikinci vechine "salih amel" dedikten sonra örnek olarak verdiği âyeti على وقرئ: (عَشْرٌ أَمْثَالُهَا) بالإضافة أي: عشر حسنات أمثالها وقرئ: (عَشْرُ أَمْثَالِهَا)

[797] Askerî, *el-Vücûh*, 350.
[798] Askerî, *el-Vücûh*, 510.
[799] Bk. Askerî, *el-Vücûh,*54, 55, 61 vd.
[800] Askerî, *el-Vücûh*, 24.
[801] Askerî, *el-Vücûh*, 162.
[802] ez-Zuhruf 43/3.
[803] en-Neml 27/61 ve el-Mü'minûn 23/50.
[804] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 162.
[805] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 221-222.
[806] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 300.
[807] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 481.
[808] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 41-42.

أن أمثالها من صفة العشر bu yönden incelemiş, [809]"الحسنى" kelimesinin dördüncü vechinde geçen âyetteki "أنَّ" edatındaki okuyuş farklılıklarına da değinmiştir.[810] Askerî bazı yerlerde de verilen anlamların aslında tek bir manada toplanabileceğini de ifade etmiştir. Mesela, Tükâ/التقى kelimesine beş anlam verdikten sonra " وكل هذه الوجوه متقاربة، يجوز قيام بعضها مقام بعض/tüm bu manalar birbirine yakındır. Dolayısıyla birbirinin yerini tutması mümkündür" [811] demektedir. Ancak eser bu yönüyle Hakîm'in kavramlara kök, temel anlam verme metodunu anımsatsa da Askerî'nin genel yaklaşımının bu doğrultuda olmadığını da ifade etmek gerekir.

Bu açıklamalardan sonra Askerî'nin Vücûh-Nezâir anlayışını daha net olarak ortaya koyabilmek için "البِرُّ/**el-Birr**" lafzını örnek olarak inceleyelim: Mukâtil'in üç vecih verdiği kelimeyi Askerî bir vecih fazlasıyla dört vecih olarak açıklamaktadır. "el-Birr"; aslı "السعة/genişlik, ferahlık" dedikten sonra kelimenin kökeni ve türevlerine dair açıklamaların ardından, Kur'ân'da 4 anlamda kullanıldığını şu şekilde belirtmektedir. "وهو في القرآن على أربعة أوجه".[812]

1.Vecih /الأول**:** الصلة */Sıla, bağ, akrabalık bağı*. Örnek Bakara Sûresi 224. âyet " قال تعالى", "وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا". Yukarıda da belirttiğimiz gibi Askerî, vecihler öncesi genellikle dilsel açıklamalarda bulunduğu gibi vecihler arasında ve örnek verdiği âyetler hakkında da hem dilsel hem de tefsiri açıklamalarda bulunmaktadır. Bu vecihte verdiği tek örnek âyetin kapsamı hakkında yorum ve açıklamalarını şiirle istişhâd ve başka bir âyetle destekledikten sonra 2. veche geçmektedir.[813]

[809] Askerî, *el-Vücûh*, 172.
[810] Askerî, *el-Vücûh*, 178.
[811] Askerî, *el-Vücûh*, 147-148.
[812] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 131-133.
[813] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 131-132.

2.Vecih /الثاني: بمعنى الطاعة */İtaat*. Örnek Mâide Sûresi 2. âyet, "قال الله", " وَتَعَاوَنُوا عَلَى وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ " ,"ومثله" Nazîri/benzeri olan âyetler; Mücâdele Sûresi 9. âyet "الْبِرِّ وَالتَّقْوَى", Meryem Sûresi 14. âyet "وقال", "وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ", Abese Sûresi 16. âyet "وقال", "وَالتَّقْوَى", Mutaffifin Sûresi 18. âyet "وقال", "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ" "كِرَامٍ بَرَرَةٍ".

3.Vecih/الثالث: بمعنى الثواب */Mükâfat, sevap, ecir.* Örnek Âl-i İmrân Sûresi 92. âyet, " قال الله", "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ".

4.Vecih/الرابع: التقوى */Takvâ*. Örnek Bakara Sûresi 177. âyet, "قال", " لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ". Yine bu vecih ve âyetle ilgili açıklamalar yaptıktan sonra "وهكذا في قوله" diyerek, Bakara Sûresi 189. âyetin önce son tarafını "وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى" ve "وأول الآية" diyerek de âyetin baş kısmını "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" örnek vermektedir. Âyetin manası üzerindeki yorumlarıyla da vechi ve lafzın açıklamasını tamamlamaktadır.

Bu örnekten ve incelediğimiz kadarıyla kitabındaki uygulamasından yola çıkarak Askerînin Vücûh-Nezâir anlayışı hakkında şunları söyleyebiliriz: Askerî'nin Vücûh-Nezâir anlayışı, Mukâtil, Hârûn ve Yahya'nın Vücûh-Nezâir anlayışı ile örtüşmektedir, hatta aynıdır. Ona göre de vücûh, Kur'ân'da farklı yerlerde gelen aynı lafzın kazandığı yeni anlamlardır. Bunu "…lafız Kur'ân'da iki, üç, dört…anlama gelmektedir", şeklindeki ifadesinden anlamaktayız. Ancak vecihleri diğer müellifler gibi "*el-vechü'l-evvel, el-vechü's-sânî…*" şeklinde değil de yalnızca rakamları vererek "*el-evvel, es-sânî…*" şeklinde göstermektedir. Nezâir konusunda ise diğer müelliflere oranla daha az örnek âyet vermiştir. Çoğu zaman tek örnek âyetle yetinmiştir. Ancak nazîr olan âyetleri de gösterirken yine ilk müelliflerin yolunu izlemiş aynı kalıp ifadeleri kullanmıştır. Bunların

içinde daha çok "ومثله/ve mislühû"[814], "نحوه/nahvühû",[815] "وقوله",[816] "وقال/ve kâle"[817], "وفي/ ve fî"[818] ibareleri ön plana çıkmakta olup, nadir olarak da "نظيره /nazîruhû",[819] " و مثل ذالك قوله/ve mislü zâlike kavlühû"[820] ibarelerini kullanmakta, örneğin çok olduğu yerlerde de "benzerleri çoktur anlamında/ve mislühû kesîrun/و مثله كثير"[821] ibaresini kullanmaktadır. Dolayısıyla Askerî'nin de nezâirden kastı, aynı vecihte/anlamda Kur'ân'da gelen benzer âyetlerdir.

F. HÎRÎ en-NEYSÂBÛRÎ / Vücûhü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm

Ebû Abdirrahman (Ebû Abdillah) İsmail b. Ahmed b. Abdillah ed-Darîr el-Hîrî en-Neysâbûrî (öl. 430/1039'dan sonra), 361'de (Mayıs 972) içinden birçok muhaddisin çıktığı, Nişabur'un Hire mahallesinde doğdu. Nişâbur'un önde gelen âlimlerinden olan İbn Habîb en-Nisabûrî, Muhammed b. Ali el-Mâsercisî, Ebû Tâhir Muhammed b. Fazl b. Huzeyme, Ebü'I-Hasan Ahmed b. İbrahim el-Abdevî, Hasan b. Ahmed el-Mahledî gibi âlimlerden istifade eden Hîrî, ayrıca dönemin birçok ilim merkezine seyahatlerde bulundu. Zâhir b. Ahmed es-Serahsî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Mervezî el-Haddâdî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Nuaym Abdülmelik b. Hasan el-İsferâyinî gibi âlimlerden başta hadis olmak üzere tefsir, ulûmü'l-Kur'ân, Şafii fıkhı, dil, edebiyat ve diğer ilimlerle ilgili dersler aldı. Bağdâdî, Hîrî hakkında "O, faziletli, bilgili, ilim sahibi, anlayışlı, güvenilir, doğru sözlü, dindar ve iyi huylu bir şeyhti" demektedir.[822] Bazı kaynaklar Hîrî'nin 430 (1039), bazıları da 431 (1040) yılında

[814] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 38, 40, 43, 51, 172, 177, 181, 183, 204, 217.
[815] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 124.
[816] Bk. Askerî, *el-Vücûh,* 40,
[817] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 124, 135, 142, 166, 177, 186, 204.
[818] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 135.
[819] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 182, 200.
[820] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 142.
[821] Bk. Askerî, *el-Vücûh*, 125, 147.
[822] Ebû Abdirrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî en-Neysâbûrî, *Vücûhü'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî (Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), (Mukaddime), 15; Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 7/317; İbrahim Görener, "Hîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/124; Edirnevî'de (Adnâvî) Hirî'den övgüyle bahsetmektedir. Bk. Adnâvî, *Tabaḳātü'l-müfessirîn*, 109-110.

vefat ettiğini kaydetmektedir. Hatib el-Bağdadî ise Hîrî'nin talebesi Mes'ûd b. Nâsır'dan naklen onun 430 yılından sonra Nişaburda vefat ettiğini belirtmektedir.[823]

1. Eserin Tahkîki Hakkında Bilgi

Dâmegânî'nin eserinin de tahkikini yapan Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, kitabın girişinde bu eserin tahkikini, İngiltere'deki Cambridge Üniversitesinin kütüphanesinde bulunan tek yazma eserin bir fotokopisini alarak yaptığını belirtmektedir. Eserin 1996 yılında Dımeşk'de Dâru's-Sekâ Yayınevi tarafından ilk basımı yapılmıştır.[824] Hide Sâbık, Cambridge'deki yazma eserin bir nüshasının da 1282 rakamla "Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye"de bulunduğunu, Hind Şelebî'nin de "Tesârif"in mukaddimesinde bu kitabın önemine işaret ettiğini ifade etmektedir.[825] Hide ayrıca eserin yakın zamanda Celâl Süyûtî, tarafından bir tahkikinin daha yapıldığını ve 2011 yılında Lübnan'da "Kitab-Nâşirun" tarafından yayımlandığını belirtmektedir. Ancak muhakkikin kaç nüshayı esas aldığını belirtmediği ve eserin mukaddimesine yazma nüshadan bir sûre sayfası koymadığı için, bu tahkikin açıkça kusurlu olduğunu ve el yazmalarının incelenmesinde olağan bilimsel çalışmalardan ayrıldığını da ifade etmektedir.[826]

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

"*Vücûhü'l-Kur'âni'l-Kerîm*" adlı eserinin mukaddimesinde Hîrî, şunları söylemektedir: "Ben bu kitapta Kur'ân'ın vücûhlarını/farklı anlamlarını zikrettim. Bu kitaptan önce Abdullâh b. Abbâs, Mukâtil ve Kelbî'nin'de eserleri vardır. Onların kitaplarındaki bab/kelime sayısı 214'ü geçmezken, ben bu kitapta 540 kelimeyi bir araya getirdim. Bu kelimelerden hiçbirisi o müelliflerin görüşlerinden uzak değildir. Ya onların vücûha dair kitaplarında veya tefsirlerinde zikredilmiştir. Dolayısıyla ben de yeni bir şey söylemedim. Ancak bu kitabı araştıranlar ve ezberleyenler için kolaylık olması için, alfabetik sıraya göre tertip ettim."[827] Eserinde İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Müşkilü'l-Kur'ân*'ına atıfta bulunmakla birlikte, vecihlerin sayısı ve açıklanmasında Mukâtil ve Kelbî'nin[828]

[823] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân* (Mukaddime), 15; Bağdadî, *Târîḫu Baġdâd*, 7/317; Görener, "Hîrî", 18/124.
[824] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* (Mukaddime), 11.
[825] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 132 (2 Nolu dipnot); Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 32.
[826] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 132.
[827] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân* (Mukaddime), 23.
[828] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* 169.

eserlerinden İbn Abbâs, [829] Mukâtil [830] ve Süfyânü's-Sevrî (öl. 161/778) [831] gibi müfessirlerin tefsirlerinden faydalandığı görülmektedir. Yine eserinde Mücâhid (öl. 103/721),[832] Katâde (ö. 117/735),[833] Süddî (ö. 127/745)[834] ve Ebû 'Ubeyde[835] gibi tefsir, Saîd b. Cübeyr (ö.94/713?)[836] gibi hadis, Hamza (ö. 156/773) [837] ve Kisâî (ö. 189/805)[838] gibi kırâat ve Zeccâc (ö. 311/923)[839] gibi dil âlimlerinin görüşlerine yer verilmekte ve bu görüşler birçok vecihte de peş peşe verilmektedir.[840]

Askerî'den sonra yukarıda da belirttiğimiz gibi Hîrî de lafızların bulunması ve ezberlenmesinin kolaylığı için, kitabını alfabetik sıraya göre düzenlemiş ve elif/ا harfi ile başlamış, yâ/ى harfi ile bitirmiştir. Her harf bir kitap olacak şekilde "*Kitâbü'l-elif, Kitâbü'l-bâ', Kitâbü'l-yâ*" şeklinde yirmi sekiz kitaba ayırmış ve bunları da sırasıyla harflere göre vücûha uygun gördüğü kelimeleri almış ve her kelime için "*bâbü'l-istiğfâr, bâbü'l-birr, bâbü'l beled…*" gibi bir bâb başlığı açmıştır. Her "kitabın içinde kaç kelime/bab işlediğini de ayrıca belirtmiştir. (كتاب: الباء ، وهي على سبعة وعشرين باباً)

Lafızları köklerine göre değil, ilk harflerine göre ve uygun olan bablar içinde ele almıştır. Örneğin; الأسباب, [841] الأرحام,[842] اقتلوا [843] gibi kelimeler "elif/ا "kitabında, yine "التسبيح,[844] التولي,[845] التصريف gibi [846] kelimeler de "ta/ت" kitabında incelemiştir. Hîrî, Askerî'den

[829] Bk. Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* 120,121,122,123,174,311.
[830] Bk. Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* 123, 312.
[831] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,*174.
[832] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 122, 174, 311.
[833] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân, Kur'ân*, 122,175.
[834] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 175.
[835] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 169.
[836] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 124.
[837] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 83.
[838] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 83.
[839] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 311.
[840] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 134; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 44.
[841] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 51.
[842] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 52.
[843] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 52.
[844] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 79.
[845] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 80.
[846] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 81

farklı olarak bu kelimelerin kök ve türevlerine ve lügavî özelliklerine hiç değinmemiştir.[847]

Hîrî, mukaddimesinde 540 babta kelime ve harfleri incelediğini belirtmektedir. [848] Ancak kitabın tahkikini yapan Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî müellifin 588 kelime tefsir ettiğini ifade etmektedir.[849] Hîrî, Mukâtil'in incelediği bütün kelimeleri eserine aldığı gibi incelediği birçok kelimeye de Mukâtil'in verdiği vecih ve örnek âyetleri vermenin yanında bu sayıları artırarak daha başkalarını da delil getirmiştir. Örneğin, Mukâtil'in 17 vecih olarak açıkladığı "الهدى /Hüdâ" lafzının 16 vechini aynen alıp, "tevfîk, nûr, Kâbe, ta'rîf, hıfz" kelimelerinin ilavesiyle 22 vecihte açıklamıştır.[850]

Hîrî, Mukâtil'in başlatmış olduğu aynı kökten gelen kelimeleri, ayrı başlıklar halinde tekrar inceleme yönünden tüm vücûh kitaplarını geçmiştir.[851] Aynı kökten gelen "el-beyt, el-büyût", [852] "el-Cânnü, el-cinnetü, el-cinnü", [853] "husnen, el-hüsnâ, el-ihsânü, el-hasenetü",[854] "eş-şeyâtîn, eş-şeytân",[855] "eş-şühedâ, eş-şâhidîn, eş-şehîd, eş-şehâdet",[856] "er-ricâl, er-racüleyn, er-racül",[857] "er-resûl, er-rusul ve el-irsâl"[858] gibi daha birçok kelimeyi ayrı başlıklar halinde ve hemen hemen aynı anlamlarla ele almıştır. Örneklerde de görüldüğü gibi kitabına aldığı lafızların hem müfred-cemi' halini, hem mastarını, bazen de nekra-marife, müzekker veya müennes kullanımlarını ele almış bu durum da doğal olarak vecih sayısını artırmıştır. Bunların yanında eserinde farklı kökten gelen bazı kelimelerin de aynı başlık altında incelendiği görülmektedir. "Zer/ذرى" başlığında kökü "zerâ/ذرا" ve "vezera/وذر"[859] olan iki farklı kelimeyi içine alan örnek âyetleri, "neâ/نأى" başlığında kökü "neâ" ve "venâ/ونى" olan iki kelimenin bulunduğu âyetleri örnek olarak

[847] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân* (Mukaddime), 18-19; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 133; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 45.
[848] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân* (Mukaddime), 23.
[849] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân* (Mukaddime), 18.
[850] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 329-331.
[851] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 45.
[852] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 71-72.
[853] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 97-98.
[854] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 110-112.
[855] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 183-184.
[856] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 184-187.
[857] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 107-108.
[858] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 153-155.
[859] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 144.

vermiştir.[860] Yine, "ilâ/إلى" harfi babında, farklı bir kelime olan 'âlâ'/آلاء kelimesini son vecihte *"nimetler"* anlamında örnek olarak vermiştir.[861]

Hîrî'nin ele aldığı kelimelerin vücûhlarına çoğunlukla verilen anlamların anlaşılmalarını sağlayacak oranda örnek âyet verdiği görülmektedir. Hatta birçok kelimeye çoğu Vücûh-Nezâir müellifinden daha fazla vecih zikretmesine rağmen, kitabın genelinde âyet sayısı fazla olan vecihlerde bile genellikle bir veya iki âyet örnek vermiş, âyetlerin nazîrlerini de çoğu zaman sadece sûre ismi ve âyet numarasıyla vermiştir.[862] Mesela Kur'ân'da 83 yerde geçen "*haram*" lafzını 4 vecihte açıklamış, her bir veche birer âyet örnek vermiş sadece 1.vecihteki "helâlin zıddı" anlamı için dört âyete "nazîr" olarak işaret etmiştir.[863] İhrâc/ الإخراج kelimesinin "*yerden bitirme*" anlamıyla ilgili olarak, bu manada ondan fazla âyet olmasına rağmen sadece birini örnek olarak vermiştir.[864]

Müellifin incelediği kelimelerin bazı vecihlerini, önceki eserlerde rastlamadığımız şekilde, sahâbeden veya seleften gelen rivâyetlerle uzunca açıkladığı da görülmektedir. Mesela, "ruh/الروح " kelimesinin yedinci vechine "*meleklerden bir melek*" anlamını verdikten sonra, Mukâtil, Hz. Ali (r.a.), İbn Abbâs (r.a.) ve Ebû Sâlih ve A'meş' in görüşlerini aktarmaktadır.[865] Yine Sekîne/السكينة kelimesinin ikinci vechine 'sebât' anlamını verip, "*sekîne*" lafzının mâhiyeti hakkında Hz. Ali (r.a.), Süddî, Rabi', ve Katâde'nin görüşleri doğrultusunda uzunca açıklamalar yapmaktadır.[866] Ayrıca ele aldığı lafızlara Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde olmayan bazı anlamları da verdiği görülmektedir. Mesela "inzâr/الإنذار" kelimesinin 6.vechine "*sakala ak düşmesi*" anlamını vererek, Fâtır Sûresi 37. âyeti örnek vermiş, âyette geçen "nezîr" kelimesini bu şekilde yorumlamıştır.[867] "Hicâb/الحجاب" kelimesine "*Kâf dağı*" anlamını vermiş ve Sâd

[860] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 325-326.
[861] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân,* 31; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 45.
[862] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 47.
[863] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 114.
[864] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 39.
[865] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 151-152
[866] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 175.
[867] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 35.

Sûresi 32. âyeti delil olarak vermiş, "hicâbın" İbn Abbâs (r.a.) ve Mukâtil tarafından da bu şekilde yorumlandığını belirtmiştir.[868]

Hîrî, eserinde nadir de olsa kıraat farklılıklarına da değinmiştir.[869] Mesela "enfüs/أنفس" kelimesine sekizinci vecih olarak "kabileler" manasını vermiş, örnek olarak Tevbe Sûresi 128. âyetindeki "enfüsikum/أنفُسِكم" kelimesinin "enfesikum/أنفَسِكم" şeklinde de okunduğunu ve böylece "*sizin en şereflileriniz*" anlamına geldiğini; bunların da Ademoğulları arasında Araplar, Araplar içindeki en şerefli olanlar Benû Kinâne, Benû Kinâne'de en şerefli olan Kureyş, Kureyş'de en şerefli olan Benî Hâşim, Benî Hâşim'de en şerefli olan ise Hz. Muhammed (s.a.s.) şeklinde açıklama yapmıştır.[870]

Hîrî'nin eserine dair yaptığımız bu açıklamalardan sonra Vücûh-Nezâir anlayışını daha iyi anlayabilmek için "el-Haram/الحرام" lafzını örnek olarak inceleyelim: "باب الحرام", kelimesine 4 vecih vermiş, bunu da "على أربعة وجه" şeklinde ifade etmiştir.[871]

1.vecih/ أحدها: ضدّ التحليل */Helâlin zıddı*. Örnek Bakara Sûresi 173. âyet, "كقوله تعالى", "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ". Nazîri olan âyetler; "نظيرها في النساء" Nisâ Sûresi 23, Mâide Sûresi 3, En'âm Sûresi 146, Nahl Sûresi 115. âyetlere işaret ederek, âyetleri vermek yerine sûre ismi ve numaralarıyla yetinmiştir.

2.vecih/والثّاني: الحَبسُ */Hapsetmek*. Örnek Kasas Sûresi 12.âyet, "كقوله تعالى", " وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ".

[868] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 122-123; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 47.
[869] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 48.
[870] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 36-37.
[871] Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 114.

3.vecih/والثالث: الوجوب */Zorunluluk/vücûb*. Örnek Enâm Sûresi 151. âyet, "كقوله تعالى", "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ". Nazîri, Enbiyâ Sûresi 95. âyet "و قوله تعالى", "وَحَرَامٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا".

4.vecih/والرابع**:** المنعُ */Menetmek, yasaklamak*. Örnek Vâkıâ Sûresi 67. âyet, "كقوله تعالى", "بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ".

Kitabının tamamında ve bu örnek uygulamada da görüldüğü gibi Hîrî'nin vücûh anlayışı, Mukâtil'inkiyle aynıdır. Ona göre de vücûh, bir lafzın Kur'ân'da geldiği farklı yerlerde farklı anlamlar kazanmasıdır. Bu çoğu zaman aynı lafza Mukâtil'den fazlaca verdiği vecihlerden de anlaşılmaktadır. Nezâir konusundaki yaklaşımı da Mukâtil'le örtüşmektedir. Oda aynı vechin Kur'ân'daki tekrarlarını nezâir olarak nitelendirmekte, bunu da hem "نظيرها" lafzıyla hem de "وفيها ، قوله تعالى، وفيها أيضا ، كذلك" gibi kalıp ibareleriyle, çoğu zaman da "مثله" ifadesiyle göstermektedir. Hîrî de nazîr/benzer olan âyetlerin fazla olduğu yerde "أفلح" babının 1.vechinde olduğu gibi "ونحوه كثير" ibaresini kullanmaktadır.[872] Dolayısıyla Hîrî'nin lafızları açıklama yöntem ve uygulamasının Mukâtil ve diğer ilk dönem müellifleriyle aynı olduğunu görmekteyiz. Son olarak Hîrî, yöntem ve metot olarak kendisinden önceki müelliflerin geleneğine bağlı kalmakla birlikte, diğer müelliflerin ele almadığı 200'den fazla kelimeyi bu ilme dâhil etmiş ve hem bu lafızlarla hem de delil getirdiği âyetlerle de bu ilmin gelişimine katkıda bulunmuştur. Ancak incelediği lafızların bir kısmında yukarıda da belirttiğimiz gibi kimi zaman müfret, cemi, mastar kimi zaman da nekra, marife, vb. hallerini ele almıştır. Bu durum da doğal olarak vecih sayılarını artırdığı gibi çoğu zaman da vecihler/anlamlar ortak olduğu için tekrarlara düşülmesine yol açmıştır.

[872] Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân*, 32.

G. DÂMEGĀNÎ / Ḳāmûsü'l-Ḳurʾân: Işlâḥu'l-vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm

Asıl adı Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Hanefî ed-Dâmegânî (ö. 478/1085)[873] olan Dâmegânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklar oldukça azdır. Müellifin hem eserinin nispeti konusunda hem de kendi ismi konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Eseri dışında müellifin adının geçtiği ilk eser İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-aʿyün* adlı eseridir. İbnü'l-Cevzî müellifin isminin, Ebû Abdillah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî olduğunu belirtmektedir.[874] Bâbânî lakabıyla da anılan Bağdatlı İsmail Paşa da Dâmegânî'den Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed b. İbrâhim ed-Dâmegânî el-Fakîh el-Hanefî şeklinde bahsetmektedir.[875]

Müellifin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber h. 398'de nisbesinden de anlaşıldığı üzere, Rey ile Nişâbur arasında yer alan Dâmgân veya Dâmegân'da doğduğu bildirilmektedir.[876] Yâkūt el-Hamevî (öl. 626/1229), *Muʿcemü'l-büldân* adlı eserinde, Dâmegânî gibi birçok ilim adamının Dâmegân şehrine nisbet edildiğini belirtmektedir.[877] Müellifin çocukluğu, tahsili ve nerelerde yaşadığı veya nerelere gittiği konusunda ne kendi eserlerinde ne de diğer kaynaklarda bir bilgi bulunmadığı gibi ölüm tarihi de kesin değildir. Nitekim bazı kaynaklarda ölüm tarihi olarak verilen h. 478 (1085) yılının Dâmegânî'ye mi ait yoksa Bağdatta Kâdı'l-Kudât (Başkadı) olan aynı künye ve nisbeyi taşıyan Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî el-Kebîr'e mi ait olduğu net olarak anlaşılamamaktadır.[878]

Her ne kadar müellif hangi itikâdî ve fıkhî mezhebe mensup olduğunu açıkça belirtmese de Dâmegânî'nin Vücûh-Nezâir alanında yazdığı eseri incelendiğinde onun en azından müşebbihe ve mücessimeden olmadığı görülmektedir. Nitekim kelâm tarihinde asırlarca tartışılan haberî sıfatları, Dâmegânî ehl-i sünnet çizgisinde te'vil etmektedir. Bu da onun

---

[873] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dâmegānî, *Ḳāmûsü'l-Ḳurʾân: Işlâḥu'l-vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* thk Abdülaziz Seyyid el-Ehl (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983), (Mukaddime), 5; Cengiz Kallek, "Dâmegânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (DİA), İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/453.

[874] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 83.

[875] İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âṯârü'l-muṣannifîn*, (İstanbul: Vekâletü'l-Maârif el-Celîletü fî Matbaatihe'l-Behiyyetü, 1951), 1/310.

[876] Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 1067, 2001; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/254.

[877] Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1995), "Dâmegân" mad.

[878] Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*,1067, 2001; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, 4/44; Çetin, *Dâmegânî'nin el-Vücûh ve'n- Nezâir İsimli Eserindeki Metodu,* 18.

re'y ekolüne mensup olduğunu düşündürmektedir. Nitekim eserinin mukaddimesinde ve diğer bazı kaynaklarda verilen "Hanefî" nisbesiyle müellif, bir hanefî fakihi olarak anlaşılmakla birlikte[879] ayrıntılı bir bilgi zikredilmediği için bu nisbenin kadılık görevi yapmış olan Dâmegânî el-Kebîr'e ait olduğu da düşünülmektedir.[880]

1. Eserin Tahkiki Hakkında Bilgi

Âlimler eserin ismi konusunda ihtilaf etmişlerdir.[881] Zebîdî[882] ve Ziriklî[883] eseri "*el-Vücûh ve'n-Nezâir*" ismiyle zikretmişlerdir. İsmâil Paşa el-Bağdâdî ise *İżâḥu'l-meknûn*'da [884] Ömer Rızâ Kehhâle[885] gibi "*ez-Zevâid ve'n-Nezâir ve Fevâidü'l-Besâir*" olarak zikretmiş, *Hediyyetü'l-Ârifîn* adlı eserinde ise iki ismi birlikte vermiştir. [886]

Dâmegânî'nin söz konusu eseriyle ilgili en eski tahkik çalışması ülkemizde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Filolojisi Bölümü'nde Ekber Bihruz Ali-Âbâd tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır.[887] Tezin birinci kısmının bir faslı/bölümü ile ikinci kısmı neşredilmiştir. Ekber Bihruz'un araştırmalarına göre, İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde 6826, Afyon Gedik Paşa kütüphanesinde 1194, Süleymaniye kütüphanesinde 101 ve 169, Bâyezid Umûm kütüphanesinde 974 nolu rakamla ve Kahire'de Dâru'l-Kütüb el-Hidviyye'nın kataloğunda 130 rakamla eserin el yazması nüshaları bulunmaktadır. Ekber Bihrûz bu nüshalardan Kahire nüshası, İstanbul Üniversitesi, Afyon Gedik Paşa ve Süleymaniye kütüphanesindeki nüshaları kullanarak tahkikini "*al-Dâmgânî ve kitab'al-vücûh va'l-nazâir'i*" adıyla 1968 yılında yapmıştır. Ayrıca Muhakkik tahkikini yaptığı nüshalarla ilgili olarak "bu nüshalar arasında o kadar fark vardır ki içinde ihtilafın olmadığı hiçbir satır yok gibidir" diyerek değerlendirmesini de yapmaktadır.[888]

Eserin bir diğer tahkiki, Abdülazîz Seyyid'ül-Ehl'e aittir. Muhakkik, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye'de 824 rakamla bulunan tek nüshayı esas alarak, tahkikini yapmış ve eser

[879] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî,* 11.
[880] Çetin, *Dâmegânî el-Vücûh ve'n-Nezâir,* 20-21.
[881] Hide Sabık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 136.
[882] Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 1/7.
[883] Ziriklî, *el-Â'lâm*, 2/254.
[884] İsmail Paşa el Bağdâdî, *İżâḥu'l-meknûn fi'ẕ-ẕeyli ʿalâ Keşfi'ẓ-ẓunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Yayına Hazırlayan, Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/615.
[885] Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/44.
[886] İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/310.
[887] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî,* 13.
[888] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî,* 15-17.

"*Kâmus'ul-Kur'ân ev ıslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'ân*" adıyla Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin yayınevi tarafından 1970 yılında basılmıştır.[889]Abdülazîz Seyyid el-Ehl, eser üzerinde birtakım değişiklikler yapmıştır. Esere verdiği isim kendi ictihadıyla verdiği bir başlıktır. Tahkik ettiği nüshada geçen "*el-Vücûh ve'n-Nezâir*" ismi yerine, "*Kâmusu'l-Kur'ân ev Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân*" ismini kullanmıştır.[890] Muhakkik bunun yanında eserin mukaddimesinde eseri alfabetik sıraya göre bablara ayırdığını ve bu babları da Arapçadaki "فعل" sülâsî kalıbına göre düzenlediğini belirtmiştir. Dolayısıyla Seyyidü'l-Ehl eserde isim değişikliğinin yanı sıra, Dâmegânî'nin vermediği bazı bilgileri tafsilatlı bir şekilde vermiş, ancak bu ayrıntıların kendisine ait olduğunu da zikretmemiştir. Dolayısıyla bu bilgileri okuyan kişi, Müellife ait olduğu zannına kapılmaktadır. Bunun yanında muhakkik, müellifin yöntemini de benimsemeyip kendince yeni bir yöntemle eseri sözlük formatına sokarak, orijinal şeklindeki kelimelerin yerlerini değiştirmiş, kimilerini öne alırken, kimilerini de geriye bırakmış, hazf veya ilavelerde de bulunmuştur. Âyetlerin yazılımına da dikkat etmediği gibi normal bir metin gibi yazarak âyetlerin rakamının, hangi sûrede olduğunu da belirtmemiştir. Muhakkik bu tutumundan dolayı da eleştirilmiştir.[891]

Eserin diğer bir tahkiki de Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından "*el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzı Kitâbillahi'l-Azîz ve Meânîhâ*" adıyla yapılmış ve eser 1998' de Şam'da Fârâbî yayınevi tarafından basılmıştır. Fatıma Yûsuf, eserin farklı kütüphanelerde "Şam el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de 7221 nolu nüsha, İrlanda Dublin'de Chester Beatty kütüphanesinde 5206 nolu nüsha, Abdülazîz Seyyidü'l-Ehl'in tahkîk çalışmasını yaptığı 824 rakamlı Dâru'l-Kütübi'l-Mısrîyye'de bulunan nüsha ve Bağdad'da Mektebetü'l-Evkâfi'l-Âmme'de mecâmi' bölümünde 2/6576 sayıyla bulunan nüshalar" olmak üzere 4 nüshasının bulunduğunu ancak zorluğundan dolayı son nüshaya ulaşamadığını, bunlardan ulaştığı ilk üç nüshayı karşılaştırarak bu tahkiki gerçekleştirdiğini belirtmektedir.[892] Eserin diğer bir tahkiki de Muhammed Ebü'l-Azm ez-Zefîtî tarafından "*el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzı Kitâbillâhi'l-Azîz*" adıyla ilk basımı Beyrut'ta 1992

[889] Bk. Dâmegânî, *Ḳāmûsü'l-Ḳur'ân: Iṣlâḥu'l-vücûh.*
[890] Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 137.
[891] Bk. Dâmegânî, *Iṣlâḥu'l-vücûh* (mukaddime), 8-9; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 215 (132 nolu dipnot); Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 137-138.
[892] Dâmegânî, *Iṣlâḥu'l-vücûh* (Mukaddime), 8-10; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 138.

yılında yapılmıştır.[893] Hide Sabık ez-Zefîtî 'nin bu tahkikini, eserin, "Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunan 130 rakamlı ve "*ez-Zevâir ve'n-Nezâir ve Fevâidü'l-Besâir*" isimli nüshasını, yine aynı kütüphanede 824 rakamlı "*el-vücûh ve'n-Nezâir*" adlı nüsha ve 23051 rakamlı ve "*el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzı Kitabillahi'l-Azîz*" adlı nüsha; Teymûriyye kütüphanesinde bulunan 66 rakamlı "*el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzı Kitabillahi'l-Azîz ve Meânîhâ*" adlı nüshasını; Ezher kütüphanesinde 285 rakamla ve "*el-Vücûh ve'n-Nezâir fî Garîbi'l-Kur'ân ve Acâibihî*" adıyla bulunan nüsha ve Taleat kütüphanesinde 427 rakamla "*el-Vücûh ve'n-Nezâir*" adıyla bulunan nüshaları esas alarak yaptığını ve Mısır Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2008 yılında eserin basımının gerçekleştiğini ifade etmektedir.[894] Bu açıklamalardan Dâmegânî'nin eserinin dünyanın farklı kütüphanelerinde birçok el yazması nüshaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu nüshalardan beş tanesi ülkemizde, on tanesi ise diğer dünya kütüphanelerindedir. Eserin çok sayıda el yazması nüshasının olması ve bu nüshalardan istifade edilerek çeşitli tahkîk çalışmalarının yapılması, aynı zamanda onun önem ve şöhretine de işaret etmektedir.[895] Ancak eserin nüshalarındaki isim farklılıkları kitabın isminin net bir şekilde belirlenmesini de zorlaştırmaktadır.

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

Dâmeğânî eserinin mukaddimesinde kendinden önceki eserlere eleştirel bir yaklaşımla *"*Mukâtil b. Süleymân ve diğer müelliflerin Vücûhü'l-Kur'ân konusunda yazdıkları eserleri inceledim ve onların Kur'ân'da birçok vechi/anlamı bulunan lafzı ihmal ettiklerini gördüm. Bu nedenle onların yazdıkları veya almayıp bıraktıkları kelimeleri de bir araya toplayan bir kitap yazmaya karar verdim. Bunu da okuyucu tarafından incelenmesi ve öğrenciler tarafından ezberlenmesi kolay olsun diye alfabetik sıraya göre bablara/bölümlere ayırarak yazdım"[896] diyerek hem eserini yazma sebebini hem de kendinden önceki eserleri incelediğini belirtmektedir.

Dâmeğânî'nin kitabı incelediği lafız sayısı bakımından Hîrî'nin eserinden sonra ikinci sırada yer almaktadır.[897] Ekber Bihruz, bu eserde Kur'ân'da en çok 2 en fazla 20 anlamda

[893] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 215 (132 nolu dipnot).
[894] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 138-139.
[895] Çetin, *Dâmegânî el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 25-26.
[896] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh* (Mukaddime), 11.
[897] Güven, Vücûh-Nezâire dair en çok kelime ihtiva eden eserin Dâmeğânî'nin eseri olduğunu söylemektedir. Bk. Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 215. Ancak yukarıda da belirtttiğimiz gibi en çok kelime içeren kitab Hîrî'ye aittir. Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Ḳur'ân* (Mukaddime), 23.

kullanılan 500 kelime incelendiğini belirtmektedir.[898] Kar'âvî ise Dâmeğânî'nin Abdülazîz Seyyid el-Ehl tahkikine göre, eserindeki lafızları saydığını bunların 531 olduğunu vecih sayısının da yaklaşık 2468 olduğunu ifade etmektedir.[899] Hide Sâbık da Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tahkikine göre, eserin kelime sayısını 520 olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Dâmegânî, Mukâtil'in eseri üzerine yaklaşık 335 kelime ilave etmiştir.[900] Müellif Vücûh-Nezâir ilmine yaklaşık doksan yeni lafız kazandırmıştır.[901] Bunlar arasında en önemlileri *ümmî,*[902] *hücecün,*[903] *ref'un,*[904] *selef,*[905] *şarâb,*[906] *asr,*[907] *iddet,* [908] *azîm,* [909] *fâkihe,* [910] *kasem,* [911] *kenz,* [912] *levh,* [913] *müks* [914] gibi kelimeleri zikredebiliriz.[915] Şekil itibariyle Kur'ân-ı Kerîm'in lügatı mahiyetindeki bu eserin tertibi alfabetik sıraya göredir. Kelimeler ilk harflerine göre tanzim edilmiş olup, ikinci ve üçüncü harfleri dikkate alınmamıştır. Müellif önce aynı harfle başlayan kelimeleri zikretmiş, sonra bu kelimeleri Kur'ân'da kullanıldıkları mana örnekleriyle beraber birer birer açıklamıştır. Kelimeler, Kur'ân'da hangi siygada kullanılmışsa olduğu gibi dolayısıyla müştaklarıyla birlikte zikredilmiştir.[916] Dâmeğânî eserinde her bir harf için "باب التاء, باب الباء, باب الهمزة" gibi bir bölüm/bab oluşturmuştur. Bu bablar altında gelen lafızların tamamını vermiş, sonra da lafızları tek tek detaylı olarak incelemiştir. Her bir bab başlığı altında incelediği kelimeleri, öncelikle lafzın kökünü dikkate alarak, Arap alfabesine göre bitişik olmayan bir şekilde, müstakil harfler olarak harekesiz bir şekilde zikretmiş, böylece lafzın daha sonra "fetha, damme, kesra, sükûn gibi" harekeli hallerini sırasıyla ele almıştır. Ancak bu alfabetik düzeni lafızların ilk harfine göre (fau'l-fiil)

[898] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî,* 14.
[899] Karâvî, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 80.
[900] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 139-140.
[901] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 49.
[902] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 45-46.
[903] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,*118.
[904] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 206-207.
[905] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 243.
[906] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 261.
[907] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 325-326.
[908] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 317.
[909] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 326-328.
[910] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 363-364.
[911] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 380-381.
[912] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 409.
[913] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 421.
[914] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 439.
[915] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 49.
[916] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî,* 14.

uygulamış, diğer harflerinde buna dikkat etmemiştir. Ayrıca alfabetik sırada "vav/و" harfi "he/ه" harfinden sonra gelmesine rağmen, "he" harfiyle başlayan lafızları önce işlemiştir.[917] Lafızları incelemeye geçtiğinde ise kelimenin kaç vechi olduğunu lafızla birlikte topluca verdikten sonra yine sırayla bu vecihleri açıklamıştır.

Bazı kelimelere anlam verirken Hîrî gibi nadir de olsa hadislerden de faydalanmaktadır. Örneğin "cürm/الجرم" kelimesine *kader* şeklinde anlam vererek Kamer Sûresi 7. âyeti örnek göstermekte ve âyette geçen "mücrimîn" kelimesini Tâbiî müfessir Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin *kaderiyye* olarak açıkladığını belirterek, bu âyetin nüzûlüne dair Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivâyet ettiği bir hadisi nakletmektedir.[918] Dâmegânî toplam da yirmi beş kişiden, elli sekiz rivâyette bulunmaktadır. Bunlardan dokuz tanesi sahâbeden ki en çok rivâyette bulunduğu sahâbeler de İbn Mesûd (r.a.) ve İbn Abbâs (r.a.) olup, 41 tanesi de tâbiîne aittir. Dâmeğânî, Mukâtil dışında on dört tâbiînden de toplam kırk bir rivâyette bulunmuş ve bunlar arasında da en çok Mücâhid ve Katâde gibi müfessirlerden faydalanmıştır.[919]

Dâmeğânî incelediği kelimelere âyetle istişhâd ederken genellikle âyetlerin tamamını değil ilgili kısmını vermiştir. Bazen de muhtemelen kitabın muhtasar olması için sûreye işaret edip âyeti vermemiştir. Ayrıca incelediği lafızların anlamlarının anlaşılmasını sağlayacak miktarda âyeti örnek verdiği de görülmektedir. Mesela eserinde ele aldığı ve Kur'ân'da toplam 107 defa geçen "azîm/عظيم" kelimesini on vecih/anlam ve on iki âyetle örneklendirmektedir.[920] Yine Kur'ân'da 110 yerde geçen "ahiret/الأخرة" kelimesini beş vecih ve toplam yedi âyetle örneklendirerek açıklamaktadır. [921]

Dâmeğânî, eserinde kırâatlara da değinmiştir. Kırâat farklılıkları, bu kırâatların nedeniyle oluşan anlam değişiklikleri ve kırâatların sıhhat durumu üzerinde herhangi bir yorum yapmamıştır. Kırâat farklılıklarına değindiği yerlerde, farklı manaları kelimenin vücûhu

[917] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, "Babü'l-hâ" 471, "Babü'l-Vav" 481.
[918] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 104. Hadis için bk. Müslim, *Ṣaḥîḥ-i Müslim*, 4/2046, (No:2656).
[919] Çetin, *Dâmegânî el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 33-39.
[920] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 326-328; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 50-51.
[921] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 23-24.

arasında zikretmiştir.[922] On altı vecih verdiği "el-emr/الأمر" kelimesinin on altıncı vechinde, bu kelimenin geçtiği İsrâ Sûresi 16. âyetinde yer alan "أَمَرْنا" kelimesinin, "âmernâ/آمرنا" kırâatine göre *çoğalttık* ve "emmernâ/أمّرنا" şeklindeki kırâate göre de *memleketin zorbalarını hükümdarlar kıldık* anlamlarına, "emr" kelimesinin "el-imr/ألإمر"şeklinde kesralı olarak da *münker* anlamına geldiğini ifade etmektedir.[923] Dört vecih olarak açıkladığı "es-Semerât/الثمرات" kelimesinin, ilk vechinde kelimenin ötreli olarak "الثُّمُرْ" şeklinde okunduğunda *mal* anlamına geldiğini belirterek, Nahl Sûresi 34 âyeti örnek vermektedir. [924] Yine A'râf Sûresi 149. âyetteki "sükût/سقوط" kelimesinin *pişmanlık* anlamına geldiğini ve Arapların da pişman olan kişi için "سُقِطَ على يده و أُسْقِطَ" ifadelerini kullandıklarını zikredip, âyetin "و لما أُسْقِطَ في أيْديهم" şeklinde de okunduğunu belirtmektedir.[925]

Ekber Bihruz Damegânî'nin eserini diğerleriyle mukayese ettiğinde, eserin bu alanda yazılan diğer çalışmalara kıyasla daha fazla kelime içermesi, alfabetik sıraya göre düzenlenmesi, kendisinden sonra kaleme alınan eserlere kaynaklık etmesi, benzer teliflere oranla daha yaygın bir kullanıma sahip olması ve bu nedenle dünya kütüphanelerinde yaklaşık on nüshasının bulunması gibi özellikleriyle öne çıktığını vurgulamaktadır.[926] Ali Özek ise Mukâtil'in eseriyle kıyasladığı Dâmegânî'nin eseri hakkında, Bihruz'un görüşünden farklı olarak şunları söylemektedir: "Dâmegânî'nin eseri alfabetiktir, vecihleri izah eden kelime miktarı, Mukâtil'in eserinde geçen kelimelerden çok fazladır. Ancak eser birçok yönden Mukâtil'inkine oranla zayıftır. Zira Mukâtil, bir kelimenin vechini açıklarken beş-altı, bazende on kadar âyetle istişhâd ederken, Dâmegânî ise bir vechin izahında bir-iki âyet vermekle yetiniyor, bazen de hiç vermeden geçebiliyor. Bu nedenle zaman bakımından eski olmasına rağmen Mukâtil'in

[922] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 51.
[923] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 41.
[924] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 94.
[925] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 240.
[926] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî,* 5-6.

eseri, çok daha metodik ve izahları daha doyurucudur ve bu yönüyle beşinci asrın ikinci yarısında yazılmış olan Dâmegânî'nin eserinden üstündür."[927]

Güven de müellifin eserine aldığı kelimelerin birçoğunun çokanlamlılık kapsamına girmediğini belirterek Dâmegânî'nin kitabından "إمرأة/kadın" kelimesini örnek vererek şunları söylemektedir: "Kelime , Züleyha, Belkıs, Firavun'un karısı Âsiye, Sâre, Hz. Meryem'in annesi ve İmrân'ın karısı Hanne, Hz. Lût'un (a.s.) karısı, Hz. Nuh'un (a.s.) karısı, Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemîl, Muhammed b. Meslemenin kızı, Hz. Şuayb'ın (a.s.) iki kızı, Câbir b. el-Âmiriyye'nin kızı Ümmü Şureyk ve herhangi bir kadın olmak üzere 12 anlama gelmektedir.[928] Oysa bu kelimenin tek bir anlamı vardır, o da erkek cinsinin karşılığı olan kadın. Ancak bu isim âmm/genel bir isim olduğu için kadın vasfını taşıyan her nesneyi içine alır. Dolayısıyla bu kelime "insan" kelimesi gibi âmm bir kelime olup çokanlamlılıkla bir ilgisi yoktur. Bu sebeple eserin muhakkiklerinden biri olan Abdülaziz Seyyid el-Ehl kitabı "*Kâmusu'l-Kur'ân*/Kur'ân Sözlüğü adıyla neşretmiş, diğer muhakkik Ebû'l-Azm ez-Zefîtî de eserin bir sözlük niteliğinde olduğunu söylemiştir."[929]

Bu yorumlar çerçevesinde Dâmegânî'nin Vücûh-Nezâir anlayışını değerlendirebilmek için, "el-Maraz/المرض" kelimesini örnek olarak inceleyelim. Müellif 4 vecih olarak açıkladığı lafzı öncelikle müstakil harflerine ayırarak, şu şekilde göstermekte "م ر ض"; sonra da "على أربعة أوجه: الشك ، الفجور، الجراح ، المرض بعينه" şeklinde vecihleri sıralamaktadır. [930]

1.Vecih/ فوجه منها: الشّك */Şüphe.* Örnek Bakara Sûresi 10. âyet "قوله تعالى في سورة البقرة", "فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ۙ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً", Nazîri olan âyetler; Tevbe Sûresi 125. âyet " مثلها في

[927] Özek, *el-Vücûh ve'n- Nezâir,* 29.
[928] Bk. Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 431-432.
[929] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 216-217.
[930] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh*, 432-433.

مثلها في سورة محمد " وَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ", Muhammed Sûresi 20. âyet "سورة التوبة", "رَاَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ" ,"صلى الله عليه وسلم".

2. Vecih/الثاني: الفجور */Ahlâksızlık, günah*. Örnek Ahzâp Sûresi 32. âyet " قوله تعالى في كقوله تعالى " فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ". Nazîri, Ahzâp Sûresi 60. âyet "سورة الأحزاب", "لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ" ,"فيها".

3. Vecih / الثالث: الجراح */Yaralı*. Örnek Nisâ Sûresi 32. âyet "قوله سبحانه في سورة النساء", "وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى", Nazîri, Mâide Sûresi 6.âyet "نظيرها في سورة الماءدة" Bu vecihte nazîr olan âyeti vermeyip sadece sûreye işaret etmektedir.

4.Vecih/ الرابع: المرض بعينه */Hastalık*. Örnek Bakara Sûresi 184.âyet, " قوله سبحانه في كقوله سبحانه " Nazîri, Fetih Sûresi 17. âyet "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً اَوْ عَلٰى سَفَرٍ" ,"سورة البقرة", "لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ" ,"في سورة الفتح".

Bu örnek ve kitabında incelediğimiz diğer örneklerden anlaşıldığı gibi Dâmegânî'nin Vücûh-Nezâir ilmine yöntem olarak yaklaşımının, Mukâtil ve onu takip eden ilk dönem müelliflerinin uygulamalarıyla aynı olduğu görülmektedir. Dâmegânî'de de vücûh, bir lafzın Kur'ân'da bağlam itibariyle kazandığı yeni anlamlardır. Nezâir ise bu anlamlardan herhangi birinin Kur'ân-ı Kerîm'de tekrarlandığı âyetlerdir. Dâmegânî'de nezâir olan âyetlere işaret ederken verdiğimiz örnekte de olduğu gibi "مثلها,نظيرها , كقوله, وفي سورة…" gibi kalıp ifadeleri kullanmıştır. Nazîr/benzer olan âyetlerin çok olduğu yerlerde de "و نحوه ، نحوه كثير، أمثاله كثير، مثله كثير" gibi ifadeleri kullanmaktadır. Dolayısıyla Dâmegânî'nin eserindeki kastının da Vücûh-Nezâir ilmi ve bu ilme ilave ettiği lafızlarla katkı sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Zira kendisi bu niyetini, eserini yazma sebebini mukaddimesinde dile getirmektedir. Yaldızlı da "Dâmeğânî'nin, kendinden önceki geleneğe bağlı kaldığını, bu geleneğin mantığına göre görebildiği eksiklikleri gidermeye

çalıştığını ve kendisinden sonrakileri etkileyen bir Vücûh-Nezâir âlimi" olduğunu ifade etmektedir .[931] Son olarak biz de bu yorumlara katılmakla beraber Güven'in işaret ettiği gibi müellifin hedefinin, sözlük oluşturmaktan ziyade, ictihadı doğrultusunda Kur'ân-ı Kerîm'de farklı anlamlar taşıyan lafızların ve bu anlamların vecihlerinden her birinin benzeri olan âyetlerin tespiti, kısacası Vücûh-Nezâir ilmi olduğunu söyleyebiliriz.

H. İBNÜ'L-CEVZÎ / Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir

Asıl adı Abdurrahmân olan, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (öl. 597/1201), doğum tarihi kesin olmamakla beraber (508/1114) ile (510/1116) yılları arasında Bağdat'ta doğdu. Ebü'l-Ferec lakabını taşıyan müellifin künyesi Cemâleddîn olup, Kureyş kabilesinin Teym koluna mensuptur. Soyu Hz. Ebû Bekir'e dayanır. Dedesi Ca'fer el-Cevzî'ye nispetle İbnü'l-Cevzî diye anılmıştır. Rivâyetlere göre dokuzuncu babadan dedesi olan Ca'fer'in, Bağdat'taki evinin bulunduğu Cevz adlı sokağa veya evinin bahçesindeki ceviz ağacına nisbetle 'el-Cevzî' lakabını aldığı söylenmektedir. İbnü'l-Cevzî üç yaşındayken babası vefat etmiş böylece amcası ve dayısının himayesinde büyümüş, zengin bir aileden geldiğinden dolayı da hiç kimseye muhtaç olmadan eğitim ve öğrenimini rahat bir şekilde devam ettirmiştir. Amcası tarafından, dayısı İbn Nâsır es-Selâm'ın (öl. 530/1135) ders halkasına dahil edilmiş ve burada Kur'ân, hadis derslerinin yanı sıra tarih ve ahlak ilimlerini de okumuştur. On ya da on bir yaşlarında iken Ğafir camisinde ilk vaazını vermiş, on üç yaşında da fıkıh dersleri almaya başlamıştır. Bunun yanında Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. Husayn eş-Şeybânî, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî, İbnü't-Taber Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Ahmed el-Harîrî, İbnü'z-Zâgûnî ve Abdülvehhâb el-Enmâtî gibi ilim adamlarının da aralarında bulunduğu seksene yakın, devrinin meşhur âlimlerinden ilim tahsilinde bulunmuştur.[932] İbnü'l-Cevzî'nin görüşüne göre, kıyas hiçbir zaman sahih hadisin önüne geçirilmemelidir. Fakih olabilmek için İslâmi ilimleri bilmek ayrıca İslâm ahlâkına da sahip olmak gerekir. Fıkıhta Ahmed b. Hanbel'in mezhebini benimsemekle birlikte onu aynen taklit etmediği gibi hükümlerin delillerini araştırıp ona göre hareket etmeyi gerekli

[931] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi*, 51.

[932] İbn Hallikân, *Vefeyât,* 3/140-141; Ebû'l-Fîdâ İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y: Dâr Hicr, 1997/1418), 16/707-708; Yusuf Şevki Yavuz-Câsim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Eb'u'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543; Cüneyt Maral, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyuni'n-Nevâzir fî ılmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir Adlı Eserindeki Metodu*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 2-3.

görmüştür. İtikadî açıdan selefî anlayışı benimseyen İbnü'l-Cevzî, aklı ancak sınırlı bilginin kaynağı olarak görmüş, ilhâmın nasların önüne geçirilemeyeceğini ifade ederek tasavvuf ehlinin fikirlerini de eleştirmiştir. Kendisi, vaaz kürsüsünde Kur'ân'ı baştan sona kadar tefsir edip halka anlatan ilk kişi, olduğunu söylemiştir. Tefsirin ilimlerin en şereflisi olduğunu, zira ilimlerin, değerlerini ilgilendikleri konulardan aldıklarını, tefsirin de konusunun Kur'ân olması yönüyle şerefli ve yüce bir değere sahip olduğunu vurgulayan müellif hadis, tefsir, akâid, dil, tarih tıp, tarih, biyografi vb. alanlarda birçok çalışma yapmış, 300 kadar sayıda eser kaleme almış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.[933]

1. Eserin Tahkiki Hakkında Bilgi

Eserin İbnü'l-Cevzî'ye aidiyeti konusunda âlimler önceki eserlerde olduğu gibi herhangi bir ihtilafa düşmemiş olsalar da günümüze kadar yapılan basımlarında farklı isimlerle anıldığı görülmektedir.[934] Kâtib Çelebi, Bâbânî ve Ziriklî *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir* adıyla eserin İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğunu söylemektedirler.[935] el-Kannevcî ve Katib Çelebi eserinin bir başka yerinde ise kitabın ismini *Nüzhetü'l-Âyün' fî Îlmi'l-Vücûh ve'n-Nevâzir* olarak zikretmişlerdir.[936] İstanbul Halk Kütüphanesinde 794/9 numarada bulunan yazma nüshanın başında herhangi bir isimlendirme bulunmayıp, kitabın sonunda bu eserin sözlük tarzında yazıldığı ve *el-Vûcuh ve'n-Nezâir* diye isimlendirildiği vurgulanmıştır. Bu isimlerin yanında eserin farklı isimleri de mevcuttur.[937]

Eserin tahkiki Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî tarafından yapılarak *Nüzhetü'l-aʿyüni'n-nevâẓır fî ʿilmi'l-vücûh ve'n-neẓâʾir* adıyla 1984 yılında ilk basımı Beyrut'ta gerçekleşmiştir. Muhakkik, asıl nüsha olarak kabul ettiği İrlanda Dublin'de Chester Beatty yazma eserler kütüphanesinde bulunan 4955 rakamlı nüsha, İskenderiye'deki Yazma eserler Kütüphanesindeki 3572 nolu eserden mikrofilm olarak türetilen ve Arap yazma eserler enstitüsünde oluşturulan 266 rakamlı nüsha ve yine Chester Beatty yazma

[933] Abdülhamit Birışık, "İbnü'l-Cevzî-Tefsir İlmindeki Yeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/550-551; Yavuz-Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec", 543-549; Maral, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyün,* 8-15.
[934] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir,* 141.
[935] Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/1940; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/271; Ziriklî, *el-Âlâm*, 3/317.
[936] Bk. Kâtib Çelebi*, Keşfü'ẓ-ẓunûn,* 2/2001; el-Kannevcî, *Ebcedü'l-'Ulûm*, 551.
[937] Bk. Maral, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyün*, 39-40; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir*, 141.

eserler kütüphanesinde bulunan 4389 rakamlı üç nüshayı alarak bu eserin tahkikini yapmıştır.[938]

2. Eserin Yöntemi ve Özellikleri

Mukâtil'den yaklaşık dört asır kadar sonra Vücûh-Nezâir ilmini tanımlayan ilk eser olması yönüyle eserin kıymeti son derece büyüktür. Bu ilmin en önemli kaynaklarından biri olarak da kabul edilen İbnü'l-Cevzî'nin eseri, Kâtib Çelebi ve Kannevcî'ye göre de Kur'ân lafızlarının manalarını muhtasar bir şekilde ele alan, alanında yazılmış en iyi eserdir. [939] Nitekim Hîrî ve Dâmegânî'nin eserindeki lafız sayılarına oranla eserin muhtasar olduğunu söylemek mümkündür.

İbnü'l-Cevzî'nin eseri kısa bir girişten sonra 29 bölümden oluşmaktadır. Müellif, mukaddimesinde kitabı ele alış gayesini, eserinin özgünlüğünü, kendinden önceki müellifleri ve eserlerini eleştirerek şu şekilde açıklamaktadır: "Ulûmü'l-Kur'ân ile meşgul olan kişilerin Vücûh-Nezâir'le ilgili yazdıkları kitaplara baktığımda, sonradan gelenlerin öncekileri takip ettiklerini, onların naklettiklerini sonrakilerinde hiçbir araştırma ve incelemeye tabi tutmadan bilinçsizce taklit ederek aynen aktardıklarını gördüm."[940]

Bu eleştiriden sonra bu alanda; İkrime, Ali b. Ebî Talhâ, el- Kelbî, Mukâtil b. Süleymân, el-Abbâs b. el-Fazl el-Ensârî, Mahmûd b. Muhammed b Şâkir, Ebûbekir Muhammed b. Hasan en-Nakkâş, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Bennâ, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdillah b. Nasr ez-Zağunî gibi müelliflerin eser telif ettiklerini belirtmekte ve bunların dışında da başka bir eser bilgisine sahip olmadığını da ifade etmektedir. Nitekim bu isimler arasında bizim İbnü'l-Cevzî'ye gelinceye kadar aktardığımız Yahyâ b. Sellam, Timizî, Askerî, Hîrî gibi âlimlerin ve eserlerinin bilgisi yer almamaktadır. İbnü'l-Cevzî bundan sonra Vücûh-Nezâir ilminin tanımını yapmakta ve eleştirilerine şöyle devam etmektedir: "Bu alanda eser yazanların çoğu kelimelerin anlamlarını ve bablarını öylesine çoğalttılar ki sonunda acayip tutarsızlıklar oluştu. Bunları gören akıl sahibi kişi buna şaşar kalır. Bu sebeple ben, onların eserlerine aldıklarını veya almayıp bıraktıklarının en iyilerini bu kitabımda topladım ve onları

[938] Hide Sabık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 141-142.
[939] Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, 2/2001; Kannevcî, *Ebcedü'Ulûm*, 551.
[940] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-'ayün*, (Mukaddime), 81.

alfabetik sıraya göre düzenledim."[941] İbnü'l-Cevzî'nin mukaddimesi kısa olmasına rağmen Vücûh-Nezâir'in tanımını[942] içermesi ve bu sahada yazılan eserlerin telif sebebine değinmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

İbnü'l-Cevzî eserini alfabetik sıraya göre güzel bir şekilde sınıflandırmış, öncekilerden farklı olarak belli bir yöntem de takip etmiştir. Öncelikle eserini her harf için "kitap" dediği bölümlere ayırmış ve her "kitabı" da kendi içinde alfabetik sıraya göre düzenlemiştir. Bölümler içinde incelenen bu kısımların sıralanışı da vecihleri az olandan, çok olana doğrudur. Eser *Kitâbü'l-elif'den başlayıp kitâbü'l-bâ', kitâbü't-tâ…*şeklinde devam ederek *Kitâbü'l-yâ* ile son bulmaktadır. Her kitabı, kendi içinde bablara ayırmış, babları da vecih sayısına göre " أبواب الوجهين/iki vecihliler", "أبواب الثلاثة/üç vecihliler", "أبواب الأربعة/dört vecihliler…" şeklinde düzenlemiş, bu başlıklar altında ele aldığı kelimeleri de harf düzenine riâyet edecek şekilde "باب الإتباع", "باب أخلد", "باب الأذان" … gibi alfabetik sıraya uygun olarak vermiştir. Eser bu yönüyle Askerî ve Hîrî'nin eserlerine benzemektedir.[943]

İbnü'l-Cevzî'nin ele alıp incelediği kelime ve harf sayısı M. Kâzım Râdî 'ye ait tahkikin Şamile programındaki baskısına göre 316'dır. Eserde verilen son rakamın 324 olmasından dolayı 324 lafzın incelendiği düşünülse de aslında durum öyle değildir. Çünkü 315 rakamla verilen "بَاب الْهَلَاك"[944] *helâk* lafzından hemen sonra, 324 rakamla verilen "بَاب الْيَمين"[945] *yemîn* lafzına geçilmekte ve kitap bu harfle bitirilmektedir. Dolayısıyla arada sekiz rakam atlanmış olmaktadır. Eserde incelenen 316 kelimeden beşi fiildir, bunlar: "Esbaha, ehlede, hevâ, vecede, vekaa" fiilleridir. Yirmi tanesi; "İlâ, ev, em, be, illâ, sümme, hattâ, lealle, levlâ, lâm, an, alâ, fi, men, mâ, min, vâv, hel, lâ," gibi harftir. Bunların dışında kalanlar isimdir, isimler de çoğunlukla mastar kalıbıyla kullanılmıştır.[946]

[941] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, (Mukaddime), 83-84.
[942] İbnü'l Cevzî'nin tanımı ve değerlendirmesi birinci bölümde ele alındığı için burada tekrar verilmemiştir. Bk. Birinci bölüm, 51-58, 79-81.
[943] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 85, 86, 87, 97, 111.
[944] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 639.
[945] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 641.
[946] Maral, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyün*, 44.

İbnü'l-Cevzî Vücûh-Nezâir ilmine *mekân,*[947] *kürsî,*[948] *ğaden,*[949] *ğamm*[950] *ve kellâ*[951] gibi beş yeni kelime kazandırmıştır. Kelimeleri kök harflerine göre değil de alfabetik olarak, kendisinden önceki Vücûh-Nezâir müellifleri gibi başlıkta seçtiği kalıbın ilk harfine göre vermiştir. Aynı harfte geçen bütün kelimeler köklerine, çekimlerine dikkat edilmeden ele alınmış, bu kelimeler içinde de alfabetik sıraya uyulmuştur. Örneğin, "كتاب الْجِيم" maddesinde aynı harfle başlayan bütün kelimeler "بَاب , بَاب الْجنَاح,بَاب الْجعل ,بَاب الْجُزْء بَاب الْجنُود , بَاب الْجَبَّار,الْجِهَاد" şeklinde alfabetik sırayla verilmektedir. Ancak önceki müelliflerin uygulamalarında görüldüğü gibi kökü aynı olan *insân, nâs; ezân, izn; hasen, hasene ve seyyie, hüsnâ; ricâl, racul ve zulümât, zulm* gibi kelimeleri farklı bablar altında ele aldığı da görülmektedir.[952]

İbnü'l-Cevzî, kitabında ele aldığı kelimeleri genel olarak belli bir yöntem çerçevesinde incelemiştir. Lafızların vücûhuna/anlamlarına geçmeden önce kelimeyi lügavi açıdan ele alıp, asli/kök anlamını vermektedir. Bu özelliği ile ilk müelliflerin eserlerinden farklı olmakla beraber, Ebû Hilâl el-Askerî'nin yöntemiyle benzerlik göstermektedir. Müellif bazı kelimelerin sözlük anlamını detaylı olarak, bazılarını da kısa bir şekilde ele almakta, lafzın sözlük anlamını âyet, hadis, sahâbe ve tâbiîn kavli, Arap şiiri ve edebiyatından örneklerle istişhadta bulunarak açıklamaktadır. İbnü'l-Cevzî, bu bilgileri verirken genellikle İbn Fâris'in *Mekâyisü'l-lüga, Mücmelü'l-lüga* ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Müşkilü'l-Kur'ân* ve *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserlerinden alıntılarda bulunmuştur. Bunun yanında Ebû Ubeyde, Cerîr b. Atıyye (öl. 110/728 [?]), Asmaî (öl. 216/831), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), el-Ferrâ (öl. 207/822), İbnü's-Sikkît (öl. 244/858), Mufaddal b. Seleme en-Nahvî (öl. 290/903'ten sonra), eş-Şeybânî (öl. 291/904), Zeccâc (öl. 311/923), Ebû Bekr el-Enbârî (öl. 328/939), Ebû Süleymân ed-Dımeşkî (öl. 379/989), Ebû Süleymân el-Hattâbî (öl. 388/998), Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali et-Tebrizî (öl. 502/1109), gibi dil âlimlerinden de istifade etmiştir.[953] Hide Sâbık,

[947] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 542-543.
[948] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 510-511.
[949] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 511-514.
[950] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 454.
[951] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 454-455.
[952] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 51.
[953] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 52-53.

İbnü'l-Cevzî'nin yönteminin kaynağının, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlû Müşkili'l-Kur'ân* ve Askerî'nin *Tashîhü'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitaplarında uyguladığı yöntem olduğunu ifade etmektedir.[954] Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin kitabının Dâmeğânî'nin eserinin bir özeti mahiyetinde olduğu, zira İbnü'l-Cevzî'nin kitabında olup, Dameğânî'nin eserinde olmayan sadece 26 kelime olduğu, diğer bütün kelimelerin her iki eserde de yer aldığı, bu kelimelere verilen vecihlerin ve bu vecihlere delil olarak getirilen âyetlerin de benzerlik gösterdiği zikredilmektedir.[955]

İbnü'l-Cevzî lafza dair lügavî açıklamalardan sonra, kelimenin bağlamsal anlamlarını[956] açıklamaya geçmektedir. Burada da öncelikle daha önceki müfessirlerin kaç vecihte lafzı ele aldıkları bilgisini; "ذكر بعض المفسرين، أهل العلم، ذكر أهل المفسر/*Bazı müfessirler, ilim ehli, tefsir ehli*, *Kur'ân'daki bu kelimenin iki, üç, dört…kadar anlamı olduğunu söyledi*" gibi kalıp ifadelerle vermektedir. Bunun ardından da vecihleri tek tek açıklamaya geçmekte ve bu vecihler hangi anlamda hangi âyette geldiyse, o âyetle beraber sûrenin ismi de verilmektedir. Kitabın tümünde bu yöntemi uygulayan İbnü'l-Cevzî, vecih sayılarını eksiksiz aktarmaya çalışmıştır. Sadece *kitabü'l-mîm*, bölümünde geçen " el-misl/المِثل", kelimesi ile ilgili " وَذكر أهل التَّفْسِير أَن الْمثل فِي الْقُرْآن على أَرْبَعَة أوجه /tefsircilere göre *el-misl* kelimesi Kur'ân'da dört vecih/anlam üzere gelmektedir", açıklamasını yapmakla birlikte, bu kelimenin bir vechini aktarmış ancak diğer vecihlerini vermemiştir.[957] Müellif incelediği lafızların vecihlerini açıklarken de İbn Abbâs, Mücâhid (öl. 103/721), Dahhâk (öl. 105/723), Süddî (öl. 127/745), Mukâtil, gibi müfessirlerin tefsirlerine atıfta bulunmuş, hocası Ali b. Ubeydullâh ez-Zâğûnî'den (öl. 455/1063) birçok nakil aktarmış, İbn Kuteybe ve Ebû Ubeyde'nin eserlerine de zaman zaman yer vermiştir.

İbnü'l-Cevzî incelediği lafızların vecihlerini verdikten sonra, bazı kelimelere verilen anlamların daha aza indirilebileceğini de söylemektedir. Örneğin; "ezân/الأذان" kelimesine de "nidâ/çağrı" ve "bildirmek" şeklinde iki anlam vermiş, açıklamaların sonunda da "bu iki anlamın teke indirilmesi mümkündür, dolayısıyla manayı ikiye

[954] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 144.
[955] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 218.
[956] Maral, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyün*, 45.
[957] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 551-552.

" وَيجوز أَن يعد هَذَانِ الْوَجْهَانِ وَجها وَاحِدًا، فَلَا يَصح التَّقْسِيم إِذن/ ayırmaya gerek yoktur demiştir.[958]

İbnü'l-Cevzî de diğer müellifler gibi incelediği kelimelere verdiği anlamların anlaşılmasını sağlayacak oranda âyeti delil olarak verdiği görülmektedir. Kur'ân'da elliden fazla yerde geçen tilâvet/التلاوة lafzına verdiği beş vecih için toplam yedi âyet örnek vermektedir.[959] Yine Kur'ân'da yaklaşık olarak kırk iki yerde geçen "İstiğfâr/ الاسْتِغْفَار" kelimesinin birinci vechine, sonunda bunun örnekleri çoktur/وَهُوَ كثير فِي الْقُرْآن, diyerek üç âyet örnek vermiş, ikinci vechine de üç âyet örnek vererek toplam altı âyet delil getirerek lafzı açıklamıştır.[960]

İbnü'l-Cevzî bazı kelimelerin sözlük anlamlarını veya vecihlerini açıklarken, Hz. Peygamber'in hadislerinden, sahâbe ve tâbiînin önde gelenlerinden nakledilen rivâyetlere de yer vermiştir. Örneğin "*Dâbbe*/الدابة" kelimesinin sözlük anlamını *Nemmâm /dedikoducu* olarak açıklamış ve kaynak vermeden bir hadisi şerifle delillendirmiştir.[961] *ed-Dâr* kelimesinin sözlük anlamlarını verirken, bu kelimenin türevlerinden olan *ed-Dârî* lafzının "الْعَطَّار :والداري", *aktar* anlamında kullanıldığını belirtmiş, bunu da Hz. Peygamber'in; "salih kimse ile oturanın misali, aktara benzer her ne kadar onun ıtrından/kokusundan bir şey almasan da kokusu seni etkiler" hadisiyle açıklamıştır. Konunun devamında "ed-dâr" sözcüğünün *kabile* anlamında kullanıldığını belirterek "sizi ensârın en hayırlı kabilesinden haberdar edeyim mi?" hadisinin de buna örnek teşkil ettiğini belirterek, buradaki *ed-dâr* sözcüğünün kabile anlamına geldiğini belirtmiştir.[962] Yine "ehl/الأهل" lafzının onuncu vechine "layık olmak" anlamını vererek Müddessir Sûresi 56. âyeti vermiş ve Hz. Peygamber'in bu âyeti tefsir ettiğini nakletmiştir.[963] Hadisler aktarılırken ravileri verilmemiş, " فسره النبي، روي عن النبي، وقال النبي، وفي

[958] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 87-88.
[959] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 221-222.
[960] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 89-91.
[961] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 290.
[962] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 291-292.
[963] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 165.

الحديث… ” gibi genel ifadeler kullanılmıştır. Giriş ve ana bölümde toplam olarak 23 bâbda hadis rivâyetinde bulunan İbnü'l-Cevzî'nin hadislerin râvilerini ve türlerini belirtmemesinin, bu alandaki şöhretine gölge düşürdüğü de belirtilmektedir.[964]

Hz. Peygamber'in hadisleri dışındaki diğer rivâyetlere de şu örnekleri verebiliriz: "Berk/البرق" lafzının mahiyeti hakkında âlimlerin dört görüş üzere ihtilaf ettiklerini belirtmiş, bu görüşleri de Saîd b. Cübeyr, Hz. Ali ve İbn Abbâs'tan gelen rivâyetlerle açıklamıştır.[965] "Bey'/البيع" kelimesine "fidye" anlamını vermiş Bakara Sûresi 254 ve İbrâhîm Sûresi 31. âyetleri örnek vermiş, vechin sonunda da Dâhhâk'ın, İbn Abbâs'tan "o gün fidye yoktur" dediğini nakletmiştir.[966] Tilâvet/التلاوة kelimesinin dördüncü vechine "amel" manasını verip, Bakara Sûresi 121 âyeti örnek göstermiş ve sonra bu anlamın Mücâhid'in görüşüne göre olduğunu söylemiştir. Beşinci veche de "rivâyet" anlamı verip Bakara Sûresi 102. âyeti örnek vererek, İbn Kuteybe'nin de bu görüşte olduğunu aktarmıştır.[967]

İbnü'l-Cevzî' incelediği bazı lafızlarda kırâat farklılıklarına da değinmiştir.[968] Örneğin, "بَاب الِاتِّبَاع" el-İttiba' kelimesi lügat olarak; kendisine tabi olunan kişi anlamına gelir. Tâbi olan kişi tâbî olunanın izinden gider. Bu da dînî, aklî ve fiîlî yönlerden olabilir, dedikten sonra, tefsir ehlinin bu lafzı iki vecihte açıkladıklarını belirtmiş ancak vecihlerin ne olduğunu zikretmemiştir. 1. vecih diyerek direk Tâhâ Sûresi 78, Şuarâ Sûresi 60. âyetleri; 2. Veche de; Bakara Sûresi 166-167, Âraf Sûresi 90, İbrâhîm Sûresi 21, Şuarâ Sûresi 111. âyetleri örnek olarak zikrettikten sonra, "bu taksimat doğru değildir, bu kelime şeddeli /الإتّباع ve şeddesiz/الإتْباع okunuşuyla aynı anlama gelir" diyerek hem kırâat farklılıklarına değinmiş, hem de kendinden önceki müelliflerin yaklaşımını kabul

[964] Maral, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyün*, 103.
[965] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 186.
[966] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 195.
[967] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 222; Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 55; Maral, *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyün,* 105.
[968] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 56.

etmemiştir.[969] Yine "Rûh/الروح" kelimesine verdiği "rahat" anlamı için "فَروح وَرَيْحَان" "Ona rûh/ravh, güzel rızık ve Naîm cenneti vardır."[970] âyetini delil getirerek, sonunda "على قِرَاءَة من فتح الرَّاء" *ra* harfinin fethalı kırâatına göre olduğunu ifade etmiştir.[971] Aynı şekilde muhsanât/المحصنات kelimesinde zikrettiği üçüncü anlam olan "müslüman kadınlar" manası için delil getirdiği âyette geçen "uhsınne/اُحصنَّ" kelimesinin "ehsanne/أَحصنَّ" şeklinde "من قَرَأَ بِفَتْح الْألف فَمَعْنَاه: أسلمن" fetha ile okunduğunda "müslüman oldular" anlamına geldiğini, "وَمن قَرَأَ برفعها فَمَعْنَاه: تَزَوَّجن", ötre ile okunduğu zaman "evlendiler" anlamına geldiğini belirterek kırâat farklılıklarına değinmiştir.[972] Bütün bu örnekler, kırâat konusuyla ilgili bilgileri en titiz şekilde aktaran kişinin de İbnü'l-Cevzî olduğunu göstermektedir.[973]

İbnül-Cevzî, "*Vücûh-Nezâir, Kur'ân'da aynı hareke ve aynı lafızla zikredilen bir kelimenin kullanıldığı her yerde diğerlerinden farklı anlamlar ihtiva etmesidir. Bir yerde geçen kelimenin lafzı, başka yerde farklı anlamda zikredilen aynı kelimenin lafzıyla nazîr, o lafzın birbirinden farklı anlamlarda zikredilmesi ise vücûhtur. Dolayısıyla nezâir lafızlarda, vücûh da manalardadır*." [974] diyerek bu ilmi tanımlamış, ancak birinci bölümde de değindiğimiz gibi kitabında uyguladığı yönteme bakılırsa, bu tanımına uymamış, daha önceki müelliflerin yöntemine benzer bir metotla kitabını yazmış, dolayısıyla geleneğin tesirinde kalmıştır.

İbnü'l-Cevzî'nin Vücûh-Nezâir anlayışını daha net olarak anlayabilmek için "el-İstiğfâr/الإستغفار" kelimesini inceleyelim: Öncelikle kelimenin sözlük anlamına dair; "İstiğfâr kelimesi, gufrân/bağışlanmayı dilemek anlamında istif'al babındandır. Gufrân; af sebebiyle günahları örtmek anlamındadır ... şeklinde açıklamalar yaptıktan sonra, "bazı

[969] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 85-86.
[970] Vâkıa 56/89.
[971] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 312.
[972] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 553.
[973] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 56.
[974] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* (Mukaddime), 83.

müfessirler bu kelimeyi iki vecihte açıklamışlardır/ ذكر بعض الْمُفَسّرين أَن الاسْتِغْفَار فِي الْقُرْآن على وَجْهَيْن"[975] diyerek vecihleri açıklamaya geçmektedir.

1.vecih/ احدهما**:** الاسْتِغْفَار نَفسه وَهُوَ طلب الغفران */İstiğfârın kendisi, bağışlanmayı istemek.* Örnek Hûd Sûresi 3. âyet, "وَاسْتَغْفرُوا ربكُم ثمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ", "وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي هود" Nazîr /benzer olan âyetler, Yûsuf Sûresi 29.âyet "وَفِي يُوسُف", "واستغفري لذنبك"; Nûh Sûresi 10. âyet "وَفِي نوح", "اسْتَغْفرُوا ربكُم إِنَّه كَانَ غفارًا" âyetlerini verdikten sonra " وَهُوَ كثير فِي الْقُرْآن /Bu vechin benzerleri çoktur" ibaresini kullanmaktadır.

2.vecih/وَالثَّانِي : الصَّلَاة */Namaz.* Örnek Âl-i İmrân 17.âyet, "وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي آل عمرَان", "والمستغفرين بالأسحار"; Nazîri olan âyetler, Enfâl Sûresi 33. âyet "وَفِي الْأَنْفَال", " وَمَا كَانَ الله معذبهم وهم يَسْتَغْفِرُونَ"; Zâriyât Sûresi 18.âyet "وَفِي الذاريات", "وبالأسحار هم يَسْتَغْفِرُونَ".

Verilen örneğe ve kitabındaki uyguladığı yönteme bakıldığında İbnü'l-Cevzî'nin eseri hakkında şunları söylemek mümkündür: İbnü'l-Cevzî, kendinden önceki müellifleri eleştirmiş ancak onların yöntemini uygulamaktan da geri kalmamıştır. Vücûh-Nezâir'i ele alış yöntemi neredeyse birebir aynıdır. Kitabın öne çıkan özellikleri ise; lafzın vecihlerine geçmeden önce köküne dair âyet ve hadis dışında genellikle dilcilerden, kimi zaman da müfessirlerden istişhadta bulunarak dilbilimsel açıklamalarda bulunması ve lafzın vecihlerini yine müfessir ve dilcilerden yaptığı nakillerle desteklemesi, alfabetik sıraya uyması ve lafızların vecihlerin azdan çoğa doğru sıralamasıdır. İbnü'l-Cevzî, tanımlar bölümünde de değindiğimiz gibi genellikle vücûha değinip, nezâir kavramına yer vermemiştir. Kitabı boyunca mukaddime hariç nezâir ile ilgili başka herhangi bir açıklamada bulunmayan müellif, "nazîruhû" kalıbını ise sadece Kitabü'l-elîf bölümünde geçen 42. bâbtaki "iman/الإيمان" babında kullanmıştır. Kelimenin 2. vechine "Kalb ile tasdik olmadan dil ile ikrar" anlamını vererek, Bakara Sûresi 62. âyeti delil olarak

[975] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 89-91.

getirmiş ve nazîr olarak gösterdiği Nisâ Sûresi 136. âyeti bu kalıpla " وَنَظِيره فِي سُورَة النِّسَاء" ifade etmiştir.[976] Yine örnek verdiği âyetler arasında aynı vecih kapsamında olan ve farklı âyetlerde geçen örnekleri aktarırken "nahvehû/نَحوه "[977] ve "mislühû/مثله"[978] kalıplarını diğer Vücûh-Nezâir kitaplarına göre çok az kullandığı, bunların yerine daha çok "ve minhü kavlühû Teâlâ/وَمِنْه قَوْله تَعَالَى ",[979] " ve fi/وَفِي ",[980] "ve fîhâ /وفيهَا "[981]gibi kalıp ifadeleri tercih ettiği görülmektedir.[982] Dolayısıyla mukaddimede verdiği Nezâir tanımına uygun bir örneğe kitapta rastlanmamaktadır. "Aynı lafız aynı hareke" ileden ziyade, aynı lafzın farklı şekilleri "mazi, muzari, mastar vb." ile, farklı harekeli "fetha, kesra, zamme, sükûn" gibi halleri vecihler içinde verilmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin tanımına dair değerlendirmeleri ilk bölümde detaylı bir şekilde yaptığımız için burada daha fazla uzatmadan, "hiçbir tenkide tâbi tutmadan her kelimeyi kitaplarına almışlardır" diye eleştirdiği müellifler gibi davrandığını belirterek kitabının sonunda yaptığı şu itirafla bitirmek istiyoruz: "*Mütekaddim âlimlerin yazdıkları Vücûh-Nezâir eserlerinden seçtiklerim bunlardır. Uygun olmayanları reddettim, menkul tefsirlerden uygun olan kelimeleri aldım. Müfessirlerden aktardığım kelimeleri zikrederken de mütesahil/geniş davrandım. İyi bir araştırmacı, bu kelimeleri incelemeye tabi tutsa, birçok anlamı teke indirir. Eğer biz bunu yapsaydık, birçok vücûh yok olurdu. Mütekaddiminin hakkında beis olmayan görüşlerini zikrederken de mütesâhil davrandık. Araştırmacı bizi bu konuda mazur görsün.*" [983]

IV. VÜCÛH-NEZÂİR KAYNAKLARINA DAİR GENEL DEĞERLENDİRME

Kaynakları incelerken müelliflerin uygulamaları, eserlerin özellikleri, birbirine benzeyen ve farklı yönleri üzerinde durulduğu için burada tekrar detaya girmeden eserler hakkında bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Vücûh-Nezâir ilmi aynı zamanda müfessir olan Mukâtil b. Süleymân tarafından h.2 asır itibariyle oluşturulan bir ilimdir. Her ne kadar

[976] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-â'yun*, 145-146.
[977] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-â'yun*, 492, 542, 557.
[978] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-â'yun*, 103.
[979] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 98, 100, 102, 103 vd. Bu ifade en çok kullanılan kalıp ifade şeklidir.
[980] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 98, 103 vd. Eserde bunun örnekleri çoktur.
[981] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün,* 98,103,
[982] Yaldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi,* 55.
[983] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-â'yun*, 643-644.

daha önceki asra ait eserlerden bahsedilse de elimize ulaşan ilk kaynak Mukâtil'in eseridir. Dolayısıyla ilmin kurucusu ve ilk müellifidir. Nitekim Kur'ân'daki lafızların geçtikleri yerlerde farklı anlamlar içermesi Kur'ân'ı doğru anlama noktasındaki en önemli meselelerden biridir. Dolayısıyla Vücûh-Nezâir ilminin ortaya çıkışı da bu anlama faaliyetine katkı sağlamaktır. Bu bağlamda Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n Nezâir* adlı eseri son derece önemli bir kaynaktır. Zira bu eser dönemin Peygamberi metodu olan Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsiri olması ve kendisinden sonra gelenlere kaynaklık oluşturması açısından son derece önemli bir eserdir. Nitekim Mukâtil'in kitabında Vücûh-Nezâir kavramlarını ele alış şekli ve uyguladığı yöntem, kendisinden sonra gelen diğer ilk dönem müelliflerinin eserlerinde herhangi bir değişikliğe uğramadan aynı şekilde kullanıldığı gibi sonraki dönemlerde yazılan eserler üzerinde de etkili olmuştur. Neticede müellifler Mukâtil'in usûlünü devam ettirmişler, ilave olarak Mukâtil'in vermediği lafızları verme veya verdiği lafızların vecih sayılarını artırma ya da azaltma yoluna gitmişlerdir. Mukâtil'in çalışmamıza konu ettiğimiz Dâmin tahkiki 176 lafız içermektedir. Hârûn b. Mûsâ 208, Yahyâ b. Sellâm 115, Hakîm Tirmizî 81, Ebû Hilâl el-Askerî 212, Hîrî ise 540 lafzı incelemiştir. Ele aldığı kelime sayısı bakımından Hîrî'nin eserinden sonra ikinci sırada yer alan Dâmeğânî'nin eseri ise tahkiklerin farklılığına göre Ekber Bihruz 500,[984] Kar'âvî 531,[985] Hide Sâbık 520 lafız içerdiğini belirtmişlerdir.[986] İbnü'l-Cevzî'nin incelediği kelime sayısı ise M. Kâzım Râdî 'ye ait tahkike göre 316'dır.[987] Dolayısıyla Yahyâ b. Sellâm ve Tirmizî hariç müellifler, Mukâtil'in kitabına almadığı çokanlamlılık özelliği taşıyan diğer kelimeleri eserlerine alarak lafız sayısında artışa gitmişlerdir. Süreç içerisinde zamanın değişmesiyle, sonrakilerin öncekilerin eserlerine ilaveler yaptığı görülmektedir ki bu da olağan bir durumdur. Neticede bu eserler âlimlerin ilmî müktesebatları çerçevesinde lafızları âyetlerin bağlamına göre yorumlarını içermektedir. Dolayısıyla ictihadî bir meseledir ve ictihad kapısı da kapanmış değildir. Her dönemde bu eserler üzerinde yapılacak çalışmalarla ekleme veya çıkarmaların yapılması mümkündür.

Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm'ın eserlerinde ele alınan lafızlar, lafızların sıralanışında alfabetik sıra gözetilmemesi, bunları açıklamada uygulanan yöntem, nezâire

[984] Ekber Bihruz, *al-Dâmgânî,* 14.
[985] Karâvî, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 80.
[986] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 139-140.
[987] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-âyün*, 639.

işaret eden ifadeler vb. yönlerden, Mukâtil'in eseriyle birebir benzerlik gösterdiği görülmektedir. Hatta Yahya b. Sellâmın eserine aldığı 115 lafızdan 106' sı Mukâtil'in eserinde olan lafızların aynısıdır.

Eserlere mukaddime ile başlama geleneği Hakîm Tirmizî ile başlamış olup, kendisinden sonra gelen müellifler de bu geleneği eserlerinde devam ettirmişlerdir. Nitekim el-Askerî, Hîrî ve Dâmegânî'nin eserlerinde de benzer nitelikte genelde eserlerini telif sebeplerini anlatan mukaddime ile başlamış, İbnü'l-Cevzî'ye gelindiğinde ise bu durum Vücûh-Nezâir ilminin tanımının da yapıldığı tam bir mukaddimeye dönüşmüştür.

Ebû Hilâl-el-Askerî mukaddimesinde eserinin, tam olarak faydalı olabilmesi ve istenilen şeye kolaylıkla ulaştırması için, her bir kelimeyi aslı ve türevleriyle birlikte alfabetik sıraya göre oluşturduğunu belirtmiştir. Kendisinden sonra gelen Hîrî, Dâmegânî ve İbnü'l-Cevzî de mukaddimelerinde benzer cümlelerle bu kitabı araştıranlar ve ezberleyenler için kolaylık olması için eserlerini alfabetik sıraya göre tertip ettiklerini ifade etmişlerdir.

İnceledikleri lafızların bir kısmında kök hallerini, kimi yerde iştikâklarını, kimi zaman müfred, cemi, mastar kimi zaman da nekra, marife, vb. hallerini vermeleri nedeniyle bu durum vecih sayılarının artmasına ve çoğu zaman da anlamlar ortak olduğu için tekrarlara düşülmesine yol açsa da yöntem olarak Mukâtil'in izinden giden bu müellifler eserlerine dahil ettikleri yeni lafızlar ve lafızlara delil olarak verdikleri âyetlerle bu ilmin gelişimine katkıda bulunmuşlardır.

İlk dönem eserleri arasında genelde benzerlik mevcut iken Hakîm ve İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımlarında farklılık göze çarpmaktadır. Nitekim Tirmizî incelediği lafızlara verdiği vecihleri, lafzın kök/temel anlamı çerçevesinde, tasavvufî bir yönelimle açıklamaya çalışmıştır. Ancak nezâir anlayışı farklı olmakla birlikte, Hakîm'in de vücûh konusunda kendinden önceki dönem anlayışıyla örtüşen bir yaklaşımının olduğu görülmektedir. Nitekim o da lafızların âyetlerde geçtiği yerlerde kazandığı yeni anlamlara itiraz etmeyip, verilen bu anlamların, lafzın temel anlamından koparılarak müstakil bir anlam olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır.[988] İbnül-Cevzî de "Vücûh-Nezâir'den kastın Kur'ân'da aynı hareke ve aynı lafızla zikredilen bir kelimenin kullanıldığı her yerde diğerlerinden farklı anlamlara gelmesidir, dolayısıyla nezâir lafızlarda, vücûh da manalardadır" diyerek

[988] Kaya, *Hakîm et-Tirmizî*, 184.

yaptığı tanıma kısmen uyduğu, çoğu zaman da uymadığı, önceki müelliflerin yöntemine benzer bir metot takip ettiği, dolayısıyla onun da geleneğin tesirinde kaldığı görülmektedir.

Eserlerdeki lafız sayılarının ve yukarıda zikrettiğimiz müelliflerin bakış açılarının farklılığının yanında, eser ve hayatlarını incelediğimiz müelliflerin Vücûh-Nezâir ilmine yöntem olarak yaklaşımlarının, Mukâtil'in yöntem ve uygulamalarıyla aynı olduğu görülmektedir. Eserlerinin tamamı incelendiğinde ve yukarıda verdiğimiz örnek uygulamalar da da görüldüğü üzere, onlara göre de *vücûh*; bir lafzın Kur'ân'da geldiği farklı yerlerde farklı anlamlar kazanması, *nezâir* ise bu anlamlardan herhangi birinin Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde tekrarlanmasıdır. Eserlerindeki lafız sayıları dolayısıyla eserlerinin uzunluğu kısalığı birbirinden farklı olsa da müelliflerin bu tanım çerçevesinde neredeyse görüş birliği içinde oldukları görülmektedir. Bu da çalışmamızın başından beri savunduğumuz Vücûh-Nezâir ilminin tek ve doğru tanımıdır. Nitekim bizim bu bölümde vurgulamaya çalıştığımız temel mesele, Mukatil ve onun izinden giden müellifllerin eserlerindeki Vücûh-Nezâir uygulamaları dolayısıyla bu ilmin ilk dönem eserlerindeki ıstılahi olarak olmasa da var olan tanımına ulaşabilmektir, yoksa eserlerin biçim, içerik, metot vb. yönlerden detaylı bir şekilde birbiriyle mukayesesi değildir. Dolayısıyla tüm bu unsurlar bu ilmin kendi içinde tutarlı ve sistematik bir metodolojiye sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durum söz konusu ilmin gelişiminin rastlantısal veya düzensiz bir sürecin ürünü olmadığını, aksine belirli ilkesel çerçeveler, metodolojik yaklaşımlar ve kurallar doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Aynı zamanda müelliflerin birbirinden etkilenerek ancak aynı anlayış çerçevesinde daha da geliştirerek oluşturdukları eserler, bu metodolojinin tarihsel süreç içerisinde belirli bir disiplin dahilinde inşa edildiğini ve ilmî bir bütünlük arz ettiğini ortaya koyan önemli göstergelerden de biridir.

Bütün bunların yanında Vücûh-Nezâir ilmi ve eserleri hakkında; Kurân'da Vücûh-Nezâir olgusunun olduğu hakkındaki görüşlerin batıl olduğu, bu konuda Zerkeşî ve Süyûtî tarafından aktarılan rivâyetlerin doğru olmadığı dolayısıyla Vücûh-Nezâir diye bir şeyin olmadığı ve bu nedenle araştırılmaya değer bir konu olmadığı,[989] Vücûh-Nezâir müelliflerinin yönteminin irticali olup, çeştli yollarla vücûh türetmek için çaba ve gayret

[989] Bk. Abdülcebbâr Fethi Zeydân, *Lâ vücûhe velâ neẓâira fi kütübi'l-vücûhi ve'n-neẓâir*, (Bağdat: Daru'l-Kütübi ve'l-Vesâik, 2018), 3-4.

sarfettikleri[990] ve bu eserleri ortaokul üçüncü sınıf çocuklarının bile yazabileceği[991] şeklinde uç fikirler ileri sürenler de olmuştur. Her ne kadar Fethi Zeydân bu ilmi tahkir ederek, Vücûh-Nezâir âlimlerini eleştiride aşırıya kaçarak beylik laflar etse de bu ilim, tartışmasız olarak Kur'ânî bir ilimdir ve Kurân'da da vardır. Nitekim yukarıda sayılarını verdiğimiz eserlerdeki lafızları âlimler Arap dilinde değil, Kur'ân'da incelemişler ve bunların vecihlerini de âyetlerle örneklendirmişlerdir. Ayrıca hicrî ikinci asır hatta daha öncesinden tevarüs eden Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn döneminde de örneklerine rastladığımız bu ilim, kadim bir ilim olarak azımsanamayacak bir oranda külliyâta (bu bölümde sadece sekiz eser incelenmiştir) da sahiptir. Nitekim Kurân'ın doğru anlaşılması noktasında müelliflerin ilmî birikimleri çerçevesinde içtihâdî çabaları olarak Kur'ân'ın Kurân'la/âyetin âyetle tefsirinin ilk örnekleri olması yönüyle bu eserler en erken dönem tefsirleri, lügatleri hatta kanaatimizce dönemlerinin ansiklopedileridir. Zira bu kaynaklar bir lafzın Kur'ân'da kaç farklı anlamda kullanıldığı ve örnekleri konusunda en hızlı şekilde bilgiye ulaştıran eserlerdir. Günümüzde de Kur'ân, tefsir, meâl ve kavram çalışmaları başta olmak üzere dini konularla ilgili araştırma yapanların başvurduğu temel kaynaklar olarak önemini korumaktadır ve korumaya da devam edecektir.

[990] Zeydân, *Lâ vücûhe velâ neẓâira,* 25.
[991] Zeydân, *Lâ vücûhe velâ neẓâira,* 513.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZAİR İLMİYLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Arapçada bir kelime, "müfred mana için türetilmiş lafız" olarak tanımlanırken, Arap dilbilimcileri de kelimeleri kendi içinde isim, fiil, harf (edat) gibi kategorilere ayırırlar. Kelimeler, cümleleri; cümleler de paragrafları ve daha büyük metin parçalarını oluşturur; böylece, bu unsurlar bir araya gelerek metinler ve söylemleri meydana getirir. Şüphesiz, kelime ve kavramlarla cümleler ile metinler arasında karşılıklı bir geçiş ve ilişki mevcuttur. Bu yüzden "kelimelerin anlamları yok, kullanımları vardır." [992] denilmiştir.

Hemen her dilde olduğu gibi Arapçada da zıt anlamlı, benzer anlamlı, eş anlamlı, çokanlamlı lafızlar bulunmaktadır. Dini naslarda ve özellikle de Kur'ân'da çokanlamlı lafızların sıklıkla yer alması daha önce de ifade edildiği gibi fıkıh usûlü, tefsir usûlü ve Kur'ân tefsirine dair yazılan eserlerde görülen ihtilaf sebeplerinin, müfessirler arasındaki yorum farklılıklarının en önemli nedenlerinden biri sayılmaktadır. Kısacası dini nasların bu özelliği âlimlerin, Şâri'in bu çokanlamlı lafızlarla neyi kastettiği konusunda farklı görüşler ortaya koymalarına yol açmış ve bu durum müfessirler arasında gözlenen çeşitli âyetlerin yorumlanması hususundaki farklı yaklaşımların önemli etkenlerinden biri olmuştur. Nitekim eş-Şâyi'; Müfessirler arasındaki ihtilaf sebeplerinden birisinin de müşterek (çokanlamlı) veya mütevâtı' (aralarındaki ortak bir benzerlikten dolayı farklı, cins veya varlıklara da delâlet eden) lafızlar olduğunu vurgulamaktadır.[993]

Mütevâtı' lafızlardan ziyade, gerek tefsirde ortaya çıkan yorum farklılıklarını etkilemesi ve gerekse fıkıh ilminde hüküm çıkarma ameliyesindeki önemi sebebiyle fukaha ve müfessirler müşterek/çokanlamlı lafızların mahiyetinin belirlenmesi, sebepleri ve bu lafızların anlama ve hükme delâletlerinin nasıl olacağı konusuna ayrı bir önem vermişlerdir.[994] Nitekim çokanlamlılığın Arapçadaki karşılığı olan müşterek lafız gerçeği yaşayan dillerin çoğunda mevcut olan bir vakıadır. Gerek Arapça gerekse Arapça dışında yazılmış herhangi bir sözlüğü karıştırdığımızda bir lafzın birden çok anlama geldiğini görürüz. Arapça da diğer dillere göre müşterek lafız/çokanlamlılık yönüyle ön plana

[992] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 27.
[993] eş-Şâyi', *Esbâb-ü iḫtilâfü'l-müfessirîn*, 21-22.
[994] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 28.

çıkan bir dildir. Nitekim bu olgunun lafızlarını bir araya toplayan birçok kitap ve risaleler telif edilmiştir. Hatta bu eserlerde bazı müşterek lafızların çok sayıda anlamı bulunduğu dile getirilerek, lafızların adeta fihristleri çıkarılmaktadır. Mesela Fîrûzâbâdî'de *el-Hub* (الحبّ) kelimesi için 30, *el-Acûz* (العجوز) lafzı için 77, yine bu kelime için *Tacü'l-arus*'ta 20 küsür anlam eklenerek yaklaşık 100 anlam verildiği görülmektedir.[995] Bu eserlerde verilen misallerden birisi belki de en önemli olanı *el-Ayn* (العين) lafzıdır. Süyûtî *el-Müzhir* adlı eserinde bu kelimeyi detaylı olarak ele almaktadır.[996]

Müşterek lafız konusu, lafızların anlamlarla olan bağlantısı hususunda önemli bir konumdadır. Müşterek lafzın günlük konuşmalarda hem hitapta hem de şer'i konularda önemli bir payı vardır. Bundan dolayı âlimler müşterek lafızları dil, usûl-ü fıkıh, mantık, ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir konuları çerçevesinde ele alıp konuyu tartışmışlardır. Ancak geçmişten günümüze baktığımızda müşterek lafız konusunu ele alanlar meseleye genelde iki açıdan yaklaşarak ya lafızların anlamlarını bir araya toplamışlar, ya da müşterek lafız gerçeğini araştırarak hakkındaki farklı görüşleri tahlil edip tartışmışlardır. Dolayısıyla meseleyi gereği gibi araştırıp konuyu detaylıca ele alan kitap sayısı azdır. Konuyla ilgili sonradan yapılan çalışmalarda ise hep öncekileri aynen taklit ettikleri ve bu eserlerde الغروب، الخال، العين kelimeleri dışında, müşterek lafızlarla ilgili yeterince örneklendirme yapmadıkları da görülmektedir.[997]

Çoğunlukla "bir lafzın birden çok anlama delâlet etmesi"[998] şeklinde tarif edilen *müşterek lafız,* "aralarındaki ortak bir benzerlikten dolayı, farklı isimlere delâlet eden lafızlar" olarak tanımlanan *mütevâtı' lafızla*[999] birlikte, hicrî ikinci asırdan itibaren ele alınan *Vücûh-Nezâir* ilmine dair kimi eserlerde, bu ilimle ilgili yapılan tanımlar da birbirine karıştırılmış ve birbirinin yerine kullanılmıştır. Örneğin Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmu'd-delâle* adlı eserinde, "*Vücûh manaların ismi, nezâir ise lafızların ismi olarak ele alındığında bu iki terimin birlikte müşterek lafzın ifade ettiği anlama delâlet ettiğini söylemek mümkündür, dolayısıyla Vücûh-Nezâir ifadesi bir terkip olarak Kur'ân*

[995] Müneccid*, el-İştirâkü'l-lafzî*, 31; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 497.
[996] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa,* thk. Fuâd Ali Mansûr, (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1998/1418), 1/296-297.
[997] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî,* 16-17.
[998] Gazzâlî, *el-Müstaşfâ,* 26.
[999] Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm,* 81.

lafızlarındaki müşterekliği ifade etmektedir." [1000] demektedir. Nitekim günümüzde yapılan birçok çalışmada, yazılan kitap, tez ve makalelerde *Vücûh-Nezâir* ile *müşterek ve mütevâtı' lafız* aynı kabul edilmekte ve bu yaklaşım ısrarla devam ettirilmektedir. İbn Teymiyye'nin "*Vücûh, müşterek isimlerde, nezâir mütevâtı' isimlerdedir*" tanımı ve ondan sonra gelen Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde gibi âlimlerin de bu tanımı benimsemesi ve savunmasının etkileri bu çalışmalarda kendisini göstermektedir. Oysa Mukâtil ve onu takip edenlerin eserlerinde işledikleri, ele aldıkları Vücûh-Nezâir kavramı müşterek ve mütevâtı' lafız ve son dönemde dile getirilen müterâdif lafız kavramından farklı olduğu gibi nadir de olsa benzetilen çokanlamlılık ve semantik kavramlarından da farklıdır. Onlara göre *Vücûh; Kur'ân'da gelen aynı lafzın farklı yerlerde siyâk veya herhangi bir karîne gereği kazandığı farklı anlamlar, nezâir ise bu anlamlardan herhangi birinin Kur'ân'ın birçok yerinde tekrarlanmasıdır.*"[1001] Dolayısıyla bu ilim tefsiri bir ilim olup çalışma sahası da Kur'ân'dır. Çokanlamlı lafızlar kategorisinde ele alınan, müşterek, mütevâtı', müterâdif, ezdâd vb. lafızlar filolojik/dilsel sahanın unsurları dolayısıyla iki farklı ilmin esaslarıdır. Bu nedenle birbirine karıştırılmadan müstakil olarak ele alınıp incelenmesi gerekir.

Biz bu bölümde *müşterek lafız, mütevâtı' lafız, müterâdif lafız, eşbâh ve ezdâd, çokanlamlılık,* kimi zaman çokanlamlılık yerine kullanılan *eşadlılık* ve çokanlamlılığın sebeplerinden biri olarak görülen *semantik/dilsel gelişim* gibi kavramları incelemeye çalışacağız. Tarihsel süreç içerisinde Vücûh-Nezâir ilmine dair yapılan tanımlarda, vücûhun müşterek, nezâirin mütevâtı' ve son dönemde de müterâdif lafız olarak tanımlanması, bazen vücûhun, bazen de nezâirin, eşbâh kavramıyla eşdeğer tutulması ve birbirinin yerine kullanılması durumları, vücûh kavramının çokanlamlılıkla benzerliği, semantik ile olan yakınlığı gibi konularla ilgili gerekli açıklamaları yaptıktan sonra, Vücûh-Nezâir ilmi ile bu kavramların ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

[1000] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 149.
[1001] Bk.1.bölümdeki Vücûh-Nezâir tanımları.

I. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR

A. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR KAVRAMLARININ TANIMI

İbn Fâris; "شَبَهَ" kelimesi, *bir şeye benzetme* anlamına gelir, *renkte ve vasıfta benzer olan ve bir şeye benzetmeye delâlet eden tek asıldır,* demektedir.[1002] Yine bu kelime İbn Fâris'e ve İbn Manzûr'a göre *benzerlik; denklik ve aynılık* anlamındadır. (شبه: الشِّبْهُ والشَّبَهُ والشَّبِيهُ: المِثْلُ)[1003] Bu nedenle Arapçada bir şey bir şeye benzedi denildiği zaman, onun aynısı oldu anlamına gelmektedir. (وأَشْبَه الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ.). Arap darb-ı meselinde şöyle bir söz de vardır. "Babasına benzeyen (aynı olan) zâlim değildir. /من اشبه أباه فما ظلمَ", yine kişi yaşlanıp, güçsüzleştiğinde de "adam annesine benzedi/ أَشْبَه الرَّجُلُ (أُمَّهُ): إِذا عَجَزَ وضَعُفَ)" şeklinde bir tabir kullanılır.[1004] Şibh kelimesi; *aynı, benzer, denk* : الشِبْهُ المِثْلُ anlamındadır. *Ş-b-h/* شَبَه kökünden masdar olan *şibh, şebeh, şebîh* kelimelerinin çoğulu olan *eşbâh/* أشباهsözlük anlamı itibariyle *aynı, benzer, denk, nazîr, birbirine eş olma, benzerlik gösterme* gibi anlamlara gelir. Karışıklık, belirsizlik, kuşku anlamındaki *şüphe*/الشبهة kelimesi de bu kökten türemektedir. Kur'ân'daki *teşâbüh/müteşâbih* kelimesi de benzerlik, müphemlik, kapalılık, ayırt edilememezlik gibi anlamlarda olup, aynı kökten gelmektedir. Belâgattaki kinâye sanatını ifade etmek için kullanılan *teşbîh* kelimesi de aynı köktendir.[1005]

Nezâir kelimesi ise نظر kökünden türeyen نظير-نظيرة kelimesinin çoğuludur. Kelimenin kök anlamı olan نظر fiili *bakmak, görmek, bir şeyi düşünmek, araştırmak, incelemek,*

[1002] İbn Fâris, "şbh", 3/243
[1003] İbn Fâris "msl", 5/296; İbn Manzûr, "şbh",13/503-505.
[1004] İbn Manzûr, "şbh",13/503-505; Zebîdî, "şbh", 36/411.
[1005] Bk. Fîrûzâbâdî, "şbh", 1247; Kefevî, "şbh", 538-539; el-Isfahânî, "şbh", 443; İbn Manzûr, "şbh", 13/503-505; Zebîdî, "şbh", 36/411-413.

gözlemlemek, gözetmek, hüküm vermek gibi anlamlara gelir.[1006] نظير–نظيرة kelimesinin çoğulu نُظراء–نظائر şeklinde iki türlü gelir.[1007] Nezâir kelimesinin sözlüklerde geçen en belirgin anlamı *"benzer, denk, aynısı* (نظير)" anlamıdır.[1008] Dolayısıyla *nazîr* kelimesi iki şey arasındaki benzerliği ya da denkliği belirtmek için kullanılır. Bu nedenle *nazîr* kelimesi sözlüklerde *benzer/*الشبه kelimesinden ziyade daha çok المثل*ve* سواء kelimeleri ile açıklanmaktadır. Zira bu kelimeler benzerlikten daha fazlasını ifade etmektedir. Dolayısıyla *nazîr* kelimesinin anlamında benzerlikten ziyade bir tür *denklik* söz konusudur.[1009] Buna göre *eşbâh; şibh, şebeh, şebîh* kelimelerinin, *nezâir de; nazîre* kelimesinin çoğulu olup *birbirine benzeyen şeyler* anlamına gelmektedir.[1010] Aralarındaki ortak bir özellikten dolayı bir şeyi bir şeyin yerine koyarak ona benzetmektir. Bu aradaki bağ *zâtî veya manevî* olabilir. *Zâtî dediğimiz şey*, gerçek anlam; "bu dirhem, şu dirhem gibidir veya bu siyah şu siyah gibidir" dediğimizde aynı cinsi ifade etmiş oluruz. *Manevi* olarak ise "sertlikte, Zeyd aslan gibi ahmaklıkta eşek gibidir, cömertlikte, kuvvette Zeyd Amr gibidir", diyebiliriz. Bu benzetme kimi zaman da *mecâz* yoluyla olabilir. Bu da "elbise dirhem gibidir, yani elbisenin değeri, dirheme eşittir", şeklinde örneklendirilebilir.[1011]

Netice itibariyle, eşbâh ve nezâir kelimelerinin sözlük anlamlarına baktığımızda aralarında bir benzerlik olduğunu, her ikisinin *şibh* ve *misl* paydasında birleştiğini söyleyebiliriz.[1012] Ancak bu kelimelerin terim anlamlarına bakıldığında, aynı anlamda kullanılmadıkları ve aralarında farklar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sözlük

[1006] Halîl b. Ahmed, "nzr", 8/154; İbn Düreyd, "nzr", 2/763; İbn Fâris, "nzr", 5/444; İbn Manzûr "nzr", 5/215; Zebîdî, "nzr", 14/246**.**

[1007] İbn Düreyd, "nzr", 2/763; İbn Manzûr "nzr", 5/219.

[1008] Halîl b. Ahmed, "nzr", 8/156; İbn Düreyd, "nzr", 2/763; İbn Fâris "nzr", 5/444; İbn Manzûr, "nzr", 5/218; Zebîdî, "nzr", 14/249; Râgıb el-İsfahânî "nzr", 814; Fîrûzâbâdî, "nzr", s.484; Kefevî "nzr", 906; Ezherî "nzr", 14/266; Zemahşerî, "nzr", 2/283.

[1009] Halîl b. Ahmed, "nzr", 8/228; Kefevî "nzr", 906; Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci–Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname* XIV (2008/1), 447.

[1010] Mustafa Baktır, "Eşbâh ve nezâir'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/456.

[1011] Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, el-*Mişbâḥu'l-münîr fî ġarîbi'ş-Şerḥi'l-kebîr,* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/303.

[1012] Necmettin Azak, *Pîrizâde'nin Umdetü'l-Zevi'l-BasâİR li-Halli Mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 10.

anlamından yola çıkılarak *eşbâh kavramı; sıfatta, vasıfta, özellikte, adette, renkte benzer işler* olarak tanımlanabilir.

B. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR KAVRAMLARININ DİĞER İLİMLERDEKİ KULLANIMI

Eşbâh ve Nezâir kavramı, bir tefsir ilmi olan Vücûh-Nezâir sahasında kullanıldığı gibi şiir, edebiyat, fıkıh, nahiv ve diğer Arapça ilimlerde de kullanılan bir kavramdır. İslâm Hukuku alanında Eşbâh ve Nezâir, *bu sahadaki küllî kaideleri, benzer meselelerin tabi olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı konu alan ilim dalı ve bu alanda yazılan eserlerin ortak adı*[1013] olarak tanımlanmaktadır. Bu kavramların fıkıh alanında bir ilim dalı olarak kullanılmaya başlaması, fıkhî mezheplerin gelişmelerini tamamlayıp, görüşlerinin öğreti olarak incelendiği dönemden sonraya rastlar. Bu dönemde fıkıh sahasında fer'î ahkâm alanında müstakil eserlerin yazılmasıyla birlikte, benzer fıkhî meselelerin çözümünde başvurulacak yöntemleri belirleyen çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. X. yüzyıldan itibaren doğup gelişen *Kavâîd* ve *Fürûk* ilim dallarıyla bu çalışmalar daha da zenginleşmiştir. XIV. yy' dan itibaren ise küllî kaide ve furûk dallarının temel bilgileriyle birlikte, fıkhın incelik ve güzelliklerini öğreten ayrıca zaruri görülen bazı bilgileri de veren *hiyel, fıkhî lügat, hikâye, cem' ve fark* gibi yeni konuları da içine alan, *Eşbâh ve Nezâir* kitapları yazılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda bir ilim dalı olarak gelişen Eşbâh ve Nezâir ve bu alanda yazılan eserlerin, kavâîd ve furûk tarzı eserlerle yakından ilişkisi olmakla birlikte, onlardan daha kapsamlı çalışmalar olduğu söylenebilir.[1014]

Süyûtî, Eşbâh ve Nezâir hakkında "*büyük bir sanattır*" dedikten sonra bu ilmi; "*fıkhın hakikatine, esasına, kaynaklarına ve esrarına muttali olmayı sağlayan önemli bir ilim*" olarak tanımlamaktadır. Ona göre ancak bu sayede elde edilecek maharetlerle, birbirine benzeyen meselelerin sınıflandırılması ve yeni hükümlerin ortaya çıkarılması mümkün olur. Zaman içinde ortaya çıkabilecek problemlerin çözümü de ancak bu ilmin yardımıyla gerçekleşebilir. Süyûtî ayrıca bazı fakihlerin "الفقه معرفة النظائر", "*fıkıh, nezâiri bilmekten ibarettir*", sözünü de naklederek, asırlar boyunca farklı bölgelerde farklı kültürel zenginlik içinde gelişmiş olan fıkıh mirasının bu ilim sayesinde kavranıp

[1013] Baktır, "Eşbâh ve nezâir", 11/456.
[1014] Baktır, "Eşbâh ve nezâir", 11/456

anlaşılabileceğini belirtmektedir.[1015] Eşbâh ve Nezâirin terkip halinde terim anlamına ilişkin en kapsamlı tanım ise İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserini şerh eden Hamevî'ye (öl.1098/1687) aittir. Hamevî, Eşbâh ve Nezâiri "*birbirlerine benzeyen, ancak fakihlerin, dikkatli bir incelemeyle kavrayıp anlayabileceği, gizli sebeplerden dolayı hükümleri farklı olan meseleler*" olarak tanımlamaktadır.[1016] *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adıyla ilk eser telif edenlerden biri olan es-Sübkî'ye (öl. 771/1370) göre ise eşbâh, "*fer' ile iki asıl arasında bazı yönlerden benzerlik olduğu ve bu benzerliğin iyice incelenmesinden sonra fer'in bu iki asıldan en çok benzeyene ilhak edilmesi*"dir.[1017] Nezâir konusunu ise fıkıh âlimleri genel olarak "*furûa ait meselelerde benzerliğin sadece bir yönden bile olsa kurulmasını sağlamak ve bunları bir konu ya da bir başlık altında bir araya getirmek*" şeklinde ifade etmektedirler.[1018]

İslâm hukukundaki küllî kaideleri ve benzer meselelerin tabi olduğu ortak veya farklı hükümleri konu alan *Eşbâh ve Nezâir* türü eserlerin ilki, Şâfiî fakihlerden İbnü'l-Vekîl'în (öl.7 16/1317) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir'*i kabul edilir. Bu eserin sonradan bu alanda yazılan eserlere kaynaklık ettiği, bir ölçüde model teşkil ettiği de belirtilmektedir. Bu türün gelişimi Sübkî (öl. 771/1370), İbnü'l-Mülakkîn (öl. 970/1563), Süyûtî ve Hanefilerden İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) bu sahada yazdıkları *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserleriyle devam etmiştir.[1019]

Eşbâh ve Nezâir türü eserlerde; *Kavaîd* (küllî kaidelerin yer aldığı bölüm), *Dâbıt* (fıkhın bir konu veya bölümüne dair kaideleri içeren bölüm), *Cem' ve fark* (birbirine benzeyen ancak hükümleri karıştırılabilecek meselelerle ilgili bölüm), *Elgâz* (bilmece tarzı fıkhi soruların olduğu bölüm), *Hiyel* (fıkhi meselelerde harama düşmemek için çıkış yolu bulma ve meselelere çözüm oluşturma bölümü), *Fürûk* (şeklen birbirine benzeyen

[1015] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir fî ḳavâ'id ve fürû'i fiḳhi'ş-Şâfi'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990/1411), 6; Baktır, "Eşbâh ve nezâir", 11/456.

[1016] Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999/1419), 15-16; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî, *Ġamzü 'uyûni'l-beṣâ'ir 'alâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir* (Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l -İlmiyye ,1985/1405), 1/38.

[1017] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir,* (b.y: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411), 2/182-183.

[1018] Ya'kûb b. Abdü'l-Vehhâb el-Bâhüseyin, *el-Mufassal fi'l-Ḳavaîdi'l-fiḳhiyye* (Riyad: Darû't-Tedmûriyye, 2011/1432), 51-55.

[1019] Necmettin Azak, "Kavaîdi Fıkhiyye'de Bir Literatür İncelemesi: İbni Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâiri Üzere Yapılan Çalışmalar", *İslâmi İlimler Araştırma ve Nesir Dergisi*, 3/2 (Aralık 2020), 547; Azak, *Pîrizâde'nin Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 19; Baktır, "Eşbâh ve nezâir", 11/457.

meselelerin hükümlerinin farklı olduğu konularla ilgili bölüm), *Hikâyât* (mezhep imamları ve talebelerinin fıkhi konularla ilgili menkîbelerinin yer aldığı bölüm), fürû-u fıkh'la ilgili bazı kelâmî kavramlar ile bazı usul meselelerinin yer aldığı bölüm, Arapça'nın nahiv ve edatlar konusunun, fürû-u fıkh'ın konularıyla ilişkili olarak ele alındığı bölüm, mezhep imamlarının fürû-u fıkh'ta ihtilaf sebeplerine dair bölüm, mezhep içerisinde ihtilaflı olan kaidelerin yer aldığı bölüm ile usûl ve fürûa ait bazı benzer konuların yer aldığı bölümler, olmak üzere birçok mesele ele alınmaktadır.[1020]

Eşbâh ve Nezâir kavramlarının Arap dili edebiyatı ve şiirinde de kullanımı mevcuttur. IX-X. yy'ın sonlarında vefat eden ve *Hâlidiyyân* olarak tanınan, Ebûbekir el-Hâlidî (öl. 380/990) ve Ebû Osmân el-Hâlidî (öl. 390/1000) adındaki iki şair kardeşin cahiliyye ve muhadramûn şairleriyle, muhdesûn (yeni şairler) şiirleri arasındaki benzerlikleri ortaya çıkarmak maksadıyla telif ettikleri *el-Eşbâh ve'n-Nezâir min eş'ari'l-Mütekaddimiîn ve'l-Cahiliyye ve'l-Muhadramin* adlı eserleri bu sahada yazılan eserlerden biridir. Nitekim eserin naşiri, şairlerin mütekaddimin ve muhadramûn şairlerinin şiirlerinden bazı seçmeler yaptıklarını, şiirlerin nezâirini herhangi bir konu etrafında birleştirmeden ve bir tertibe tâbi tutmadan bir araya getirdiklerini, bunu yaparken de bazı açıklamalarda bulunduklarını, kimi zaman da eleştiri ve intihallere yer verdiklerini dile getirmektedir.[1021] Arap dili ve edebiyatı alanında bu türe giren en önemli çalışmalardan biri de Süyûtî'nin *el Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv* adlı eseridir. Eserin mukaddimesinde Süyûtî, daha önce fıkha dair bu isimde bir kitap telif ettiğini, ancak bu kitabı Sübkî'nin aynı adı taşıyan fıkıh kitabından esinlenerek yazdığını belirtmektedir.[1022] Süyûtî, Arap dili ve Nahiv sahasındaki bu eserini de fıkıh sahasında yazdığı *el-Eşbâh'taki* gibi yedi bölüm olarak oluşturmuştur.[1023]

[1020] Bilgi için bk. Azak, *Pîrizâde'nin Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 2.

[1021] Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî- Ebû Osman Saîd (Sa'd) b. Hâşim el-Hâlidî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir min eş'âri'l-müteḳaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-muḫaḍramîn*, thk. Muhammed Ali Dikka (Suriye: Vüzaratü's-Sakâfe, 1995), 16-20; Azak, *Pîrizâde'nin Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 23; Baktır, "Eşbâh ve nezâir", 11/456.

[1022] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, nşr. Abdü'l-Âl Sâlim Mükrim (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2009), 7-8.

[1023] Bölümler hakkında bilgi için bk. Azak, *Pîrizâde'nin Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 23-24.

C. el-EŞBÂH ve'n-NEZÂİR ve VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Dilciler Eşbâh ve Nezâir kelimeleri arasında önemli bir anlam farkı olmadığını söyleseler de Süyûtî bu iki kelime arasında mana farkı olduğunu söyler. Süyûtî'ye göre aralarında birçok yönden benzerlik bulunan şeyler *eşbâh,* sadece bir veya birkaç yönden benzerlik bulunanlar ise *nezâir* olarak ifade edilir. Dil bilimcilerin eşbâh ve nezâiri tek anlamda birleştirdiklerini görmekteyiz ki o da *misl'* dir. Ancak bu kelimelerin terim anlamlarında farklılıklar vardır. Nitekim Süyûtî *el-Hâvî* adlı eserinde; *nazîr, şibh ve misl* kelimeleri arasında ince farkların olduğunu dile getirmektedir: "Ona göre *misl,* diğer ikisinden daha husûsidir. *Şibh* ise *misl'*den daha umûmî (genel), *nazîr'*den daha hâs (özel) bir anlamdır. *Nazîr* ise *şibh'*den daha umumidir. Yine Süyûtî'nin ifadesine göre, *misl'de* her açıdan eşitlik varken*, şibh'*de ise her açıdan ziyade, birçok yönden ortak olma durumu söz konusudur*, nazîr'de* ise benzerliğin birkaç yönden veya bir açıdan bile ortak olması yeterlidir."[1024] Dolayısıyla *el-vücûh ve'n-nezâir*, *el-vücûh ve'l-eşbâh* anlam itibariyle birbiriyle aynıdır. Nitekim *eşbâh* ve *nezâir* kavramları birbirinin eş anlamlısıdır ve birbirinin yerine kullanılabilir. Ancak *el-eşbâh ve'n-nezâir* tamlaması doğru değildir.[1025] Mukâtil'in kitabı *el-eşbâh ve'n- nezâir* olarak da bilinmektedir ve bu tamlama ile *eşbâh* kelimesi *vücûh* kelimesinin yerine konulmaktadır. Ancak *vücûh* dediğimiz şeyle *eşbâh* aynı anlama gelmemektedir. Mantık çerçevesinde düşündüğümüzde de bu mümkün değildir. *Vücûh* dediğimiz şey, aynı kelimenin geldiği yere göre ihtiva ettiği farklı anlamlar olduğu halde, nasıl olur da benzerlik anlamındaki *eşbâh* kelimesi *vücûh* kelimesinin yerini tutar? Eğer vücûhun yerine konulursa; o zaman eşbâh denilen şey benzer âyetler, nezâir de eşbâhların geldiği âyetler mi olur? Çünkü bu isimlendirmede (el eşbâh ve'n-nezâir) vecihlere/anlamlara tekabül eden herhangi bir şey yoktur.[1026] Mukâtil'in kitabının dışında, bu ilme dair diğer kitaplar farklı isimlerde yazılmıştır. Nitekim Yahyâ b. Sellâm kitabını *isimleri benzer/aynı, manaları farklı* (*et-Tesârif li-Tefsîri'l-Kur'ân mimmâ İştebehet Esmâühû ve Tesarrafet Meânîhî)* olarak isimlendirmiştir. Bu isimlendirmeye bakıldığında, iştibâhın yani benzerliğin

[1024] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Ḥâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004/1424), 2/328-329; Azak, *Pîrizâde'nin Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 10-11; Baktır, "Eşbâh ve nezâir", 11/456.

[1025] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 25; el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 47-48.

[1026] Hâtim Sâlih Dâmin, "el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Inde's-Süyûtî", Imarat (BAE): *Âfâku's-Sekâfe ve't-Turâs,*34 (2001), 7; el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 47-48.

isimlerde/lafızlarda, farklılığın ise anlamlarda olduğu görülmektedir.[1027] Dolayısıyla *vücûh* ve *eşbâh* birbirine yakın kelimeler değildir. Aksine *eşbâh, nezâir* anlamına gelmektedir. Kaynaklara baktığımızda Vücûh-Nezâir ilmi için *el vücûh ve'n-nezâir*, *el eşbâh ve'n-nezâir* olarak iki isimlendirme mevcuttur. Ancak yaygın olan kullanım birincisidir. Müsâîd Tayyar*;* "eşbâh terimini kitabına isim olarak verip de bu terimi açıklayanı görmedim, yine bu kitaplarda eşbâha dair bir uygulama da yoktur" demektedir."[1028] Yine Müsâîd Tayyar *Vücûh-Nezâir* sahasında *el eşbâh ve'n- nezâir* adında üç kitap vardır, diyerek şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Bunların ilki, Mahmut Abdullah Şehhâte'nin tahkikini yapmış olduğu Mukâtil b. Süleymân'ın *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eseridir. Şehhâte tahkikinin önsözünde bu eserinin *el vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* olarak da adlandırıldığını söylemekte ve 81. sayfada da *vücûh* terimini zikretmektedir. Daha sonra kendisinin *el eşbâh ve'n-nezâir* başlığıyla tek bir nüshayı esas alarak tahkik yaptığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu *el-eşbâh ve'n-nezâir* isimlendirmesinin Mukâtil'e ait olmayıp başkasına ait olması mümkündür. Nitekim yazma eserin birinci sayfasında Ebû Nasr'ın Mukâtil'den istinbât ederek, *Vücûhü'l-Kur'âni'l-Kerîm* diye bir eser telif ettiği bilgisi mevcuttur. Dolayısıyla bu durum Mukâtil'in kitabının eşbâh olmadığı, *vücûh* olduğu fikrini uyandırmaktadır. Aynı isimdeki ikinci eser ise Seâlebî'ye (öl. 429/1038) aittir. Müellif eserin mukaddimesinde; "ben bu kitapta Kur'ân-ı Kerîm'de büyük bir öneme sahip müfessirler için de kaynağı çok açık ve berrak olan, yapıları/şekilleri aynı, anlamları farklı lafızları bir araya topladım ve adını da *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* olarak isimlendirdim ki kolaylık olsun ve kulağa hoş gelsin."[1029] demektedir. Müsâîd Tayyâr kitabı okuduktan sonra gözüme şunlar çarptı demektedir: **1-**Müellif uygulama kısmında *eşbâh* lafzını zikretmeyip, *vücûh* lafzını zikretmiştir.[1030] **2-**Bu kitapta *vücûh* lafzının müterâdifi/eş anlamlısı olarak *el-ma'na* lafzı kullanılmıştır. *Ma'na* lafzını, *vücûh* lafzından daha fazla kullanmaktadır. [1031] Dolayısıyla bunlardan yola çıkarak; kitabını *el-eşbâh* diye isimlendirmesinin, kitabın uygulama kısmıyla bir uygunluk arz etmediğini söyleyebiliriz. Ayrıca Seâlebi'nin kitabı, İbnü'l-Cevzî'nin kitabının özeti mahiyetindedir.[1032] Üçüncü

[1027] el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 48.
[1028] Müsâîd Tayyâr, *et-Tefsiru'l Lugavî*, 89-90, 2.dipnot.
[1029] Seâlebi, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir,* 37.
[1030] Bk. Seâlebî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir,* 39,79,80,83,89.
[1031] Bk. Seâlebî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir*, 40,42,43,46,47,48,49.
[1032] Müsâîd Tayyâr, *et-Tefsiru'l-Lügavî*, 90, 2.dipnot; Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n- neẓâ'ir,* 94.

eser de *Keşfü's-Serâir fî Ma'ne'l-Vücûh ve'l Eşbâh ve'n-Nezâir* adıyla İbnü'l-Imâd'a aittir. İbnü'l-Imâd da kitabının telif sebebini, mukaddimesinde şöyle dile getirmektedir: "İlimlerin en büyüğü şeref bakımından en yücesi, Allah'ın kitabıdır. Kalpler onunla hidâyet bulur, tasalar, kaygılar onunla ortadan kalkar, günahlar onunla bağışlanır. Kim onun anlamını, tefsirini, hikmetini araştırıp düşünür ve incelerse Allah'ın rızasına yaklaşır. Kimde ondan yüz çevirirse, onunla amel etmezse, onun evi, barınağı sadece ateş olur. Gerçek mutlu kişi onun anlamı üzere çalışan, mutsuz/şakî kişi de ondan yüz çevirendir. Ben bu konuda bütün âyetlerde var olan vücûh, eşbâh, nezâir bu terimlere dair ne varsa toplamaya çalıştım, bunları toplarken de tefsir, dil ve diğer kaynaklardan yola çıkarak topladım ve onu bu şekilde isimlendirdim."[1033] İbnü'l-Imâd'a ait olan bu eser müellif nüshası esas alınarak tahkik edilmiştir. Kitapta sadece iki yerde bu kavram geçmektedir. Müsâîd Tayyâr "ben bu kitabı baştan sona kadar okudum, uygulama kısmında *eşbâh* lafzını verdiğini görmedim. Bilakis tefsirini yapmak istediği her lafzın başında "تفسير الكفرعلى أربعة وجوه، تفسير الشرك على ثلاثة وجوه" [1034] şeklinde *vücûh* kavramını kullandığını gördüm" demektedir. İbnü'l-Imâd nezâir konusunda ise bazen nezâir kelimesinin bizzat kendisini vermiş [1035] çoğunlukla da onun yerine "*mislühâ*/مثلها"[1036] ibaresini kullanmıştır. *Nazîr* yerine de daha çok *misl* kavramını tercih etmiştir.[1037] Nitekim *el-eşbâh* terimini kitaplarının başlarında kullanan âlimler bu lafzın terim anlamını vermemişler, hatta *el-vücûh ve'n-nezâir* olması gerekirken kitabın ismini *el-eşbâh ve'n-nezâir* olarak tercih eden Şehhâte bile bu lafzın terim anlamını vermemiştir. Son olarak bu konuda Musâîd Tayyâr, "hal böyleyken ben *eşbâh* ile *nezâir* arasında herhangi bir anlam farklılığı var mı yok mu diye dil kitaplarına müracaât ettim. Bu iki lafzın da "*eşbâh* ve *nezâir*" sözlük anlamı itibariyle aynı anlama geldiğini gördüm. İkisi de "*benzer, denk, aynı*" anlamlarına gelmektedir. Kitaplarına bu ismi koyan âlimler bu

[1033] Muhammed b. Muhammed b. Ali eş-Şems İbnü'l-Imâd, *Keşfü's-serâir fî ma'na'l-vücûhi ve'l-eşbâhı ve'n- neẓâ'ir,* thk. Fuâd Abdü'l-Mün'ım Ahmed (İskenderiye: Müesseetü'ş-Şebabü'l-Câmia, 1977), 24-25.
[1034] İbnü'l-Imâd, *Keşfü's-serâir,* 33, 35.
[1035] İbnü'l-Imâd, *Keşfü's-serâir,* 31, 47, 49, 50, 53, 59, 65, 69, 73 vd.
[1036] Bk. İbnü'l-Imâd, *Keşfü's-serâir*, 63, 74, 82.
[1037] Bk. İbnü'l-Imâd, *Keşfü's-serâir*, 27, 28, 31, 50, 52.

lafzın tanımını yapmadıkları için bu konuda dil hakem tayin edilir. Dolayısıyla dil de, *eşbâhın* anlamının *nezâir* olduğuna hükmeder."[1038] demektedir.

II. MÜŞTEREK LAFIZ

A. MÜŞTEREK LAFZIN TANIMI

Sözlük anlamı itibariyle müşterek kelimesi "*şerike/*شَرِكَ" fiilinden türemiş bir kelimedir. Mukâreneye/karşılaştırmaya delâlet eder, tekliğe delâlet etmez. "شَريكٌ", ortak, eş, الشِرْكُ والشِرْكَةُ والشَرِكَةُ *ortaklık veya şirket* anlamlarına gelir.[1039] Müşterek lafız "شَرِكَ" fiilinin ism-i mef'ûl kalıbıdır. *Ortak, ortak olunan şey* anlamındadır.[1040] İki kişinin bir şey hakkında ortak hakka sahip olmasını ifade eder. Birine ortak olunca, onunla şu şey hakkında ortak oldum onu kendime denk kıldım anlamında شارَكتُ فلانا في الشيئ denilir. Bu manada Hz. Mûsâ (a.s.) kıssasında, Tâhâ Sûresi 32. âyette "وَاَشْرِكْهُ فِي اَمْرِيۡ" *Onu da görevime ortak et,* buyrulmaktadır. Herkesin eşit oranda hakka sahip olduğu yola " طَرِيقٌ مُشْتَرَك/umûm, genel yol" denilir.[1041] Bir kişinin kızı veya kız kardeşiyle biri evlendiğinde o kişi onun şâriki/ortağı olur (evlilik yoluyla olan yakınlık, akrabalık). Erkeğin eşi de onun ortağıdır.[1042] el-İştirâk; *katılmak, ortak olmak, ortaklaşmak (*تشارك) anlamına gelir. "شَريكٌ" kelimesinin çoğulu "أَشْراك وشُرَكاء" şeklinde gelir.[1043] Yûnus Sûresi 71. âyette "فَاَجْمِعُوا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ" "*...siz de ortaklarınızı toplayıp ne yapacağınızı*

[1038] Müsâid Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavî*, 91, 2. dipnot.
[1039] Halîl b. Ahmed, "şrk", 5/293-294; İbn Düreyd, "rşk", 2/732; İbn Fâris, "şrk", 3/265; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mücmelü'l-luġa (el-Mücmel fi'l-luġa),* thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1986/1406), "şrk", 527; İbn Manzûr, "şrk", 10/448-449; Zebîdî, "şrk", 27/223-225; Ezherî, "şrk", 10/12-14.
[1040] İsmail Durmuş, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 32/171.
[1041] Halîl b. Ahmed, "şrk", 5/293-294; İbn Manzûr, "şrk", 10/448-449.
[1042] Ezherî, "şrk" 10/12-14.
[1043] Bk. Halîl b. Ahmed, "şrk", 5/293-294; İbn Düreyd, "rşk", 2/732; İbn Fâris, "şrk", 3/265; a.mlf., *Mücmelü'l-luġa* "şrk", 527; İbn Manzûr, "şrk", 10/448-449; Zebîdî, "şrk", 27/223-225; Ezherî, "şrk", 10/12-14.

kararlaştırın…" kelime çoğul anlamında kullanılmaktadır. *"Şirk/* الشِرْكُ" kelimesi de "شرِكَ/şerike" fiilinin mastarı olup "*Allah'a ortak koşmak*", demektir. (وأَشْرَكَ باللهِ: كَفَرَ)

Başka şeyleri Allah'a ortak koşmak, aynı zamanda *küfür/inkâr* olarak da ifade edilmektedir. [1044] Âyette Hz. Lokmân'ın (a.s.) oğluna tavsiyesi olarak şöyle buyrulmaktadır: "يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ", "*Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir haksızlıktır.*"[1045] Müşterek isim de; *ayn/*العين lafzı gibi birçok anlamı içinde barındıran isimdir, kısacası birden çok anlamı bulunan kelimeye müşterek denir.[1046] Terim olarak ise; birçok lafzın aynı anlamı ifade etmesi demek olan terâdüfün zıddı olan müşterek lafız, bir lafzın iki ya da daha fazla anlam ifade etmesine denir. Müşterek için kısaca *şekli/yazılışı aynı, anlamı farklı olan lafız* da [1047] denilebilir.

Vücûh-Nezâir ilmindeki vücûh kavramının yerine sık sık kullanılması yönüyle müşterek lafız konusunu biraz genişçe ele almak istiyoruz. Bu bağlamda öncelikle müşterek lafzın terim anlamını mütekaddim, dil, usûl, mantık âlimleri ve modern dönem dil âlimleri nezdinde açıklayacağız, akabinde müşterek lafzın varlığı ile ilgili tartışmalar ve sebepleri üzerinde durduktan sonra Vücûh-Nezâir ilmiyle arasındaki ilişkisini açıklamaya çalışacağız.

1. Mütekaddim Dönem Dil Âlimleri Nezdinde Müşterek Lafız

Müşterek lafız olgusu, erken dönem dilbilim âlimlerinin ilgilendiği, dildeki anlamsal sorunlardan birisidir. Âlimler bu olguyu dikkate alarak lafızların çokanlamlılık özelliklerine dair inceleme ve araştırmalarda bulunmuşlardır. Nitekim onların bu çabası birçok ilimde olduğu gibi dini sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda âlimlerin özellikle Kur'ân'ı ve hadisi anlama gayretleri, müşterek lafız olgusunu araştırmalarının

[1044] Ezherî, "şrk", 10/12-14; Zebîdî, "şrk", 27/223-225.
[1045] Lokmân 31/13.
[1046] İbn Manzûr, "şrk", 10/448-449.
[1047] Durmuş, "Müşterek", 171; Ebû Alî el-Hasen b. Reşîḳ el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, el-ʿUmde fî meḥâsini'ş-şiʿr ve âdâbih, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (b.y: Dâra'l-Ceyl, 1981/1401), 2/96-99; Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî, *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1960/1379), 302; Ahmed Na'îm el-Kerâ'ayn, *İlmu'd-delâle beyne'n-naẓar ve't-tatbîḳ* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmi'îyye,1993/1413), 114-115.

motivasyonunu ve temelini oluşturmuştur.[1048] Dillerde, özellikle Arap dilinde müşterek lafzın bulunduğunu dile getirenlerin başında Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (öl. 175-791), Sîbeveyh (öl. 180/796), Ebû Ûbeyde (öl. 210/825), İbn Kuteybe (öl. 276/889), Müberred (öl. 285/898), İbn Cinnî (öl. 392/1001), Se'âlebî (öl. 430/1038) gibi filologlar/dil bilimciler gelmektedir.[1049]

Dildeki müşterek/çokanlamlılık olgusuna ilk dikkat çeken ise lafızları aynı anlamları farklı olarak, aynı kafiyede beyitler yazan Halîl b. Ahmed olmuştur. O, "الغُرُوب/gurûp" lafzını aynı kafiye içinde üç beyitle farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmıştır. Lafız incelendiğinde birinci beyitte; gurûp, *güneşin batma anı*, ikinci beyitte (çoğul olarak) *içi dolu büyük bir kap/kova*, üçüncü beyitte ise *alçak ve basık arazi* anlamında kullanıldığı görülmektedir.[1050]Ancak bu konudan dilsel bir olgu olarak bahseden ilk kişi meşhur Arap dil ve nahiv âlimi Sîbeveyh'tir. Nahv ilminin ilk kaynağı kabul edilen *el-Kitâb* adlı eserinin " باب اللفظ المعنى" adlı bölümünde lafız-mana/anlam ilişkisini şu 3 başlık altında ele almaktadır: Bil ki Arapların kelâmında; **1-***Lafızları farklı anlamları farklı kelimeler,* "oturdu/جلس", "gitti/ذهب"; **2-***Lafızları farklı anlamları aynı kelimeler*, "ayrıldı/إنطلق", "gitti/ذهب"; **3-***Lafızları aynı anlamları farklı kelimeler*, "وجد"gibi bulunur" dedikten sonra bu gruba "vecede/وجد" fiilini örnek vermektedir: Fiilin iki anlamı mevcuttur; *kaybolan bir şeyi bulduğunda* وجدتُ شيأ/وجدتُ إذا أردتُ وِجدانَ الضَلَّةِ denilir; *yine birisine kızıp sinirlenince* de وجدتُ عليه من الموْجِدَةِ/غضبانِ denilir. Bu üçüncü kısım müşterek lafızdır, وجد fiili *burada kızmak ve bulmak* olarak iki farklı anlama gelir.[1051] Sîbeveyh bu tasnifte çokanlamlılığı ifade ederken vücûh veya müşterek lafız terimlerini değil *ihtilâfü'l-lafzeyn ve'htilâfü'l-ma'neyeyn* şeklinde uzun bir terim kullanmıştır. Ancak

[1048] el-Kerâ'ayn, *İlmu'd-delâle,* 115.
[1049] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî* 30-31.
[1050] Halîl b. Ahmed, "ğrb", 4/409-415; Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Halebî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn,* thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009/1430), 48-49; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 90; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod,* 495.
[1051] Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammet Hârun (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1998/1408), 1/24.

kastedilen müşterek lafızdır. Ve bu tür müşterek kelimelerin Arap dilinde çokça bulunduğundan bahsetmektedir. Bu tasnif daha sonraları *tebâyün* (mütebâyin), *terâdüf* (müterâdif), *iştirâk* (müşterek) olarak meşhur olmuştur.[1052] Ancak bütün ilklerde olduğu gibi Sîbeveyh de bu konuya temas edip geçmiş, müşterek lafzın sınırlarını çizen, belirleyen herhangi bir tanım yapma yoluna gitmemiştir.[1053] Sîbeveyh'in bu tasnifi kendisinden sonra gelen Kutrub (öl. 210/825),[1054] Müberred (öl. 286/900)[1055] ve İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940)[1056] eserlerinde de görülmektedir.

Sîbeveyh'ten yaklaşık iki asır sonra yaşayan İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lüga* adlı eserinde *isimlerin müsemmâlarına delâletleri bölümünde*, Sîbeveyh'in yaptığına benzer bir tasnif yaparak müşterek lafız konusuna değinmektedir. İbn Fâris'e göre isimlerin taksimatı şu şekildedir:

1.İki farklı şey, iki farklı isimle isimlendirilir (Mütebâyin); adam/رجل ve at/فرسgibi. Arapçada kelâmın çoğu bu şekilde olup, yaygın kullanım böyledir.

2.Bir isim, birçok anlama gelebilir (Müşterek); Ayn/العينlafzı buna örnektir. Su, pınar/عين الماء, ana para/عين المال, bulut/عين السجاب , diz /عين الركبة , terazî kefesi/ عين الميزانgibi anlamlara gelir.

3.Bir/aynı şey birçok isimle isimlendirilebilir (Terâdüf); *Kılıç ve çeşitleri* السيف والمهند والحسام gibi.[1057] İbn Fâris isimlere dair örneklerden sonra fiillere de örnekler

[1052] eş-Şâyi', *el-Furûku'l-lügaviyye*, 27, Mütebâyin; bir lafẓîn bir anlama delâlet etmesi, Müşterek; bir lafẓîn birden çok anlama delâlet etmesi, Müterâdif; birçok lafẓîn bir anlama delâlet etmesidir. bk. Ahmed Muhtâr Ömer*, İlmü'd-delâle*, 145.

[1053] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 91.

[1054] Bk. Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984/1405), 69-70.

[1055] Bk. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd,* thk. Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd, (Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1988/1409), 47-48.

[1056] Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l Asriyye, 1987/1408), 1-9.

[1057] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî, *eṣ-Ṣâḥibî fî fiḳhi'l-luġa*, (nşr: Muhammed Ali Beydûn, 1997/1418), 59; İbn Fâris, burada asıl olan "Kılıç"tır, diğerleri o kılıcın sıfatları ve lakaplarıdır, dolayısıyla her birinin anlamı özeldir", demektedir.

vermektedir.[1058] Ayrıca kitabının farklı bir yerinde yine bu meseleyi *babü'l iştirâk*/ باب الإشتراك adı altında özel bir bölümde ele almakta ve Kur'ân'dan örneklerle müşterek lafzı açıklamaktadır. İbn Fâris'in buradaki tanımına göre ise müşterek*; bir lafzın iki ya da daha fazla anlama delâlet etmesidir*. Bu konuya ilk olarak Tâhâ Sûresi 39.âyeti örnek olarak vermektedir: "اَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ". "*Onu sandığa koy ve ırmağa bırak; böylece ırmak onu kıyıya çıkarsın ve benim de düşmanım, onun da düşmanı olan biri onu alsın*". فَلْيُلْقِهِ kelimesi burada hem *haber* hem de *emir* olarak müşterektir. 1.Sen onu nehire bırak, nehir onu kıyıya çıkarsın (*emir*) 2. Sen onu nehire bırak, nehir onu kıyıya zaten atar, çıkarır (*haber*). Allahü Teâla sanki şöyle buyurdu; "*sen Hz. Mûsâ'yı nehire bırak, nehir de onu sahile götürecek*". İbn Fâris burada denize emredilmiş olması daha muhtemeldir, demektedir. İbn Fâris'in bu konuda verdiği bir diğer örnek şöyledir: "أرأيت" kelimesi bazı yerlerde istiftâ (fetva istemek, öğrenmek الإستفتاء) anlamında gelir. أرأيت إن صلّى الإمام قاعدا كيف يُصلّي مَنْ خَلْفَهُ, "*Otururak namaz kılan bir imamın arkasındakiler nasıl namaz kılar, bunu gördün mü?*-Fetva, hüküm isteniyor. Bazı yerlerde de sual (soru sormak/السؤال) anlamında gelir. Alak Sûresi 13. âyette olduğu gibi. "اَرَاَيْتَ اِنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى" "*Düşündün mü (ey Resûlüm), ya o adam hakkı inkâr ediyor, sırt çeviriyorsa!*" Dolayısıyla iki farklı anlamda gelen bu kelime de müşterek lafızdır.[1059]

İbn Fâris meseleyi biraz daha genişleterek işlemiştir oysa kadim ulemaya baktığımızda onların, müştereği; "*lafızları aynı, anlamları farklı olan lafızlar*" olarak ele aldıklarını görmekteyiz. Müşterek lafızları bir araya toplayan en eski sözlük el-Hünâî'nin (Kürâu'n-Neml) (öl. 310/922) *el-Münecced fi'l-lüga* [1060] adlı eseridir. el-Hünâî eserinin mukaddimesinde; yazılışları aynı, anlamları farklı olan lafızları bir araya topladığını ve

[1058] Bk. İbn Fâris, *eş-Ṣâḥibî,* 59-60.
[1059] İbn Fâris, *eş-Ṣâḥibî,* 207-208.
[1060] Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî, *el-Münecced (fi'l-luġa),* thk. Ahmed Muhtâr Ömer- Dâhî Abdülbâkī (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 254. Kısa boylu veya çirkin olmasından dolayı 'karınca bacak' anlamında 'Kürâu'n-neml' lakabıyla tanınmıştır. Bk. İsmail Durmuş, "Kürâunneml", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/561.

bunları altı bölümde incelediğini dile getirmektedir. Ancak esere bakıldığında müellifin lafızları hakikat-mecâz ayırımına, dillerin farklılığına ve birbirine zıt cümle kuruluşlarındaki anlam farklılığına dikkat etmeden hepsini müşterek lafız kategorisinde ele aldığı görülmektedir.[1061] Örneğin Kürâu'n-Neml' "الطّلُّ" kelimesine şu anlamları vermektedir: **1**. Çiseleyen yağmur. (أضعفُ المطرِ وأَخَفُّهُ) **2**.Yaşlı adam. (الرَّجلُ الكَبيرُ السِّنُّ) **3**. Aciz, düşkün, yaşlı. (العجوز) **4**. Adamın eşi, kadın (إمرأته),[1062] *Ayn* lafzına ise 11 farklı anlam[1063] vermektedir. Eseri, bu sahada yazılmış diğer eserlerden farklı kılan unsur ise kitabın çok şumüllü, sistematik olarak ve alfabetik sıraya göre yazılmış olmasıdır.[1064]

Diğer bir dilbilimci İbn Cinnî (öl. 392/1002) ise; "isim, fiil ve harfler konusunda müşterek lafzın eşit oranda var olduğunu kabul etmekte ve lafzı bir, anlamları farklı olan isim, fiil ve harfler müşterektir" diye tanımlamaktadır.[1065] İbn Cinnî*, el-Ḫaṣâ'iṣ* adlı eserinde; "إن, من ,لا" gibi harfler tek anlama indirgenemez, dolayısıyla bunlar müştereğin olduğu harflerdir, demektedir. İsimlerde müştereğe الصَّدى kelimesini, fiillerde müştereğe ise وجد kelimesini örnek vermektedir. "الصَّدى "kelimesini; **1**. Ses, **2**. Ölünün bedeni, **3**. Kuş, **4**. Malını iyi koruyan adam, manalarını verdikten sonra bunun benzeri lafzı aynı anlamları farklı olan şeyler çoktur, demektedir. "وجد" fiili için ise şu anlamları vermektedir:**1**. وجدت في الغنى /Zengin olmak; **2**. وجدت في الغضب /Kızmak; **3**. وجدت في الحزن/Üzülmek; **4**. وجدت في الضالة /Kaybolan bir şeyi bulmak; **5**. عِلِمْتُ /Bilmek.[1066] Bunun gibi örnekler harflerde de çoktur, diyerek harflerle ilgili de şunları söylemektedir: "Arapçada bir fiil başka bir fiilin yerine anlam itibariyle konabilir, her iki fiilde farklı harfi cerlerle

[1061] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî* 30; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 91.
[1062] Bk. Kürâu'n-neml*, el-Münecced fi'l-luġa*, 254.
[1063] Bk. Kürâu'n-neml, *el-Münecced fi'l-luġa*, 33
[1064] Sabri Türkmen, "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm", *Diyanet İlmi Dergi,* 46/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2010), 84-85.
[1065] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 91- 92.
[1066] Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ* (b.y: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, t.y.), 3/112-113.

müteâddi olur. Araplar çokanlamlılık gereği bu harfi cerlerden birini diğerinin yerine kullanır, bu yeni kullanım, artık alışılagelen anlamın yerine kullanılır. Bakara Sûresi 187. âyette olduğu gibi: "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ", "*Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı …*" "الرفث" kelimesi إلى harf-i ceri ile kullanılmıştır. Oysa Araplar bu kelimeyi إلى ile kullanmaz ya ب ya da مع harf-i ceri ile kullanırlar. Burada bu kelime الإفضاء/sonuca varmak (ilişkiye girmek/أفضيت الى المرأة), oruç tutanlara, onun gerçekten yaklaşmak anlamının olduğunu duyurmak, bildirmek ve bu kelimeyi müteâddi yapmak için الى harf-i ceri kullanılmıştır.[1067] Âl-i İmrân Sûresi 52. âyette ise " مَنْ اَنْصَارِيْٓ اِلَى اللّٰه", "*… Allah'a giden yolda bana yardımcı olacaklar kimlerdir? …*" buyurulmaktadır. الى Harf-i ceri burada da مع anlamında kullanılmıştır."[1068]

Erken dönem Arap dilbilimcilerinin müşterek lafızları tanımlamada çok geniş bir çerçeve çizdikleri, bu tanımlamalar arasına kelimenin bütün mecâzî anlamları ile üslûp ve terkiplerden doğan anlam farklılıklarını da koydukları görülmektedir. Buna göre müşterek lafızdan anladıkları şey; hiçbir şart ve sınırlama koymadan, salt lafız birliği ve anlam çokluğuna dayanan genel bir anlayıştır.[1069]

2.Usûl ve Mantık Âlimleri Nezdinde Müşterek Lafız

Müşterek lafız mefhûmu klasik dil âlimlerine göre, genelde herhangi bir şarta veya bir kayda bağlı olmadan; lafzı aynı, anlamları farklı olan kelimeler için kullanılır. Müştereğin dilde varlığını kabul edip, bir iki örnekle yetinmişlerdir. Ancak daha sonra usûlcüler ve mantıkçılar, müşterek lafzı tanımlarken, başka terimlerle karıştırılmasının önüne geçmek için bazı kurallar getirmişlerdir. Özellikle usülcüler nezdinde müşterek lafız, önemli delâlet (anlam) konularındandır. Bu nedenle tanımını yapıp örneklendirmişler ve ona has bir takım kaide ve kurallar ortaya koymuşlardır.[1070]

[1067] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ*, 2/310.
[1068] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ*, 2/311.
[1069] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 92; Türkmen, "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm", 84-85.
[1070] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 29.

Gazzâlî, müştereği "tanım ve hakikat bakımından aralarında ortaklık bulunmayan, birbirinden farklı müsemmâlara verilen isimler" olarak tanımlar ve lafızları, lafız-mana ilişkisi açısından 4'e ayırır: 1. *Müterâdif Lafızlar*: Aynı müsemmâ için kullanılan farklı lafızlar. İçki için kullanılan "akar" ve "hamr"; aslan için kullanılan "esed" ve "leys" kelimeleri gibi. Burada ortaklık lafızda değil, manadadır. 2. *Mütebâyin Lafızlar*: Farklı müsemmâlar için kullanılan farklı lafızlar. Bu tür sözcüklerde isim, lafız ve mana bakımından herhangi bir ortaklık yoktur. "İnsan, at ve ağaç" kelimeleri gibi. 3. *Mütevâtı' Lafızlar*: Aralarındaki ortak anlam ve benzerlikten dolayı farklı varlıklara, isimlere delâlet eden lafızlardır. Ali, Zeyd, Amr ve Bekr için insan isminin kullanılması; cisim olmadaki ortaklıkları sebebiyle gök, yer ve insana "cisim" isminin verilmesi; "renk" isminin siyahlık, beyazlık ve kırmızılık için kullanılması gibi. 4. *Müşterek Lafızlar*: Tanım ve hakikat bakımından aralarında ortaklık bulunmayan, birbirinden farklı müsemmâlar için kullanılan isimlerdir. Görme organı/göz, su/pınar, terâzî kefesi vb anlamlara gelen "*ayn*" lafzı gibi[1071].

Seyyid Şerîf Cürcânî de benzer bir tanımla; Müştereği "ayn kelimesi gibi birçok vaz' ile birçok manaya gelen lafız" olarak tanımlamakta ve iki şey arasındaki müşterek olma çeşitlerini daha önce de ifade edildiği gibi etraflıca dile getirmektedir.[1072]

Râzî, usûl-i fıkha dair yazdığı *el-Mahsûl* adlı eserinde müşterek lafzı; "İki ya da daha fazla farklı hakikati ifade etmek için ilk vaz' itibariyle vaz' edilmiş ve bu anlamları olduğu gibi taşıyan lafız" olarak tanımlamakta ve buna da şöyle açıklık getirmektedir: "İki farklı hakikat (gerçeklik), anlam ifade etmesi için oluşturulmuş lafızdan kastımız, müfred (tek anlamlı) isimlerden ayırt edilmesi içindir. Başlangıçta ilk vaz' ile oluşturulmadan kastımız ise kavramın bir şeye hakikat, başka bir şeye de mecâz yoluyla delâlet etmesini engellemek içindir *(*yani iki anlam başlangıçta o kelimenin zatında bulunacak, sonradan karîneler veya mecâz yoluyla kazanılmış anlam olmayacak*).* Bu iki anlamı bünyesinde olduğu gibi taşıyacak sözünden kastımızda müşterek'i mütevâtı'dan ayırmak içindir. Böylece müşterek lafız, mütevâtı' lafızdan ayrılmış olur. Çünkü mütevâtı' lafız ayrı ayrı, farklı mahiyetleri (özellikleri) itibariyle ele alınır. Ancak müşterek lafız, mahiyetleri farklı olduğu için değil, aynı anlamda müşterek oldukları için

[1071] Gazzâlî, *el-Müstaşfâ,* 26.
[1072] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 215, Cürcânî'de müşterek çeşitlerini daha önce birinci bölümde verdiğimiz için, burada tekrar vermedik. Bk. "Vücûh-Nezâirin tanımları bölümü", 44-45.

ele alınır.[1073] Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) müşterek tanımı da Râzî ile hemen hemen aynıdır. Ona göre de müşterek "başlangıçta iki ya da daha fazla anlamı ifade edecek şekilde vaz' edilen lafızdır. İlk vaz' hakiki manaları içine almalı, mecâz olmamalı. Ayrıca menkul olmalı, yani bize nakledilmeli. Arap dilinde kullanılıyor olmalı. Böylece o mütevâtı' lafızlardan ayrılır. Çünkü mütevâtı' lafız farklı mahiyetleri bir arada bulundurur. Müşterekte ise mahiyet itibariyle değil, anlam üzerinden bir ortaklık mevcuttur." [1074]

Tehânevî de *Keşşaf* adlı eserinde, âlimlerin müştereği iki manada kullandıklarını yani, müşterekte iki şey kastettiklerini dile getirmektedir. **1**. Müfred lafzın umûmi bir anlama vaz' edilmesi ve bu anlamın müştereklik içermesi, buna da *"manevî müşterek"* denir. Manevi müştereklik de mütevâtı' ve müşekkek[1075] diye ikiye ayrılır. **2**. Müfred bir kelimenin iki anlama tercih olmaksızın bedel olmak üzere vaz' edilmiş olmasıdır. Bu da her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla manaya gelen lafızdır ki, buna da "*lafzî müşterek*" denir. İki anlamdan biri konusunda tereddüde düşülürse, bu iki anlamdan biri bedel yoluyla alınır. Müfred olan lafız iki anlam için konulmamışsa zaten tek bir anlama gelecektir.[1076] Kefevî de benzer şekilde müştereği *ya lafzîdir ya da manevîdir* şeklinde tanımlamaktadır. *Lafzî müşterek* birçok anlamı ifade etmek üzere vaz' edilmiş lafızdır, ayn lafzı gibi. *Manevî müşterek* farklı kesimlerde var olan ortak bir özellikten ibaret olan şey, canlılık gibi. Manevî müşterekte tek bir vaz' yeterlidir. Lafzî müşterekte ise birçok vaz' vardır. İki anlam arasındaki müşterek lafız sadece bir anlam için kullanılabilir, müşterek lafız iki anlamdan birini kastedebilir, ancak tayin etmez, sınırlandırmaz. Lafzî iştirakın, lafzın anlamları karşısında vaz' edilmiş olması gerekir. Lafız her anlamı kasten ifade etmelidir, "العين ve القرؤ" lafızlarında olduğu gibi. Fıkıh usûlünde ele alınan asıl müşterek türü ise lafzî müşterektir.[1077]

[1073] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418), 1/261, 283; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 32.

[1074] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳ min ʿilmi'l-uṣûl,* thk. Ahmed Azû el-Nâye (Dımeşk: Dâru'l-Küttâbi'l Arabî, 1999/1419), 1/57-59.

[1075] Sözlükte "şüphe etmek" anlamındaki "şekk "kökünden türeyen "teşkîk" "şüphelendirmek, tereddüde sevketmek" anlamına gelir. Mantıkta bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmesine "teşkîk", teşkîk tarzında kullanılan lafza da müşekkek denir. Bk. Muhittin Macit, "Teşkîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/567.

[1076] Tehânevî, *Keşşâf*, 1/202-206.

[1077] Kefevî, *el-Külliyât*, 119.

Süyûtî *el-Müzhir* adlı kitabının 25. bölümünde müşterekle ilgili İbn Fâris'in tanımını verdikten sonra, usulcülerin müştereği şu şekilde tanımladıklarını dile getirmektedir: "*Müşterek; aynı lafzın iki ya da daha fazla farklı anlama, o dili konuşanlar nezdinde, eşit oranda delâlet etmesidir.*"[1078] Yine Süyûtî "*Mu'terakü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*" adlı eserinin 35. bölümünde Kur'ân'ın i'câz çeşitlerinin en yücesi olarak müştereği ele almakta ve "bir/aynı kelime yirmi veya daha fazla ya da daha az anlama gelebilir. Bu da beşer kelâmında bulunmayan bir özelliktir"[1079] demektedir. Süyûtî *el-İtkân'*da 39. bölümde Vücûh-Nezâir için söylediği şeyleri *Mu'terakü'l-Akrân'*da 35. bölümde müşterek lafız için söylemektedir. Zerkeşî ve Süyûtî'nin Vücûh-Nezâir'i müşterek lafız olarak tanımladıklarını daha önce dile getirmiştik. Nitekim Süyûtî'nin, Zerkeşî'nin Vücûh-Nezâir için söylediği i'caza dair bu sözü[1080] müşterek lafız tanımında vermesi onun Vücûh-Nezâir'le müşterek lafzı eş değer hatta aynı gördüğünün ifadesidir. Süyûtî bu kitabı ve müşterek lafızla ilgili olarak; "ben bu kitabın anlaşılır olması için gayret sarfettim. Bunun yanında mananın tam olarak anlaşılması için müşterek lafzın tefsirini de verdim. Ayrıca harfler hakkında da bilgi verdim. Çünkü bunlar bilinmesi gereken önemli konulardandır. Zira geldiği yerde harflerin durumu hüküm çıkarmada ve anlamada farklılığa yol açar. Örneğin Sebe' Sûresi 24. âyette; وَاِنَّآ اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ "*...O halde biz veya siz, iki taraftan biri ya doğru yoldadır yahut açık bir sapkınlık içindedir.*" buyurulmaktadır. Burada Hakkı, Hüdâ'yı ifade ederken "yücelik (uluvvet)" anlamına gelen على harf-i ceri kullanılmış, dalâleti sapkınlığı ifade ederken de "içinde, içine dalmak, boğulmak" anlamında في harfi ceri kullanılmıştır. Bu kelimeye en uygun harf-i cer de budur" demektedir.[1081] Zerkeşî *Bahru'l-Muhît* adlı eserinde müştereği âlimlerin görüşleri doğrultusunda "bir kelimenin müşterek kabul edilmesi için kelimenin bütün manalarının hakiki olması gerekmektedir. Manalarından biri hakiki, biri mecâz olan kelimeler müşterek kabul edilmez mesela "ayn" kelimesi" göz, pınar, güneş, altın vb. farklı anlamlara geldiği için müşterek kabul edilir, çünkü bu manaların hepsi hakiki

[1078] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292.
[1079] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Muʿterekü'l-aḳrân fî müştereki'l-Ḳurʾân* (*Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân*), (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1408), 1/387-388.
[1080] Bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/102-103.
[1081] Süyûtî, *Muʿterekü'l-aḳrân,* 1/388-389.

manalardır. Fakat "aslan, cesur insan" manalarında kullanılan "الأسد" kelimesi müşterek kabul edilmez. Çünkü bu kelimenin manalarından biri hakiki (aslan), diğeri mecâz (cesur insan) dır" şeklinde uzunca anlatmaktadır.[1082] Nitekim âlimlerin müşterek hakkındaki genel görüşü bu yöndedir. Buraya kadar verdiğimiz tanımlardan da anlaşılacağı üzere, usûlcülerin müşterek lafız yaklaşımı genelde; "müşterek lafzın taşıdığı anlamların farklı ve hakikat olması, Arap dilinde kullanılıyor olması ve mecâzla kazanılmış anlamlar olmaması" yönündedir.

3. Modern Âlimlere Göre Müşterek Lafız

Müşterek lafız konusu Vücûh-Nezâir'den sonra ele alınan bir meseledir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu konu her ne kadar, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh gibi ilk dönem dilcileri tarafından ele alınsa da konuya genel olarak değinilmiş, Vücûh-Nezâir ilminde olduğu gibi detaya girilmemiştir. Ancak daha sonra gelen dil âlimleri tarafından bu konu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Modern âlimler terâdüf konusunda olduğu gibi müşterek lafza da önem atfetmişler, tanımını yapıp varlığı konusunda tartışmaya girmemişler, bilakis bütün dillerde müşterek lafız gerçeğini kabul etmişler, müşterek lafzı tayin etmede siyâkın öneminden de bahsetmişlerdir. Bu bağlamda Zürkânî (öl.1367/1948) "*Menâhilü'l-Îrfân*" da müşterek lafzı bilmenin, tanımanın yönteminin karîneler ve siyâkla mümkün olacağını ifade etmektedir.[1083] Sûphî Sâlih (1926-1986) ise müşterek konusunda şunları söylemektedir: "Dilbilimciler bir kelimenin kullanıldığı kadar anlama sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Arapçada ifade nasıl ki eşanlamlılık yoluyla genişliyor ve anlatım zenginliği söz konusu oluyorsa, müşterek yoluyla da ister hakiki ister mecâzi manada kullanılmış olsun, böyle bir genişlik ve zenginlik söz konusudur. Müşterek lafız konusu sadece Arapçaya has olmayıp, diğer dillerde de var olan ve üzerinde tartışılan bir konudur. Nitekim müşterek ve müterâdif olgusunu kabul edenler olduğu gibi inkâr edenler de vardır. Ancak müşterek, Arapçanın zengin ifade şekillerinden olup, zâtî unsurları/temel özellikleri arasında sayılır, bu nedenle de inkârı doğru değildir." Ayrıca Suphî Sâlih müşterek konusunda usûlcülerin yaptığı "aynı lafzın iki ya da daha fazla farklı anlamda aynı dili konuşanlar nezdinde eşit oranda delâlet etmesi" şeklindeki tanımlarını daha sağlam bir tanım olarak kabul eder ve eğer bu tanımı kısaca özetlersek

[1082] Bk. Zerkeşî, *Baḥrü'l-Muḥîṭ,* 2/388-408.
[1083] Bk. Muhammed Abdü'l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳur'ân, (*b.y: Matbaatü Îsâ el-Bâbi'l-Halebî), 1/153, 182.

müşterek; "yazılışı aynı anlamı farklı olan lafızdır (المشترك هو ما اتحدت صورته واختلف معناه)" der.[1084]

Modern dilcilerden Ahmed Muhtâr Ömer de (1933-2003) müşterek lafzı; "aynı lafzın birden çok anlama delâlet etmesi" olarak tanımlamaktadır.[1085] Ali Abdülvâhid Vâfî (1901-1992) ise *Fıkhu'l-lüga* adlı eserinde, "terâdüfün zıddı olan müşterek lafız; mecâz yoluyla değil, hakikat yoluyla birçok anlama gelmeli, lafzın anlamları onun gerçek anlamı olmalı, diyerek "الخال" kelimesini örnek vermektedir. "Dayı, yüzdeki ben, bulut, büyük deve (iri cüsseli), küçük tepecik/tümsek" gibi anlamlara gelen bu kelimenin, anlamları gerçek anlamlar olup, mecâz yoluyla kazanılmış anlamlar değildir", demektedir.[1086]

Nureddin Müneccid ise müşterek lafız konusunda benimsediği tarifi şöyle dile getirir: "Müfred bir lafzın harfleri ve hareke düzeni ile, iki ya da daha fazla özel anlama, aynı bölgede, aynı zamanda, aynı mekânda delâlet etmesi ve bu anlamlar arasında ne manevî ne de belâğî bir bağlantının olmamasıdır." Ayrıca Müneccid, batılıların bu olguyu ifade etmek için polysemy ve homonymy olmak üzere iki farklı terim kullandığını, bunlardan birincisinin, çokanlamlılık olduğunu bunun da müşterek lafzın tanımına yakın olduğunu, diğerinin ise; Arap dilindeki tam cinası (uyumluluk) karşıladığını; çünkü bu guruptaki kelimelerin aralarında sadece şekil ve siyga (kip) olarak bağlantı ve benzerliğin bulunduğunu, anlamlar arasında ise hiçbir ilişkinin olmadığını ifade etmektedir.[1087]

Muhammed el-Mübârek (1847-1912), konuya *temel/genel anlam* açısından yaklaşmaktadır. Ona göre; "yeni manalara delâlet etmek üzere türetilen lafızların çoğu genel/temel anlama sahiptir. Bu nedenle bunlar bir sıfatta veya bu genel anlamda ortak olan farklı müsemmâlara delâlet etmek için kullanılabilirler. Mesela دليل kelimesi *yol gösteren* anlamına geldiği gibi günümüzde turistleri gezdiren kişi yani *rehber* anlamında veya ülkenin turizmle ilgili gezilip görülecek yerlerini tanıtan *broşür/kitapçık, hüccet ve burhan/delil* anlamlarına da gelmektedir. Bütün bu anlamların temelinde, *maksada,*

[1084] Bk. Subhî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa,* 302.
[1085] Ahmed Muhtâr Ömer*, İlmü'd-delâle*, 145.
[1086] Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa* (Kahire: Nehdât Mısır, 2004), 145.
[1087] Müneccid, *el-lştirâkü'l-lafẓî,* 37-38.

hedefe yönlendirme, bir şeyi gösterme temel anlamı yatmaktadır."[1088] el-Antâkî ise Mübarek'in bu açıklamalarını yeterli bulmayarak, aralarında böyle bir temel anlam ilişkisi kuramayacağımız müşterek kelimelerin de var olduğunu belirtmektedir. Ona göre; "el-Mübârek'in bu açıklaması yeterli değildir. Pek çok müşterek lafızda böyle bir genel/temel anlamdan söz edilemez. Öyle lafızlar vardır ki, aralarında hiçbir bağlantının olmadığı tamamen farklı birçok anlama delâlet etmektedirler. Mesela الخال kelimesi; *dayı, yüzdeki ben, küçük tepecik* gibi yine الأرضkelimesi; *yeryüzü ve soğuk algınlığı* gibi aralarında ilişki kurulamayacak pek çok anlama gelmektedir."[1089]

Abdü'l-Âl Sâlim b. Mükrim de müşterek lafız konusunda, Süyûtî'de geçen usülcülerin tanımını verdikten sonra şunları söyler: "Bu tanıma baktığımızda müşterek lafzın asıl dayandığı şey anlamdır. Çünkü aynı lafız iki ya da daha fazla anlama delâlet edebilir. Dolayısıyla anlam zenginliği olduğunda müşterek lafız ortaya çıkmaktadır. Ancak şurası bir gerçektir ki bir lafız başlangıçta bir mana ifade etmek için oluşturulmuş ancak daha sonra o esas anlamdan birçok anlam türemiştir. Bu anlam çoğalmasını biz, تطور المعنى/anlam bilimi/semantik diye isimlendiririz" dedikten sonra müşterek lafızla semantik ilmi arasındaki ilişkiye değinerek çeşitli örnekler vermektedir.[1090]

Buraya kadar verdiğimiz tanımlarda da görüldüğü üzere modern dönem âlimleri, müşterek lafız gerçeğini tartışmasız kabul etmekle birlikte, ayrıca "mecâz yoluyla olmayıp, hakikatte, gerçekte iki veya daha fazla farklı anlam taşıyan lafız" şeklinde usûlcülerin tanımlarına benzer bir şekilde tanımladıkları müşterek lafzı, Arapçanın zenginliklerinden saymaktadırlar.

B. MÜŞTEREK LAFIZLARIN DİLDE VARLIĞI MESELESİ

Erken dönem dil bilim ve usül âlimleri her ne kadar dilde müşterek lafzın varlığını kabul etseler de Arap dilinde çokanlamlılık kavramının karşılığı olarak kullanılan müşterek lafız konusu dilciler arasında üzerinde ittifak edilen bir mesele değildir. Dilcilerin bir

[1088] Muhammed b. Abdülkādir el-Mübârek, *Fıḳhü'l-luġa: Dirâsât taḥlîliyye muḳārene li'l-kelimâti'l-ʿArabiyye* (b.y: Matbaatü Câmiatü Dımeşk, 1960), 181.
[1089] Muhammed el-Antâkî, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa* (Beyrut: Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, ty), 308.
[1090] Abdü'l-Âl Sâlim Mükrim, *el-Müşterakü'l-lafẓî fi'l-hakli'l-Kur'ânî* (Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 1417), 9-11.

kısmı müşterek lafzı reddederken, diğer bir kısmı kabul etmiştir. Bu konuda görüş beyân eden ilim adamlarından her biri kendi görüşü doğrultusunda onu destekleyecek deliller de sunmuşlardır. Ancak müştereği kabul eden bazı âlimlerin bu kavramın anlamını fazla geniş tuttuklarını dolayısıyla kimi zaman kelimelerin asli manalarının dışına çıktıklarını, kabul etmeyen bazı âlimlerin ise kavram ile ilgili tüm manaları aslî bir manaya döndürme çabasında olduklarından dildeki anlam genişliğini daralttıklarını söylemek mümkündür.[1091] Kadîm ulemâ'dan bir grup âlim de dilde müştereğin olmadığını, onların süreç içerisinde kinâye ve mecâz yoluyla kazanılmış anlamlar olduğunu ileri sürerek müşterek lafzın varlığını inkâr etmektedirler.[1092] Bu konuda 3 görüş vardır. Âlimlerden bir grup dilde müştereğin varlığını vacîb (zorunlu) olarak görürken, bir grup mümtenî (imkânsız), bir grup da caiz olduğu görüşündedir.[1093]

1. Vâcib (zorunlu) Diyenlerin Delili

Bir dilin lafız dağarcığı çok yüksek sayılara ulaşsa da sınırlıdır. Anlamlar ise sürekli olarak yenilenmekte ve çoğalmaktadır. Bu manalar kendilerini yüklenecek ve taşıyacak lafızlara ihtiyaç duyar. Bu yüzden eski lafızların bir yandan da yeni anlamları yüklenmeleri gerekir.[1094] Dolayısıyla bu görüşü savunanlara göre; her mananın ayrı bir lafzı olması gerekmez. Çünkü lafızlar harflerden oluşmuştur ve harfler sınırlıdır. Sınırlı şeylerden oluşan şeyler de sınırlıdır. Yani lafızlar sonlu ve mütenâhîdir/sınırlıdır; bunun aksine manalar namütenâhîdir/sınırsızdır, sınırlı olmayan şeylerin sınırlı olan şeylerle karşılanması da mümkün değildir. Nitekim bu sınırlı lafızlar, sınırsız anlamlara taksim edildiğinde müşterek lafız vacip/zorunlu hale gelir. Bu bilinen bir gerçektir. Bu görüşü savunanlara göre manaların sonsuz olduğu konusunda şüphe yoktur. Sayıların sonsuz olduğu konusunda da bir ihtilaf bulunmamaktadır. O halde anlama delâlet eden manalarda sonsuzdur ve müşterek lafzın gerçekleşmesi de aklen zorunludur. Nitekim Süyûtî *Müzhir'*de bu sınırlı lafızlar sınırsız anlamlara dağıtıldığında müşterek lafız kaçınılmaz olur,[1095] demektedir. Sâlim Mükrim de; anlamlar lafızlara taksim edildiğinde bir kısmını alır bir kısmı da dışarda kalır. Bunun akabinde süreç içerisinde değişen

[1091] Türkmen, "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm", 82-83.
[1092] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa,* 303.
[1093] Bk. Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/261-263; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm,* thk. Abdür'Rezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y), 1/19-22; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292-293; Şevkani, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/57-59.
[1094] Asutay, *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlam Biliminin el-Hasais'teki Temelleri*, 135.
[1095] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292-293.

şartlardan dolayı her lafzın iki ya da daha fazla anlamı olmaya başlar, demektedir.[1096]Ayrıca lafzî müşterek kullanıldığı bağlam içerisinde birtakım karînelerle anlamını belli edeceği için karışıklığa da sebep olmayacaktır. Müşterek lafzın varlığını savunanların diğer bir delilleri ise Arapçada *mevcut* ve *şey* gibi umum (genellik) ifade eden lafızların bulunmasıdır. Her nesnenin kendi özelliği, mahiyeti itibariyle bir varlığının olduğu muhakkaktır/sabittir. Her bir nesnenin mahiyeti diğerinden farklı olmasına rağmen bunların hepsine birden müştereken "mevcut" denmektedir. Bu da dillerdeki çokanlamlılığın/müşterek lafzın vacip/zorunlu olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda *mevcut ve şey* lafızları müşterektir. Ama birbirlerinden de farklıdır. Çünkü her şeyin varlığı, aynı zamanda o şeyin mahiyetinin aynısıdır. Her şey, başkasının varlığından da farklıdır çünkü kendisine has ve özeldir. Dolayısıyla burada *mevcûd* müşterek olur.[1097] Çağdaş dilbilimciler bunlara ek olarak şunu da söylerler; "Müştereklik, lafızları kullanmada ve ezberlemede bir iktisat/kazanım sağlamaktadır. Çünkü az sayıda lafızla çok mana ezberlemek hafıza için yorucu olmayıp, ciddi bir kazanım sağlamaktadır."[1098]

2. Mümtenî (imkânsız) Diyenlerin Delili

Müşterek lafzın dilde bulunmadığını söyleyenlere göre, çokanlamlı bir lafızla konuşma yapmak, anlatılmak istenen şeyin gereği gibi anlatılmasına engel olur. Dolayısıyla muhatapta tam manasıyla maksadın anlaşılmasını engeller. Gereği gibi anlatılamayan şey ise iletişime değil iletişimsizliğe yol açar. Eğer bir dil iletişim ve tefâhüm/karşılıklı anlaşma vasıtası ise bunu sağlayamayan şeyin dilde bulunmaması gerekir. Dolayısıyla müşterek lafız konuşmada problem olur. Mefsedenin kaynağıdır. Muradı anlama konusunda karışıklığa yol açar. Zihni, şüphe ve tereddüte düşürür.[1099]

3. Câiz Diyenlerin Delili

Lafızların sınırlı olduğunu iddia etmek gerçeği yansıtmamaktadır. Eğer kelimenin sınırlı harflerden meydana geldiğine dayanılarak bunların da sınırlı olduğu söylenirse bu husus doğru değildir. Zira sınırlı kelimelerden meydana gelmesine rağmen sayı isimleri de

[1096] Sâlim Mükrim, *el-Müşterakü'l-lafzî,* 18-19.
[1097] Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/261-263; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292-293; Şevkani, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/57-59; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 34.
[1098] Stephen Ullmann, "*Words and Their Use*" *Devru'l-kelime fi'l-luġa,* thk. Kemâl Muhammed Beşîr (Umman: Mektebetü'ş-Şebâb, t.y), 114-115; Gâzî Muhtâr Tuleymât, *fî 'İlmi'l-luġa,* (Dımaşk: Dâr-u Talâs, 2000), 217.
[1099] Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/263-264; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/57-58.

sınırsızdır. Dahası manaların sınırsızlığından bahsetmek, eğer onların birbirine zıt ya da farklı olduklarını iddia etmek ise bu da geçerli değildir. Müşterek lafzın dilde varlığını savunanlara göre manaların sonsuz, kelimelerin ise belli bir sayıda olması da çokanlamlılığın bir göstergesidir. Zira müşterek lafız gerçeği dilde var olan en büyük gerçekliktir ve dilin doğası gereğidir. Mesela harflerin sahasına baktığımızda, nahivcilerin her harfe birçok anlam yüklediklerini görürüz. Nahivciler harfi cerleri işlerken müşterek lafız olgusuna dikkat çekerek her harfin birçok anlamının olduğunu söylerler. Yine fiiller sahasında da durum böyledir. Haber, dua bildiren mazî ve muzârî fiillerde de müşterek lafız gerçeği çoktur. Süyûtî de nahivcilere göre harflerin tamamı müşterektir, haber, dua bildiren mazi fiiller, hal (şimdiki zaman) ve gelecek zaman (istikbâl) bildiren muzârî fiiller de öyledir, demektedir. Yine Süyûtî isimlerin çoğunda da müşterek lafız gerçeğinin varlığını dile getirmektedir. Dilde yaygın olarak müştereklik vardır. Dolayısıyla dilde müşterek lafzın varlığı caizdir.[1100]

Görüldüğü gibi Arap dilinde müşterek lafzın varlığı konusunda âlimler ittifak halinde değildir. Her ne kadar Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Asmaî, Ebû Ubeyde, Seâlebî, İbn Fâris, Müberred gibi ilk dönem dil âlimleri müşterek lafzın varlığını kabul etseler ve bu durum karşısında müştereğin kabul edilmemesi icmâ muhalefet gibi olsa da[1101] bir grup âlim de meseleyi inkâr etmiş ya da dilde müşterek lafzın çok az olduğunu belirtmişlerdir. Bunların başında kadîm ulemadan İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) gelir.[1102] Ona göre "anlamları farklı olan lafızlar tek bir genel (umûm) anlam çatısı altında toplanabilir. Dolayısıyla müşterek lafız diye bir şey yoktur." İbn Dürüsteveyh bu görüşünü *Tashîhû'l-Fasîh* adlı eserinde şöyle savunmaktadır: وجد kelimesi, Arap dilinde müşterek lafzın bulunduğunu savunanların en önemli, en güçlü delillerindendir. Çünkü Sîbeveyh kitabının girişinde bu kelimeyi örnek verdi ve müşterek lafzın esas prensiplerinden saydı.[1103] Fakat manalar üzerinde düşünmeyen ve gerçek manaları göremeyenler, وجد kelimesinin birden çok manaya delâlet ettiğini zannettiler. Oysa bu manaların hepsi, tek bir manada toplanabilir, o mana da iyi veya kötü (hayır ve şer) herhangi bir şeyi bulmak

[1100] Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/261-263 Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292-304; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/57-59; Sâlim Mükrim, *el-Müşterakü'l-lafẓî,* 19-20.; Hüseyin Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça* (İstanbul: Muarrib Yayınları, 2021), 163-164; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 34.
[1101] Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 164.
[1102] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa*, 302; Müneccid, *el-lştirâkü'l-lafẓî,* 24-26.
[1103] Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/24.

ve onda isabet etmektir."[1104] demektedir. Sâlim Mükrim, İbn Dürüsteveyh'in Arap dilinde müşterek lafzı inkâr gerekçelerini Süyûtî'nin *el-Müzhir* adlı eserinden alıntılarla maddeler halinde şu şekilde özetler: **1.** Arap dilinde müşterek lafzın bulunması doğru ve akıllıca değildir. Çünkü o meseleyi karışıklığa götürmektedir. Oysa Allah Teâlâ dili manaları açıklamak (ibâne) için koymuştur. **2**. Eğer bir lafız iki farklı anlama geliyorsa bu bir açıklama (ibâne) olmaz. Bilakis bu bir ta'mim (genelleme) veya tağtiye (lafzın anlamının örtülmesi, kapatılması) olur. **3**. Müşterek lafzı kabul edenler evhamlı kişilerdir ve hata etmişlerdir. Mesela فعل ve افعل kelimelerine iki farklı anlam verdiler. Bu ilmin illetini, gerekçesini bilmeden bu işi yaptılar. Eğer bu kelimelerin köklerine bakmış olsalardı gerçekte o ikisinin tek anlam ifade ettiğini görürlerdi. Arap kelâmında bu iki kelime iki farklı anlama gelecek olursa bu durum ya farklı iki lehçeden ya da sözde hazf (harf düşmesi) ve ihtisardan (kısaltma) dolayı olur. Bunun sonucunda iki lafız birbirine benzer. Bu sözün hangi sebeple burada kullanıldığı, dinleyen kişiye açık ve net olmaz. Dolayısıyla o da iki anlamdan birini tercih edeceği için hataya düşer. **4**. Müşterek lafız dilde derinlemesine araştırma yapmayanların zihninde oluşturduğu bir şeydir. Eğer iki lafız arasında anlam farklılığı varsa sarf ilmine müracaat edilmelidir."[1105] Ancak İbn Dürüsteveyh'in konuyla ilgili şu cümleleri onun müşterek lafzı tamamen de inkâr etmediği, müştereğin alanını daralttığı şeklinde de yorumlanmaktadır: "Dil ancak manaları birbirinden ayırmak için vazedilmiştir. Eğer bir lafzı, iki farklı ya da iki zıt anlam için vazetmek caiz olsaydı, o zaman bu örtmek ve müphem hâle getirmek olurdu. Fakat nadir olarak bazı gerekçeler yüzünden böyle durumlar olabilir. Bu gerekçeleri bilmeyen kişi lafzın iki mana için vazedildiğini zanneder. Bu konuda Araplardan sema' yoluyla nakledilenler sahihtir. Bunlar ancak iki farklı topluluktan (lehçeden) gelmiştir yahut sözdeki bir hazf veya kısaltmadan kaynaklanmıştır."[1106] İbn Dürusteveyh'in bu sözünden aslında müşterek olgusunu tümüyle inkâr etmediği, ancak sema' şartıyla bu olgunun alanını daralttığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, el-Kera'ayn, bazı çağdaş Arap

[1104] Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. Dürüsteveyh b. el-Merzübân el-Fârisî el-Fesevî, *Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: el-Meclisü'l-Â'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1988/1419), 188-189; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/303-304; Suphî Salih*, Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa*, 302-303.
[1105] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/303-304; Sâlim Mükrim, *el-Müşterakü'l-lafẓî,* 12-14.
[1106] Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/385; el-Kerâ'ayn, *İlmu'd-delâle,* 116.

araştırmacılarının, İbn Dürusteveyh'i müştereği inkâr edenlerin başında zikretmelerini de doğru bulmadığını ifade etmektedir.[1107]

İbn Dürüsteveyh'i, Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987) günümüzde de İbrâhim Enîs gibi âlimler desteklemektedir.[1108] Ebû Hilâl el-Askerî de *Fürûku'l-Lügaviyye* adlı eserinde İbn Dürüsteveyh'in adını zikretmeden görüşünü naklederek, onu desteklemektedir. Ona göre; nahivcilerin bazısı (İbn Dürüsteveyh'i işaret ederek) bir lafzın iki anlama gelmesi, meseleyi açıklamak değil, kapalı hale getirmek, muhatabı şaşırtmaktır. Bu da Allah'ın dilleri yaratış esasına aykırıdır. Çünkü Allah dilleri ibâne (açıklamak) için yaratmıştır." demektedir.[1109] Nureddin Müneccid bu iki âlimin yaklaşımını şöyle yorumlamaktadır; "ikisinin de inkâr gerekçesi, müşterek lafzın Allah'ın dilleri yaratış amacına ters, tezat olduğu düşüncesidir. Allah dilleri açıklamak için yaratmıştır, müşterekte ise kapalılık mevcuttur, diyorlar. Bunların görüşü dillerin tevkîfî olduğu esasına dayanır. Ancak gerek İbn Dürüsteveyh gerekse Ebî Hilâl'in inkâr gerekçeleri sağlam değildir. Bu yönüyle de eleştirilirler. Birincisi onlar duruma lügavî açıdan değil, dinî açıdan bakmışlar ve dini bir delille açıklamaya çalışmışlardır. İkinci husus da onların savunduğu görüş, ittifak edilen bir görüş değildir. Her ikisi de dillerin tevkîfî olduğuna dair görüşlerini Bakara Sûresindeki şu âyete dayandırmaktadırlar: وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۤءَ كُلَّهَا *"ve Âdem'e bütün isimleri öğretti."*[1110]Ancak bu âyetin tefsirinde birçok farklı görüş vardır. Bu da onların tezini desteklemez. Dolayısıyla bu iki dilcinin meseleyi dini açıdan ziyade dil açısından ele almaları gerekir."[1111]

Ebû Alî el-Fârisî, (öl. 377/987) müşterek lafzın, dilin ilk vaz'ı esnasında oluşmasının temel bir kural olmadığını iddia etmektedir. Ancak farklı lehçelerin birbirinden alışverişi ve mecâz (istiâre) yoluyla dilde çokanlamlı kelimelerin varlığını da kabul etmektedir. O'na göre; "iki farklı lafzın iki farklı anlama gelmesi, dilde asıl olarak, ilk vaz' itibariyle oluşturulmuş bir şey değildir. Fakat o, dillerin birbirine karışması sayesinde veya bir tek anlamda kullanılan bir lafzın zamanla, süreç içerisinde mecâz yoluyla başka anlamlarda

[1107] el-Kerâ'ayn, *İlmu'd-delâle*| 116; Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıkhi'l-luġa*, 303.
[1108] Gezgin, *"Tefsirde Semantik Metod",* 498.
[1109] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûḳu'l-luġaviyye,* thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru'l-Îlm ve's-Sekâfe, t.y), 23-24.
[1110] el-Bakara 2/31.
[1111] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 33-34.

kullanılmasıyla oluşur. Böylece kelimenin anlamları çoğalır. Hatta sonradan kazanılan anlam, lafzın asıl/temel anlamı haline gelebilir." Görüldüğü gibi Ebû Alî el-Fârisî, lafızların dilsel köküyle ilgilenmiş, bu asılları incelerken de dilin vâkıâsına, kazandığı yeni anlamlara uzak durmamıştır. İbn Sîde, kitabı *el-Muḫaṣṣaṣ'da*, Ebû Alî el-Fârisî'nin bu görüşlerini aktarmaktadır.[1112]

Suphî Sâlih, Ebû Alî el-Fârisî'nin orta yolu takip ettiğini, mutedil bir tavır takındığını, söylemektedir: "O, ne birinci grup gibi mübalağaya düşmüş, ne de İbn Dürüsteveyh gibi reddetmiştir. Müşterekteki iki anlamın ilk vaz' itibariyle olmadığını, zamanla süreç içerisinde dillerin alışverişi sayesinde bu anlamların kazanılmış olabileceğini dile getirmektedir." [1113] Modern dil âlimlerinden İbrahim Enîs'e (1906-1977) göre de "müşterek lafız olarak kabul edilen birçok lafzın, müşterek olmadığını söyleyen İbn Dürüsteveyh doğru söylemektedir. Çünkü o, lafza asıl manası dışında yüklenen bütün manaları, mecâz olarak kabul etmektedir. İbrahim Enîs'e göre; "eğer bir lafız, aralarında herhangi bir bağlantı olmaksızın iki farklı anlam ifade ediyorsa, ona müşterek lafız denir. Ancak iki anlamdan biri hakikat, diğeri mecâz, istiâre, kinâye vb. yollarla kazanılmış olursa, o müşterek kabul edilmez. الهلال kelimesinde olduğu gibi. **1**. Gökteki hilâl, ay, **2**. Hilâle benzetildiği için av yayı, kancası. **3**. Hayvanın ayağına takılan nal (hilâl şeklinde). Bu kelimenin müşterek sayılması doğru değildir. Hepsinde anlam aynıdır. Oda hilâl şeklidir. Diğerleri mecâz yoluyla oluşturulmuş anlamlardır. Ayın şekline hilâl denilmiş, şeklinden dolayı da diğer anlamlar türetilmiştir. Dolayısıyla burada müştereklik yoktur. Gerçek müşterek lafızda anlamlar arasında bağlantı olmaması gerekir. الارض ve الخال kelimelerinde olduğu gibi*:* الارض kelimesi; **1**. Bilinen yer küresi. **2**. Soğuk algınlığı; الخال kelimesi, **1**. Annenin kardeşi, dayı. **2**. Yüzdeki ben. **3**. Küçük tepecik. Bu örneklerde görüldüğü gibi الارض kelimesinin iki anlamıyla, الخال kelimesinin de üç anlamıyla aralarında herhangi bir bağlantı olmadığı için bu kelimeler müşterek lafızdır, ancak bu

[1112] Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Sîde, ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muḫaṣṣaṣ,* thk, Halîl İbrâhîm Ceffal, (Beyrut: Dârû İhyâu't-Türâs el-Arabî,1996/1417), 4/173 (Bu konuda Ebû Alî el-Fârisî'ye atfedilen bir kitap mevcut değildir).

[1113] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa,* 302.

örnekler, yani anlamları bütünüyle farklı olan müşterek lafızlar Arapçada çok azdır, hatta nadirdir, bir elin parmaklarını geçmez.”[1114]

Muhammed el-Mübarek (1981) konuya *temel anlam* açısından yaklaşmaktadır. Ona göre; müşterek lafız, “tüm yaygın dillerde rastladığımız dilsel bir olgudur. Daha önce zikrettiğimiz gibi onun kökeni ve ortaya çıkışı, eşyaların isimlendirilmesi ve kelimelerin yerleştirilmesi yoluyladır. Bu da dillerde genel/temel bir meseledir”.[1115] Ali Vâfî ise; “Müşterek lafızları tamamen inkâr etmeye çalışmak ve bu meselenin tamamını yorumlamaya, te’vil etmeye çalışmak gereksizdir. Çünkü bazı örneklerde müşterek bir lafzın farklı anlamları arasında bu te’vili mümkün kılacak açık bir bağlantı yoktur, bu da verdiğimiz örnekler üzerinde düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında müşterek lafızların sayısı ikinci grubun iddia ettiği kadar da fazla değildir. Zira bunların te’vili mümkündür ve böylece kelimeler bu kategorinin dışına çıkacak şekilde yorumlanabilir. Buna aslî anlamından herhangi bir alâkadan dolayı mecâzî anlamlara kayan ve böylece müşterek olarak kabul edilen ancak aslında müşterek olmayan *hilâl* kelimesini örnek verebiliriz*:* Mesela “هلال” kelimesinin birçok anlamı vardır: “gökteki hilâl (asıl anlam), avda kullanılan ve hilâle benzeyen bir silah, yine hilâle benzeyen ayakkabı kopçası, tırnağın hilâl biçimindeki kısmı vb. Bunların aynı kelime ile ifade edilmesinin sebebi, arada kurulan benzerlikten dolayı mecâzî anlatıma başvurulmasıdır. Kelimenin morfolojik yapısında meydana gelen bazı değişiklikler sebebiyle oluşan çokanlamlılık da gerçek anlamda iştirakten sayılmaz. Dolayısıyla bu değerlendirmelerin ışığında müşterek lafızlardan olduğu söylenen kelimeleri elediğimizde geriye gerçek anlamda müşterek olan çok az miktarda kelime kalacaktır.” [1116] el-Antâki de aynı yaklaşımı şu şekilde ifade etmektedir; “yeni anlamlara işaret etmek için türetilen kelimelerin çoğu genel anlamlara sahiptirler. Şâyet iki anlamdan birinin asıl, diğerinin ise ondan mecâz yoluyla elde edilmiş bir anlam olduğu anlaşılırsa, bu lafzı hakikî anlamda müşterek saymamız doğru olmaz. İbn Dürüsteveyh, müşterek olduğu söylenen pek çok lafzın gerçekte müşterek değil, mecâzî ifadeler olduğunu düşünmekte haklıydı. Mesela “hilâl” kelimesi ile ilgili verilen anlamlar, aslında ondan mecâz yoluyla elde edilmiş yeni karşılıklardır. Bu da gösteriyor ki, biz bu kelimeyi müşterek sayamayız. Zira hakikî

[1114] İbrâhim Enîs Ahmed, *Delâletü’l-elfâẓ* (b.y: Mektebetü’l Encelü’l-Mısriyye, 1976), 213-214.
[1115] Muhammed el-Mübârek, *Fıḳhü’l-luġa,* 172.
[1116] Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü’l-luġa,*145-147.

anlamda iştirâk, iki anlam arasında hiçbir bağ, ilişki tespit edemediğimiz durumlarda gerçekleşir. Böyle olan lafızlar ise oldukça azdır, hatta bir elin parmak sayısını geçmez."[1117]

Bu yaklaşımlarda da görüldüğü gibi Arap dilinde ve Kur'ân'da çokanlamlılık olgusu her ne kadar bazı dilci ve usûlcüler tarafından münakaşa konusu yapılmış olsa da dilcilerin ve usûlcülerin çoğuna göre inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim Modern dilbilimciler de genelde müştereği inkâr etmemiş, ancak bazıları müştereğin çerçevesini daraltmış, bazıları da geniş tutmuştur.[1118] Yine bu konuda her ne kadar araştırmacılar arasında görüş birliğinin olduğunu söylemek mümkün değilse de müşterek lafzın oluşumunda mecâzın etkisi ve bu etkiyle kazanılmış yeni anlamın, gerçek müşterek lafızdan sayılamayacağı noktasında büyük oranda bir görüş birliğinin olduğundan da söz edilebilir.

C. MÜŞTEREK LAFZI ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER

Dillerde çokanlamlılığı oluşturan sebepler konusunda hem mütekaddim hem de modern dönem dil âlimlerinin birbirlerinden farklı görüşlere sahip olduklarını görmekteyiz. Bu farklılığa sebep olan şeyler; âlimlerin farklı bakış açılarından ve müşterek lafız konusuna getirdikleri farklı tanımlardan olabildiği gibi üzerinde inceleme yaptıkları dillerin kendilerine özgü yapılarından da kaynaklanabilmektedir.[1119]Arapçada müşterek lafzın sebepleri konusunda ilk dönem dil bilimcileri genelde iki faktör üzerinde durmuşlardır: "Mecâz ve Arap lehçelerinin birbirine karışması."[1120] İbn Dürüsteveyh ve Ebû Alî el-Fârisî ve Sa'leb bu sebeplere ilave olarak "hazf, ihtisâr, tetavvuru'd-delâlî (semantik)" gibi etkilerden de bahsetmişlerdir.[1121] İbn Fâris'de bunlara "dilde mücâvere ve sebebiyet ilkeleriyle"[1122] birlikte "i'râb ve tasrîf (sarf) konularını"[1123] eklemektedir. Ancak modern döneme gelindiğinde bu etkenler çeşitlilik arz etmektedir. Kelimelerin çokanlamlılık özelliği kazanmasında "lehçelerin ittifakı, bir dilden başka dile aktarma, hazf, anlam değişmesi, mecâzi kullanım, sözcüğün terimleşerek yeni bir anlam daha kazanması

[1117] el-Antâkî, *Dirâsât fî fıkhi'l-luġa*, 308-309.
[1118] el-Antâkî, *Dirâsât fî fıkhi'l-luġa*, 308-309; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 39.
[1119] Müneccid, *İştirâkü'l-Lafzî*, 44; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 119.
[1120] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/261-267; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292-294, 303-304; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/57-59; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* 37-43, Muhammed Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs fî fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1993/1413), 2/137; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 64-65.
[1121] İbn Sîde, *el-Muḫaṣṣaṣ,* 4/173; İbn Dürüsteveyh, *Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ*, 188-189; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/303-304; Sâlim Mükrim, *el-Müşterakü'l-lafẓî,* 12-14.
[1122] İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî,* 57-58.
[1123] İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî,* 143-144.

dolayısıyla kelimenin örfî ve ıstılâhî kullanımı, kelimenin sessel gelişime uğraması ve iki farklı kelimenin formunun birleşmesi" vb. nedenler etkili olmaktadır.[1124] Nitekim Ahmed Muhtâr Kürâu'n-Neml'in kitabını tahlil ederken müştereğin varlığına "kalbu'l-mekân, ibdâl, kelimenin terimleşmesi, anlam genişlemesi ve daralması" gibi hususları da ilave etmektedir.[1125] Bütün bu etkenlerle kelimeler yeni anlamlar kazanmaktadır. Ancak bir kelimenin bu etkenlerden herhangi birisi sonucu kazandığı her yeni (yan) anlam, o kelimenin çokanlamlı olduğunu göstermez. Çokanlamlılığın oluşması için, kelimenin kazandığı bu yeni anlamların, kelimenin temel anlamı derecesinde yaygın kullanılır duruma gelmesi gerekmektedir. Yani kelimenin, müfred haliyle yaygın olarak birden fazla anlama eşit seviyede delâleti durumunda çokanlamlılıktan bahsedilebilir. Aksi halde kelimenin her mecâzi, örfî veya ıstılâhî kullanımı sonucu oluşan anlam farklılığı çokanlamlılık olarak telâkki edilirse, bu durumda çokanlamlılığın tanımı dışına çıkılarak sınırları aşılmış olur.[1126] Dillerde müşterek lafzın oluşumuna sebep olan birçok etken olmakla birlikte başlıcaları şunlardır:

1. Dilsel Konumlandırma/Dilbilimsel Durum (الوضع اللغوي)

Bir lafzın bir anlam türeteni, yükleyeni vardır. Bir kişi, grup ya da kabile bir lafza bir anlam yüklerken başka bir kişi ya da grup da aynı lafza başka bir anlam yüklemiştir. Daha sonra bu iki ve farklı anlam yaygın kullanılır hale gelir. Böylece o dil içerisinden müşterek lafız/çokanlamlılık ortaya çıkar. Bu da dillerin tevkîfî/vahiy merkezli olmadığını gösterir. Çünkü dillerin oluşturanları, anlam yükleyenleri çoktur.[1127]Ayrıca araştırmacılardan bazıları müşterek lafzın ilk konuluşta mefsede (karışıklık oluşturma, zarar verme) korkusu karşısında, ibhâm (belirsizlik) amacıyla söylenmiş olabileceğini de dile getirirler. Birçok usülcü de bu görüştedir. Mesela Râzî; kelimeye anlam yüklemek konuşanın amacına bağlı olabilir. Çünkü detay ve tafsilat mefsedeye sebep olabilir. Peygamber efendimiz (s.a.s.) ile Hz. Ebûbekir (r.a.) hicretleri esnasında mağaraya doğru giderlerken, bir kâfir, Hz. Ebûbekir'e Peygamber efendimizi göstererek bu kim diye sormuş, O da *bana doğru yolu gösteren adam/rehber* diye cevap vermiştir. Böylece net bir açıklama yapmayıp, mefsede (zarar verme) endişesiyle belirsiz (ibhâm) bir tanım

[1124] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 34-35, 44-50; Ömer, *İlmü'd-delâle*, 159-167, 188-190.
[1125] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmu'd-delâle,* 159-162; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 35.
[1126] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 120-121.
[1127] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/264; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 44.

yapmış ve böylece tehlikeyi savuşturmuştur. Bu durumda müşterek lafızda ibhâm nedeniyle konu ile ilgili bilgisizliği gizlemenin yanında, yalan söylemeden, söz söylenmiş hale gelmektedir. Hz. Ebûbekir'in bu sözü aynı zamanda tevriye sanatına da örnek gösterilmektedir. [1128]

2. Farklı Lehçelerin İttifakı

Lehçelerin farklılığı terâdüfün oluşumunda olduğu gibi müşterek lafızların oluşumunda da en önemli etkenlerden sayılmaktadır. Arapçanın sözcük dağarcığını derlemek amacıyla, çöllerde dolaşarak bedevîlerin kullandıkları sözcükleri toplayan âlim ve râvîler bu kelimelerin hangi lehçede hangi anlamda kullanıldığını çoğu kez belirtmemişler, bunun sonucunda da aynı müsemmâ için birden çok isim oluştuğu (terâdüf/eşanlamlılık) gibi bazı durumlarda bir ismin, farklı lehçelerde farklı müsemmâlara delâlet etmesi (müşterek/çokanlamlılık) de söz konusu olmuştur. Nitekim her lafız her lehçede aynı anlama gelmemektedir. Bu hemen bütün diller için geçerli olan bir durumdur.[1129] Bir lehçede belli bir anlamda kullanılan bir lafız, bir başka lehçede daha farklı bir anlamda kullanılabilir. Daha sonra zamanın geçmesi ve kabileler arası etkileşimle kelime her iki manada kullanılmaya başlar ve süreç içerisinde aynı lafzın iki anlamı da yaygın kullanılır hale gelir. Yine zamanla o kelimenin asıl anlamı bir lehçede unutulur, yeni anlamları kullanılmaya başlanır. Böylece çokanlamlılık ortaya çıkar. Unutulan anlam ise başka lehçelerde kullanılmaya devam edebilir.[1130] Örneğinالالفت kelimesi *solak* anlamına gelir. Ancak Kays kabilesinde *ahmak* anlamında kullanılmaktadır.[1131] السدفة kelimesi Temim lehçesinde *karanlık*, Kays lehçesinde ise *ışık* anlamındadır. الجون kelimesi de bir lehçede *siyah* bir diğerinde ise *beyaz* anlamına gelmektedir.[1132] Yine Kur'ân'da "İslâm, tevhîd, hesap, hüküm ve millet" gibi anlamlarda kullanılan الدّين kelimesinin[1133] çokanlamlı oluşunu, kelimenin başka bir dilden Arapçaya geçmesine bağlayanlar olduğu gibi farklı

[1128] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/264-265; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/303-304; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 44.
[1129] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 11.
[1130] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/265; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 45; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 126-128.; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir,* 233.
[1131] Süyûtî*, el-Müzhir,* 1/301; Ramazan Abdüttevvâb*, Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa (ti'l-ʿArabiyye),* (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1999/1420), 330.
[1132] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/307.
[1133] Bk. Hârûn b. Mûsâ*, el-Vücûh*, 120-121.

lehçelerin birleşmesiyle açıklayanlar da olmuştur.[1134] Nitekim Süyûtî, bu kelimenin "hesap" anlamının Himyer lehçesindeki kullanımdan kaynaklandığını belirtmektedir. Yine aynı şekilde "mal, iman, sağlık, mükâfat ve zafer" gibi anlamlarda kullanılan "الخير" kelimesinin "mal" anlamının ise Cürhüm lehçesindeki kullanımdan geldiğini ifade etmektedir.[1135] Dilbilimciler bu şekilde farklı lehçelerin iç içe geçmesi sonucu çokanlamlılığın oluştuğu görüşündedirler. Kabileler arası ilişkiler sonucunda, çokanlamlı kelime yapısal olarak aynı kaldığı halde, farklı anlamları ifade edecek şekilde kullanılır duruma gelmektedir. Nitekim *el-Muhassas*'ta Ebû Alî el-Fârisî'nin; "müşterek lafız, kasıtlı olarak ne ilk vaz' (konuluş), ne de kök itibariyle oluşmaz, ancak farklı lehçelerin birbirine karışması veya bir şey için ödünç alınan bir lafzın anlamının yaygın kullanım sonucu, asıl anlam yerine geçmesiyle oluşur", dediği nakledilmektedir.[1136] Razî de bu oluşumu şöyle açıklamaktadır: "İki kabileden her biri, aynı sözcüğe farklı anlamlar koymaktadır (vaz'), zamanla her iki vaz'ın da yaygınlık kazanması sonucu ise çokanlamlılık oluşmaktadır."[1137]

İbn Fâris; "Kureyş fasih bir dile sahip olmasına rağmen, Araplardan bir heyet onlara geldiği zaman, dillerinin, lehçelerinin, şiirlerinin en güzel, açık ve anlaşılır kelimelerini seçerek konuşuyorlardı, böylece Arapların en fasih diline sahip oldular, dolayısıyla lehçelerin birbirine karışmış olmasında kendiliğinden değil bilerek isteyerek en uygun lehçeyi kullanma vardır, diller birbirleriyle hemhal olmuşsa, kelime alıp vermişse bu farkında olarak yapılan bir şeydir."[1138] demektedir. Oysa dillerin bu kelime alışverişi genel olarak rastgele kendiliğinden olur. Yukarıdaki ifadeye göre İbn Fâris bunun bir amaca yönelik olduğunu söylemektedir. Lehçe farklılıkları sebebiyle oluşan çokanlamlılığı anlam değişmelerine bağlayan araştırmacılar da vardır. Mesela İbrâhim Enîs; "kelime başlangıçta bütün lehçelerde tek bir anlama delâlet etmekte iken, bu lehçelerden birinde zamanla anlamsal açıdan gelişim ve değişmeler olmakta ve kelimenin asli anlamı unutulup, kazandığı yeni anlam onun yerine geçmektedir. Örneğin; "الهجرس" kelimesi, Hicâz ehline göre "maymun türü", anlamına gelirken, Temim kabilesinde

[1134] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 233.
[1135] Süyûtî, *el-İtḳān,* 1/421; Kelime için bk. Yahyâ b. Sellâm, *et-Teṣârîf,* 174-176; Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 234.
[1136] Bk. İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, 4/173.
[1137] Râzî, *el-Mahsul*, 1/265.
[1138] İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibi,* 11-14; Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 115-116.

"tilki" anlamına gelmektedir. Bu kelimenin iki hayvandan biri için kullanıldığında bizim bir şüphemiz yoktur. Çünkü çöl ortamı bu kullanıma uygundur ve bunun örnekleri de çoktur." demektedir.[1139] İbn Sirâc'a göre de (öl. 848/1444), "farklı dillerin iç içe geçmesi ve birbiriyle etkileşimi mümkündür. Bu etkileşim sonucunda meydana gelen çokanlamlılık daha çok secî ve kâfiyelerde yer bulmaktadır." [1140] Birçok modern araştırmacıda lehçelerin farklılığını müştereğin (çokanlamlılık) oluşum sebebi saymaktadır. Ayrıca birden çok alt anlamı olan bir kelimenin zamanla kapsamlı olan genel anlamının unutularak alt anlamlarından her biri için ayrı ayrı kullanılır hale gelmesi sonucunda da çokanlamlılık oluşur. Örneğin Arapçada *belirli bir vakit* anlamına gelen "ألقرؤ/*kur'*" kelimesinin zamanla *humma vakti, adet vakti, adetten temizlenme vakit, yağmur yağma vakti* için ayrı ayrı isim olarak kullanılması gibi.[1141]

3. Mecâzî Kullanım

Kelimeler kullanıldıkları anlam açısından, genelde biri hakikat, diğeri mecâz olmak üzere iki anlama sahiptir. Eğer kelime dilde ilk konulduğu (vaz') anlamında kullanılmışsa "hakikat", bu anlamın dışında başka bir anlamda kullanılmışsa buna da "mecâz" denilmektedir. [1142] Mecâz için birçok tanım yapılmakla birlikte en genel tanımı şu şekildedir: "Lafzın vaz'edildiği hakiki anlamından, aralarındaki bir münasebet dolayısıyla ve hakiki anlamın kastedilmesine engel olan bir karîne (lügavî, şer'î, örfî, hâs veya âmm bir delil) nedeniyle, lafzın hakiki anlamı dışında, başka bir anlamda kullanılmasıdır." [1143] Arapçadaki mecâzın karşılığı olan "deyim aktarması" ise sözcüğün dile getirdiği kavramla, onun gösterileniyle bir başka kavram arasında çoğunlukla benzetme yoluyla bir ilişki kurarak kelimeyi o kavrama aktarma olayıdır. Bu da insanın

[1139] İbrâhim Enîs Ahmed, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye,* (Kahire: Mektebetü'l-Encelû'l-Mısriyye, 2003), 170.
[1140] Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbnü's-Serrâc *Risâletü'l-İştiḳāḳ*, thk. Muhammed Ali Dervîş-Mustafâ el-Hadrî, (Dımeşk: Mektebetü Câmiatü Yermük, 1972), 33.
[1141] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr* (Dımeşk: Dâr-u İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1414), 1/269-270; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî* (Kahire: Dâru'l-Küttâbi'l-İslâmî, t.y), 1/39; M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs,* 2/141.
[1142] Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa*, ta'lik.Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 350; Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿulûm,* ta'lik. Naîm Zerzûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987/1408), 356-363; Nusrettin Bolelli, *Belâğat-Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2020), 82.
[1143] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 202; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *Telḫîṣü'l-Miftâḥ* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010/1431), 98.

en çok vücutla ilgili kavramlarda dolayısıyla organ adlarında görülür ve bu tür bütün dillerde de çok yaygındır. İnsanoğlu, başta organlarıyla ilgili kavramlar olmak üzere, kendisiyle ilgili şeylere benzettiği nesnelere, onların adını vermiş, böylece bütün dillerde bu konuda gelişmeler olmuş ve bu kelimeler çokanlamlı duruma gelmiştir. Mesela, "boğaz" kelimesinin, "şişe, testi gibi eşyaların boğaza benzer bölümü, "iki dağ arasındaki dar geçit" ve "iki kara arasındaki dar deniz" anlamlarına gelmesi; "dil" kelimesinin "denizin içine uzanan dar ve alçak kara parçası", yerine kullanılması; "burun"un ise bir "coğrafya terimi" olarak kullanılması bu aktarmalara örnek olarak verilebilir. Nasıl ki "göz"ün Türkçedeki anlamları arasında "kaynak (su)" anlamı var ise Arapçadaki عين kelimesinin de "su kaynağı, pınar" anlamı vardır.[1144] Belirli bir mana için konmuş bir lafzın bir alaka sebebiyle başka bir manada mecâzî olarak kullanılmasının örfî hakikat haline gelecek şekilde yaygınlık kazanması ve böylece sonraki nesillere her iki mananın da hakikat olarak intikal etmesi sebebiyle de müşterek lafız oluşmaktadır.[1145]Böylece mecâzî manalar yaygın kullanım neticesinde, zamanla gerçek anlamlar derecesine yükselmeye başlar. Ayn kelimesinin *göz* anlamı dışında *pınar, casus, altın vb.* anlamlar kazanması gibi.[1146]

Birçok araştırmacı mecâzı, kelimelerin çokanlamlılık sebeplerinden biri saymaktadır. Bunların başında İbrâhim Enîs gelmektedir. Ona göre çokanlamlılığın sebebi, hakikatten mecâza geçiştir. Bunun gerçekleşmesinde bilerek, kastederek yapmak şartı aranmaz. İnsanlar daha çok sözlerinin maksadı açık olsun ve anlaşılsın diye mecâza başvururlar, bunu da kasıtlı yapmazlar ve bu durum kendiliğinden oluşan bir şeydir." demektedir. Yine Enîs'e göre mecâzın şartı, işitildiği anda kişide bir acayiplik, bir heyecan uyandırması gerekir. Onu duyan veya okuyan kişi, bu kelimenin insanlar nezdinde bilinen anlamından az veya çok uzaklaştığını bilmesi ve hissetmesi gerekir.[1147]

Bütün dillerde olduğu gibi Arapçadaki çokanlamlı kelimelerin oluşmasında mecâzın ve kinâyeli kullanımın rolü büyüktür. Zira kelimelerin anlamları mecâzî anlatım yoluyla

[1144] Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020), 3/183-184.
[1145] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* 37-43, M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/137; Ferhat Koca," Fıkıh Usûlü-Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 32/9.
[1146] Durmuş, "Müşterek", 32/171-172.
[1147] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 166-167.

sürekli olarak genişlemekte ve değişmektedir.[1148] Bazı dilbilimcilere göre aslında müşterek lafızların dilde az olmasına rağmen, çokça gözükmesinin temelinde mecâzî kullanım sonucu oluşan bu genişleme yatmaktadır.[1149] Nitekim İbn Cinnî, Arap dilinin ekseriyetini hakiki değil, bilakis onun zıddı olan mecâzi anlamların oluşturduğunu ifade etmektedir.[1150] Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ise Arapların konuşmalarında mecâzî kullanım yoluyla oluşan çokanlamlılığın, neredeyse hakiki anlamlara eşit veya onlara yakın seviyede olduğunu ifade etmektedir.[1151] Bir kelimenin sık olarak mecâzî anlamda kullanılması sonucunda, mecâzî anlam hakiki anlamın kullanım derecesine kadar ulaşabilir. Hatta bu kullanım sonunda hakiki anlamın hangisi olduğunu unutturacak veya karıştıracak dereceye kadar varır. Bunun sonunda kelime birden fazla anlama delâlet eder duruma gelir. Ebû Alî el Fârisî de çokanlamlılığın bu şekilde oluştuğunu ifade etmektedir.[1152] Bunun sonucunda o dili konuşanlar nezdinde, kelimenin her iki anlamda neredeyse eşit oranda delâlet ettiği düşüncesi oluşur ki böylece çokanlamlılık gerçekleşmiş olur.[1153]Ancak modern dilbilimcilerden Müneccid bu düşünceye muhalefet etmekte ve mecâzı çokanlamlılığın oluşmasında etken olarak kabul etmemektedir. Ona göre, "mecâzın, müşterek lafızdan sayılmasının, işleri karmaşık hale getirdiği görülmektedir. Bu da insanların anlama noktasında dilin aslından uzaklaşmalarına neden olur. Bize göre bu da doğru değildir", diyerek eleştirisini dile getirmektedir.[1154] İbrâhim Enîs, Hasan Zâzâ ve Ali Abdülvâhid Vâfî gibi diğer bazı modern dilbilimcilerde "bir kelimenin hakiki anlamı ile mecâzî anlamları arasındaki ilişkiyi belirlemenin yolu kolaydır dolayısıyla, eskilerin çokanlamlı olarak kabul ettikleri kelimelerin hakiki ve mecâzî anlamlarını tespit edip birbirinden ayırmak mümkündür. Bunun sonunda kelimenin mecâzî kullanımı yoluyla çokanlamlılık oluştuğunu ifade etmek ve bu kelimeleri çokanlamlı kelimeler grubuna dahil etmek, olsa olsa yanlış dil kullanımları sebebiyledir. Yine bu âlimlere göre çokanlamlı kelimelerin arasında hakikat-mecâz ilişkisi dahil herhangi bir ilişki bulunmamalıdır. Bu kriterler sonucunda oluşan

[1148] Mahmûd es-Sa'ran, *İlmü'l-luġa* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 224-225.
[1149] Hasan Zâzâ, *Kelâmu'l-Arab-min Kadaya'l-lügatil-Arabiyye* (nşr: Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye, 1971), 108; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 123.
[1150] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ,* 2/449.
[1151] Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, "el-Lafzu'l-müşterek fi'l-lügati'l-Arabiyye", *Kahire Mecelletü'l-Hidâyeti'l-İslâmiyye*, 6 (Zilkade, 1352), 5/306.
[1152] İbn Sîde, *el-Muḫaṣṣaṣ*, 4/173-174.
[1153] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 123.
[1154] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 48-49.

çokanlamlılık ise hem Arap dilinde hem de diğer dillerde oldukça azdır."[1155] Batılı dilbilimciler de bir kelimenin çokanlamlı olup olmadığı konusunda, o dili konuşan insanlara ve dilsel çevreye müracaat etmek gerektiği kanaatindedirler. Bu durumda kelimenin geçmişteki hakiki yani ilk anlamının hiçbir önemi yoktur. Bir dilsel çevrede birden fazla anlamda kullanılan kelimeler, bu kullanımların hakiki veya mecâzî olmasına bakılmaksızın çokanlamlılık özelliği kazanmış olurlar.[1156]

Arap dilinin en köklü ifade sanatlarından olan mecâzın Kur'ândaki varlığı tartışma konusu olmuştur. Genel olarak dilde mecâzı kabul etmeyenler, Kuran'da da mecâzı kabul etmemektedirler. Bu görüşte olanlara göre, Kur'ân'da hakikat dışında hiçbir şey olamayacağı gibi mecâzın yalan olduğunun düşünülmesi (mecâzın yalanın kardeşi) nedeniyle de Allah'ın kelâmı Kur'ân-ı Kerîm'de mecâzın bulunması muhaldir.[1157] Ancak bunun aksine bütün dillerde mecâzın varlığını kabul edenler ise Arapça bir dille nazil olan Kur'ân'da da mecâzî anlatım yolunun kullanıldığını kabul etmektedirler. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu da Kur'ân'da mecâzın bulunduğunu kabul etmektedir.[1158] Nitekim Zerkeşî, Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmekte ve "eğer Kur'ân'dan mecâz çıkarılırsa, O'nun üslûbundaki güzelliğin yarısı yok olur" demek sûretiyle mecâzın Kur'ân'ın güzelliklerinden olduğunu da ifade etmektedir.[1159] Aynı şekilde Zemahşerî, metafizik saha ile ilgili kavramların,[1160] Muhammed Esed, Allah'ın Zâtı'yla ilgili fiilleri ve ahiret hayatıyla ilgili meselelerin[1161] âyetlerin sadece lafzî manasıyla değil ancak teşbih, mecâz ve temsil yoluyla anlaşılabileceğini ifade ederek, Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmektedirler. Mecâzî kullanım konusunu bitirirken, kimi dilciler tarafından mecâzdan sayılan ve lafızların çokanlamlılık özelliği kazanmasında önemli bir faktör sayılan teşbîhe de kısaca değinmek istiyoruz.

[1155] Bk. İbrâhim Enîs, *Delâletü'l-elfâz*, 213-215; Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 145-147.
[1156] Bk. Ullmann, *Devru'l-kelime*, 112-114.
[1157] Kur'ân'da mecâzın varlığı ile ilgili tartışmalar için bk. Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân*, thk. İbrâhim Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.), 85-86; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/255; Süyûtî, *el-İtkân,* 2/753, Hikmet Akdemir, "Kur'ân-ı Kerîm'de Mecâzın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 1998), 59-90.
[1158] İbn Kuteybe, *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân*, 85-86; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/255; Süyûtî, *el-İtḳân,* 3/120.
[1159] Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/255.
[1160] Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/355.
[1161] Bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı* (Meâl-Tefsir), Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999/1420), Ek-1, 3/1330-1332.

Teşbîh التشبيه kelimesi, شبّهfiilinin "tefîl" babından masdar olup, sözlükte "bir şeyin benzerini ortaya koymak, bir şeyi başka bir şeye benzetmek, benzeşmek yani misli gibi olmak" anlamlarına gelir. Temsîl التّمثيل sözcüğüyle eş anlamlıdır.[1162] Sekkākī'ye (öl. 626/1229) göre teşbîh, "iki ayrı kelimenin bir manada müşterek olduğunu göstermektir." Teşbîh sözcüğü bir beyân terimi olarak, "belirli bir maksat için, aralarındaki ortak nitelikten dolayı iki şey arasında benzetme edatı kullanarak veya kullanmaksızın bir benzerlik kurmaktır."[1163] Teşbîh, Araplar tarafından çok kullanılan ve özen gösterilen, önem verilen sanatlardan birisidir. Süyûtî teşbih hakkında, "bu belâgatin (güzel söz söyleme sanatı) en güzel ve en yüce çeşitlerinden biridir" dedikten sonra Müberred'in de "eğer birisi teşbîhin Arap kelâmının büyük bir kısmını oluşturduğunu söyleseydi, bu çok da abartılı olmazdı" demektedir. [1164] Nitekim Araplar, teşbîhi edebi eserlerin, özellikle de şiirlerin kalitesini belirleyen bir mihenk taşı olarak kabul etmekle birlikte, eser sahiplerinin kültür, bilgi ve anlayış düzeyini yansıtan bir sanat olarak da görmüşlerdir. Öyle ki Cahiliye ve Emevî dönemi şairleri, şiirlerinde kullandıkları teşbîhlere göre değerlendirilmiş, içinde teşbîh olmayan edebi ürünler kuru ve yavan sayılmıştır.[1165] Geçmişten günümüze kadar Arap edebiyatı tarihinin her döneminde önemini koruyan, anlatımı somutlaştırarak duygu ve düşünceleri muhataba etkili bir şekilde aktarılmasını

[1162] İbn Manzûr," şbh", 13/503-506; el-Kefevî, "teşbîh", 270-271; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/1004-1005; Ebû Alî el-Hasen b. Reşîḳ el-Ḳayrevânî, *el'Umde fî Meḥâsini'ş-Şi'r ve Âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (nşr: Dâru'l-Ceyl, 1981/1401), 1/276-302; Bolelli, *Belâga*t, 34; İsmail Durmuş, "Teşbîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553-556; Zafer Kızıklı, "Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbîh", *Dini Araştırmalar Dergisi,* 27 (2007), 9/234-246; Günay Çelikelden, "Teşbîh" ve "İstiâre"nin Belâğat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine", *TÜBAR*, 35 (Bahar 2014), 71; Şimşek*, Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 177-179; Ayşe Yıldız, *Arap Dilinde Temsîlî Teşbîh ve Kur'ân'dan Bazı Örneklerin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 17-18.

[1163] Teşbîhin; müşebbeh (benzetilen), müşebbeh bih (kendisine benzetilen) vech-i şebeh (benzetme yönü) ve edât-ı teşbîh (كأنّ /gibi ve/ sanki gibi harfler;مِثْلُ, شِبْهُ , نَظِيرُ… gibi isimler; يُضارِعُ, يُشابِهُ, يُناظِرُ, يُماثِلُ… gibi fiiller) olmak üzere dört temel unsuru vardır.العِلْمُ كالنُّور في الهدايَة "İlim, doğru yolu göstermede ışık gibidir", örneğinde; ilim *müşebbeh*, nûr *müşebbeh bih*; hidâyet *vech-i şebeh*; kâf *teşbih edatıdır*. Bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ,* 2/445-459; Cürcâni*, et-Ta'rîfât*, 58; İbnü Reşîk, *el-Umde*, 1/276-302; Abdülḳāhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa,* 90-94; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/1004-1005; Bolelli, *Belâgat,* 34-35; Durmuş, "Teşbîh", 40/533; Şimşek*, Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 179-180. Kızıklı, "Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbîh", 225; Çelikelden, "Teşbîh" ve "İstiâre"nin Belâğat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine", 72.

[1164] Süyûṭî, *el-İtḳān*, 3/142.

[1165] Kızıklı, "Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbîh" 246.

sağlayan bir sanat olan teşbîhi mecâzdan sayanlar olduğu gibi mecâzdan olmadığını ifade edenler de mevcuttur. [1166]

Teşbîhin çokanlamlılık yönü ise müşebbehin, müşebbehün bihe benzetilmesi sonucu, müşebbehün bihin benzetmeyle de olsa aslî manası dışında kullanılması yönüyledir. Bu durumda teşbih mecâz olarak sayılmaktadır. Örnek olarak "Ali aslan gibidir" cümlesinde, aslan burada "cesur olma" anlamında kullanılmıştır. Aslanın bir de gerçek manası düşünüldüğünde, bu kelimenin en az iki anlamının olduğu ortaya çıkmaktadır. Çokanlamlılık, bir kelimenin birden fazla anlam içermesi olduğuna göre; hem bir hayvan olarak "aslan", hem de "cesur" anlamına gelen "aslan" kelimesi ile çokanlamlı bir kelime oluşmaktadır. En az iki anlama gelen bu kelimenin cümlede hangi anlamda kullanıldığı ise ancak karîneyle belirlenmektedir. Buradaki karîne ise "gibidir" teşbîh edatıdır.[1167] Teşbîhle yapılan adlandırılmaların çoğunlukla kullanıldığı alanlardan biri de bitkilerdir. Nitekim hemen hemen her dilde bitkilerin, biçimlerini yansıtacak şekilde doğadaki nesnelere benzerlikleri yönüyle isimlendirildikleri görülmektedir. Mesela çiçeğinin biçimi aslanın ağzına benzeyen "Anthirrinium bitkisi", Türkçede "aslanağzı" adını alırken, diğer dillerde de farklı farklı isimlerle anılmaktadır. Dolayısıyla teşbîh yoluyla bitki isimleri de çokanlamlılık kısmına dahil olmaktadırlar. Son olarak, kelimeler aslî anlamının dışında yeni anlamlar kazandığı için teşbîh bir çokanlamlılık unsurudur ve Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde de kullanımı oldukça fazladır.[1168]

4. Istılâhî Kullanım

Istılah kelimesi, "fesad" ın zıddı olan "sulh" mastarının iftiâl babından gelmektedir. Sözlükte "iyi, faydalı, uygun ve doğru olmak" anlamındaki salâh kökünden türeyen ve "anlaşmak, uzlaşmak, ittifak etmek" anlamına gelen ıstılâhın çoğulu ıstılâhâttır. Arap dilinde daha çok mustalah kelimesi kullanılır.[1169] Cürcânî kavramı, "bir lafzın lügavî

[1166] Bilgi için bk. Bolelli, *Belâgat,* 41-81; Yıldız, *Arap Dilinde Temsîlî Teşbih ve Kur'ân'dan Bazı Örneklerin İncelenmesi,* 27-39; Fadime Kavak, "*Kur'ân'da Edebî Tasvîr*" (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 61; Kızıklı, "Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbîh", 223-224; Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 184-185; Çelikelden, "Teşbîh" ve "İstiâre"nin Belâğat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine", 73.

[1167] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 188.

[1168] Âyet ve Hadis örnekleri için bk. Bolelli, *Belâgat,* 34-82.

[1169] İbn Manzûr, "slh", 2/516; el-Kefevî, "Istlh", 129; Muhammed Ersöz, *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kur'ân Kelimelerini Terimleşmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 3-4; Hâlim Öznurhan "Istılah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek 1/575-576.

anlamından çıkarılarak aralarındaki bir münasebetten dolayı başka bir manada kullanılması ve bir lafzın bu manada kullanılması konusunda bir grubun uzlaşması" şeklinde tanımlamıştır.[1170] Kefevî de benzer bir tanımla, "bir grubun bir mana konusunda itifak etmesi ve maksadı açıklamak için, lafzın, sözlük anlamının dışında bir anlamda kullanılması" şeklinde tarif etmiştir.[1171] Istılah veya mustalah kelimesi Türkçede terim sözcüğüyle ifade edilmekte olup, "bir bilim, sanat, meslek dalıyla veya bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı karşılayan kelime" [1172] ve farklı bilim dallarının, sanat ve meslek kollarının mensuplarının arasında kısa yoldan anlaşmayı sağlayan kavram[1173] olarak da tanımlanmaktadır.

Bu tanımlar değerlendirildiğinde, bu kavramın oluşumunda topluluk, fikir ve uzlaşma olmak üzere üç temel unsurun bulunduğu görülmektedir. Bir fikir etrafında buluşan bir topluluğun, kendi fikrini daha iyi ifade edebilmesi için bazı lafızları, aralarında uzlaşma sağlayarak kendilerine özgü bir manada kullanmaları sonucu ıstılahlar ortaya çıkmaktadır. Böyle bir topluluğa bu davranışları ve bu uygulamaları nedeniyle, bir eleştiri de yapılamaz. Zira bu durum, topluluğun kendi iç uzlaşmaları ile aldıkları bir karar sonucudur. Bundan dolayı İslâm âlimleri "ıstılahta tartışma olmaz" genel kaidesini koymuşlardır. Tarihi veriler dikkate alındığında ıstılahın daha çok ya bir fen ve sanat topluluğu ya da bir din, mezhep, cemaat ve tarikat içinde oluşmuş olması da bu fikri desteklemektedir.[1174]

Sosyal ve kültürel değişimler neticesinde kelimelere yeni anlamların yüklenmesiyle, kelimelerin sözlük anlamının yanısıra ıstılâhî anlam kazanması, çokanlamlılığa yol açan etkenler arasında kabul edilmektedir. Bir kelimenin başlangıçta sadece sözlük anlamı varken, daha sonraları herhangi bir ilmi disiplinin terminolojisi içerisinde, ıstılâhi anlam kazanması sonucunda kelime bu iki anlam için müşterek olarak kullanılmaya başlar. Böylece kelime çokanlamlı hale gelir.[1175] Râgıp el-İsfahânî de zaman içinde kelimelerin ıstılâhî anlam kazanmalarını, müşterek lafzın oluşmasında önemli unsurlardan biri kabul

[1170] Cürcânî*, et-Ta'rîftât*, 28.
[1171] el-Kefevî, Istlh", 129-130.
[1172] TDK *Türkçe Sözlük*, 3526.
[1173] Bk. Hamza Zülfikar, *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991), 20.
[1174] Cağfer Karadaş, "Kelâm İlminde Istılah ve Medeniyet Tasavvuru"*, İslâmî Araştırmalar Dergisi,* 19/2 (2006), 205.
[1175] Bk. Zülfikar, *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*, 20.

etmekte ve şunları söylemektedir: "Herhangi bir meslek grubu tarafından, başlangıçta belirli bir anlam için kullanılan bir lafzı, ilk anlamından çıkarıp yeni ve özel bir anlama aktarmaları sonunda artık o lafız, iki anlama da delâlet eder hale geldiği için müşterek olmaktadır. Salât, zekât, hac, münafık, küfr gibi şer'i ıstılahlarla, fakihler, kelâmcılar ve nahivcilerin kullandıkları lafızlar hep bu türdendir."[1176]

Kelimelerin terimsel anlamı, belli bir disiplin veya grupla sınırlı olduğu için, bazı ilim adamlarına göre ıstılâhî anlamın müşterek/çokanlamlılık olup olmadığı tartışmalıdır. Onlara göre çokanlamlılık, bir şey, kelimenin ıstılâhî anlamı ise başka bir şeydir. Ancak bir dilin içinde öyle kelimeler vardır ki, onların belli bir disiplin içindeki ıstılah anlamları, diğer anlamlarından daha fazla yaygınlık kazanmışlardır. Dolayısıyla ıstılâhî kullanım sonucu da bir kelime çokanlamlı hale gelebilmektedir.[1177] Arapçada, özellikle hicrî üçüncü asırda birçok kelime anlam bakımından değişikliklere uğramış, kelime sözlük anlamının yanında, yeni yeni anlamlar kazanmıştır. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlü sırasında bazı kelimelere şer'î/ıstılâhî anlam yüklenmiş ve bu kelimeler anlam genişlemesine uğrayarak yeni anlamlar kazanmışlar ve bu ıstılâhî anlamlar da yaygın olarak kullanıldığı için kelimelerin esas/kök anlamları neredeyse unutulmuştur.[1178] Nitekim Kur'ân, zekât, salât gibi İslâm öncesi dönemde kullanılan bazı kelimeleri terimleştirmiş ve bu kelimeleri hem sözlük anlamında hem de terimsel anlamında kullanmıştır. Üstelik bu kelimelerden bazısının ıstılâhî anlamı, toplum arasında kök anlamından daha yaygın kullanılır hale gelmiştir. Mesela yukarıda zikredilen "zekât" sözcüğü, cahiliye döneminde "temizlik, artmak, çoğalmak, büyümek"[1179]gibi anlamlarda kullanılmaktayken, İslâmiyetten sonra Kur'ân'da bu anlamlarının yanı sıra, "zengin kabul edilen bir kimsenin sahip olduğu malların belli bir kısmını belli yerlere vermesi"[1180] anlamında da kullanılmıştır. Bu durumda zekât kelimesi, önceleri sözlük anlamı itibariyle maddi alandaki temizlik için kullanılırken, daha sonra anlam genişlemesi sebebiyle Şâri' tarafından manevi yönden de temizlenmek amacıyla, belli şartlarla malın belli bir miktarını zenginden alıp fakire vermek için de kullanılmaya başlamış, böylece malın

[1176] Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr maʿa tefsîri'l-Fâtiḥa ve meṭâliʿi'l-Baḳara,* thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-Da'vet, 1984/1405), 33.
[1177] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 128.
[1178] Bk. Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 128; Gezgin, *Tefsir'de Semantik Metod*, 521.
[1179] İbn Manzûr, "zekâ", 14/358.
[1180] Bk. Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 128-129; Gezgin, *Tefsir'de Semantik Metod*, 524-529.

arıtılması ve temizlenmesini de ifade eder hale gelmiştir.[1181]Aynı şekilde "salât, iman, küfür, nifak, takvâ, rukû, secde" gibi birçok kelimenin de Kur'ân tarafından terimleştirildiği[1182] bilinmektedir. Lügavî değil de ıstılâhî anlamda kullanılan bu tür kelimeler tercüme veya tefsir edilirken, dini ve kültürel derinlik ve zenginlikleri korunmalı ve bunlara halel gelmemelidir. Eğer lügavî anlamları kastedilmişse de terimsel anlamları verilmemelidir.[1183]

5. Başka Dillerden Aktarım (İktirâz)

Başka dillerden sözcük aktarımı, dildeki çokanlamlılığı oluşturan unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim diller arasında geçişliliğin olduğu, bütün dillerin birbirlerinden çeşitli yollarla sözcük aktarımı yaptığı, dilbilimciler tarafından kabul edilen bir durumdur.[1184] Zira toplumların birbirleriyle kültürel, siyasi, ticari ilişkileri gibi nedenlerle diller arası etkileşimlerin olduğu ve bu durumun en çok da bu toplumların sözvarlıkları üzerinde etkili olduğu bilinmektedir.[1185] Bir dildeki bir kelimenin, şekil, sûret açısından benzeri bir kelimenin bulunduğu bir başka dile geçmesi çokanlamlılığa yol açabilir. Zira bu durumda görünüş olarak aynı, mana olarak farklı iki sözcük ortaya çıkmakta[1186] ve yabancı dilden alınan bu sözcük, yerli dildeki başka bir sözcükle sesteş olarak birlikte yaşar duruma gelmektedir. Örneğin, Türkçede "ince kamış", hasır otunu anlatan eski bir söz olan "saz" ile, dilimize Fasça'dan girmiş "çalgı" anlamında kullanılan "saz" kelimesiyle sesteş (eşadlı) ve çokanlamlılık örneği olarak birlikte yaşamaktadır. [1187]

Diğer dillerde olduğu gibi Arapçaya da başka dillerden geçen kelimeler mevcuttur. Cevâlîkî (öl. 540/1145) Arapçaya en çok yabancı kelimenin Farsça, Latince, Yunanca, Habeşçe, İbrânîce ve Süryânîce dillerinden girdiğini, bunların içerisinde de en fazla

[1181] Celal Kırca, "Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi", *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9 (Temmuz 1998), 37; Ersöz, *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kur'ân Kelimelerini Terimleşmesi,* 6.

[1182] M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/139; M. Said Şimşek, "Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırlarıyla İlgili Tebliğlerin Müzakeresi", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (02-06 Ekim 2002 Ankara), 521; Durmuş, "Müşterek", 32/171-172.

[1183]Yusuf Işıcık, "Kur'ân Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli'ne Genel Bir Bakış", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler*-(I) (24-26 Nisan 2003, İzmir), 95.

[1184] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 134.

[1185]Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/29-30; Muammer Sarıkaya, *Kemal Paşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 120-121.

[1186] Müneccid, *el-lştirâkü'l-lafzî,* 45-46.

[1187] Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2020), 93.

Farsçadan geldiğini belirtmektedir. [1188] Nitekim Hicaz bölgesi Araplarının Farslarla sıkı bir ilişki içinde oldukları göz önünde bulundurulduğunda, Arapçaya neden en çok Farsça kelimenin girdiğinin anlaşılması daha kolay olacaktır.[1189] Ancak İbrâhim Enîs; "bu tür kelimeler nadirdir ve rastlantı sonucu ortaya çıkar ve çokanlamlılığa sebep olur" dedikten sonra البروج kelimesini örnek vererek şunları söylemektedir: "Burç" kelimesi, Yunancada "kale" anlamına gelmektedir. Arapça bu anlamı onlardan ödünç almıştır. Nitekim Arap coğrafyası, burçların, kalelerin coğrafyası değildir. Bu kelime Arapça sözlüklerde "kale" anlamının dışında, gözdeki özel bir sıfata delâlet eden "süsleme" için de kullanılmakta ve çokanlamlı olmaktadır. [1190] Aynı şekilde Arapçada "samimiyet, dostluk" anlamındaki الحُبُّ kelimesi, Farsçadan alınan "suyun konduğu testi" anlamıyla birlikte çokanlamlı hale gelmektedir.[1191]

Kur'ân'da, Arapça dışında yabancı kelimeler bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşler olsa da genel kabul, Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunduğu ve başka dillerden geçen bu kelimelerin arapçalaştırılarak (ta'rîb)[1192] kullanıldığı yönündedir. Bu bağlamda Kur'ân'daki yabancı kelimelerden biri olarak gösterilen "العتيق" kelimesi, "hür olmak" ve "tarihî, eski olmak" [1193] anlamlarına delâlet etmekte ve iki anlamda yaygın olarak kullanılmaktadır. Her iki anlam arasında herhangi bir anlam ilgisi bulunmadığına göre, kelimenin "tarihi olmak" anlamını, Latince "antigus"tan aktarım yoluyla aldığı anlaşılmakta[1194] ve Kur'ân'da Kâbe (البيتَ العَتيقَ) anlamında kullanılmaktadır.[1195] Bu âyetlerde, kelimenin "hür ve özgür" anlamının kastedildiğini söyleyenler olduğu gibi

[1188] Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkī, *el-Muʿarreb mine'l-kelâmi'l-aʿcemî ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem,* thk. F. Abdürrahîm (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1990/1410), 31.
[1189] Celâlüddîn es-Süyûtî, "Kur'ân'da Mu'arrab (Yabancı) Kelimeler Sözlüğü" (el-Mühezzeb fî mâ Vaka'a fi'l-Ḳur'ân mine'l-Mu'arrab), çev. Soner Aksoy, *İstanbul: Kitabi Yayınları* (Ekim 2021), 22.
[1190] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 169.
[1191] Ramazan Abdüttevvâb*, Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa (ti'l-ʿArabiyye),* 231; Müneccid, *el-lştirâkü'l-lafẓî,* 46.
[1192] Sözlükte "Arapçalaştırmak, Araplaştırmak" mânasındaki ta'rîb terim olarak Arapçaya giren yabancı kelimelerin bu dilin kalıplarına ve fonetik kurallarına uydurulması, modern dönemde ortaya çıkan bilim ve teknoloji terimlerine Arapça karşılıklar bulunması, yabancı dildeki bir eserin Arapçaya tercüme edilmesi gibi anlamları ifade eder. Muarreb veya mu'reb, Arapçalaşmış demektir. Bilgi için bk. Nasuhi Ünal Karaarslan "Ta'rîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/26-28.
[1193] İbn Manzûr, "atk", 10/234-238; Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 545-546.
[1194] Bilal Gökkır, "Kur'ân'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım", *Marife,* 2/3 (Kış 2002), 140.
[1195] el-Hacc 22/29, 33.

Kâbe'nin yeryüzünde insanlar için kurulan ilk ev olması yönüyle de zaman bakımından "eski ve tarihîlik" anlamına vurgu yapıldığını söyleyenlerde mevcuttur. Dolayısıyla kelimenin her iki anlamından hareketle farklı görüşlerin olması, kelimenin çokanlamlı oluşunun da bir göstergesidir.[1196]

6. Telâffuz Farklılıkları (Fonetik Gelişim)

Kelimenin harflerinden birinin bir başka harfin yerine geçmesi veya bir kelimenin başka bir kelimeye dönüşmesi (ibdâl), harflerin kelime içindeki tertibinin, yerlerinin değişmesi (kalb), harf düşmesi (hazf) ve harf sayısında artış (ziyâde) gibi sebeplerle bir kelimenin diğer bir kelimeyle aynîleşmesi (fonetik evrim/gelişim) de iştirâke neden olabilmektedir. [1197] Örneğin (دام) kelimesinin anlamı 'devam etmek' iken, (دمى) kelimesinin 'kanamak' gibi farklı bir anlama gelmesi, bir kelimenin başka bir kelimeye dönüşmesi (kalb) sonucudur. Ayrıca ibdâl de anlam farklılaşmasına sebebiyet verebilmektedir. İbdâl'de çoğu zaman iki harf arasında mahreç ya da sıfat itibariyle bir ses bağı mevcuttur. Mesela (حَنَكَ) "olgunlaştırmak" anlamına gelirken, (حَلَكَ) "kapkara olmak" anlamını yansıtır. Buna (الْفَرْوَةُ) "kafa derisi, cilt", (الثَّرْوَةُ) "servet, zenginlik", (جَدَثَ) "mezar, anıt", (جَدَفَ) "kürek çekmek, sandalla gezinti yapmak" gibi anlamlara gelen ve ibdâl yoluyla değişen kelimeler de örnek verilebilir.[1198]

7. Semantik (Dilsel Gelişim)

Dillerdeki fonetik evrimin yanı sıra kelimelerde meydan gelen değişmeler çokanlamlılığa sebep olmakta ve dilsel gelişim/semantik başlığı adında ele alınmaktadır. Nitekim dil durağan bir olgu değildir. Dil ve dilsel iletişimin en önemli araçları olan kelimeler de aynen canlı organizmalar gibi doğar, gelişir, büyür ve zamanla yok olur. Bu durum kelimelerin sadece ses ve lafız boyutu için geçerli değildir. Zira kelimelerin anlamları da zaman içerisinde belirli aşamalardan geçerek daralma, genişleme ve başkalaşma gibi çeşitli değişmelere maruz kalmaktadır. Nitekim dildeki bu değişimlerin önemli bir

[1196] Bk. Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 135-136.
[1197] Durmuş, "Müşterek", 171-172; Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî", 257.
[1198] Ramazân Abdü'ttevvâb*, Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa,* 332.

kısmının lafızların mana boyutundaki değişmelerin oluşturduğu da söylenmiştir. [1199] Kelimelerin anlamlarında görülen bu tür değişmelere ise "*anlam değişmesi*" denilmektedir. [1200] Araştırmacılar anlamda meydana gelen bütün bu başkalaşma ve değişmeleri inceleyen ve müşterek lafzın/çokanlamlılık oluşumunda önemli bir etkisi olan semantik ilmine büyük önem atfetmektedirler. Biz de bu meseleyi hem önemi hem de Vücûh-Nezâir ilmiyle olan ilişkisi bağlamında inceleyebilmek için ileriki bölümlerde ayrı bir başlık altında ele almayı daha uygun görüyoruz.

Dillerdeki müşterek/çokanlamlılık olgusu biraz da dilin sıklıkla kullanımı ve işlenmişliği ile ilgilidir. Diller işlendikçe bilim, sanat, teknik vb. alanlarda yeni ürünler ortaya kondukça işlenen dilin söz varlığındaki genişlemeyle birlikte çokanlamlılıkta da artış görülür. Dolayısıyla bu yeni ürünlerin isimlendirilmesi de çokanlamlılığa yol açan etkenlerdendir. [1201] Müştereğin varlığını ortaya çıkaran sebepleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte biz, bu kadarla yetinerek, müşterek lafzın Kur'ân'daki tezahürlerine değinmek istiyoruz.

D. KUR'ÂN'DA MÜŞTEREK LAFIZ

Kur'ân'da çokanlamlı kelimelerin mevcut olup olmadığı hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Dilde çokanlamlılığın olmadığını benimseyenler farklı mülahazalarla Kur'ân'da da çokanlamlı kelimelerin bulunmadığını savunmaktadırlar. Bu görüş sahiplerine göre; "müşterek lafızlar insanların gündelik konuşmalarında olsa bile, Kelâmullâh için söz konusu olamaz, çünkü bir lafızda çokanlamlılığın bulunması, o kelimenin gereği gibi anlaşılamamasına sebep olmakta bu da kastedilen mananın anlaşılmasını engellemekte veya geciktirmektedir. Dolayısıyla böyle kelimelerin varlığı, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına manidir."[1202] Ayrıca Allah'ın kelâmında böyle unsurların bulunduğunu savunmak, Kur'ân'ın *açık ve anlaşılır* olduğunu söyleyen şu âyetlerle de çelişmektedir. "وَلَقَدْ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ اٰيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ۚ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ اِلَّا الْفَاسِقُوْنَ", "*Andolsun ki sana*

[1199] Mustafa Karagöz, "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIII (2017/2), 317; Müneccid, *el-lştirâkü'l-lafẓî,* 47.

[1200] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/211-212; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 151-152.

[1201] Aksan, *Anlambilim,* 124; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 35; Durmuş, "Müşterek", 32/171.

[1202] Bk. Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/261-263; el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm,* 1/21-22; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292-293; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/57-59.

apaçık âyetler indirdik. Onları ancak fâsıklar inkâr eder."[1203]; " وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَاهُ اٰيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ۙ

وَاَنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يُّرِيدُ", "*İşte böylece biz onu apaçık âyetler olarak indirdik. Kuşkusuz Allah dilediğini doğru yola iletir.*"[1204]Yine bu anlayışa göre müştereklik anlamayı zorlaştırdığı için, Kur'ân-ı Kerîm'in insanlar onu kolayca anlayabilsinler diye "*kolaylaştırıldığını*" ifade eden âyetlere de ters düşmektedir.[1205] "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ",

"*Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülsün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu*?"[1206], " فَاِنَّمَا

يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ". "*Anlayıp düşünsünler diye Kur'ân'ı senin dilinde kolaylaştırdık.*"[1207]

Genel olarak dilde çokanlamlı kelimelerin varlığını kabul edenler, Kur'ân'da da çokanlamlı kelimelerin olduğunu benimsemişlerdir. Fahreddîn er-Râzi (öl. 606/1209) "Kur'ân-ı Kerîm'de çokanlamlı kelimelerin mevcûdiyetini imkân dahilinde görmüştür." [1208] Şevkânî de "çokanlamlı kelimelerin dildeki varlığını kabul edip Kur'ân'daki varlığını kabul etmeyenlerle, hem dilde hem de Kur'ân'da çokanlamlılık olgusunu kabul etmeyenlerin görüşlerine itibar etmemek gerektiğini belirtmiş ve çokanlamlılığın inkârı mümkün olmayan dilsel bir gerçeklik olduğuna vurgu yapmıştır."[1209] Müşterek kavramından hemen hemen bütün eserlerinde çokça söz eden İbn Teymiyye de, "Arap dilinde olduğu gibi Yüce Allah'ın kelâmında da çokanlamlı lafızların bulunduğunu" ifade etmektedir.[1210]

Kur'ân'da çokanlamlı kelimelerin varlığını savunanlara göre, bu kelimelerin bulunması, tıpkı günlük dilde olduğu gibi anlamayı engelleyici nitelikte değildir. Zira kelimenin bağlamı anlamı tayin edici bir özelliğe sahiptir. Hatta bir metinde çokanlamlı kelimelerin bulunuyor olması anlamı zenginleştiren ve derinleştiren bir unsur olarak da

[1203] el-Bakara 2/99.
[1204] el-Hac 22/16.
[1205] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 531-532; Türkmen, "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm", 86-87.
[1206] el-Kamer 54/17.
[1207] ed-Duhân 44/58; Ayrıca bk. Meryem 19/97.
[1208] Bk. Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/261-262.
[1209] Bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/59.
[1210] Bk. Abdullah b. Sa'd b. Abdullâh Âlu Muğîre, *Delâletü'l-elfâz Inde Şeyhi'l-İslâm lbn Teymiyye*, (Riyad: Dâru Künûz, 2010/1431), 1/173-174; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ,* 20/428.

görülebilir.[1211] Ayrıca bazı âlimlerin müşterek olgusunu insanların kullandığı dilde bulunduğunu kabul ettikleri halde, belâgatin zirvesi olan Allah'ın kelâmına yakıştırmamaları Kur'ân'ın dil yapısı ile çelişen bir durum arz etmektedir.[1212] Çünkü Kur'ân nazil olduğu dönemde, Cahiliyye Arabının konuştuğu dilin ifade biçimleri olan, hakîkat, mecâz, kinâye, istiâre, âmm, hâs vb. özellikleri büyük ölçüde kullanmaktadır.[1213] Nasıl ki Kur'ân'da ilk bakışta mecâz, müteşâbih, müşkil, müphem vb. hemen anlaşılamayan unsurların varlığı onun anlaşılmasına engel değilse, müşterek lafızların bulunması da Kur'ân'ın anlaşılmasına engel bir durum değildir. Dolayısıyla Arap dilinin özelliklerinden biri olan müşterek/çokanlamlı lafızların Kur'ân-ı Kerîm'de bulunması gâyet doğaldır.[1214] Bu nedenle Kur'ân'da çokanlamlı kelimelerin varlığı gerçeği gözardı edilemez. Zira bu sahada yazılan özellikle *vücûh*a dair eserler, Kur'ân'da geçen çokanlamlı lafızları konu edinmektedir.[1215] Kur'ân-ı Kerîm'de müşterek lafız örnekleri olarak genelde *zikir, İslâm, hamîm, hüdâ, ümmet* gibi kavramlar verilmektedir. Müşterek lafız örnekleri bölüm içinde sıkça geçtiği için biz burada tekrar âyet örneklerine girmeden, müştereğin Arapçada hangi lafızlarda bulunduğuna değinmek istiyoruz. Nitekim İsim, fiil ve harf şeklinde üçe ayrılan Arapçadaki tüm kelime çeşitleri için müştereklik söz konusudur.[1216]

1. İsimlerde Müştereklik

Arapçada çok sayıda isim birçok anlamı içinde barındırır. Dolayısıyla bu lafızlarda müştereklik mevcuttur. Bu konuya örnek olarak şu kelimeleri verebiliriz: النكاح 1-akit, 2-cinsel ilişki. مولى: 1-azadlı köle, 2-köle azad eden efendi, 3-dost, veli, koruyucu, sahip, 4-Allah**.** الجارية :1-gemi, 2-kadın köle. القرؤ :1-temizlenmek, 2-hayız-adet vakti. المشتري : 1-yıldız, 2-alıcı[1217]. العم : 1-amca, 2-bir topluluk, kavim[1218] الارض : 1-yer, 2-alçak olan her şeye *arz* denir, yüksek olan her şeye de *semâ* denir, 3-hayvanın nalının altı, 4-titreme,

[1211]Aksan, *Anlam Bilim*, 75,94; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 178.
[1212] Bk. Müneccid, *el-İştirâku'l-lafzî,* 273-274.
[1213] Bk. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 28.
[1214] Türkmen, "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm", 87.
[1215] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 533.
[1216] Bk. eş-Şâyi', *Esbâb-ü iḫtilâfü'l-müfessirîn,* 78.
[1217] Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 240; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 36.
[1218] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/293; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luġa*, 1/157.

nöbet geçirme, soğuk algınlığı. Nitekim İbn Abbâs'dan gelen rivâyette o şöyle demektedir. "Yer mi sarsıldı yoksa ben mi titriyorum.", 5-ağaç kurdunun yediği tahta.[1219] الهلال : 1-gökteki hilal, ay, 2-av için kullanılan yay, 3-atların ayağına çakılan nal, 4-toz bulutlarından bir parça, 5-tırnağın kesiliş şekli, 6-değirmen taşı parçası, 7-yılan derisini attığında ona da hilal denir, 8-havuzda kalan artık su, 9-zayıf deve .[1220] Kâsım b. Sellâm *el-Ecnâs* adlı kitabında العينkelimesine şu anlamları vermektedir: 1-altın, 2-pınar, 3-bol yağmur,4- bir şeyin aynısı, 5-bozuk para, 6-göz.[1221]Asmaî العينkelimesine 11 anlam vermiştir ancak kitabı *el-Ecnas* elimize ulaşmamıştır. Müberred ise 6 anlam vermiştir.[1222] Bunların dışında Ayn kelimesine birçok anlam verilmiştir.[1223]العمر ; 1-diş eti, 2-bilinen ömür, 3-kulağın üstüne asılan küpe, 4-iflas eden kişi.[1224]اليد : 1-aynı görüşte olmak, 2-lutfetmek, ihsanda bulunmak, 3-zenginlik, otorite, güç[1225]الخجل : 1-utanmak, şaşırmak, 2-rızık aramakta üşengeç olmak, tembellik, 3-fesat, 4-bitkisi gür olan yere وَادٍ خَجَل denir, 5-zenginlikten dolayı şımarık, kibirli olmak.[1226] Bu kelimelerden bazıları (ayn, hilâl, arz, kur', nikâh gibi) müşterek konusunun geçtiği her yerde genellikle örnek olarak verilen kelimelerdir. Ancak isimlerde müştereklik elbette bu kelimelerle sınırlı değildir, bilakis bu konuda örnekler oldukça fazladır.

2. Fiillerde Müştereklik

Daha önce de ifade edildiği gibi dua veya haber içeren mazi fiiller, hal (şimdiki zaman) veya gelecek zaman (istikbal) içeren muzâri fiiller de müşterektir. Örnek olarak şu fiilleri

[1219]Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî İbnü'ş-Şecerî, *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü* (*Muʿcem li'l-müştereki'l-lafẓî),* thk. Atiyye Rızk (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1992/1413), 7; Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ,* 3/1063-1064; Süyûtî *el-Müzhir*, 1/294.

[1220] İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luġa,* 2/1084; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/294.

[1221] Ebû Ubeyd b. Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-ecnâs min kelâmi'l-Arab vemâ iştebehe fi'l-lafzi vehtelefet fi'l-ma'nâ*, (Beyrut: Dâru'r-Raîd el-Arabî, 1908/1403), 8.

[1222] Müberred, *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd,* 48;

[1223] Bk. İbn Fâris, *Mücmelü'l-luġa,* 640-641; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/295-297.

[1224] Kürâu'n-neml*, el-Münecced fi'l-luġa,* 270; Sâlim Mükrim, *el-Müşterakü'l-lafẓî*, 26.

[1225] Kürâu'n-neml*, el-Münecced fi'l-luġa*, 46-47.

[1226] Kürâu'n-neml*, el-Münecced fi'l-luġa*, 187

verebiliriz: عفا"ders vermek, çoğalmak" [1227] قضى "emretmek, karar vermek, hükmetmek, bildirmek, yapmak" gibi anlamlara gelir. [1228]مشى "yürümek, sürüsü çoğalmak[1229] anlamlarındadır.

3. Edatlarda Müştereklik

Arapçada isim ve fiillerde müştereklik olduğu gibi edat ve bağlaçlarda da (harflerde) müştereklik mevcuttur. Bu harfler bulundukları yere göre birçok anlama gelebilmektedir: Mesela من edatı; "bir şeyin sınırının başlangıcı (İsrâ 1), teb'îz (bir kısım-ba'ziyet) (Âl-i İmrân 92), sebebiyyet (Bakara 19, Nûh 25), cinsini beyân etmek (Hac 30) gibi anlamlara gelmektedir.[1230] Yine ما, لا, الى, و edatları da değişik şekillerde kullanılmaktadır. Bunlara birçok edat ilave edilebilir. Süyûtî; "bu edatların bilinmesi önemli konulardandır. Bu harflerin değişik yerlerde gelmesi sonucunda anlamda ve hüküm çıkarmada farklılık oluşur"[1231] derken Zerkeşî, bu görüşten farklı olarak, "nahivcilerin şahitliğine dayanılarak Arapçada neredeyse bütün harflerin müşterek olduğu, dua ve haber içeren mazi fiiller ile hal ve istikbâle delâlet eden muzari fiillerde müşterekliğin çok olduğu dile getirilse de aslında lafızların çoğunun isimlerden oluştuğunu isimlerde ise müşterekliğin az olduğunu ifade etmektedir".[1232]

Birçok âyette Arapça olarak indirildiği ifade edilen Kur'ân'ı Kerîm'in, Arap dilinin özelliklerini taşıyor olması gâyet doğaldır. Bu sebeple âlimler Kur'ân'ın anlaşılması için onun kavramlarının nüzûl dönemindeki kullanımının, yani Arap dilinin iyi bilinmesi gerektiğini vurgularlar. Arap dilinin özelliklerini taşıması yönüyle de Kur'ân'da çok sayıda müşterek lafzın bulunduğuna dair görüş mevcuttur. Kur'ân'da çokanlamlı lafızların bulunduğunu kabul eden âlimler bu durumun onun hem edatları (hurûf), hem isimleri hem de fiilleri için geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Vücûh-Nezâir

[1227] eş-Şâyi', *Esbâb-ü iḥtilâfü'l-müfessirîn,* 79.
[1228] M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/135; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 36.
[1229] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/293.
[1230] Süyûtî, *el-İtḳān,* 2/293-296; eş-Şâyi', *Esbâb-ü iḥtilâfü'l-müfessirîn,* 79; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 37.
[1231] Süyûtî, *el-İtḳān,* 2/166.
[1232] Zerkeşî*, Baḥrü'l-Muḥîṭ,* 2/381.

kitaplarında sadece isim ve fiillerin farklı vecihleri üzerinde durulmayıp, edatlara da yer verilmiştir. [1233]

E. MÜŞTEREK LAFIZLARIN HÜKMÜNE DAİR YAKLAŞIMLAR

Kur'ân'daki müşterek lafızların anlamlarına delâleti konusunda âlimlerin farklı yaklaşımları mevcuttur. Dilcilerden Müberred ve İbnü'l-Enbâri'ye göre; müşterek lafızların birden fazla anlamını cümlenin bağlamından hareketle (karîne veya siyâk yoluyla) teke indirgemek gerekir. Karîne ve siyâk yoluyla bu farklı iki anlamdan biri tercih edilebilir ya da bir anlamla sınırlandırılabilir. Bu durumda müşterek bir lafzın anlamlarından sadece biri kastedilmektedir. Nitekim Müberred; "iki anlam ihtiva eden her şeye karşılık bir delil getirmek gerekir. Çünkü kelâm bir fayda ya da açıklama için meydana gelir."[1234] demektedir.

Kur'ân'da zikredilen müşterek lafızların bütün anlamlarına hamledilip hamledilemeyeceği konusunda tefsircilerin yaklaşımlarını açıklamaya Taberî ile başlamak istiyoruz. Önceleri Şâfiî mezhebine bağlı bir âlim iken, daha sonra "Cerîriye"[1235] mezhebinin kurucusu da olan ilk müfessirlerden İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/922) müşterek lafızların kullanıldıkları yerlerde bütün anlamlarına delâlet edip etmeyeceği konusuna, Bakara Sûresinin girişinde geniş bir şekilde ele aldığı Hurûf-u Mukatta'a ile ilgili görüşleri naklederken değinmektedir. Taberî, bu tür harflerin tek bir mana için değil de birçok anlamı kastetmek için zikredildiğini dile getirmektedir. Taberî'ye göre; bir kelimenin nasıl değişik birçok anlamı olması söz konusu ise bu harflerin her birinin de birçok anlama delâlet etmesi caizdir.[1236] Taberî, tefsirinde lafzî müşterek yerine vücûh kavramını kullanmaktadır. Birçok anlama gelen kelimelere "*ümmet ve din*" kelimelerini örnek vermekte ve tercih ettiği görüşün doğruluğunu da şu şekilde ifade etmektedir: "Eğer Allah (c.c.) bu anlamlar içerisinde tek bir manayı murad

[1233] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 37.

[1234] Müberred, *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd,* 52; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 1-8; Haşim Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği'', *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Bahar, 2020/15), 52.

[1235] Cerîriye mezhebi zamanla müntesibi kalmadığı için unutulan mezhepler arasında yer almıştır. Bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1968), 81.

[1236] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, 1/221; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 236-237; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 51-53; Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar", 53; Karataş, "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi", 71-72.

etmiş olsaydı, bunu Hz. Peygamber (s.a.s.) insanlara net bir şekilde açıklardı. Çünkü Allah (c.c.) kitabını, Rasûlüne insanların ihtilaf ettikleri şeyleri açıklaması için indirmiştir. Allah Rasûlü'nün bunu açıklamaması, bu te'villerden kastedilenin ne olduğunu bildirmemesi, vecihler içerisindeki bütün anlamların muhtemel olduğunun apaçık bir delilidir. Dolayısıyla bir kelâmda bir lafzın birden çok anlamının bulunması imkânsız olmadığı gibi akılla bir vechin ve onun te'vilinin bulunması da imkânsız değildir."[1237] Taberî bu bağlamda Tevbe Sûresi 8. âyette geçen ve çokanlamlı olan "illen/إِلًّا"[1238] lafzının *ahd/akit, antlaşma, yakınlık* [1239] gibi manalara geldiğini belirttikten sonra "kelime bu üç anlamı içerdiğine ve Allah Teâlâ da anlamı bunlardan herhangi biri ile tahsis etmediğine göre, o halde doğru olan onun bütün manaları ihtiva etmesidir", demektedir.[1240] Yine Enfâl Sûresi 68. âyette geçen "kitâb/كتاب"[1241] kelimesi ve Felâk Sûresi 1. âyette geçen "felak/الفلق" [1242] kelimesinin tefsirinde de aynı yaklaşımı göstermektedir.

Müşterek lafızların/çokanlamlı kelimelerin umûm ifade etmesi konusunda Taberî ile benzer bir yaklaşımı paylaşan Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'u't-Tefâsir* adlı eserinde şunları söylemektedir: "Müşterek bir lafzın anlamları birbiriyle çelişecek şekilde zıt olması durumunda, iki anlamın bir arada kastedilmesi doğru olmaz. Ancak anlamlar birbiriyle çelişmiyorsa iki anlamında geçerli olması doğrudur. *Lems* lafzı ile "cinsel ilişki ve dokunmanın kastedilmesi gibi." el-İsfahânî, İmam Şâfiî'nin de (öl. 204/820) bu görüşte olduğunu belirterek onun görüşünün altında da büyük dilbilimci Sîbeveyh'in anlayışının yattığını söylemektedir. Sîbeveyh Arapçada söylenen*"yazıklar olsun sana* sözünün Arapların kavlinde aynı anda hem *beddua* hem de *haber verme* anlamına geldiğini belirterek iki anlamın da aynı anda geçerli olduğunu dile getirmektedir. [1243] Isfahânî bu konuda Kur'ân'dan birçok örnek vermekle birlikte, müşterek lafza dair Kur'ân'da sayılamayacak kadar çok örneğin bulunduğunu da

[1237] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 1/221-222.
[1238] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 14/145
[1239] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 14/145-150.
[1240] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 53.
[1241] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 14/64-72.
[1242] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 24/699-702.
[1243] Râgıb el-İsfahânî, *Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr,* 98-101; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 53-54.

belirtmektedir. Yine ona göre, "*her harfin zahiri ve batını, her harfin haddi ve matla'ı vardır*", ifadesiyle de "*Kur'ân'da her lafzın altında birçok mananın toplandığına dair tenbih/işaret vardı*r."[1244]

Kur'ân'daki müşterek lafızların, delâlet ettiği bütün anlamlarına hamledilebileceğini kabul eden müfessirlerden biri de Kâdı Beydâvî'dir. (öl. 685/1286?) Tefsirinde bu konuyu müstakil bir bölüm olarak ele almadığı halde konu ile ilgili tartışmalarda fakihler tarafından örnek verilen âyetleri tefsir ederken meseleye değinmiştir. Ahzâp Sûresi 43. âyette geçen *salât* kelimesini müşterekten sayar ve "Allah'ın salâtını rahmet, meleklerin salâtını müminler için istiğfâr ve insanların faydasına olan şeylere özen gösterme" olarak açıklar.[1245]

İbn Teymiyye ise bu konuda, "Selef âlimleri arasında var olan ihtilaflardan birisi de iki ayrı anlamı içeren veya çağrıştıran kelimelerin yorumlanmasındaki ihtilaflardır, bu ihtilaflarda ya lafzın lügat (dil) yönünden müşterek olması, ya da lafzın "mütevâtı' yani mütevâfık" olmasından kaynaklanır" dedikten sonra, müşterekle ilgili şunları söylemektedir: "İşte bu gibi durumlarda bazen selefin söylediği bütün anlamlar caiz olduğu gibi bazen de bu caiz olmayabilir. Ya da bu durum âyetin iki kez nazil olmasından kaynaklanabilir. Bu takdirde birincisinde bu anlam, ikincisinde de diğer anlam kastedilmiş olabilir. Ya da müşterek lafız ile her iki mananın caiz olması veya her iki mananın da murad edilmesi düşünülebilir. Bunu birçok Mâlikî, Hanbelî ve Şâfiî fakihleri caiz görmüşlerdir. Aynı şekilde kelâmcılardan birçoğunun görüşü de böyledir".[1246]

İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) bu konudaki yaklaşımı ise daha nettir. Taberî gibi Hurûf-u mukatta'a konusunu işlerken ele aldığı müşterek lafızlar meselesinde, Taberî, Ebü'l-Âliye gibi âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra, Ebü'l-Âliye'yi eleştirerek şunları söylemektedir: "Onun açıklamaları böyledir. Ancak bu durum Ebû'l-Âliye'nin dediği gibi değildir. Çünkü Ebû'l-Âliye harf buna, şuna hep beraber delâlet etmektedir, diyor.

[1244] Râgıp el-İsfahânî, *Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr,*101; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 54.

[1245] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşli (Beyrut: Dâr-u İhyaü't-Türâs el-Arabî, 1418), 4/234.

[1246] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, çev. Hârûn Ünal (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 51-53; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 236-239; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar, 54-56; Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar", 52-53.

Oysa "ümmet lafzı ve ıstılahta ona benzeyen diğer müşterek lafızlar, Kur'ân-ı Kerîm'de geçtikleri her yerde bağlamına (siyak) göre bir tek anlama delâlet etmektedirler. Mümkün olduğu takdirde bu tür lafızların bütün mehâmiline hamledilip hamledilemeyeceği meselesi usül âlimleri arasında ihtilaflı bir konudur, onun tartışma yeri de burası değildir. Vallâhu a'lem."[1247] Görüldüğü gibi İbn Kesîr, Kur'ân'da geçen müşterek bir lafzın anlamının tayini meselesinde bağlamın/siyâkın rolüne dikkat çekmekte ve bu tür lafızların bütün anlamlarına birden hamledilip hamledilemeyeceği meselesinin tartışmalı olduğunu belirterek, bu alana girmemeyi tercih etmekle birlikte, müşterek/çokanlamlı lafızların geldikleri yerlerde tek anlama delâlet ettiklerini de savunmaktadır. [1248]

Usûl âlimleri de müştereği inceleme konusu yapmış, daha önce de ifade ettiğimiz gibi müşterek lafızlarda bütün anlamların hakiki olması gerektiğini, bu nedenle mütevâtı' lafızların yanı sıra anlamlardan biri hakîkat, diğeri mecâz olan lafızların, müşterek kapsamına alınamayacağını dile getirmişlerdir.[1249] Bunun yanında usûlcülerin müşterek lafza dair genel tespitleri de şöyledir: "Dilde çokanlamlılık aslın hilafınadır. Yani dilde istenilen, hedeflenen bir durum değildir. Dolayısıyla esas olan lafızların müşterek olmamasıdır. Eğer bir lafzın müşterek olma ve olmama ihtimali varsa, müşterekliğin olmadığı ihtimali tercih edilmelidir."[1250] Bir kelimenin müşterek olduğunun anlaşılması halinde ise şu şekilde hareket edilmelidir: **1**. Şer'î bir nâsta yer alan bir lafzın sözlük anlamı ile terim (şer'î) anlamı arasında müştereklik varsa ve aksi yönde herhangi bir karîne yoksa, o zaman şer'î anlamına hamledilmelidir. Mesela Kur'ân ve sünnette geçen "salât, sıyâm, zekât, hac, talak" gibi kelimelerin genelde sözlük anlamları değil, şer'î ıstılahî anlamları kastedilmektedir. Buna karşılık Ahzâb Sûresinin 56. âyetinde geçen "salât" kelimesi "Rasûlullah'ı (s.a.s.) anma olarak "dua" anlamında geldiği için şer'î anlamda değil sözlük anlamında değerlendirilmesi gerekir. Nitekim "salât" kelimesinin şer'î anlamı olan "namaz" burada uygun düşmemektedir. [1251] **2**. Şer'î bir nasta (Kur'ân ve sünnette) yer alan müşterek lafız birden fazla lügavî anlama geliyorsa, hangi anlamda kullanıldığına dair Şâri' tarafından bir bilgi de verilmemişse, bu durumda kastedilen

[1247] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 1/158; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 56.
[1248] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 239.
[1249] Râzî, *el-Maḥṣûl*, 1/261; Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar", 53.
[1250] M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/138; el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Ḳavâidühû*, 395.
[1251] M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs,* 2/138-139; el-Akk, *Usûlü't-Tefsir*, 395-396; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 231; Koca," Fıkıh Usûlü-Müşterek", 9; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 39-40; Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar", 53-54.

anlamı tayin etmek için, müctehidin karîne veya diğer bazı deliller yoluyla içtihâd etmesi gerekmektedir. Çünkü Şâri' bu kelimeyle, onun anlamlarından birinden başkasını kastetmemiştir." [1252]

Tercihi gerektiren delil veya karîne bulunmadıkça müştereğin hükmü ise delâlet ettiği anlamlardan herhangi birinin tercih edilmeyip (tevakkuf edilip) kendisiyle kastedilenin hak olduğuna inanmaktır. Çünkü buradaki lafız o iki anlam için de vaz' edilmiş olabilir. Burada yapılacak şey iki anlam arasında tercih yapmamak, takyide (sınırlamaya) gitmemek, bütünüyle almak, umûm üzere hareket edip olduğu gibi bırakmaktır. İnceleme ve araştırma sonucunda manalarından biri tercih edilebilirse, artık diğer manalar dikkate alınmaz, lafız böylece müştereklikten çıkar ve "müevvel" adını alır. Bütün inceleme ve araştırmalara rağmen bununla kastedilen mana anlaşılamazsa iki anlam arasını cemetmek mümkün değilse, müşterek lafız "mücmel" olur. Bu da te'vil ile anlaşılabilir. [1253] Müştereğin manalarından biri tercih edilemediği zaman bu manaların her birinin kastedilmiş sayılıp sayılmayacağı (*umûmü'l-müşterek*) konusu usûl eserlerinde genişçe ele alınmıştır. İşte böyle bir durumda müşterek lafzın kullanıldığı yerde, tüm anlamlarına mı yoksa bu anlamlardan sadece birine mi hamledileceği hususunda âlimlerin genel olarak iki farklı yaklaşımı mevcuttur: **1**. Müşterek lafız ister ispat, isterse nefy için kullanılmış olsun, tüm anlamlarının cem olması caizdir. Eğer manaları cemetmeye yönelik bir engel varsa o zaman bütün manalara hamletmek caiz değildir. İmam Şâfi (öl. 204/821), Kâdı Ebûbekir el-Bâkîllânî (öl. 403/1012) ve şâfîlerden bir grup âlim, Kâdı Abdülcebbâr (öl. 415/1024) ve Ebû Alî el-Cübbâî (öl. 603/915) gibi mu'tezile ulemasından bir grup âlim de bu kanaattedir. [1254] Seyfeddin el-Amîdî (öl. 631/1233?) bu isimlere ilave olarak Kâdı Cafer ve Şeyh Hasan es-Sanaânî'nin de bu görüşte olduklarını, cumhûru ulemâ ve ehli beyt imamlarının çoğunun da buna cevaz verdiklerini nakletmektedir. [1255] Gazzâlinin hocası Ebû'l Meâlî el-Cüveynî de (öl. 485/1085) *"el-Burhân"* adlı eserinde bu genelleyici yaklaşımı kabul edenlerden bazılarının dini naslarda

[1252] Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/166-167; M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/140; eş-Şâyi', eş-Şâyi', *Esbâb-ü iḫtilâfü'l-müfessirîn,* 80-81; Abdülvehhâb Hallâf*, ʿİlmü uṣûli'l-fiḳh* (Mısır: Mektebetü'd-Da've-Dâru'l Kalem, t.y), 177-181.

[1253] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uṣûlü'l-fiḳh (Uṣûlü's-Seraḫsî)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y), 1/162-163; Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/99; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/43; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/208.

[1254] Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/268-274; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/59; M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs,* 2/141; Karataş, "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi", 71; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 40.

[1255] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/59-60.

mutlak olarak gelen *kur'*, *levn*, *ayn* gibi müşterek lafızların herhangi bir engel yoksa bütün manalarına hamledilmesini caiz gördüklerini belirtmektedir. Yine bu görüşte olanlardan bazılarının mutlak olarak zikredilmesi halinde müşterek lafzın aynı anda hakiki ve mecâzi manada olmasını ve bu iki manaya birden hamledilmesini de caiz gördüklerini nakletmektedir. Nitekim İmam Şafiî'nin tercihinin de bu yönde olduğu bildirilmektedir.[1256] **2**. Müşterek lafız ister olumlu ister olumsuz için gelmiş olsun, kullanıldığı ortamda bütün anlamlarına hamledilemez, sadece bir tek anlamına hamledilmesi caizdir. Bu görüşü benimseyen âlimlere göre dini naslardaki çokanlamlı lafızların muhtemel anlamlarının hepsi değil sadece biri murad edilmektedir. Başta Kerhî (öl. 340/952) olmak üzere Hanefi mezhebine mensup âlimler ile el-Cüveynî'nin içinde bulunduğu şâfî mezhebine mensup diğer bazı âlimler, Ebû Hâşim (öl. 321/933), Ebû Abdullâh el-Basrî (öl. 369/979) gibi bazı mu'tezilî âlimler[1257] ile ibâdıyye mezhebine mensup âlimler bu görüşü desteklemektedirler.[1258] Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Fahreddîn er-Râzî'de (öl. 606/1209) müşterek lafzın umûm olarak tüm manalarını kastetmek için kullanılmasının caiz olmadığı şeklindeki bu anlayışı benimsemişlerdir.[1259] Son dönem usûl âlimlerinden Abdülvehhâb Hallâf da; müşterek lafzın bir yerde birden çok anlamı ifade etmeyeceği dolayısıyla müştereğin tek bir anlam için vaz' edildiği görüşündedir.[1260]

F. MÜŞTEREK LAFIZLARIN EDEBÎ SANATLARLA İLİŞKİSİ

Müşterek lafız konusu dil, tefsir ve fıkıh usûlüyle ilgili olduğu kadar, Arapçadaki belâgat ilimleriyle de alakalıdır. Söz konusu bu lafızlar hitaplarda, manzum ve mensur eserlerde, hakikat ve mecâz, kinâye, tevriye ve istihdâm gibi sanatların kullanılmasına imkân sağlamaktadır. Çokanlamlı lafızların, bu yönleriyle kelâmın etkisini ve söyleyiş gücünü artırma, sözü güzelleştirme ve anlamı zenginleştirme gibi faydaları bulunmaktadır.[1261]

Zerkeşî, müşterek lafızlarla, edebî sanatlardan *Tevriye* ve *İstihdâm* sanatları arasında yakın bir ilişki olduğunu nakletmektedir. Sözlükte "*vry*" kökünden türeyen tevriye,

[1256] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, el-*Burhân fî uṣûli'l-fiḳh,* thk. Salâh b. Muhammed b. Uveydâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418), 1/121-122. Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 40-41.
[1257] Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/261-268; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/60.
[1258] M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/143; Özdaş, "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar", 54; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 43.
[1259] Gazzâlî, *el-Müstaṣfâ,* 240; Râzî, *el-Maḥṣûl,* 1/268-274.
[1260] Hallâf, *ʿİlmü uṣûli'l-fiḳh,*181.
[1261] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 57.

gizlemek, örtmek, sözden anlaşılacak ilk mananın gizlenip, başka bir anlamın kastedilmesi[1262] anlamındadır. Yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kastetmek manasında bir bedîî terimi olan tevriye, terim olarak ise; "kelime söylendiğinde herkes tarafından anlaşılan veya sadece işin ehli tarafından bilinen iki anlamlı bir kelimeyi gizli bir karîneye dayanarak, yakın anlamında değil uzak anlamında kullanmak" demektir. [1263]

Sözlükte "kullanmak, hizmetçi edinmek, hizmet etmesini istemek" gibi anlamlara gelen ve *hıdmet* kökünden türeyen İstihdâm kelimesi ise; "müşterek bir lafzın aynı anda iki anlamının birlikte kullanılması ve karîne ile her iki anlamın da kastedilmesidir". İstihdâm sanatı, "*zamirle veya zamirsiz olarak kelimeyi birden çok anlamda kullanma sanatı*" olarak da tarif edilir.[1264] Zerkeşî çoğunlukla birbirine karıştırılan *tevriye* sanatı ile *istihdâm* sanatı arasındaki farkı şöyle açıklar: "Tevriyede lafzın iki manası da kullanılmaktadır ancak uzak anlamı tercih edilirken diğer anlamının ihmal edilmesi söz konusudur. İstihdâm sanatında ise iki anlam, karîneleriyle birlikte kullanılır. Dolayısıyla müşterek bir lafzın iki anlamının birlikte kullanılması "*istihdâm*", bir anlamına gizli bir göndermede bulunup bu iki anlamdan birinin kullanılması ise "*tevriye*" dir.[1265] Zerkeşî istihdâm sanatına şu örnekleri verir: Ra'd Sûresi 38-39.âyet لِكُلِّ يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۚ اَجَلٍ كِتَابٌ "*Her ecel kitaptadır. Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır.*"

Âyette geçen "*kitab*" sözcüğü; aynı anda hem *belirli süre* hem de *ecelin yazılmışlığı* anlamında kullanılmıştır. Bu iki anlamın kastedildiğini gösteren ise karînelerdir. Karîneler ise âyetteki *ecel ile belirli süre* arasında*, silme* sözcüğü ile de bir şeyin kitapta *yazılmışlığı* arasında bağlantı vardır. Dolayısıyla burada *kitap* sözcüğünde hem *ecel vakti* hem de *yazılmış olma* şeklindeki iki anlam da geçerli olduğundan *istihdâm sanatı* yapılmıştır. Bu konuda diğer bir örnek olarak da Nisâ Sûresi 43.âyeti vermektedir. لَا

[1262] İbn Manzûr*,* "vry", 15/388-389.
[1263] Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/445-447; İsmail Durmuş, "Tevriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlarai, 2012), 41/45-47; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 57-58.
[1264] Zerkeşî, *el-Burhân*, 3, s.446-447; İsmail Durmuş, "İstihdam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/335-336; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 58.
[1265] Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/446-447.

تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً اِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ "*Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna-*…" Âyette geçen *lâ tekrabü* ifadesinde bizzat *namaz* kılmamak kastedildiği gibi *namaz kılınan yere girmemek* de kastedilmiştir. Bu iki anlamı gösteren karîneler ise *ne dediğinizi bilinceye kadar* ifadesi ile *namaz*, *yolcu olan müstesna* ifadesi ile de *namazgah* arasında bir bağlantı bulunduğu için iki anlamda kastedilmiş ve *istihdâm sanatı* yapılmıştır.[1266]

Zerkeşî *ilhâm, tahyîl, mugâlata, tevcîh* şeklinde de isimlendirilen *tevriye sanatına* ise Rahmân Sûresi 6. âyeti örnek vermektedir. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ "*Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler.*" Zerkeşî'ye göre bu âyette *tevriye sanatı* vardır. Âyetteki "*necm*" kelimesinin biri yakın diğeri uzak olan iki hakiki anlamı bulunmaktadır. Bu kelimenin Arapçada ilk akla gelen ve yakın anlamı *yıldız,* uzak anlamı ise gövdesi olmayan ot türü *bitkiler*dir. Bir önceki âyette güneş ve ayın hesap ile olduğu bilgisi mevcuttur. Güneş ve aydan hemen sonra gelen *necm* ile onlara bir gönderme yapılmakla birlikte *necm* kelimesinden hemen sonra *ağaç* sözcüğü zikredilerek sözcüğün uzak olan *bitki* anlamı dolayısıyla *otların ve ağaçların secde ettikleri* de kastedilerek *tevriye sanatı* yapılmaktadır. [1267] Zerkeşî bunların dışında bu konuda epeyce örnek vermektedir.[1268]

Süyûtî müşterek lafızlar kullanılarak yapılan *istihdâm ve tevriye* sanatlarının edebi sanatların (bedi') en önemlilerinden olduğunu ifade etmektedir. [1269] Süyûtî ayrıca Zemahşerî'nin *"*beyânda müteşâbihâtın te'vilini ortaya koyma konusunda tevriyeden daha ince, daha güzel daha yararlı bir sanat görmedim", dediğini aktarmakta ve bu sanata Kur'ân'dan bazı müteşâbih âyetleri de örnek vermektedir. Örneğin Tâhâ Sûresi 5.âyetteki اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى "*Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir.*" İstivâ-i arş (tahta oturma) ifadesinin biri hakiki diğeri mecâzi olan iki anlamının bulunmasıdır. Birinci mana hakikidir, burada *oturmak* hükümdarın, kralın tahtına oturması şeklindedir. Kelimenin mecâzi olan ikinci manası ise *iktidar ve gücü elinde bulundurmaktır*. İktidarı

[1266] Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/447; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 59.
[1267] Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/445; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 59-60.
[1268] Örnekler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/445-446; Süyûtî, *el-İtḳān,* 3/287-288.
[1269] Süyûtî, *el-İtḳān,* 3/287; a.mlf., *Muʿterekü'l-aḳrân*, 1/285.

ele alan kral tahta oturmasa da *tahta çıktı* denilir. Âyette Allah (c.c.) için birinci mana uygun düşmeyeceğinden, ikinci anlam kastedilmiştir."[1270] demektedir.

Belâgat âlimleri ve şiir eleştirmenleri de müşterek lafız konusunu edebi ürünlerde özellikle de şiirlerdeki yansıması ve intihal (serîka) noktasından ele alarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[1271]

G. MÜŞTEREK LAFIZ VE VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Vücûh-Nezâir'in tanımlarını ilk bölümde oldukça geniş bir şekilde ele aldığımız için burada tekrar detaylara girmeden, müşterek lafız kavramını ilk defa Vücûh-Nezâir ilmine dahil eden İbn Teymiyye ve onu takip edenlerin başında gelen Zerkeşî'nin tanımlarına kısaca değinmek istiyoruz. İbn Teymiyye; "*vücûh müşterek isimlerde, nezâir ise mütevâtı' isimlerde meydana gelir*."[1272] derken Zerkeşî ise; "*vücûh ümmet lafzı gibi birçok manada kullanılan müşterek lafızdır, nezâir ise mütevâtı' lafızlar gibidir.*"[1273] ifadesini kullanmaktadır. Süyûtî, Taşköprizâde ve Tehânevî gibi âlimler de bu tanımları benimsemişlerdir. Müşterek lafzın tanımlarını da daha önce dil, tefsir, usül ve mantık âlimleri nezdinde uzunca ele aldığımız için burada en dakik/sağlam ve kapsamlı bir tanım olan usülcülerin tanımını hatırlatmakla yetinmek istiyoruz. Usülcülere göre müşterek lafız; "*aynı lafzın iki ya da daha fazla farklı anlama, o dili konuşanlar nezdinde eşit oranda delâlet etmesi*" dir.[1274] Müşterek lafızla ilgili tartışmalarda da değindiğimiz gibi bir lafzın müşterek olması için anlamlarının tümünün hakiki olması, mecâzi olmaması, aralarında herhangi bir bağlantının bulunmaması gerekmektedir. Aksi takdirde lafız müşterek sayılmamaktadır.

Vücûh-Nezâir ilminin ilk müellifi olan Mukâtil b. Süleymân'dan itibaren, İbnü'l-Cevzî'ye gelinceye kadar bu ilmi sürdüren diğer Vücûh-Nezâir âlimlerinin anlayışları ve eserlerinin muhtevası göz önünde bulundurularak yapılan ve bizim de benimsediğimiz Vücûh-Nezâir tanımı şu şekildedir: "*Vücûh; Kur'ân'da farklı yerlerde geçen aynı lafzın, geçtiği her bağlamda farklı anlamlara delâlet etmesi, nezâir ise bu lafzın*

[1270] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Daru'l Küttâbil Arabî, 1407),1/115, 3/52; Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/285-286; a.mlf., *Muʿterekü'l-aḳrân*; 1/283-284; Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 58 (98 nolu dipnot).
[1271] Bilgi için bk. Durmuş, "Müşterek", 32/171-172.
[1272] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/276-277.
[1273] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/263.
[1274] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/292.

vecihlerinden/anlamlarından birinin Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde tekrar edilmesidir."[1275] Bu tanımlar ışığında, *müşterek lafzın dildeki çokanlamlılık; vücûhun ise Kur'ân'daki çokanlamlılık* olduğunu söylemek mümkündür. Ancak tarihsel süreç içerisinde, birinci bölümde de ele aldığımız gibi bu iki ilim dalı zaman zaman birbirine karıştırılmış ve hatta kimi dönemlerde birbirinin yerine kullanılmıştır. Şimdi, bizim de farklı alanlara ait iki ayrı ilim olarak değerlendirdiğimiz *vücûh* ile *müşterek lafız* arasındaki benzerlikler ve ayrışan yönleri nelerdir? Bu iki kavram arasında ne gibi farklar bulunmaktadır? Buraya kadar sunduğumuz tanımlar ve tartışmalar ışığında bu konuyu maddeler halinde detaylı bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

1. Müfessirler, Vücûh-Nezâir ilminin önemini dilcilerden daha önce keşfetmiş ve onlardan önce bu alanda eserler kaleme almaya başlamışlardır. Nitekim bu ilim, hicrî 2. asrın başlarında doğmuş olup, elimize ulaşan ilk eser hicrî 150 yılı tarihli olsa da önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi daha önce yazılmış ancak günümüze ulaşmayan eserlerin bulunduğu, kaynaklarda belirtilmektedir. Öte yandan, müşterek lafız kavramı ise ilk kez, Sîbeveyh (öl. 180/796) tarafından lafız taksimatında ele alınmış olup, bu da hicrî 2. asrın sonlarına tekabül etmektedir. Dilciler arasında, Vücûh-Nezâir eserlerine benzer nitelikte ilk eser kaleme alan kişi ise Asmaî (öl. 216/831) olup, "Mâ ittefeka lafzühû ve'htelefe ma'nâhü" (*lafızda aynı olup, anlamı farklı olan kelimeler*) adlı kitabını hicrî 3. asırda yazmıştır. Bunun yanı sıra, İkrime'nin Mukâtil'den önce, hicrî 104 yılında Vücûh-Nezâir alanında bir eser telif ettiği de kaynaklarda zikredilmektedir. Bu veriler, Vücûh-Nezâir ilminin, dilbilimcilerin benzer çalışmalarından çok daha önce müfessirler tarafından sistemli bir şekilde ele alındığını ve tefsir ilminin bir parçası olarak geliştiğini göstermektedir.[1276] Asmaî'den sonra gelen dilciler, genellikle onun izinden giderek eserlerinde benzer isimleri kullanmışlardır. Aynı şekilde Vücûh-Nezâir âlimleri de büyük ölçüde Mukâtil'in yöntemini takip etmiş ve eserlerini Vücûh-Nezâir olarak isimlendirmişlerdir. Dolayısıyla bu durum, müfessirlerin ve dilcilerin çalışma yöntemlerinin ve terminolojilerinin farklı olduğunu göstermektedir. Müfessirler, eserlerini tefsir terimleriyle isimlendirirken, dilciler ise dilsel terimleri kullanmışlardır. Bunun temel nedeni, bu iki grubun araştırma alanlarının farklı olmasıdır; Tefsir

[1275] Bilgi için bk. Tezin birinci (tanımlar) bölümü, 36-51.
[1276] Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 19/128-129; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/176; Ebû Şafka*, el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 22-23.

âlimlerinin araştırma sahası Kur'ân-ı Kerîm'dir. Onlar, Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak için Vücûh-Nezâir ilmine başvurmuşlardır. Dilcilerin araştırma sahası ise dilin tüm kelimeleri olup, bu kelimelerin Kur'ân, sünnet, sahâbe sözleri, Arap şiiri, hitabet ve mesellerde nasıl kullanıldığını incelemektir. Dolayısıyla, dilcilerin çalışma alanı tefsir âlimlerine göre daha geniştir ve onların odak noktası kelimelerin yapısı, kullanımı ve anlamlarıdır. Dilciler, bir kelimenin nerede geçtiğini ve hangi anlamları taşıdığını belirleyip, bu anlamları desteklemek için Kur'ân'dan bazı örnekler verirler. Ancak nassın bağlamını (siyâk) önemsemezler ve gayeleri, lafızları aynı anlamları farklı olan kelimeleri bir araya toplamak, lafızların anlamlarını açıklamak ve kelimelerin kullanımı hakkında teorik bilgiler sunmaktır. Ayrıca, dilciler müşterek, mütevâtı' ve benzeri lafızları ele alarak, bunları aynı veya yakın anlam taşıyan kelimelerle ilişkilendirir, kelime gruplarını sınıflandırarak detaylı açıklamalar yaparlar. Tefsir âlimleri ise kelimelerin anlamlarını bağlam içinde değerlendirir ve yorumlamalarında nassın delâlet ettiği bağlama (siyâk) büyük önem atfederler. Bu noktada, Vücûh-Nezâir âlimleri, dilcilerden ayrılan bir metot izlemişlerdir. Müfessirlerin temel amacı; kelimenin geçtiği bağlamı (siyâk) dikkate alarak, o kelimenin anlamını doğru bir şekilde ortaya koymaktır. Bu nedenle, vücûh dediğimiz şey aslında lafız değil, müfessirlerin lafzın geçtiği yere ve bağlamına (siyâk) dayalı olarak verdikleri anlamlardır. Bu noktada, Vücûh-Nezâir kitaplarını telif eden âlimlerin yöntemleri de bu yaklaşımı desteklemektedir. Nitekim bu eserlerde, "alâ selâseti, erbeati, hamseti... evcühin/vücûhin" gibi ifadeler kullanılarak lafzın geçtiği yerlerde aldığı farklı vecihler/anlamların sayısı belirtildikten sonra, "el-vechü'l-evvel, el-vechü's-sâni…" gibi ifadelerle, lafzın her bağlamda kazandığı muhtemel anlamlar sırayla zikredilir.[1277] Bu açıdan bakıldığında, siyâk (bağlam), Vücûh-Nezâir kitaplarının en temel konusudur. Çünkü bağlam sayesinde, bir kelime kendi öz anlamının (hakiki manasının) dışında, mecâzi veya farklı bir anlamda kullanılabilir. Buna karşılık, usûlcüler ve dilciler böyle bir lafza yalnızca "müşterek lafız" diyerek geçerler. Onlar için bağlamın belirleyici rolü yoktur; kelimenin birden fazla anlama gelmesi onun müşterek (çok anlamlı) bir lafız olduğunu ifade etmeye yeterlidir. Bu yüzden, dilciler ve usûlcüler kolayca vücûhu müşterek lafız, nezâiri ise mütevâtı' lafız olarak tanımlamışlardır. Ancak bu tanımlama, Vücûh-Nezâir ilminin özünü ve müfessirlerin bağlam merkezli yaklaşımını tam olarak yansıtmamaktadır.

[1277] Selvâ el Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir*, 46.

2. Vücûh dediğimiz şey, bir kelimenin Kur'ân'da farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesi durumudur. Buna karşılık, müşterek lafız ise bir kelimenin Kur'ân'da veya başka herhangi bir metinde birden fazla anlama gelmesi durumudur. Bu farklılıktan hareketle; Vücûh, Kur'ân'a özgü bir ilimdir. Müşterek lafız ise dilin lügavî özellikleri ve çeşitlerinden biridir ve Kur'ân dışında herhangi bir metinde de geçerli olabilir. Bu noktada temel fark şudur: Vücûh, lafzın farklı bağlamlarda kazandığı anlamları kapsar. Yani, anlam bağlama (siyâk) bağlı olarak değişir. Müştereklik ise lafzın kendisinde mevcuttur ve herhangi bir metin veya dil bağlamına bakılmaksızın bir kelimenin farklı anlamlara gelebileceğini ifade eder. Bu nedenle, usûl, mantık ve dil âlimlerinin vücûhu müşterek lafız, nezâiri ise mütevâtı' lafız olarak isimlendirmeleri hem problemli hem de tartışmalıdır. Çünkü müşterek lafız için belirlenen kriterler örneğin; aynı dilde eşit oranda birden fazla anlama delâlet etmesi, hakikat-mecâz ilişkisine bağlı olması gibi durumlar vücûh için geçerli değildir. Dolayısıyla, Vücûh-Nezâir ilmini, sadece dilbilimsel bir kategori olan müşterek lafız kavramına indirgemek doğru değildir. Çünkü bu ilim, kelimelerin bağlam içindeki değişen anlamlarını ele alarak, Kur'ân'ın kendisiyle açıklanmasını hedefler ve tefsirin bir parçası olarak gelişmiştir.

Bu bağlamda İbn Akîle, Süyûtî'nin Vücûh-Nezâir ilmini "müşterek" olarak isimlendirmesini problemli bulur ve bu konuda eleştirisini şöyle açıklar: "Süyûtî'nin Vücûh-Nezâir'i, müşterek diye isimlendirmesi bana göre problemlidir. Müşterek dediğimiz şey, aynı kelimenin birden çok farklı anlama gelmesidir ve bu anlamlar birbirinden tamamen bağımsızdır. "Görme organı göz, akan pınar, güneşin gözüken tarafı, altın, zât" gibi anlamalara gelen "ayn" kelimesi gibi. Burada her bir anlam müstakildir ve diğer anlamlarla doğrudan bir bağı yoktur. Bu yüzden bu tür kelimeler müşterek lafızdır. Lafzın umûm, teşbîh, istiâre (mecâz) yoluyla anlam ifade etmesi müştereğe dahil edilmez. Zira müşterekte asıl olan ilk anlam, hakiki anlamdır. Vücûh-Nezâir ilmi ise lafzın içindeki bütün anlamları, lafza şekil ve mana yönünden benzeyen tüm şeyleri içine alır. Bu yüzden, Vücûh-Nezâir'i yalnızca müşterek lafız olarak değerlendirmek eksik bir yaklaşımdır ve bu ilmin geniş kapsamını göz ardı etmek anlamına gelir. İbnü'l-Cevzî, eserini "Vücûh-Nezâir" olarak isimlendirmiş ve onu müşterek lafızlarla eşdeğer tutmamıştır. Ancak Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'den nakilde bulunmasına rağmen, kendi eserini "müşterek" olarak nitelendirmiştir. Süyûtî el-Müzhir'de müştereği; "*aynı lafzın, o dili konuşanlar nezdinde eşit oranda iki ya da daha*

fazla anlama gelmesidir" diye tanımlamasına rağmen, *el-İtkân'*da vücûha "müşterek" diyerek, onu müşterek lafız kategorisine yerleştirmiş ve bu sahada "*Müşterakü'l -Kur'ân*" diye müstakil bir eser te'lif ettiğini belirtmiştir."[1278] Müşterek lafız bahsinde الارض kelimesine dair bazı vecihler zikredilmektedir; *Mekke, Şam, Mısır* gibi. Ancak bu lafız müşterek değildir. Nitekim bu anlamlar, kelimenin doğal olarak taşıdığı sözlük anlamlar değildir, Kur'ân'daki bağlamı gereği kazandığı anlamlardır. Zira bağlam vücûhta belirleyici ana unsurdur. الصلاة kelimesine de *dua ve namaz gibi* farklı anlamlar verilmektedir. *Dua* bu kelimenin lügavî anlamı, *namaz* da şer'î anlamıdır. Dolayısıyla bu iki anlam müşterek lafız kategorisine girmemektedir çünkü biri lugavî, diğeri ise şer'î bir anlamdır. Bu da Vücûh-Nezâir ile müşterek lafız arasındaki önemli farklardan biridir. Nitekim müşterek lafız, Arapçanın dil yapısına bağlı olarak bir kelimenin, birden fazla anlama gelmesidir. Vücûh ise bir lafzın siyâk (bağlam) gereği farklı anlamlar kazanmasıdır. Yani, Kur'ân'daki özel kullanım nedeniyle bir kelime, farklı yerlerde farklı manalara gelebilmektedir. Dolayısıyla Vücûh-Nezâir Kur'ân'a özgü bir disiplindir. Müşterek lafız ise Arapların dildeki kullanımı esas alınarak aynı lafzın çokanlamlılığı demektir. Müşterek lafızda ihtilafın sebebi Arapçadaki vaz'/kullanım sebebiyledir. Vücûh ise bir lafzın siyâk esas alınarak Kur'ânî kullanım gereği birçok anlama delâlet etmesidir. Bu da şeri bir örftür ve Kur'ân'a has bir özelliktir. [1279]

3. Hasan Atiyye, "vücûh yerine müşterek lafız terimini kullanan kişilerin Vücûh-Nezâir ilmi konusunda telif yapan âlimlerin eserlerine tarihi bir gözle bakıp incelemeleri gerekir. Vücûh-Nezâir âlimleri, bu ilmi asla "müşterek lafız"la ilişkilendirmemiş, mukayese de etmemişlerdir. Mukâtil b. Süleymân'dan başlayarak bu alanda yazılan eserlerde de müşterek lafız terimi kullanılmamıştır." diyerek eleştirmektedir. Nitekim Vücûh-Nezâir'ciler yukarıda da ifade edildiği gibi usülcü ve dilcilerden ve onların tanımlarından çok daha önce bu ilmi incelemişler ve eserler kaleme almışlardır. Atıyye eleştirisine şöyle devam etmektedir: "Nasıl olur da sonradan gelenler öncekilerin usûl ve metodunu görmezden gelerek, onların bu eserlerde aslında müşterek lafzı kastettiklerini söyleyebilir? Yine sonradan oluşturulan terminoloji, öncekilerin usûl ve metoduna nasıl

[1278] İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-iḥsân,* 5/217-218.
[1279] Atiyye, "el-Meskûtü anh fi dirâseti'l-vücûh", 13; Sadîyk Ahmed Mâlik, "el-Vücûh ve'n-Nezâir ve ehemmiyyetühâ fi't-tefsîr", *Hey'etü Ulemâ'is-Sudan Mecelletü'l-Minber*, (Nisan 2011), 51.

hükmedebilir? Nitekim asıl olan ilk kaynaklarda uygulanan terminolojidir. Vücûh-Nezâir konusunda kitap telif eden Askerî ve İbnü'l-Cevzî gibi âlimler de lafızları işlerken, önce asıl anlamını zikredip sonra diğer vecihlerini veriyorlardı. Bu vecihlerden bazıları kinâye ve istiâre yoluyla kazanılmış anlamlardır. Bu hususta İbnü'l-Cevzî, İbn Fâris'ten çokça nakiller yapmıştır ki İbn Fâris çokanlamlı lafızları asıl/kök anlama referans etme konusunda önemli bir merciidir. Dolayısıyla onlar lafzın siyâk veya Kur'ân'daki kullanımı gereği vecihlerini vermeyi kastettiler ve vücûha lafzın asıl anlamıyla çelişmeyen, mecâz ve karîneler yoluyla elde edilen diğer anlamlarını da dahil ettiler. Oysa sonradan gelenler Vücûh-Nezâir'cilerin vücûhtan, müştereği kastettiklerini, yaptıkları işlerde çelişkiye düştüklerini ve bilerek tahrife gittiklerini iddia ettiler. Ancak Vücûh-Nezâir âlimleri bu kitapları Müslümanların Kur'ân'ı anlamalarını kolaylaştırmak için kaleme aldılar. Bu âlimler kelimelerin kök/lügavî anlamının bu amacı gerçekleştirmeye yeterli olamayacağını gördüler. Bu nedenle lafzın ilgili olduğu diğer şerî, mecâzî anlamlarını da verdiler. Ve bunu da kolaylık olsun diye yaptılar, anlamları tahrif etmek için değil."[1280]

4. Mukâtil eserinde *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l Kerîm* ismini kullanmış, lafız kavramını tercih etmemiştir. Onu takip edenler de büyük ölçüde aynı başlığı kullanmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'deki çokanlamlı kelimelere dair ilk dönem kaynaklarında müşterek lafız ifadesinin kullanılmamasının muhtemelen bir nedeni de Kur'ân'a saygısızlık etmemek içindir. Yoksa Vücûh-Nezâir müellifleri, bu kavramı bilmiyor değillerdir. Nitekim *ağızdaki bir şeyi atmak, çıkarmak* anlamında mastar olan *lafız* kelimesi, ism-i mefûl manasında (melfûz: atılan şey) kullanılır. İnsan ağzından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses grupları ile onları ifade eden harf ve harf gruplarının oluşturduğu remizlere *lafız* denir.[1281] Râzî'ye göre lafız kelimesinin, sesler ve harflere dair kullanımı mecâz vasıtasıyla olur. Çünkü ses ve harfler, nefes göğsün içerisinden dışarıya çıkarken oluşur. Dolayısıyla insan nefesini vücudun içinden dışarı çıkarırken onu belli bazı yerlerde tutar, sonra tutmayı bırakır. Nefesini tutma süresinin sonunda, bırakmasının başlangıcında harfler meydana gelir. Lafız kelimesi *"atmak"* anlamındadır. Söz konusu anlam, ses ve harflerde iki açıdan bulunur: 1-Kişi bu nefesi vücudunun

[1280] Atıyye, "el-Meskûtü anh fî dirâseti'l-vücûh ", 14-15.
[1281] Sedat Şensoy, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/44-45.

içinden dışarıya atmakta ve serbest bırakmaktadır ki bu atmadır. Bu şekilde oluşan kelimelere *lafız* adı verilmiştir. 2-Harflerin doğuşu havanın vücuttan dışarı atılması nedeniyledir. Kişi sanki harfleri içerden dışarıya atıyormuş gibi olur. İşte bu benzerlik mecâz sebeplerinden birisidir.[1282] Usülcüler lafız kelimesinin yaratılmışlık özelliği taşıyan bu sözlük anlamının (atmak) çağrışımından kaçınmak amacıyla, Kur'ân metnine *lafız* veya *lafzatullah* demek yerine *kelâmullah, nazm* gibi terimleri kullanmayı tercih etmişlerdir.[1283] Nitekim Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) "*el-İbâne*" adlı eserinde, bu konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Kur'ân-ı Kerîm okunan ve tilâvet edilen şeydir. Onun için telâffuz edilen, söylenen, ağızdan çıkan denmez. Zira Araplar lokmayı ağızdan dışarı çıkardıklarında لفظت بالقمة من فمي *lokmayı ağzımdan attım,* dediği zaman bunun manası رميت بها/onu attım demektir. Bu nedenle "atmak" anlamına gelen *lafız* kelimesinin Allah'ın kelâmı Kur'ân-ı Kerîm için, kullanılması câiz değildir. Kur'ân için "okunur, tilâvet edilir, ezberlenir" denilir ancak "telâffuz edilir" denilmez. Zira Allah'ın sözü melfûz değildir. Lafzedilmez, okunur, tilavet edilir, yazılır ve hıfzedilir (ezberlenir). Bir grup "Kur'ân'ın mahluk olduğunu ispatlamak için onu lafzettik" diyorlar. Kur'ân'ın mahluk olduğunu söylemekle bid'atlerini artırırlar, kendileri gibi düşünmeyenleri de tekfir ederler. Onların sözünü detaylıca araştırdık ve onu benimsemedik. Böylece Kur'ân'dan bir şeyin mahluk olduğunu söylemek caiz değildir. Çünkü kemâliyle /bütünüyle Kur'ân mahluk değildir."[1284] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân için "lafız" kavramını kullanan kişilerin belirli bir amacı, düşünce yapısı ve îtikâdı olduğu söylenebilir. Nitekim, *ulûmü'l-Kur'ân* alanında eser veren âlimler, "müşterek lafız" kavramını bilmelerine rağmen bu ifadeyi tercih etmemiş, onun yerine "Vücûh-Nezâir" kavramını kullanmışlardır. Dolayısıyla, bu ilmi "müşterek lafız" olarak tanımlamak uygun değildir. Sâlim Mükrim de bu duruma dikkat çekerek, "Eş'arî'nin bu görüşünü aktardıktan sonra, lafız kavramının Kur'ân için kullanılmasının uygun olmadığını ve bu alanda eser verenlerin 'müşterek lafız' başlığını kullanmadan konuyu farklı başlıklar

[1282] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Et-Et-Et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs'il-Arabî, 1420), 1/31-32; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod,* 493.

[1283] Tahsin Görgün, "Fıkıh Usûlü-Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/44-46.

[1284] Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne,* thk. Fûkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 101.

altında ele aldıklarını" belirtmektedir. Benzer şekilde, Muhammed Hasan Atiyye de "Kur'ân'a *lafız* denmediği için âlimlerin eserlerinde *müşterek lafız* ifadesini kullanmayıp, aynı anlamı taşıyan farklı başlıklar tercih ettiklerini, bu bağlamda Süyûtî'nin de kitabını *lafız* kavramını kullanmaksızın *Müşterakü'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirdiğini"[1285] ifade etmektedir.

5. Vücûh-Nezâir ilminin araştırma sahası Kur'ân'dır, yani Kur'ânî bir ilimdir, tefsirin alt disiplinlerinden biri olup, ulûmü'l-Kur'ân'dan bir bölümdür. Ancak Vücûh eşittir müşterek lafız ifadesi doğru değildir. Bilakis vücûh, müşterek olmayandır. Çünkü kapsam açısından aralarında belirgin bir fark bulunmaktadır. Müşterek lafız, bir kelimenin iki ya da daha fazla anlama gelmesi durumudur. Vücûh da benzer şekilde tanımlanmakla birlikte, vücûhun alt anlamları arasında mecâz ve ad aktarmalarından kaynaklanan bir anlam ilişkisi mevcuttur. Buna karşılık, müşterek lafızda alt anlamlar arasında böyle bir bağ söz konusu değildir.[1286] Ayrıca bu ilmin telif sebebi müşterek lafzı araştırmak veya incelemek değildir. Bu eserlerde bazı kelimeler müşterek olabilir ancak muhtevanın tamamını bu kavram oluşturmadığı gibi çalışmalardaki asıl hedef de bu değildir.[1287] İbn Teymiyye, Zerkeşî, Süyûtî gibi âlimler vücûhu müşterek lafız olarak tanımlamaktadırlar. Hide Sâbık, Müsâîd Tayyâr'ın bunların karşısında olup, onları eleştirdiğini ve Süyûtî'nin tanımı için ise şunları söylediğini belirtmektedir: "Süyûtî'nin müşterek tanımı bu ilimle bağlantılı bir tanım değildir. Bunun delili de Mukâtil ve kendisinden sonra gelen âlimlerin yaptıkları şeydir. Müşterek lafzın asıl itibariyle Araplarda günlük dilde konuşulmuş olması gerekir. عسعس kelimesi[1288] gibi; أقبل ve أدبر anlamında kullanılır. "Gecenin öncesi ve sonrası" anlamındadır, dolayısıyla müşterek lafızdır. Yine قسورة kelimesi[1289] gibi. "Aslan ve ok atan" anlamındadır, müşterek lafızdır. Yine onların vücûh için "birçok manada kullanılan müşterek lafızdır" şeklindeki tanımlarına baktığımızda örnek verdikleri bir kelime de "Hüdâ" kavramıdır, 17 vecih olarak vermişlerdir. Peki bu vecihler Arapların günlük hayatta kullandıkları/konuştukları kelimeler midir? Tabi ki hayır.

[1285] Muhammed Hâmid Hasan Atıyye, "el-Vücûh ve'n-nezâir fi't-terâkibi'l-Kur'âniyye beyne't-ta'sîl ve't-tatbîk"*, Ezher Üniversitesi Mecelletü'l-Feraid fi'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, 40 (2021), 20.
[1286] Ali Bulut, "Kur'ân'daki Çokanlamlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu" (İsraf Kavramı Örneği), *Diyanet İlmi Dergi*, 42/1 (Ocak-Şubat-Mart, 2006), 84.
[1287] el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, 46.
[1288] et-Tekvîr, 81/17.
[1289] el-Müddessir, 74/51.

Çünkü bu anlamlar siyâk itibariyle oluşmuş bağlamsal anlamlardır. Bundan dolayı İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Süyûtî'nin vücûh için kullandığı "müşterek lafız" tanımı, vücûhu tam ve doğru olarak tanımlamaz/karşılamaz." [1290] Hide, "bu temel esastan dolayı müşterek lafız, vücûhtan daha özel bir kavramdır. Vücûh daha geneldir. Nitekim Vücûh-Nezâir kitapları lafızların aslî anlamları yanında siyâkî ve belâğî anlamlarını da içine alır."[1291] demektedir. Yine Hide, Selvâ'nın "*müşterek lafız Vücûh-Nezâir kitaplarında çoktur*" [1292] ifadesini de eleştirmekte, bilakis bu kitaplarda müşterek lafzın az bulunduğunu dile getirmektedir. Buna da Müneccid'in kitabındaki ifadelerini delil göstermektedir. Müneccid *el-İştirâkü'l-lafzî* adlı kitabında, 51 lafzı alıp incelemiş, bunları Vücûh-Nezâir kaynaklarından 7 kaynakla mukayese etmiş, sonuç olarak bu kelimelerin çok azının müşterek lafız grubuna girdiğini belirtmiştir. Diğer geriye kalan lafızların ise bu kavramla bir ilişkisinin olmadığını ve kelimelerin vecihleri diye verdikleri anlamların ise o kelimelerin aslî manalarıyla ilişkili olan bağlamsal (siyâk) anlamlar olduğunu ifade etmiş ve incelediği 51 lafızdan da sadece, "الفتح، الأية، الأمة، الفرقان" şeklinde dört lafzın müşterek lafız grubuna dahil olduğunu söylemiştir. [1293] Dolayısıyla, Vücûh-Nezâir kitaplarında ele alınan kelimelerin tamamı müşterek lafızlardan oluşmamaktadır. Elbette bu eserlerde müşterek lafızlara da yer verilmiştir, ancak sayıları oldukça sınırlıdır. Nitekim, Süyûtî de bu alanda yazdığı eserinde yalnızca müşterek lafızları değil, aynı zamanda müfred kelimeleri de ele aldığını bizzat kendisi ifade etmektedir. [1294]

6. Müşterek lafız ve Vücûh-Nezâir terimleri, kelimeleri anlam bakımından inceleme yönüyle benzerlik gösterse de aralarında önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklardan biri de kelimenin anlamlarına veya vecihlerine delâlet etme şeklidir. Müşterek lafız, aynı anda aynı yerde aynı lafzın o dili kullananlar nezdinde eşit oranda iki veya daha fazla farklı anlama delâlet etmesi, Vücûh ise bir lafzın Kur'ân'da farklı yerlerde gelip, farklı anlamlara delâlet etmesidir. Müşterek lafzın anlamlarına delâleti konusunda âlimlerin yaklaşımını daha önce ele almıştık. Bir grup âlim, müşterek lafzın bütün anlamlarına aynı

[1290] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir*, 31-34.
[1291] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir,* 33.
[1292] Selvâ el-Avvâ, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir*, 46.
[1293] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir*, 33-34.
[1294] Bk. Süyûtî, *Muʿterekü'l-aḳrân,* 1/389.

anda hamledilmesini caiz görürken, diğer bir grup ise yalnızca tek bir anlamının esas alınması gerektiğini ve tüm anlamlarının bir arada düşünülmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. [1295] Çokanlamlı lafızları inceleyen Vücûh-Nezâir müellifleri ise eserlerinde müşterek lafızların anlamlarına delâleti konusunda herhangi bir yöntem tartışmasına girmemişlerdir. Hatta, bu konuda fakihler arasında gözlenen farklı yaklaşımlara ve usûlcülerin eserlerinde ortaya koydukları tartışmalara hiç yer vermemişlerdir. Vücûh-Nezâir eserleri, doğrudan Kur'ân'daki çokanlamlı kelimeler ve bu kelimelerin farklı bağlamlardaki anlamları üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda, kelimelerin anlamları âyetlerin metin içi bağlamı esas alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. [1296] Bu durum, Vücûh-Nezâir ilminin teorik dilbilimsel tartışmalardan ziyade, Kur'ân metninin anlaşılmasına yönelik pratik bir yaklaşımı benimsediğini de göstermektedir. Yine bu eserlerde fukaha tarafından örnek gösterilen "*es-salât*" gibi bazı kelimeler hariç ele aldıkları lafızların Kur'ân'daki tüm anlamlarını vermelerine rağmen, müşterek lafzın vecihlerinin hepsine veya bir kısmına/birine delâleti tartışmalarına girilmemiş olması, müelliflerin genelde Kur'ân'daki çokanlamlı kelimelerin anlamlarının tümüne delâlet edilebileceği şeklinde bir anlayışı da benimsemediklerini göstermektedir. [1297] Nitekim Kur'ân'da birçok anlamı olan bir lafzın tefsirine baktığımızda bu anlamlardan sadece birini ifade ettiğini görmekteyiz. Yani kelimenin birçok anlamı olabilir ancak âyette geçtiği yerde sadece bir tek anlam ifade eder, "عبد" kelimesi gibi. Dâmegânî bu kelimeyi üç vecihte açıklamıştır: 1. *Tevhid*, 2. *Tâat*, 3. *Sahip olunan köleler.* Hûd Sûresi 84. âyette *abede* kelimesi *tevhid* anlamına gelmektedir. Burada diğer anlamlarını vermek uygun değildir. Yani bu kelimede müşterek lafız özellikleri yoktur. [1298] Yine Mukâtil *ümmet* kelimesini "*asabe, millet, seneler, kavim, imam, geçmiş ümmetler, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ümmeti, kafirler ve yaratılış*" olmak üzere 9 vecih[1299]; Hîrî ise aynı kelime için, "*asabe, millet, ümmetler, seneler, cemaat, imam, adet/gelenek"* olmak üzere 7 vecih"[1300] olarak açıklamıştır. Dâmegânî ise bu kavramın Kur'ân'da 9 farklı anlamının bulunduğunu ifade eder; "*asabe, millet, seneler,*

[1295] Bilgi için bk. Müştereğin hükmü hakkında âlimlerin yaklaşımları, 106-111.
[1296] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar",50; Karataş, "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi", 73.
[1297] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 50.
[1298] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 315.
[1299] Mukâtil, *el-Vücûh*, 53-56.
[1300] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳur'ân,* 50.

kavim, imam, geçmiş ümmetler, Muhammed ümmeti, kafirler ve yaratıklar."[1301] İbnü'l-Cevzî aynı sözcüğün 5 farklı anlamı bulunduğunu zikreder; "*cemâat, millet, zaman, imam ve sınıf.*"[1302] Ancak adı geçen müelliflerden hiçbiri ne bu, ne de kitaplarında inceledikleri diğer kelimelerin geldikleri âyetlerde bu anlamların hepsine veya bazılarına beraberce delâlet edebileceği tartışmasına girmemişlerdir.[1303] Nitekim müşterek lafızda bir lafzın taşıdığı tüm anlamların kullanılmasında âlimler nezdinde, engel teşkil eden bir unsur, zıtlık veya bu anlamları sınırlayan bir karîne gelmemesi şartıyla, bir problem yoktur. Oysa Vücûh-Nezâir'de her yerde anlam siyâka uygun olarak gelir. Ve bir âyette geçen bir lafız yukarıda da değindiğimiz gibi bütün anlamları içermez.[1304]

7. Vücûh-Nezâir'in hem Kur'ân'da hem de dilde bulunduğu konusunda âlimler arasında genel bir ittifak vardır. Ancak müşterek lafzın gerek dilde gerekse Kur'ân'da varlığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Genel bir yaklaşımla yapılan tasnife göre, bazı âlimler müşterek lafzın varlığını zorunlu (vâcip) kabul ederken, bazıları bunun mümkün (câiz) olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, müşterek lafzın imkânsız (mümtenî) olduğunu ileri sürenler de mevcuttur. Dolayısıyla, müşterek lafzın varlığı konusunda bir ittifak söz konusu değildir; aksine, bu mesele âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Nitekim Sübkî'ye (öl. 771/1370) göre âlimlerin müşterek lafzın varlığı hakkındaki görüşleri şu şekildedir: **a**. Müşterek lafız, Sea'leb, el-Ebherî ve el-Belhî'nin görüşünün aksine mutlak olarak bulunan. **b**. Kur'ân'da sünnette müşterek lafzın olmadığını söyleyenlerin aksine, varlığı kesin olan **c**. Varlığı zorunlu (vacip) olan, **d**. Varlığı mümtenî (imkânsız) olan. (Râzî'ye göre bir şeyin varlığı ve yokluğu gibi iki zıt obje arasında gelmesi imkânsızdır.)[1305]

8. Müşterek lafızda, lafız bir olup, mana çeşitlilik göstermek zorundadır. Bazen bir lafız iki zıt anlamda gelebilmektedir. عسعسkelimesi *gecenin başlangıcı ve sonu* anlamlarına gelir. Yine القرء kelimesi *hem hayız hem de hayızdan temizlenme* anlamlarına gelmektedir. Bunun benzeri birçok lafızda olduğu gibi müşterek lafız olan kelimelerde

[1301] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 42-44.
[1302] İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yün,* 143-144.
[1303] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 51.
[1304] Sadîyk Ahmed, "el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir", 51.
[1305] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fî uṣûli'l-fiḳh*, derleyen (ta'lîk), Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 28.

iki zıt anlam var olmasına rağmen vücûh içindeki anlamlar arasında bir zıtlık söz konusu değildir. Vücûh, lafız ve lafzın türevlerinde meydana geldiği halde anlamları arasında farklılık olsa da zıtlık yoktur. Vücûh-Nezâir kitaplarındaki bütün kelimeler bu duruma örnek gösterilebilir. Bu bağlamda فصل kelimesini örnek olarak inceleyelim: Bu kelimenin türevlerinden olan فَصَلَتْ kelimesi Yusuf Sûresi 94.âyette وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ اَبُوهُمْ اِنِّي لَاَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ اَنْ تُفَنِّدُونِ "*Kafile Mısır'dan ayrılınca babaları, eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yûsuf'un kokusunu alıyorum!*" *dedi.*" Kelime burada "ayrılmak" anlamındadır. Târık Sûresi 13.âyetinde geçen فصْلkelimesi اِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ "*...Kur'ân (hak ile bâtılı) ayıran bir sözdür.*", "ayırt edici bir söz" anlamındadır. Mümtehine Sûresi 3.âyette geçen يَفصِلُ kelimesi يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ "*Allah aranızda hükmünü verir.*" "hüküm vermek" anlamındadır. Ahkâf Sûresi 15.âyetteki فِصال kelimesi وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُونَ شَهْراً "*Karnında taşıması ve sütten kesmesinin süresi otuz aydır.*" "sütten kesilme süresi" anlamındadır. Meâric Sûresi 13.âyetteki الفَصيلةُ kelimesi ise وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْيهِ "*...kendisini koruyup barındıran bütün ailesini ve yeryüzünde kim varsa herkesi...*", "aşiret, topluluk" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kullanımlarda da görüldüğü üzere vücûhta anlamlarda bir çeşitlilik olmasına rağmen, herhangi bir zıtlık yoktur.[1306]

9. Müşterek lafız usülcülerin terminolojisine göre müfredata (müfred kelimelere) has bir durumdur. Vücûh-Nezâir ise hem müfred kelimelerde hem de terkiplerde (yapılarda, tamlamalarda) meydana gelir. Vücûh-Nezâir kaynaklarına bakıldığında âlimlerin Vücûh-Nezâir'i üç sahada araştırdıkları görülür.**1.** Müfredât (müfred kelimeler), **2.** Hurûfu'l-meânî (هل، لا، كلا gibi tekrar eden edatlar, harfi cerler, atıf harfleri vb.). **3.** Kur'ân terkipleri. Bu da Vücûh-Nezâir müelliflerinin meseleyi müşterek lafız çerçevesinden daha geniş bir yelpazede ele aldıklarını gösterir. Müşterek lafız müelliflerinin inceleme sahası sadece müfred kelimelerdir, terkipler buna dahil değildir. [1307] Terkip veya

[1306] Sadîyk Ahmed, "el-Vücûh ve'n-neẓâʾir", 40-64.
[1307] Hasan Atıyye, "el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi't-terâkibi'l-Ḳur'âniyye", 21-24.

mürekkep; *tam olan ve tam olmayan* diye iki kısma ayrılır. Tam; hakkında sükût edilen şeydir. Kelâm diye isimlendirilir.[1308] Tam olmayan ise; iki veya daha fazla kelimeden meydana gelen birbirlerine bir bağ ile bağlı olmasından dolayı tek bir isim gibi gözüken veya bir cüz'üne delâlet eden ancak faydasının tam ve yeterli olması için başka bir lafza ihtiyaç duyan kelimedir. Vücûh-Nezâir kitaplarında gelen terkipler tam olmayan terkiplerdir. Bunlar da izafet yoluyla, أصحابُ النّار –ثَلاثة أيّام gibi; vasıf (betimleme) yoluyla, الحسنةُ السّيّئةُ – أيّامًا مَعْدوداتٍ gibi; içinde ism-i mevsûl bulunması yoluyla ما بَيْنَ أيْديهِمْ وما خَلْفَهُمْ – مَلَكَتْ أيْمانُهُمْ gibi oluşurlar.[1309] Hasan Atıyye, Kur'ân'da tekrar edilen, geldiği her yerde farklı anlamları ifade eden tam yapıların da bu gruba dahil edilmesi gerektiği görüşündedir. إنه لقول رسولٍ كريم gibi. Bu da iki yerde gelmiştir. Birincisi Hâkka Sûresi 40. âyet ki burada *Hz. Peygamber,* diğeri de Tekvîr Sûresi 19. âyet burada da *Cebrail a.s.* kastedilmiştir.[1310]Vücûh-Nezâir müellifleri, terkipleri hem geldiği şekliyle bir bütün /kalıp olarak ele almış, hem de terkiplerde geçen kelimelerin vecihlerini kendi babları içinde açıklamışlardır.[1311] Örneğin Hîrî أصحاب النار terkipini, iki vecihte açıklamaktadır: Bakara Sûresi 39. âyet ve Müddessir Sûresi 31. âyet.[1312] ألصّاحِب kelimesini ise 8 vecihte açıklamaktadır.[1313] Dolayısıyla terkipi hem hemze أhem de ص babında ele almaktadır. Mukâtil ise ألامر با لمعروف والنهي عن المنكر terkipindeki "ألامر" kelimesini, 13 vecihte açıklamaktadır. "*İslâm dîni, söz, azap, Hz. İsa, Bedr savaşı, Mekke'nin fethi, Benî Kurayza savaşı, kıyamet günü, kadâ (hüküm), vahiy, işin kendisi, zafer, günah.*"[1314] *Emri bi'l Ma'rûf nehyi ani'l münker* terkibini ise iki vecihte açıklamaktadır. Birinci vecihte; emr-i bi'l Ma'rûf'u *tevhid*; nehyi ani'l münker'i *şirk*

[1308] Zerkeşî, Zerkeşî, *Baḥrü'l-Muḥîṭ,* 2/301-302.
[1309] Abdullâh b. Ahmed b. el-Fâkihî, *Şerhu Kitâbü'l-hudûd fi'n-nahvi*, thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993/1414), 88-92; Hasan Atıyye, "el-Vücûh ve'n-neẓâir fi't-terâkibi'l-Ḳur'âniyye", 22.
[1310] Hasan Atıyye, "el-Vücûh ve'n-neẓâir fi't-terâkibi'l-Ḳur'âniyye", 21.
[1311] Hasan Atıyye, "el-Vücûh ve'n-neẓâir fi't-terâkibi'l-Ḳur'âniyye", 14-15.
[1312] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳurʾân,* 44.
[1313] Hîrî, *Vücûhü'l-Ḳurʾân,* 202.
[1314] Mukâtil, *el-Vücûh,* 242-245

olarak açıklamış, Âl-i İmrân Sûresi 110. âyet, Tevbe 112. âyet ve Lokmân Sûresi 17. âyetleri de örnek olarak vermiştir. İkinci vecihte ise; emr-i bi'l Ma'rûf'tan kasıt, *Hz. Peygamber'e tabi olup onu desteklemek*"; nehyi ani'l münker'den kasıt ise *Hz. Peygamber'i yalanlamak* olarak ifade edilmiştir. Âl-i İmrân Sûresi 13-14 ve Tevbe Sûresi 71. âyetleri de örnek olarak vermiştir.[1315] Mukâtil *el-Ma'rûf* kelimesini de 4 vecihte açıklamaktadır: **1**. *Farz;* Nisâ Sûresi 6 ve 114.âyetler. **2**. *İddet bitiminden sonra kadının kendini süslemesi;* Bakara Sûresi 234.âyet. **3**.*Güzel söz ve vaad;* Nisâ Sûresi 5 ve Bakara Sûresi 235.âyet. **4**. *İnsan için kolay olan şeyler;* Bakara Sûresi 233 ve 241.âyetleri de örnek olarak vermektedir.[1316]

Buraya kadar yapılan açıklamalar dikkate alındığında, Vücûh-Nezâir ile müşterek lafız kavramlarının aslında birbirinden oldukça farklı olduğu açıkça görülmektedir. Vücûh-Nezâir'in asıl çalışma alanı Kur'ân iken, müşterek lafız daha çok dilbilimsel bir meseledir. Dolayısıyla, müşterek lafız lügavî, vücûh ise Kur'ânî bir konudur. Bütün bu sebeplerden dolayı, bu iki ilmin birbirinin yerine kullanılması mümkün olmadığı gibi özellikle de müşterek lafız kavramının Vücûh kavramı yerine kullanılmasının veya bu şekilde tanımlanmasının doğru olmadığı aşikârdır. Uygun olan, bu ilimlerin müstakil bir şekilde ele alınarak incelenmesi gerektiğidir. Bu ayrımı gözetmek hem Kur'ân ilimleri hem de dilbilim açısından kavramsal tutarlılığı sağlamak yönüyle de büyük önem taşımaktadır.

III. MÜTEVÂTI' LAFIZLAR

A. MÜTEVÂTI' LAFZIN TANIMI

Mütevâtı' lafız kavramı وطأ kökünden gelir. وَطْأً (: دَاسَهُ) بِرِجْله "Vat'ın aslı, dilde ayakla bir şeyi ezmek, çiğnemek" anlamına gelir. Kelimenin sözlükteki diğer anlamları ise şöyledir: "Onaylamak, kabul etmek (وواطَأَه عَلَى الأَمر مُواطأَةً: وافَقَه), uzlaşmak, anlaşmak (وتَواطَأْنا عَلَيْهِ وتَوطَّأْنا: تَوافَقْنا), muvafık uygun olmak (filanın ismi benim ismime uygundur), (وَفُلَانٌ يُواطِئُ اسمُه اسْمِي. وتَواطَؤُوا عَلَيْهِ: تَوافَقُوا), *eğitmek, terbiye etmek, bir şeyi*

[1315] Mukâtil, *el-Vücûh,* 89.
[1316] Mukâtil, *el-Vücûh*, 88; Terkiplerle ilgili örnekler için bk. Hasan Atıyye, "el-Vücûh ve'n-neẓâir fi't-terâkibi'l-Ḳur'âniyye", 21-24.

hazırlamak, *uygun hale getirmek*, (وَوَطَّأْتُ لَهُ الْمَكَانَ), *kolaylaştırmak* (وطأ الشيئ سهله), *şiddetli baskı, zorluk*, *sıkıntı.* (والوَطْأَةُ: الأَخْذَة الشَّديدةُ)" gibi.[1317] Bir hadisi şerifte şöyle buyrulmaktadır:اللَّهُمَّ اشْدُدْ وطْأَتَكَ عَلَى مُضَرَ "*Allah'ım Mudar kabilesini şiddetli bir şekilde cezalandır.*" [1318] Kadir gecesi ile ilgili bir hadis-i şerifte ise kelime şöyle geçmektedir:, أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَأَتْ فِي العَشْرِ الأَوَاخِرِ "*Rüyalarınızın son on günde aynı olduğunu görüyorum*." İbnü'l-Esîr burada تواطأتkelimesi başka bir nüshadaتواطت şeklinde hemzesiz verilmiştir. O da "*muvâtae*" den gelir, demektedir.[1319]Buhârî şârihi Mustafa Dîb el-Buga bu hadisteki تواطأت kelimesini dipnotta توافقت"*uyumluluk, benzerlik*" olarak açıklamıştır.[1320]Tevbe Sûresi 37. âyette de şöyle geçmektedir: لِيُواطِؤُا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ "*Onlar (ayların sayısını) Allah'ın yasakladığı aylara uyarlamak üzere…*". [1321] Kelime burada da *uyarlamak, uygun hale getirmek* manasında kullanılmıştır. Şair şiirinde manası aynı olan bir kelime üzerinde iki kafiye uyguladıysa buna واطَأَ فِي الشِّعْر وأَوْطَأَ فِيهِ (ikisinin de manası aynı) denir. Ancak lafız ve mana olarak iki kafiye birbirine zıt ise yani lafız aynı anlam farklı ise burada tevâtu' yoktur."[1322] denir.

Mantıkta bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmesi teşkîk, eşit derecede delâlet etmesi tevâtu' terimiyle ifade edilmektedir. Nitekim Aristo isimleri eş adlı (homonymous/müşterek), eşit anlamlı (synonymous/mütevâtı') ve türemiş (paronymous/müştak) olarak üç kısma ayırmaktadır. Terim olarak tevâtu', veya mütevâtı' lafız ise *anlamı ve niteliği aynı olan birçok şeye aynı ismin verilmesidir*. Buna göre aralarındaki ortak özellikten dolayı birden çok şeye delâlet eden cins ve türe ait lafızlara mütevâtı', bu delâlet tarzına tevâtu' denir. Meselâ insana, hayvana *canlı*

[1317] İbn Faris, "vte", 6/120-121; İbn Manzûr, "vte", 1/195-200; Zebîdî, "vte", 1/491-499.
[1318] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* 2/26, (No.1006); İbn Faris, "vte", 6/121; İbn Manzûr, "vte", 1/197; Zebidi, "vte", 1/493.
[1319] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, 2/55, (No.1158); İbn Manzûr ve Zebîdî' de hadisteki kelime **تواطت** olarak geçmektedir. Bk. İbn Manzûr, "vte", 1/199; Zebidi, "vte", 1/495.
[1320] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ,* 2/55.
[1321] Zebîdî, "vte", 1/495.
[1322] İbn Manzûr, "vte", 1/200; Zebîdî, "vte", 1/496.

denildiği zaman bu varlıklara aynı anlam yüklenmiş olmaktadır. Dolayısıyla *canlı* lafzı mütevâtı' isimdir.[1323] Gazzâli'ye göre mütevâtı' lafız, "aralarındaki müşterek/ortak anlamdan, benzerlikten dolayı farklı isimlere delâlet eden lafızlardır. Dolayısıyla sayı bakımından farklı anlamda ortak olan nesnelere mütevâtı' lafız denilmektedir. Ali, Zeyd ve Amr'ın "insan" ismini taşıması; insan, at ve kuşun "canlılık" özelliğini taşıması, cisim olmadaki ortaklıkları nedeniyle gök, yer ve insana "cisim" denilmesi gibi."[1324] *Canlılık* lafzı bu varlıklardan her birine uygun düşmekte, yani onlara "*tevâtu"*" etmektedir. Dolayısıyla *canlılık* lafzı mütevâtı' isimdir. Yine burada insan, kuş ve at için ayrı ayrı kullanılan *hayevan/canlılık* kelimeleri hem lafız (yazılış) hem de canlılığa delâlet etmeleri yönüyle mana bakımından da birleşmektedirler.[1325] Nitekim canlı olma vasfında insan ve hayvanlar müşterektir fakat mahiyetleri farklıdır. Zira biri konuşur, aklı vardır diğeri ise konuşmaz, bazı hayvanlar da dört ayaklıdır.[1326] Aralarındaki ortaklıktan dolayı bunlar mütevâtı' lafızlardır. Gazzâlî'ye göre, "belirli herhangi bir kayıtla kayıtlanmadan zikredilen her mutlak isim böyledir. Çünkü mutlak isim, müsemmâların her biri için mütevâtı' olarak kullanılır. "Renk" isminin siyahlık, beyazlık, kırmızılık vb. bütün renkler için kullanılması da böyledir."[1327] Aslında bu tanım, sözcüklerin anlam olarak birbirini içerme durumunu göstermektedir. Bunun Türkçe' deki karşılığı alt anlamlılık ve üst anlamlılık ilişkisidir. Örneğin isimler arası ilişkilerde *elma* ve *portakal* ile *meyve* arasında *alt anlamlılık*; *meyve* ile *elma* ve *portakal* arasında ise *üst anlamlılık* ilişkisi bulunmaktadır.[1328] Yine Gazzâlî'ye göre delil ve burhanlarda ispat, kanıt gibi hususlarda müşterek veya müterâdif lafız yerine mütevâtı' lafız tercih edilmeli ve kullanılmalıdır. Çünkü müşterek veya müterâdif lafızların kullanılması zihin karışıklığına yol açabilir.[1329] Cürcâni'ye göre mütevâtı' lafız ise*;* "zihinde ve zihin dışında bir şeyin anlamının hasıl olması ve doğruluğu eşit seviyede bulunan bütün/küllîdir, insan ve güneş gibi. İnsanın hariçte (zihin dışında) bir anlamı vardır ve bu anlam fertler için aynı doğrultuda, aynı seviyededir. Güneş"in de insan zihninde bir karşılığı, fertleri ve oluşturduğu bir tasavvur vardır ve bu da herkes için aynı seviyededir."[1330] Sübkî mütevâtı' lafız için; "lafız ve

[1323] Macit, "Teşkîk", 40/567-568.
[1324] Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm,* 86; a.mlf., *el-Müstaşfâ,* 26.
[1325] Altuntaş, "el-Vücûh ve'n-Nezâir", 19.
[1326] Hind Şelebi*, et-Tesârif*, s.19
[1327] Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm,* 81; a.mlf., *el-Müstaşfâ,* 26.
[1328] Okumuş, "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar", 31.
[1329] Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm,* 86.
[1330] Cürcânî, *et-Taʿrîfât*, 199.

mana bir olduğunda eğer aralarındaki ortaklık tasavvur edilmiyorsa (gözükmüyorsa) lafız cüz'î mütevâtı', eğer gözüküyorsa küllî mütevâtı'dır. Mütevâtı' fertler arasındaki uyum ortaklığıdır"[1331] demektedir. eş-Şâyi' ise bu konuda şunları söylemektedir: "Mütevâtı' lafız, bütün fertleri arasında varlığı eşit derecede olan muvâfık lafızdır. Zeyd, Amr ve Bekr'in insan paydasında buluşmaları gibi. İki veya daha fazla anlama muhtemel olan/işaret eden zamirler de buna örnek verilebilir. Bu konudaki örneklerden biri Necm Sûresi 8-9.âyette geçen ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى "*Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu*." Buradaki هو zamirinden kasıt Hz. Peygamber mi? (s.a.s.) yoksa Cebrail midir? (a.s.) İkisine de işaret etmesi mümkündür. Diğer bir örnek ise İnşikâk Sûresi 6.âyet يَا اَيُّهَا الْاِنْسَانُ اِنَّكَ كَادِحٌ اِلٰى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ "*Ey insan! Sen rabbine doğru büyük bir çaba içindesin; sonunda kuşkusuz O'na kavuşacaksın da*." ملاقيه kelimesindeki ه zamirinin hem Rabb'e hem de الكدح/gayret çaba kelimesine rücû etmesi muhtemeldir."[1332]

Râgıb el-Isfahânî lafız-mana ilişkisi açısından kelimeleri beş grupta ele almaktadır: Ona göre mütevâtı' lafız; "hem lafzı hem de manası aynı olan lafızlardır. Bunlar da âmm (genel) lafızdan başkası değildir. Birçok ferdin müsemmâsında ortak olduğu mütevâtı' lafızlar, içerdiği her bir fert için aynı delâlete sahiptir. İnsan kelimesinin Zeyd ve Amr için kullanımı da bu kabildendir."[1333]

Bu tanımlardan da anlaşıldığı üzere mütevâtı' (uyuşumlu/muvafık yani lafız ve anlam birlikteliği olan) lafızlar, aynı anda, birbirinden farklı olan, fakat aralarındaki müşterek bir özellik sebebiyle birleşen varlıklara delâlet eden lafızlardır. Şimdi bu lafızların Vücûh-Nezâir ilmiyle olan ilişkisini ele almaya çalışalım.

B. MÜTEVÂTI' LAFIZ ve VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Daha önce Vücûh-Nezâir tanımlarında da dile getirdiğimiz gibi İbn Teymiye ve ondan sonra da Zerkeşî bu ilmin nezâir kısmı için *mütevâtı' lafız* kavramını kullanan kişilerdir.

[1331] es-Sübkî, *Cemʿu'l-cevâmi',* 26.
[1332] eş-Şâyi', *Esbâb-ü iḫtilâfü'l-müfessirîn*, 22.
[1333] el-Isfahânî, *Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr*, 29; M. İsa Yüksek, "Râgıb el İsfahânî'nin Mukaddimesi bağlamında Kur'ân'ın Beyân Keyfiyyeti açısından Çokanlamlılık Vakıası"*, Usül İslâm Araştırmaları*, 29 (2018), 130.

İbn Teymiyye; "*nezâir mütevâtı' isimlerdedir*" derken,[1334] Zerkeşî' de "*nezâir mütevâtı' lafızlar gibidir.*"[1335] demektedir.

Mütevâtı' lafzın tanımlarına bakıldığında, bu lafzın daha çok genel (umûm) anlam ve cins, tür vb. ifade eden varlıklara işaret ettiği görülmektedir. İnsan, cisim ismi, hayvan ve canlılık lafızları gibi. Vücûh-Nezâir kitaplarına baktığımızda ise bu eserlerde müterâdif (eş anlamlı) kelimeler olmadığı gibi nezâirin mütevâtı' cinsinden ele alındığı bir durum da söz konusu değildir. Zira o kitaplarda Kur'ân'da farklı yerlerde gelen aynı lafzın farklı vecihleri/anlamları sıralanmış, ondan sonra da o vecihlerden birinin veya birkaçının benzeri olanlar âyetlerle örneklendirilmiştir. Bu örneklendirilmelerمثله نظيرها ،، نحوه ، gibi kalıp ifadelerle verilmiştir. Her bir vecihte de benzer örnekler كقوله ، في أيضا و verilirken burada *tevâtu'* veya *mütevâtı' lafız* vardır diye bir ibare olmadığı gibi cins, tür, umûm anlam ifade eden herhangi bir kavram da kullanılmamıştır. İbn Teymiyye ve Zerkeşî yaptıkları Vücûh-Nezâir tanımlarına mantık, dil, usûl terimlerini dahil etmişler, ancak bu tanımlarını yeterince örnekle de açıklamamışlardır. Örneğin İbn Teymiyye "mütevâtı' lafız, mütevâfık lafızdır. Mütevâtı' yani aralarında muvafakat bulunan bu lafızdan iki neviden biri veya iki şahıstan biri kastedilebilir", dedikten sonra Necm Sûresi 9. âyetteki فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰىۚ zamirleri, والفجر وليال عشر والشفع والوتر lafızlarıyla benzer lafızlar gibi" diyerek mütevâtı' lafızlara örnek olarak verir. Ona göre, Mütevâtı' veya mütevâfık denilen lafız, tahsisini gerektiren bir durum yoksa bu takdirde "âmm (genel)" olur.[1336] İbn Teymiyye'nin mütevâtı' lafızlarla ilgili verdiği örnekler dikkate alındığında, ilk dönem eserlerinde kullanılan kalıp ifadelerle belirtilen bir kelimenin vecihlerinden herhangi birinin, Kur'ân-ı Kerîm'de tekrar eden âyet örnekleri olan nezâir ile tam anlamıyla örtüşmediği görülmektedir. Bu durum, nezâirin, İbn Teymiyye ve Zerkeşî'nin ifade ettiği gibi mütevâtı' lafız olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Nezâir, vücûhun yalnızca Kur'ân'da birçok yerde tekrarlanan vecihlerinden biridir ve bu veche ait âyet örneklerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla, nezâirin mütevâtı' lafız olarak

[1334] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/276-277.
[1335] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtḳān*, 2/263.
[1336] İbn Teymiyye, *Tefsir Üzerine*, 53; Hârûn Ünal "mütevâtı'" kelimesi "muvâtaa"dan, yani "müfâale" babındandır. Bu da bir tek şeyde muvafakat anlamındadır ki mana olarak tek bir şeye delâlet etmektedir. Bunda müştereklik veya başka bir durum da söz konusu değildir, demektedir. 52, (44.dipnot)

tanımlanması doğru değildir. Aksine, nezâir, vücûh kavramının bir alt kategorisi olup, Kur'ân'daki belirli bir anlamın tekrarlandığı yerleri tespit etmeye yönelik bir çalışmadır.

Hide Sâbık, tezinde Müsâîd Tayyâr'ın, Süyûtî'nin Vücûh-Nezâir tanımını eleştirdiğini belirtmektedir. Müsâîd Tayyâr, Süyûtî'nin "*mütevâtı' lafızlar gibidir*" ifadesinin mantık ilminin terimleriyle ilgili olduğunu ve bunun nezâir kavramıyla bağdaşmadığını savunmaktadır. Ona göre, nezâir gerçekte Mukâtil'in tanımladığı ve uyguladığı şekildedir. Yani, nezâir, vücûhun anlamlarından birinin tekrarlandığı âyetleri ifade etmektedir ve bu âyetlerin mütevâtı' lafızlarla herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır.[1337] Hide de "eğer nezâire mütevâtı' lafız dersek, daha önce geçen bütün nezâir tanım ve uygulamalarına muhalefet etmiş oluruz"[1338] diyerek bu eleştiriye katılmaktadır.

Mustafa Karagöz de mütevâtı' lafızlarla ilgili şunları söylemektedir: "Vücûh-Nezâir kitaplarında geçen nezâir teriminin mantıkçıların tasnifiyle birebir örtüşmese de yaklaşık olarak tekabül ettiği terim "*elfâz-u mütevâtıe*" dir. Zerkeşî ve Süyûtî nezâire كالفاظ المتواطئة demektedirler. Onların bu ifadeyi bilinçli olarak kullandığını söyleyebiliriz. Bu iki âlim nezâiri, mantık ilminde "*ortak bir anlama delâlet etme noktasında birleşen nesneler için kullanılan lafızlar*" olarak tanımlanan bu kavrama benzetmişlerdir. Vücûh; lafzı müşterektir, demelerine rağmen, nezâir; elfaz-ı mütevâtıedir, dememişler sadece *gibidir* demişlerdir. Zira Ahmet, Mehmet, Hüseyin gibi şahısların erkek olma bakımından tanımları aynı olsa da bunlar farklı kişilerdir, hakikatleri farklıdır. Nitekim Vücûh-Nezâir kitaplarında bir kelimenin anlamıyla, bir başka âyetteki nazîri arasında, elfâz-ı mütevâtıe'nin delâlet ettiği nesnelerin arasındaki ortaklıktan daha fazlası mevcuttur. Bu nedenle Zerkeşî ve Süyûtî *gibidir* ifadesini kullanmış olabilir. Ancak nezâir teriminin, elfâz-ı mütevâtıe kavramı ile birebir örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü Ahmet, Mehmet, Hüseyin gibi kişilerin erkek olma bakımından tanımları aynı olsa da bunlar farklı kişilerdir. Oysa Vücûh-Nezâir kitaplarında bir kelimenin nazîri olarak zikredilen örnekler hem lafız hem de anlam bakımından birbirinin aynı olmaktadır."[1339] Karagöz'ün bu yaklaşımına katılmakla birlikte, eksik olduğunu da ifade etmek gerekir. Çünkü nezâir, doğrudan vücûhtan türeyen bir kavramdır; bir lafzın aynı vecihteki

[1337] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir,* 36.
[1338] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-neẓâ'ir, a.y.*
[1339] Karagöz, "Vücûh-Nezâir'in Terimleşme Süreci", 468-469.

tekrarlarıdır. Mütevâtı' lafzın tanımları üzerine yapılan açıklamalar dikkatlice değerlendirildiğinde, nezâirin mütevâtı' lafız ile özdeş olmadığı gibi Karagöz'ün ifadesinin başında belirttiği gibi herhangi bir benzerlik veya yakınlığının olması da söz konusu değildir. Her iki kavram, birbirinden bağımsız sahaların ürünleridir. Mütevâtı' lafız dilbilimsel bir mesele olup, dilin yapısıyla ilgilidir. Buna karşılık, vücûhun içindeki nezâir ise tefsîrî bir konu olup, doğrudan Kur'ân'a dayalıdır. Dolayısıyla, nezâirin mütevâtı' lafızlarla aynı olduğu veya onlara benzediği iddiası doğru değildir. Nezâir, vücûhun örnekleri niteliğindedir; yani bir lafzın aynı anlamdaki vechinin Kur'ân'daki kullanımlarına dair verilen örneklerden ibarettir. İbn Teymiyye ve Zerkeşî'nin Vücûh-Nezâir tanımına mantık, dil ve usûl terimlerini dahil etmeleri ve bu kavramları yeterince örnekle açıklamamış olmaları, tezin birinci bölümünde de değinildiği gibi bu ilmin tam olarak anlaşılamamasına sebep olmuştur. Bu durum, sadece kavramsal bir belirsizliğe ve zihin bulanıklığına yol açmakla kalmamış, aynı zamanda Vücûh-Nezâir ilminin tarihi süreç içinde *ulûmü'l-Kur'ân* ve tefsir sahasının dışına çıkmasına da neden olmuştur.

Sonradan gelen ve İbn Teymiyye ile Zerkeşî'nin izinden giden âlimlerin etkisiyle, vücûh tanımları büyük ölçüde aynı kalmış olsa da nezâir konusunda ilk dönem müelliflerinin yaklaşımlarının tamamen dışında yeni bir anlayış ve tanım ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda, nezâir kavramı birçok kitap, tez ve makalede *müterâdif lafızlar* (eş anlamlı kelimeler) grubuna dahil edilmeye başlanmıştır. Ancak bu yaklaşımın ilk dönem nezâir anlayışıyla uzaktan yakından bir ilgisi bulunmamaktadır. Şimdi bu konuya eğilmek istiyoruz.

IV.MÜTERÂDİF LAFIZLAR

A. MÜTERÂDİF LAFZIN TANIMI

Arapçada eşanlamlılık olgusu için "terâdüf/ترادف", eşanlamlı kelimeler içinde müterâdif kavramı kullanılmaktadır. Terâdüf, رَدِفَ kökünden türeyen, tefâul babında bir mastar olup sözlükte; *birbirini izlemek, takip etmek, peş peşe gelmek, tabi olmak, bir kimsenin binicinin terkisine/arkasına binmesi* gibi anlamlara gelmektedir.[1340] ردف kelimesi,

[1340] Halîl b. Ahmed, "rdf", 8/22-24; İbn Fâris, "rdf", 2/503-504; el-İsfahânî, "rdf", 349-350; İbn Manzûr, "rdf", 9/114-118; Fîrûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, "rdf", 812; ZebÎdî, "rdf", 23/328-337.

Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde sözlük anlamında kullanılmıştır.[1341] Gece ve gündüz birbirlerini takip ettikleri için de (واللّيْلُ والنَّهَارُ، وهُمَا رِدْفَانِ) onlara *ridfân* denilmiştir.[1342]

Terim olarak ise terâdüf; "bir şeyin kelimenin yapısından türeyen bir çok isminin olması;[1343] insan veya beşer gibi lafızları farklı, anlamları aynı olan kelimeler;[1344] iki veya daha fazla kelimenin bir tek vaz' esasına dayanarak aynı anlamı ifade etmesi;[1345] tek itibarla aynı anlamı ifade eden müfred kelimeler" [1346] gibi anlamları ifade etmekle birlikte, kavram ayrıca "farklı lafızları değişik dillere dönüştürmeden ve söylenen lafızlar arasında fonetik bir yakınlık olmadan, tek bir mana için kullanılan kelimeler" olarak da tanımlanmaktadır.[1347] Bunun yanında Rummânî; "müterâdif aynı anlama gelen müfred lafızlarla sınırlıdır, dolayısıyla bu da aynı anlama gelen mürekkep lafızları dışarıda bırakır." [1348] demektedir.

Arapça, Sâmî dilleri içerisinde kelime dağarcığı açısından en geniş dil olarak görülmektedir. Arapça'nın en önemli zenginliklerinden birisi de müterâdif kelimeler bakımından oldukça zengin bir dil olmasıdır.[1349] Örneğin عَسَلُ/bal kelimesi için Fîrûzâbâdî *Terkîḳu'l-Esel li Taṣfîḳi'l- 'Asel* adlı eserinde 80 isim zikretmiştir.[1350] Bu konudaki diğer bir örnek ise İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) rüzgâr isimlerini zikrettiği *Esmâu'r-Rih* adlı eseridir. Bu eserinde rüzgâr isimlerini Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve Arap şiirinden delillerle açıklamıştır.[1351] Nitekim sadece rüzgâr isimleri için bile kitap telif edilmesi Arapçanın zenginliğini göstermesi bakımından önemli bir hadisedir. Terâdüf fikri hicri 2. asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Arap dilinde terâdüf konusuna ilk değinen kişi müşterek lafız konusunda da görüşünü dile getirdiğimiz dil bilimci

[1341] Bk. en-Neml 27/72; el-Enfâl 8/9; en-Naziât 79/7.
[1342] ZebÎdî, "rdf", 23/328.
[1343] ZebÎdî, "rdf", 23/335; Fîrûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, "rdf", 812.
[1344] Kefevî, "trdf", 315.
[1345] Tehânevî, "trdf", 406.
[1346] Hakîm Mâlik ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa,* (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1980/1400), 48-51; Ebü'l-Hasen Ali b. Îsâ b. Ali er-Rummânî el-Bağdâdî, *Elfâẓü'l-müterâdifetü'l-müteḳāribetü'l-maʿnâ*, thk. Fethullah Sâlih Ali el-Mısrî (Mansûre: Dâru'l-Vefâ',1987/1407), 6-7.
[1347] Mustafa Alvânî, "Arap Dilinde Terâdüf (Eş anlamlılık)", çev. Galip Yavuz, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), 231.
[1348] Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 6.
[1349] Ali Vâfî, *Fıkhü'l-luġa,* 6-7, 91.
[1350] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/320; Muhammed b. İbrâhîm el-Hamd, *Fıkhü'l-luġa*, (Riyad: Dâru İbnü'l-Huzeyme, 2005/1426), 203.
[1351] Bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî, *er-Rîḥ (Risâle fî esmâ'i'r-rîḥ),* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Bağdat: ed-Dirâsâtü'l-Ulyâ, t.y).

Sîbeveyh'tir. Müellif *el-Kitâb* adlı eserinde kelimelerin birbiriyle arasındaki üç türlü ilişkiden bahsetmektedir: "Bil ki Arapların konuştukları kelâmda iki farklı anlam için iki farklı lafız (mütebâyin); iki farklı lafız için tek bir anlam (müterâdif) ve iki farklı anlam için iki lafzın birlik teşkil etmesi (müşterek) vardır." Sîbeveyh lafızları farklı anlamları aynı olan lafızlara ذهب و إنطلق sözcüklerini örnek olarak vermektedir.[1352] Sîbeveyh'in bu üçlü tasnifindeki "*lafızları farklı manaları aynı lafızlar*" tanımlaması daha sonraki dönemlerde *müterâdif/eşanlamlılık* olarak isimlendirilen kavramın o dönemdeki karşılığını yansıtmaktadır.[1353] Sîbeveyh'ten sonra gelen Kutrub, Müberred, İbnü'l-Enbârî ve İbn Fâris bu bağlamda eş anlamlılığa işaret eden benzer tasnifler yapmışlardır.[1354] İbnü'l-Enbârî, Kutrub'un bu taksimatı yaparken, "terâdüf olgusu için iki lafzın tek bir manaya gelmesinin Arap dilinin vüs'atine (kolaylığına) bir delil olması, Arab'ın şiirinde vezni kurarken zorlanmaması, hitabetinde ve kitabetinde sözü uzatırken alternatif kelimelerin varlığı sebebiyle sıkıntıya düşmemesi" gibi gerekçeleri de sıralayarak terâdüfün Arap dilinin derinliğini ve güzelliğini gösterdiğini ifade etmektedir. [1355] Yine Sîbeveyh'in bu taksimi âlimler arasında meşhur olmuştur. Öyle ki Asmaî (öl. 216/831) -*Mettefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü*-, Ebû Ubeyd (öl. 224/838) -*el-Esmâü'l-muhtelife li'ş-şey'il-Vâhid*- ve Müberred -*Mettefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*- gibi bazı dil âlimleri Sîbeveyh'in bu taksimi yaparken kullandığı ifadelerin bir kısmını eserlerine isim olarak vermişlerdir.[1356]

Gazzâlî'ye göre müterâdif lafız; "*aynı anlama delâlet eden farklı isimlere*" denir. الخمر والراخ والعقر *Hamr, râh, ukar* hepsi de *içki* anlamındadır. Bu isimlendirme bütün bunları

[1353] Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki "Terâdüf" Olgusunun "Fürûk" Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı-el-Fürûku'l-Lugaviyye'ye Giriş (I)", *Ekev Akademi Dergisi*, 7/14 (Kış 2003), 201.

[1354] Bk. Kutrub, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 69-70; Müberred, *Me'ttefeḳa lafẓuhû*, 47-48; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 6-9; İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî,* 152-153.

[1355] Kutrub, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 69; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 8.

[1356] eṣ-Ṣâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 28-29; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa,* 28-29; Muhammed Nureddîn Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîḳ*, (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1997/1417), 30; Mahfuz Geylani, "Arap Dilinde Terâdüf (Eş Anlamlılık) Olgusu", *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi,* 5/1 (Bahar 2019), 32; İrfan Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Eş Anlamlılık Sorunu* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 22; Fatma Betül Baysal, *Kur'ân'da Çokanlamlılık-Eş Anlamlılık* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 45.

bir çatı altında toplar. O da (üzümden sıkılmış) şaraptır. Yine الليث والاسدleys, *esed* kelimeleri *aslan* anlamında, السهم والنشاب *sehm ve nüşşâb* kelimeleri de *ok* anlamına gelmektedir.[1357] Cürcâni'ye göre müterâdif lafız ise "*manası bir, isimleri çok olan sözcüklerdir. Bir şeyi tek manayla ifade eden müfred lafızların ardı ardına gelmesidir. Bu anlam birinin diğerinin arkasına binmesi anlamına gelen terâdüften alınmıştır, dolayısıyla sanki mana bir binektir, eş anlamlı iki lafız da ona binmiştir, esed ve leys kelimeleri gibi. Müştereğin zıttıdır.*"[1358] Cürcânî bu benzetmeyi yaparak kelimenin sözlük anlamıyla, terim anlamı arasında semantik bir bağ kurmuştur.[1359] Cürcânî aynı eserinde terâdüfü, "*anlamda birlikten ibarettir*" şeklinde de tanımlamaktadır.[1360] Râgıb el-İsfahânî'ye göre müterâdif lafız ise "*lafızları farklı manaları aynı olan kelimelerdir*, الحسام والصمصام *hüsâm* (keskin kılıç), *samsâm* (bükülmüş kılıç) gibi."[1361] Râzî de müterâdifi; "*müfred lafızların tek bir itibarla (tek bir açıdan) aynı şeye delâlet etmesi*" olarak tanımlamıştır.[1362] Râzî'nin tek itibarla ifadesinden kastını, İbn Arabî'nin verdiği şu örnekle daha iyi anlamak mümkündür. "Halep'te Seyfü'd-devle'nin meclisindeydik. Huzurda içlerinde İbn Hâleveyh'in de bulunduğu dilcilerden bir grup vardı. İbn Hâleveyh kılıç için 50 isim ezberledim, dedi. Ebû Alî el-Kâlî tebessüm etti ve şöyle dedi, "ben sadece bir isim ezberledim ki o da seyf'tir." Bunun üzerine İbn Hâleveyh; peki 'mühenned, sârim ve benzerlerine' ne oldu diye sorunca, Ebû Alî; "bunlar sıfattır, sanki üstad isim ve sıfat arasında fark görmüyor/bir ayırım yapmıyor" dedi."[1363] "السيف" "الصارم" ve "المهند" kelimeleri iki ayrı itibarla aynı şeye delâlet etmektedirler. Bunlardan "seyf- kılıcın zatına", diğerleri "sârim-keskinlik ve mühenned-hint çeliğinden yapılmış" nitelikleriyle kılıcın sıfatına delâlet ederler. Râzî'nin tanımına göre, bu kelimelerden biri zâta/isme, diğerleri ise sıfata delâlet ettiği için müterâdif olmamaktadır. Râzî, insana has

[1357] Gazzâlî, *Miʿyârü'l-ʿilm,* 81; a.mlf., *el-Müstaşfâ*, 26.
[1358] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 56, 199.
[1359]Celalettin Divlekci, "Kur'ân'da Eşanlamlılık (Terâdüf) Olgusu (I)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7 (2000),150.
[1360] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 56.
[1361] el-İsfahânî, *Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr*, 29.
[1362] Râzî, *el-Mahsûl,* 1/253-255.
[1363] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/318; İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye,* 152-153; Abdüttevvâb, *Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa(ti'l-ʿArabiyye),* 311.

özelliklerden الناطق, الفصيح kelimelerini de zât-sıfat (isim-sıfat) ayrımına örnek olarak vererek; "natık" İnsan isminin sıfatına, "fasih" te ismin sıfatının sıfatına delâlet eder, dolayısıyla bunlar mütebâyindir (iki farklı lafız ve iki farklı anlam), demektedir.[1364] Ancak Râzî yine de bütün kelimelerin bu şekilde sıfat yapılarak terâdüften çıkarılmasına da karşıdır. Ona göre, "buğday" anlamına gelen "قَمْحٌ ve حِنْطةٌ" kelimeleri müterâdif olduğu gibi "aslan" anlamına gelen "الليث ve الأسد" kelimeleri de müteradiftir. Fakat "susuz-musuz" عطشان نطشان veya "şeytan-meytan" شيطان ليطان gibi ibarelerde te'kid amacıyla söylenen "ليطان–نطشان /netşân, leytân" kelimeleri bir anlam ifade etmediği için müterâdif olmayıp, mütebâyindir."[1365] Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi birden fazla isim aynı şeye delâlet edebilmektedir. Ancak bu delâletin mahiyeti birbirinden farklı olabilir. Bazı kelimeler zât (isim) ve sıfat olarak aynı şeye delâlet ederken bazıları da zât olarak aynı müsemmâya delâlet etmekle birlikte, sıfat olarak onun farklı özelliklerine işaret etmektedir. Birinci gruptaki kelimelere müterâdif, ikinci grupta yer alan kelimelere ise mütekâfî/mütesâvî denilmiştir. Mütekâfî/mütesâvî kelimeleri *birbirine denk, uygun, eşit* manalarına gelmekte olup terim olarak; *zâtı tek olup her bir sıfatı kendisine anlam katan kelimeler* olarak tanımlanmaktadır. *Kur'ân'ın isimleri, Allah'ın (c.c.) isimleri, cehennemin isimleri, kıyamet gününün isimleri* bu bağlamda değerlendirilmektedir.[1366] Eşanlamlılık konusunu kanıtlama konusunda aşırıya gidenler, bu iki grubu birbirine karıştırarak, mütekâfî/mütesâvî kelimelerini de eşanlamlılık kapsamına dahil etmişlerdir.[1367]Ancak bu kelimelerin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Zamanla kelimelerde zât-sıfat ayrımı kaybolsa da [1368] farklı itibarlarla bir ismin farklı yönlerine işaret eden kelimelerin eşanlamlılık kapsamında değerlendirilmemesi gerekir.[1369]

[1364] Râzî, *el-Mahsûl,* 1/253.

[1365] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/316; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/254; Orhan Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, (Yozgat: Bozok üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 25.

[1366] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/318; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 229; Muhammed b. Abdurrahmânb. Sâlih eş-Şâyi', *el-Fürûku'l-luġaviyye ve eseruhâ f'i tefsî ri'l-Ḳur'âni'l-Kerim* (nşr: Mektebetü'l-Abîkân, 1993/1414), 145-146, 306; Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Eş Anlamlılık Sorunu*, 14-15.

[1367] Osman Mohamed Gharib, "et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm", *en-Nûr Li'd-Dirâseti'l-Hadariyye ve'l-Fikriyye,* 6/12 (2010), 41.

[1368] eş-Şâyi', *el-Fürûḳu'l-luġaviyye,* 60.

[1369] Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Eş Anlamlılık Sorunu,* 15.

Kâdı Beydâvî'ye (öl. 685/1286) göre müterâdif lafız ise *beşer ve insan* kelimelerinde olduğu gibi aynı anlamı ifade eden ve tek bir itibarla, tek bir şeye delâlet eden müfred lafızların peş peşe gelmesidir. Böylece ilk lafız te'kid edilmiş olur.[1370] Süyûtî tek bir anlamın bir araya getirdiği yakın anlamlardan dolayı terâdüfü "bir lafzın yerine başka bir lafzın konulması" olarak tanımlar.[1371] M. Ali Şimşek de tezinde terâdüfü tanımlarken eş anlamlılık ile yakın anlamlılığı bir arada kullanarak, "müterâdif (eş anlamlı) lafızlar aralarındaki ince farklara rağmen göstergesi tek, bir olan yakın anlamlı lafızlardır."[1372] der. Tehânevî de Kâdı Beydâvî ile benzer tanımı yapmakla birlikte; biri hakikat diğeri mecâz olması yönüyle tek bir göstergeyle, aynı anlama delâlet eden iki lafzın da müterâdiften sayılamayacağını ifade etmektedir. Çünkü terâdüfte en az iki lafzın vaz' açısından tek bir anlama delâletleri söz konusudur. Dolayısıyla bir lafzın vaz' açısından diğer lafzın da mecâz olarak tek bir anlamı yansıtması, terâdüfün dışında kalmaktadır.[1373] Müneccid de terâdüfü; "müfred olan iki veya daha fazla lafzın tek bir itibarla, hakiki, asli ve müstakil bir anlamı aynı dilsel çevrede ifade etmesidir" şeklinde tanımlarken, mürekkep kelimeler, mecâzî manalar ve belâğî ifadelerin bu gruba dahil edilemeyeceğini de belirtmektedir.[1374]

Terâdüf için yapılan tanımlar incelendiğinde; te'kid (lafzî veya manevî) anlamı ifade eden, mecâz olarak bir tek anlamı ifade eden, bir yönüyle mecâz, bir yönüyle de hakiki anlamı ifade eden kelimelerin, "الانسان قاعد", "البشر جالس" örneklerinde olduğu gibi sadece bir itibarla herhangi bir anlamı ifade eden cümlelerin (müfred olma, müterâdif sözcüklerde bulunması gereken bir şart olduğu için) ve terkip (tamlama) ifadelerin terâdüfün kapsamı dışında tutulduğu görülmektedir.[1375]

Sîbeveyh'in yaptığı taksimatın da etkisiyle eşanlamlılığa dair eserlerde, tek manaya gelen lafızlar hicri ikinci asırdan itibaren risalelere kaydedilmeye başlanmıştır. Ancak müterâdifin terim olarak yerleşmesi hicri dokuzuncu ve onuncu asırlarda gerçekleşmiştir.

[1370] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl,* hazırlayan*;* Zeyniddîn Abdirrahîm b. Huseyn el-Irâkî, (Dımeşk: Müessesetü'R-Risale), 33; eş-Şâyi', *el-Fürûḳu'l-luġaviyye*, 125.

[1371] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/317-318.

[1372] Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 94.

[1373] Tehânevî, Keşşâf, 1/406; Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi,* 94.

[1374] Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm,* 35.

[1375] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 49-50.

Kategorik olarak ayrımı ise modern dönemlerde olmuştur.[1376] Asmaî'nin *Ma'htelefet elfâzuhû ve't-tefekat meânîhi* adlı eseri bu alanda yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Müterâdif ismi kullanılarak yazılan ilk eser ise *Elfâzu'l-müterâdifetü'l-mütekâribetü'l-ma'nâ* adıyla, Rummânî'ye (öl. 384/994) aittir. Ancak Rummânî bu eserinde terâdüf için herhangi bir tanım yapmamış, sadece vermiş olduğu bazı örneklerle terâdüfün çerçevesini çizmiştir.[1377] Terâdüf lafzını terim olarak ilk kullanan kişinin *Kitâbu'l-hurûf* adlı eseriyle Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950) olduğu da iddia edilmektedir.[1378] Bu dönemde âlimler tamamen genel terâdüf müfredâtını toplayan eserlerin yanında, çok sayıda ismi cemeden özel terâdüf risaleleri (halku'l-insân, esmâu'l hayl, nahl, ibil, tayr, arz, semâ, seyf, bi'run vb. tek isme delâlet eden risaleler) de yazmışlardır.[1379] Ömer Kara terâdüf geleneğini kabaca dört döneme ayırmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir; *birinci dönem*; Ebû Abdullâh İbnü'l-A'râbî'nin (öl. 231/846) çıkışına kadar olan zaman, *ikinci dönem*; Askeri'nin *fürûk* adlı eserini yazdığı zamana kadarki dönem, *üçüncü dönem;* Askeri'den sonra modern dönemlere (1900 lü yıllar) kadarki zaman, *dördüncü dönem;* modern zamanlardaki (1900'lü yıllardan günümüze kadarki) dönemdir.[1380] Nitekim Arap dili hicrî ikinci asırdan itibaren cem edilmeye başlanmış, bununla birlikte müterâdif kelimeler de herhangi bir ayrıma tabii tutulmaksızın risalelerde cem edilmiştir.[1381] Hicri ikinci asırda yani birinci dönemde terâdüf olgusu kavram olarak tam oluşmasa da tartışılmaya gerek görülmeden kabul edilen bir olgudur, ancak hicrî üçüncü asra gelindiğinde bu olgu sorgulanmaya başlanmıştır.[1382] İkinci dönem diye nitelenen bu dönemin başında ilk aykırı çıkışı İbnü'l-A'râbî yapmıştır ve bu kelimelerin hepsinin aynı anlama gelmesinin mümkün olmadığı fikrini ortaya atmıştır. İbnü'l-Enbârî, İbnü'l-A'râbî'nin sözlerini şöyle aktarmaktadır: "Arab'ın bir manaya hamlettiği iki harfin (lafız) her birinde ötekinde olmayan bir mana/anlam vardır. Belki biz onu biliyoruz, bildiriyoruz ve belki de bu bize kapalı

[1376] Kara, *Yakın Anlamlılık ve Nüans*, 90 (1 nolu dipnot).
[1377] Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 6-7; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm*, 30-31; eş-Şâyi', *el-Fürûḳu'l-luġaviyye*, 22-30; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 37-39; Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Literatürünün "Fürûk" Paralelinde Tespit ve Tahlili"-el-Fürûku'l-Lügaviyye'ye Giriş (2), *AÜİF Dergisi* 45/2 (Ağustos 2004), 221-244; Geylâni, "Arap Dilinde Terâdüf (Eş Anlamlılık) Olgusu", 32.
[1378] Visam Mecîd Câbir el-Bekrî, "et-Terâdüf beyne'l-luġaviyyîn ve'l-Usûliyyîn", *Mecelletü Adâbü'l-Mustansiriyye*, 36 (2001), 145.
[1379] Bilgi için bk. Kara, "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş- (I)", 202-204.
[1380] Kara, "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Olgusu- Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş- (I)", 202-203.
[1381] Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans*, 85.
[1382] Kara, "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş- (I)", 204-205.

kalıyor. Ancak onu Arab'ın bilmediğini söyleyemeyiz. İsimlerin hepsi bir illete bağlıdır. Arap onu bizim bildiğimiz veya bilmediğimiz illetlerden birine bağlayarak seçmektedir." [1383] İbnü'l-A'râbî'den sonra Câhız (öl. 255/869), İbn Kuteybe (öl. 276/889), Yahyâ b. Sa'leb (öl. 291/904), Hakîm et-Tirmizî, İbnü'l-Enbârî, İbn Dürüsteveyh, el-Askerî, İbn Fâris gibi dilciler bu anlayışı geliştirerek devam ettirmişlerdir. Onların ortak görüşü "lafızlar farklı ise manalarda farklıdır" şeklindedir.[1384] Hicrî dördüncü asırda dilbilimciler arasındaki terâdüf olgusunun varlığı hakkındaki tartışmalar iyice artmıştır. Bir kısmı terâdüfü kabul edip desteklerken, bir kısmı da terâdüfü reddederek kelimeler arasında ince farklar olduğunu savunmuşlardır.[1385] Bu tartışmalar ve itirazlar neticesinde bir tarafta "terâdüf "kanadı diğer tarafta kelimeler arasında farkların olduğunu savunan "furûk"[1386] kanadı olmak üzere iki grup ortaya çıkmıştır.[1387] Ancak ilk dönemlerde de bu iki gruptaki âlimler yazdıkları eserlerde sadece kendi görüşleriyle sınırlı kalmayıp, diğer grubun örneklerini de zikretmişler. Böylece eserleri tamamıyla da kendi alanlarına özgü olmamıştır.[1388]

B. MÜTERÂDİF LAFIZLARIN DİLDEKİ VARLIĞI MESELESİ

Diğer lafız çeşitlerinde olduğu gibi Arap dilinde müterâdif lafızların varlığı konusu da ihtilaflıdır. Müterâdif lafzın varlığını kabul edip savunanlar olduğu gibi reddedenler de bulunmaktadır. İlk dönem dilcilerinden Kutrub, Arap dilinde terâdüfü kabul eden âlimlerdendir. Ona göre; "Arapçada iki lafzın bir manaya işaret etmesi Arapçanın derinliği ve güzelliğini göstermektedir."[1389] İbn Cinnî de "farklı kökenlere ve yapılara rağmen, manaların buluşması başlığı altında, terâdüf" kavramını zikretmeden konuya

---

[1383] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 7

[1384] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/399-400; Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 15; ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf*, 198, Kara, Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş- (I)", 205.

[1385] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye,* 151-152; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm,* 36-37; Subhî Sâlih, *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa,* 296.

[1386] Furûk kelimesi sözlükte "ayırmak, iki şeyi birbirinden ayıran özellik" anlamına gelen "fark" ın çoğuludur. Furûk nazariyesi iki mütekârib kelime arasındaki ince farkları tespit etmeyi amaçlayan bir dil nazariyesidir. Furûka dair eserlerde başlangıçta insan ve diğer canlıların organlarının isim ve sıfatları, onların fiil, davranış ve yaşayış tarzları vb. hakkında kullanılan kelimeleri kapsarken, daha sonraları dili bozulmaktan koruma endişesi taşıyan dilcilerin, bazı edip ve aydınların kelimeleri asıl anlamları ve bu anlamlar arasındaki nüanslara dikkat etmeden kullanmaları üzerine, anlamca birbirine yakın kelimeler arasındaki semantik farklarla ilgili olarak kaleme aldığı eserler olmuştur. Ve Arap semantik tarihinde "*el-Furûku'l-luġaviyye*" olarak şöhret bulmuştur. Bilgi için bk. Hulûsi Kılıç, Furûk, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1996), 13/222-223.

[1387] Kara, "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Literaürü-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(II)", 249; Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık ve Nüans*, 69-70.

[1388] Kara, "Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş- (I)", 212-213.

[1389] Süyûtî, *el-Müzhir,* 1/315.

değinmektedir. İbn Cinnî, bu meseleyi Arapça'nın bir üstünlüğü olarak görerek, "bu Arapçadan güzel bir bölümdür ve çok faydalıdır ve bu dilin değerinin güçlü bir göstergesidir. Nitekim sen bir anlam için birçok isim bulabilirsin ve her ismin kökünü araştırdığında manayı aslına ilettiğini de görürsün." [1390] demektedir. Müneccid, Süyûtî'nin, kitabında İbn Fâris'in, Asmaî'nin Hârun Reşîd'e şöyle dediğini naklederek; Asmaî'ninde terâdüfü kabul ettiğini belirtmektedir: "Hârun Reşîd bana garîb bir şiir sordu, ben de açıklamasını yaptım. Arkasından da bana "Ey Asmaî bu şiirler sana garîb geliyor mu" deyince bende ona "Ey Halife daha ben neler biliyorum, taşa ait 70 ismi ezbere biliyorum", dedim."[1391] Abdurrahmân b. İsâ el-Hemedânî de (öl. 320/932) terâdüfü kabul etmektedir. *el-Elfâẓü'l-kitâbiyye* adlı eserinde terâdüfle ilgili birçok bab/bölüm mevcuttur. Hemedânî sadece müterâdif olarak kelimeleri bir araya almamış, edatları da bu bağlamda incelemiştir. [1392] İbn Sîde de (öl. 458/1066) terâdüfü kabul eden âlimlerdendir. *el-Muḫaṣṣaṣ*'ın mukaddimesinde eserin muhtevasından bahsederken müterâdif isimler ifadesini kullanarak taş/حَجَرٌ, kaya/صَفَاةٌ kelimelerini örnek olarak vermektedir. [1393] Sübkî'de (öl.771/1370) *el-Minhâc* adlı eserinde; dilde terâdüfün varlığını, terâdüfün isim, fiil ve harflerde geldiğini örneklerle anlattıktan sonra [1394] insanlardan bazılarının Arap dilinde terâdüfü inkâr yoluna gittiklerini de yine örneklerle anlatmaktadır: Nitekim bu kişiler إِنْسَانٌ *ve* بَشَرٌ kelimelerinde olduğu gibi eş anlamlı olduğu düşünülen her şeyin, terâdüf olmaktan ziyade sıfatlarla/özelliklerle ayrılan farklı kelimeler olduklarını savundular ve إِنْسَانٌ kelimesinin النسيان/*unutmak* veya يُؤْنِسُ /*rahatlamak* fiilinden geldiğini; بَشَرٌ kelimesinin de بادِيَ البَشَرَةِ/*cildin ortaya çıkması* kelimesinden geldiğini savundular. Yine *şarap* anlamına gelen الخَنْدَرِيسُ *ve* العُقَارُ kelimeleriyle ilgili olarak da birincisini العِتْقُ *yıllanma* ile ikincisini de عُقْرُالدَّنِّ *küp içine*

[1390] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ*, 2/115.
[1391] Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm,* 36; İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî*, 22.
[1392] Bk. Ebü'l-Hasen Abdurrahmân b. Îsâ b. Hammâd el-Hemedânî, *el-Elfâẓü'l-kitâbiyye* (*Kitâbü Elfâẓı ʿAbdirraḥmân)*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411), 251, 256, 257, 258, 264 vdğr.; Oğuz, *Kur'ân'da Terâdüf*, 17.
[1393] İbn Sîde, *el-Muḫaṣṣaṣ*, 1/33.
[1394] Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfî b. Ali b. Temmâm es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1995/1416), 1/239.

koyma ile bağlantılı olduğunu söylediler. Dolayısıyla müterâdif kelimelerin birçoğunda bu şekilde ilginç zorlamalara gittiler."[1395] diyerek müterâdif kelimelerde manaların zorlanmasının doğru olmadığını savunmaktadır.

Modern dilcilerden Muhammed el-Mübarek de terâdüfü kabul ettiğini belirterek, "بَيْتٌ, مَسْكَنٌ, دَارٌ, مَنْزِلٌ kelimelerini örnek vermekte ve hepsinin anlamının bir asıl etrafında döndüğünü, bunun da *konaklama yeri* manası olduğunu belirtmektedir.[1396] İbrâhim Enîs ise hem dilde hem de Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüfü kabul eden dilcilerdendir. Ona göre; "terâdüf konusunda bazı müfessirlerin aşırıya gidip her müterâdif kelimede ince farklar aramalarının anlamı yoktur". Ancak o da Sübkî gibi terâdüfü kabul ederken bazı şartları ileri sürmüştür.[1397] Suphî Sâlih terâdüfü, "Arap dilinin ifade gücünün geniş olmasının etkilerinden biri olarak görmektedir. Bu kavramı إتّساع العربية في التعبير/*Arapçanın ifade gücünün genişliği* bölümünün ilk maddesi olarak ele almıştır".[1398]Süyûtî, İbn Düreyd'den alıntı yaparak, dil ve edebiyat âlimi Ebû Zeyd el-Ensârî'nin de (öl. 215/831) terâdüfü savunduğunu ve bir bedeviyle aralarında geçen "müteke'kiun" sözcüğüyle ilgili şu konuşmayı nakletmektedir. "Ebû Zeyd, bir bedeviye karnı büyük/ لمُحْبَنْطِئٌ anlamına gelen kelime nedir? diye sorunca bedevi de المُتَكَأْكِئٌkelimesiyle cevap verir. Ebû Zeyd bu kelimenin ne anlama geldiğini sorunca, bedevi المُتَآزِفُ kelimesiyle cevap verir. Bunun üzerine Ebû Zeyd bu seferde bu kelime nedir? diye sorunca bedevi bıkar, sıkılır ve cevap vermez. أَنْت أَحمَق/*Sen bir aptalsın,* diyerek karşılık verir."[1399]

Terâdüfü kabul eden bu âlimlerin yanında daha önce de dile getirdiğimiz gibi terâdüfe red yolunu ilk açan, terâdüfü ilk inkâr eden kişi İbnü'l-A'râbî'dir. Ondan önce de Câhız'ın, Arap toplumunun, diğer toplumlarla karışması sonucunda Arap diline yeni bir takım yabancı kelimelerin girdiği ve insanların bu lafızları isimlendirirken özensiz

[1395] es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc*, 1/241; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/318.
[1396] Muhammed el-Mübârek, *Fıḳhü'l-luġa,* 173.
[1397] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 151-159.
[1398] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa*, 292-302.
[1399] İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luġa*, 2/1088; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/323; İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 151.

davrandıkları ve lafızları aralarındaki farklara dikkat etmeden kullandıkları şeklindeki bir sitemine rastlanmaktadır.[1400] İbnü'l-A'râbî'nin itirazı sonradan gelen dilciler tarafından geliştirilmiştir. Hocasından etkilenen Ŝa'leb terâdüfün varlığını inkâr ederken, müterâdif olduğu söylenen kelimeler arasında farklar bulmaya çalışmıştır. O, Sübkî'nin aksine; müterâdif olduğu sanılan lafızlar, aslında sıfatlarla birbirinden farklılık gösteren mütebâyin (farklı anlamlı) lafızlardır, *insan* ve *beşer* veya *handerîs* ve *akar* kelimeleri gibi [1401] diyerek bu kelimelerin müterâdif olmadığını farklı özelliklerle birbirinden ayrıldıklarını ifade etmektedir. İbnü'l-A'râbî'nin görüşünü benimseyenlerden biri de İbnü'l-Enbârî'dir. "İbn Arabî'nin sözü ortaya koyduğumuz delillerle ve sunduğumuz burhanlara dayanarak bizim de benimsediğimiz görüştür" diyerek İbnü'l-A'râbî ile aynı yolu izlemiştir. [1402] İbnü'l-Enbârî, İbnü'l-A'râbî'nin şu örneğini de nakleder: "Kûfe, insanların kalabalığından dolayı الكوفة diye isimlendirilmiş, Mekke insanları oraya çektiği için المكة diye isimlendirilmiş, Basra oradaki yumuşak taşlardan dolayı البصرة diye isimlendirilmiştir. İnsan نِسْيانِهِ/unutkanlığından dolayı إِنْسانٌ, hayvan da البهيمة/akıl ve temyizden yoksun olduğu gibi illetlerle بَهِيمَةٌdiye isimlendirilmiştir. Şâyet biri bize "رجل neden رجل, المرأة 'nün, neden إمرأة" diye isimlendirildiğini sorarsa, biz de ona, Arapların bilip bizim bilmediğimiz bir sebepten dolayı olduğunu söyleriz."[1403] İbni Dürüsteveyh' de aynı görüştedir ve görüşlerini şöyle dile getirir: "فعل ve أفعل kalıpları aynı yapıda olmadıkları gibi aynı manaya da gelmezler. Bu ancak iki ayrı lehçede olursa mümkündür. Tek bir lehçede olduğu zaman birçok nahivci ve dilcinin zannettiğinin aksine lafızların farklı, mananın aynı olması imkansızdır. Bu dilciler bu kelimeleri, Arab'ın kendi tabiatları, kendi adet ve örfleri doğrultusunda alışık oldukları bir şekilde konuşurken dinlemişler, fakat buradaki illetleri ve farkları anlayamamışlar ve bu kelimelerin hepsinin aynı manaya geldiğini zannetmişlerdir. Sonra da kendi yorumlarını

[1400] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 1/20-21.
[1401] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/318; Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa*, 296; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 198; Müneccid, et-Terâdüf, 39.
[1402] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 8.
[1403] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 7-8.

Araba mal etmişlerdir. Bu kullanımları Araplardan doğru olarak rivâyet etselerdi, kendi yaptıkları yorumların hikmete uygun olmadığını, hata yaptıklarını göreceklerdi. Dolayısıyla bir babta iki müterâdifin gelmesi daha önce açıkladığımız gibi ancak iki lehçede mümkün olabilir. Aksi halde bu iki lafız farklı iki manaya veya birbirine benzer bir manaya gelir."[1404] İbn Fâris de terâdüfü reddedip furûk görüşünü savunduğunu şöyle dile getirir: "Bir müsemmâ "السيف والمهنّد والحسام" kelimelerinde olduğu gibi farklı isimlerle isimlendirilebilir. Ama bizim bu konuda söylediğimiz, ismin tek olduğu ki o da سيف/kılıç tır. Ondan sonra gelen ünvanlar ise onun sıfatlarıdır. Bize göre bu sıfatlardan her birinin de diğerinin anlamından farklı bir anlamı vardır. Bazı kimseler bu görüşe muhalefet etmiş, lafızları farklı da olsa bu kelimelerin tek bir manaya geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bazıları da biri isim diğeri sıfat ise bu durumda her ikisinden birinde, diğerinde olmayan bir mananın olduğunu savunmuşlar ve fiillerin de böyle olduğunu söylemişlerdir. Buna da مضى وذهب وانطلق/ قعد وجلس/ رقد ونام وهجع gibi fiilleri örnek vermişlerdir. Bunlar قعد kelimesinde جلس fiilinde olmayan bir mana vardır demişlerdir. Aynı şey diğer fiiller için de geçerlidir, biz de bunu söylüyoruz. Nitekim hocamız Ebû'l-Abbâs b. Yahyâ Sa'leb'in görüşü de bu şekildedir."[1405]

Furûk geleneğinin zirve ismini hiç şüphesiz Ebû Hilâl el-Askerî, oluşturmaktadır. Furûk, net bir şekilde 231 yılında İbnü'l-A'râbî ile ortaya atılan bir teori olmuş, hicrî 4. asrın ilk çeyreğine kadar tek bir kişi olarak Sa'leb bu teoriyi net bir şekilde sahiplenmiş, 4.asırda ise sırasıyla üç âlim-İbnül Enbârî, İbn Dürüsteveyh, İbn Fâris-bu teoriyi geliştirmiştir.[1406] Fürûkçular, ilk anda bize eşanlamlı gibi gelen farklı lafızların eşanlamlı olmadığını, aynı anlamı ifade etmediğini, bilakis zâta, sıfata yada sıfatın sıfatına delâlet etmesinin mümkün olabileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre terâdüfü kabul etmek, iki lafızdan birinin varlığını anlamsızlaştırır.[1407] Konu, İbn Arabî'nin itirazı ile müslüman toplumun gündemine girmiş, eser seviyesinde ilk olarak İbn Kuteybe'nin (öl. 276/885) *Edebü'l-*

[1404] İbn Dürüsteveyh, *Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ*, 70.
[1405] İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî*, 59.
[1406] Kara, "Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(I)", 211-212.
[1407] Bk. el-Askerî, *el-Furûḳu'l-luğaviyye*, 21-25; eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luğaviyye*, 82- 84.; Ömer Kara, Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' ve 'Furûk' Argümanlarının Mukayeseli Tahlili-el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (2004), 120-122.

Kâtib adlı eserinde ele alınmış, Hakîm Tirmizî'nin *el-Fürûk ve men'ut'-terâdüf* eseri ile belli bir noktaya taşınmış ve nihâyet el-Askerî'nin *Furûk'ul Lugaviyye*'nin en önemli eseri olarak kabul edilen kitabı *el-Furûk fi'l Lüga* ile zirveye taşınmıştır.[1408]el-Askerî furûk sözlüğü yazmasının yanında, furûku tespit etmenin yollarının bir kısmını da ortaya koymuştur. el-Askerî terâdüfü reddederek şunları söyler: "Cümle ve isimlerdeki farklılığın, mana farklılığını gerektirdiğinin delili şudur. İsim, bir delâlet ile bir manaya işaret eden bir kelimedir. Bir müsemmâya bir kere delâlet ettiği zaman bu bilinir. Buna ikinci ve üçüncü bir delâlet faydasızdır. Dil açık ve hikmetlidir. (Allah (c.c.) dilde her bir kelimeyi yerli yerine koymuştur). Faydası olmayan bir şey zikretmemiştir. Eğer ikinci ve üçüncüde, birincide belirtilenden farklı, bir şeye işaret ederse bu doğru olur. Bu da her iki ismin dildeki anlamlardan birine ve zatlardan bir zata işaret ettiğini gösterir. Böyle olunca da her biri ötekinin dışında farklı bir manayı gerektirir. Aksi takdirde ikincisi fazlalık olur." [1409] Halbuki Kur'ân bu fazlalıklardan ve lüzumsuz ibarelerden münezzehtir. Nitekim müfessir İbn Atıyye (öl. 541/1147) "Kur'ân'dan bir lafız çıkarılsa ve ondan daha iyisini bulmak için, bütün Arap dili alt üst edilse, yine de onun yerini tutacak bir kelime bulunamaz" demektedir.[1410] el-Askerî, Müberred'in de kendisiyle aynı görüşte olduğunu belirtmekte ve onun bu konuyla ilgili olarak Mâide Sûresi 48. âyeti delil getirdiğini söylemektedir. Âyetteki منهاجا/yol kelimesinin, شرعة /şeriat kelimesine atıf yapılmasını ve aralarındaki mana farklılıklarını, terâdüfün olmamasıyla açıklamaktadır. Nitekim bu görüşü benimseyenlere göre bir şeyin bir şeye atıf olabilmesi için manaların farklı olması gerekmektedir.[1411]

İbn Teymiyye'ye göre; Arap dilinde müterâdif kelimeler az bulunur. Kur'ân'da ise ya nadirdir ya da yok hükmündedir. Mâide Sûresi 48.âyetteki شرعة ومنهاجاًkelimelerinin aynı anlamı ifade ettiğini söyleyen kişinin bu görüşünde hata ettiğini söylemiştir. Ona göre, "Kur'ân'da bir lafzın diğer bir lafızla bütün anlamlarını ifade edecek şekilde tabir

[1408] Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Edebü'l-kâtib,* thk. Muhammed ed-Dâlî, (b.y: Müessesetü'r-Risâle, t.s.), 21-40; Kara, "Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(I)", 208-212.
[1409] el-Askerî, *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 22; eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye,* 88.
[1410] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/52.
[1411] el-Askerî, *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 22; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf,* 31.

edilmesi azdır, ancak yakın anlamı ifade edebilir. Bu da Kur'ân'ın i'caz sebeplerindendir."[1412] Zerkeşî *el-Burhân* adlı eserinde Arap dilinde terâdüfün olmadığını savunmaktadır. Bazı Kur'ân âyetlerini delil göstererek müterâdif gibi gözüken السبيل, الطريق ;الحسد ,الحقد ;الخوف ,الخشية ;جاء ,أتى ;قُعُودٌ ,جُلُوسٌ gibi kelimelerin arasında bazı anlam farklarının olduğunu dile getirmiştir.[1413] Süyûtî de, *el-İtkân*'da Zerkeşî'nin görüşüne yer vererek, "bu kelimeler müterâdif gibi görülse de aralarında küçük anlam farklılıkları vardır",[1414] demektedir. Âişe Abdurrahmân bintü'ş-Şatî de (öl. 1913/1998) "دلالات الألفاظ وسر الكلمة" başlığı altında ele aldığı terâdüfün, ancak iki farklı dilden alıntıyla mümkün olacağını belirtmekte, bunun dışında bu konuyu dilde genişlik, zenginlik olarak görüp övünenlerin aksine çözüm bekleyen bir mesele olarak telakki etmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de her bir kelimenin belli bir anlamda kullanıldığı ve yerine geçecek başka hiçbir kelimenin olmadığını da ifade etmektedir.[1415]

Modern dilcilerden de terâdüfü kabul edenler ve etmeyenler vardır. Eserlerine bakıldığında genelde terâdüfü bir olgu olarak kabul etmekle birlikte birtakım şartlar öne sürdükleri de görülmektedir. Ahmed Muhtâr Ömer, "iki lafzın aynı dil içinde, aynı zaman diliminde ve aynı dil grubunun üyeleri arasında eşanlamlılığı hiçbir şekilde mevcut değildir."[1416] diyerek terâdüfün ancak farklı diller arasında olacağına işaret etmektedir. Ramazân Abdüttevvâb terâdüfü kabul etmekle birlikte, müterâdif kelimeler arasındaki farklara dikkat çekmektedir. "Bazen müterâdif kelime ile bir diğeri arasında olan farklılıklara rağmen, terâdüfü inkâr etme hakkımız yoktur. Çünkü dili konuşanların uygulamaları genelde bu eşanlamlı kelimeleri kullanma yönündedir. Nitekim bir lafzı diğeriyle açıkladıklarını görüyoruz."[1417] demektedir. İbrâhim Enîs de terâdüfün dilde varlığını kabul etmekle birlikte, modern dilbilimcilerin öngördüğü şartların da bulunması gerektiği kanaatindedir.[1418] Hakîm Mâlik ez-Ziyâdi ise yaptığı çalışmada bütün gayretini; terâdüfü kabul etmenin yanında, terâdüfü ispat etmeye adamış, terâdüfün eleştirilen

[1412] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 7/177; a.mlf., *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr,* 17.
[1413] Zerkeşî, *el Burhân*, 4/78-85.
[1414] Süyûtî, *el-İtḳān*, 3/363-368; 4/229.
[1415] Âişe bint Muhammed Ali Abdirrahmân (Bintü'ş-Şâtî), *el-Iʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân ve Mesâʾilü (Nâfiʿ) İbni'l-Ezraḳ* (b.y: Dâru'l-Meârif, t.s.), 209-215.
[1416] Ahmed Muhtâr Ömer*, İlmü'd-delâle,* 227-228.
[1417] Ramazân Abdü'ttevvâb*, Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa(ti'l-ʿArabiyye),* 315-316.
[1418] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye,* 154.

yönlerini, yumuşak bir ifade ile geçiştirip, furûk için ise daha sert bir ifade tarzı benimsemiştir.[1419] Bu konuda terâdüf konusunda eser yazan Müneccid'in tutumu ise daha objektiftir. Müneccid terâdüfü kabul etmenin yanında, ayrıca terâdüfün varlığı konusunda ikiye ayrılan terâdüfçülerle, fürûkçular arasında aslında çok da büyük bir ihtilaf olmadığını, ihtilafın daha çok terâdüf olgusuna hükmetme noktasında metot farklılığından kaynaklandığını belirterek, iki grubun görüşlerinin birbirine yakın olduğuna da işaret etmiştir.[1420] Subhî Sâlih'in bu konudaki görüşü ise şöyledir: "İbn Fâris gibi terâdüfün varlığını inkâr etmek istemiyoruz. Aksine biz görüşümüzde ılımlı olmayı tercih ediyoruz. "Terâdüfü aynı dilde imkânsız görenlerin görüşünü benimsemek gerekir, iki dilde olmasına gelince, bunu hiçbir akıl sahibi inkâr edemez" diyen kimsenin görüşünü benimsememizde bir sakınca yoktur."[1421] Yine Subhî Sâlih; "biz hem terâdüfün varlığını kabul etmekten başka bir yol bulamıyoruz, hem de müterâdifler arasındaki farkların varlığını itiraftan da kaçamıyoruz", diyerek iki türün arasını da cemetmeye çalışmıştır.[1422]

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi terâdüf ilk dönemlerden beri var olan bir olgudur. Bu konuda geniş bir literatür ve birikim de oluşmuştur. Mütekaddimun âlimler terâdüf için herhangi bir şart koymayıp sadece terâdüfün tanımını yapmakla yetinirken, müteahhirun âlimler ise terâdüfün tanımının da ötesinde terâdüfün oluşması için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar kısaca şöyledir:

a-Anlam birliği: Eş anlamlı olduğu iddia edilen kelimeler arasında tam bir anlam birliği olmalıdır, anlam farklılığı varsa bunlar müterâdiften sayılmaz.

b-Dil/lehçe birliği: İki sözcüğün de aynı dil ortamında ortaya çıkması ve kullanılmış olması gerekir. Aynı anlamda olup farklı lehçeden gelen kelimeler müterâdif kabul edilmez.

[1419] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 202-221; Kara, "Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(I)", 219.
[1420] Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm,* 68-71; Kara, "Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(I)", 209.
[1421] Subhî Sâlih, *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa*, 299.
[1422] Subhî Sâlih, *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa*, 300; Kara, "Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(I)", 220.

c-Aynı dönemde kullanılması: Müterâdif kelimeler aynı dönemi kapsamalıdır. Örneğin; eş anlamlı iki kelimenin biri cahiliye döneminde, diğeri Emevîler döneminde kullanılmışsa, eş anlamlı olarak kabul edilmez.

d-Lugavî bir değişim ve dönüşüm olmaması:الجفل ve الجثل/cisl–cifl kelimelerinde olduğu gibi. İkisi de النمل/karınca anlamında olup, birinin diğerinin ses değişimine uğramış olma ihtimali söz konusudur. [1423]

Bütün bu yaklaşımlarda da görüldüğü gibi Arap dilinde terâdüf hakkında genelde iki farklı görüş mevcuttur. Âlimlerin bir kısmı Arap dilinde terâdüfün varlığını kabul ederken, bir kısmı da reddetmiştir. Şimdi kısaca bunlara değinelim:

1. Terâdüfü Kabul Edenler

Terâdüfün varlığını kabul eden dil âlimleri, konunun teorik yönününe çok da dikkat etmeden terâdüfü kabul edilmesi gereken bir olgu olarak ele almışlar ve ispatı için tartışmaya gerek duymamışlardır. Nitekim Araplar başlangıçtan beri bu olguyu şiirlerinde, hitâbelerinde, kitâbelerinde hep kullanmışlar ve terâdüfün bir vakıâ olduğuna delil göstermeye gerek görmemişlerdir.[1424]Ayrıca Arap dilinde البر –القمح, الانسان –البشر, السيف –الصارم gibi örneklerin görülmesi terâdüfün varlığı için herhangi bir delile ihtiyacın olmadığını göstermektedir. Hatta bazı dilciler terâdüfün zaruretinden bile bahsetmişlerdir. [1425] Çünkü onlara göre anlamlar sonsuz, kelimeler ise sınırlıdır. Bu nedenle sonsuz anlamlar aleminin, sınırlı kelime sayısıyla ifade etmek güç hatta imkansızdır. [1426] Bu görüşü savunanlara göre müterâdif kelimeler, müşterek lafızda olduğu gibi; isim, fiil ve harfde de görülür. İsimde terâdüfe "ألأسد, السبع, الليث, الغضنفر"

[1423] Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm*, 34-35; eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 30-31; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 66-67; İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye,* 154-155.
[1424] Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm*, 55; Kara, "Arap Dilbiliminde Terâdüf Olgusu-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-(I)", 206; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 19.
[1425] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye,* 136-137.
[1426] Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 193.

kelimelerini; fiilde terâdüfe قعد, جلس, مضى, ذهب fiillerini; harfdeki terâdüfe ise الى, حتى, نعم vd. sözcüklerini örnek vermişlerdir.[1427]

Terâdüfü savunanlar, görüşlerini ispat etmek için hadis ve kıssalar rivâyet etmiş, Hz. Muhammed'in (s.a.s.), kabilelere gönderdiği davet mektuplarını delil olarak ele almış ve bazı akli delilleri de ortaya koymaya çalışmışlardır.[1428]Ayrıca Arap dilinde yakın anlamlı kelimelerin birbirine atıfsız veya atıf harfi ile kullanılmasını da terâdüf için argüman olarak kullanarak, bunu bir tür tekid olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim bu tür kullanım, Arap dilinde olduğu gibi Kur'ân'da da çok yaygındır.[1429]

Terâdüfü kabul edenler de kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır. Bir grup bu kavramın alanını genişletip, onu herhangi bir kayıtla sınırlamazken, diğer grup ise terâdüfün alanını sınırlamış ve onun için bazı şartlar ortaya koymuşlardır. Böylece terâdüfün çok olmasının önüne geçmek istemişlerdir.[1430] Arap dilinde terâdüfü kabul eden âlimleri şu şekilde sıralayabiliriz: Sibeveyh, Kutrub, Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/831), Asmaî, Müberred, Hemedânî (öl. 320/932), İbn Hâleveyh (öl.370/980), Mûsâ er-Rummânî (öl. 384/994), İbn Cinnî, İbn Sîde, İlkiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110), Fahreddîn er-Râzî, İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239), Sübkî, Fîrûzâbâdî.[1431]

2. Terâdüfü Kabul Etmeyenler

Terâdüfü kabul etmeyenler, müterâdif olduğu iddia edilen kelimelerin birbirinden farklı anlamlara geldiğini, bu kelimelerden birinin varlığın ismi, diğerinin ise sıfatı olduğunu söylemektedirler.[1432] Çünkü bu görüşte olanlara göre aslolan isimlerin müsemmâ sayısınca olması ve her ismin bir diğerinde olmayan bir müsemmâya sahip olmasıdır.[1433] Dolayısıyla Arapçanın lafız ve terkipleriyle ifade gücü yüksek bir dil olması ve Arapçada

[1427] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 136.
[1428] Bilgi için bk. Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 19-24.
[1429] Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' ve 'Furûk' Argümanlarının Mukayeseli Tahlili -el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş-III-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 120-122.
[1430] Ahmed Muhtâr Ömer*, İlmü'd-delâle,* 217-218.
[1431] Bk. eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 46-59; Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 14-15; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'ânil Kerîm*, 55-58; İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 151-152; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 48-53.
[1432] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/240.
[1433] Âmidî, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, 1/33-35.

her bir mana için özel bir lafzın ortaya konulmuş olması da bu duruma bir delildir.[1434] Örneğin gündüzün her saati için ayrı bir lafız vaz' edilmiş olması bu delillerden birisidir. Bu isimlerden bazıları şunlardır; بُكُورٌ/güneşin doğmasından önceki en erken vakit, شُروق /doğuş, هاجِرَة /gündüz ortası, رَواحٌ /öğleden sonra, عَصْرٌ /ikindi, قَصْرٌ /ikindiden sonraki zaman, أصِيلٌ /gurûb vakti, عَشِيٌّ /akşam, غُرُوبٌ /güneşin batış vakti gibi. Aynı durum gece isimleri için de geçerlidir.[1435] Arapçada bu şekilde birçok kelime bulunmaktadır ve bu kelimelerden her birisi farklı bir duruma, dolayısıyla farklı bir anlama işaret etmektedir. جلس ve قعد kelimeleri de buna örnektir. قعد Sözcüğü ayakta olan birisi için kullanırken, جلسsözcüğü ise uzanmış olan birisi için kullanılır.[1436] Çünkü "قعد" ayakta duran birinin bu pozisyonundan oturma pozisyonuna geçmesine, "جلس" ise; yatan birinin bu pozisyonundan oturma pozisyonuna geçmesine denir.[1437] Ayrıca bu iki lafzın ifade ettikleri "*oturma*" fiilinin şekli arasında da bir fark vardır. Nitekim Seâlebî "*Fıḳhü'l-luġa ve sırrü'l-ʿArabiyye*" adlı eserinin "في تَقْسِيمِ الجُلُوسِ" bölümünde قعد *ka'ade* fiilini; "iki uyluğu karın ile birleştirerek iki eli dizlerin üzerine koyarak oturmak"; جلس *celese* fiilini ise "kalça üzerine, bacakları diker vaziyette oturmak" şeklinde ifade etmiştir.[1438] Dildeki teradüfü/eşanlamlılığı inkâr edenler, bu gibi durumlardan ve manalar arasında var olan nüans farklardan hareketle bu iddialarını ileri sürmektedirler.[1439] Yine bu âlimler, kelimelerin isimlendirilme hikmeti, terâdüfün akla ve kıyasa aykırı oluşu ve terâdüfün Kur'ân'ı Kerîm'de olmayacağı düşüncesi gibi sebeplerle de terâdüfe karşı çıkmaktadırlar.[1440] Terâdüfü kabul etmeyen âlimleri ise şöyle sıralayabiliriz: Ebû Ubeyde Ma'mer b, el-Müsenna (öl. 209/824), İbnü'l-A'râbî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, (öl.

[1434] M. Halîl Çiçek, "Kur'ân'da Anlam Zenginliği", *Kur'ân Araştırmaları Sempozyumu*, (İstanbul 2008), 27; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 29.
[1435] Bilgi için bk. Corcî b. Habîb Zeydân, *Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye,* 1/58, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 58.
[1436] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 152, Ahmed Muhtâr Ömer*, İlmü'd-delâle*, 219.
[1437] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/318; İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî*, 60.
[1438] Bk. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Fıḳhü'l-luġa ve sırrü'l-ʿArabiyye,* thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (b.y: İhyaü't-Türâs el-Arabî, 2002/1422), 141.
[1439] M. Halîl Çiçek, "Kur'ân'da Anlam zenginliği", 27.
[1440] Bk. Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 32-39.

255/869), İbn Kuteybe, Sa'leb (öl. 291/904), İbn Cerîr et-Taberî, Hakîm et-Tirmizî, İbnü'l-Enbârî, İbn Dürüsteveyh, İbn Fâris, er-Râgıb el-İsfahânî, Ebû Hilâl el-Askerî, Zemahşerî, İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Süyûtî.[1441]

C. TERÂDÜFÜ ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER

Âlimler temelde terâdüfü ortaya çıkaran iki farklı sebep olduğunu belirtmektedirler. Bu sebeplerin birincisi, bir kabile herhangi bir şeye/varlığa bir isim verir, başka bir kabile de aynı şeye onlardan habersiz başka bir isim verir. Bu isimler kullanıldıkça yaygınlaşır, ismi koyan kişi veya kabile unutulur, böylece aynı varlık hakkında iki isim ortaya çıkar. İkincisi de aynı varlığa iki ismi de aynı şahıs veya kabile koyar.[1442] Ancak bu temel sebeplerin yanında terâdüf konusu incelendikçe onu ortaya çıkaran birçok sebep olduğu görülmektedir. Bunlardan bazıları dilsel bazıları da sosyal-kültürel etkenlere dayanmaktadır.[1443] Şimdi kısaca bunları açıklamak istiyoruz.

1. Lehçe Farklılıkları

Eşanlamlılığı oluşturan sebeplerin belki de en başında lehçe farklılıkları gelmektedir. Değişik kabilelerin ve lehçelerin varlığı Arap dilinde terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden birisidir. Lehçe ise bir dilin değişik ülke ve bölgelerde, yine aynı dil birliği olan kimselerce konuşulan değişik biçimidir.[1444] Dil bilimcilere göre şu an konuşulmakta olan Arapça da farklı zamanlarda, farklı kabilelerin ve farklı lehçelerinin birleşimidir.[1445] Nitekim her kabilenin kendine özgü bir lehçesi olduğu için aynı şeyi bir kabile bir isimle isimlendirirken, diğer bir kabile başka bir isimle isimlendirebilmektedir. Savaş, göç gibi sosyal hadiseler, ticari ilişkiler, hac ya da ukaz, mecenne ve zülmecâz gibi meşhur panayırlar sayesinde bu panayırlarda mal alışverişinin yanı sıra, çeşitli edebi ve kültürel etkileşimler de olduğu için lehçeler arasında kelime alışverişleri de olmuş, böylece aynı dil içinde bir manaya ait çok sayıda lafız ortaya çıkmıştır.[1446] Bu etkileşimle

---

[1441] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 88, 96-97; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 38-50; Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 15-20; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 218-219.

[1442] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/319; eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 60; Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 26; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa*, 152; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 78-79; Zeki A. Elbaghdadı, "Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 19 (2012), 163-166.

[1443] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 60; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)", 153.

[1444] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/141.

[1445] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn,* 1/20-23; Hâdî Nehr, *İlmü'd-delâleti't-tatbîḳ*, (Ürdün: Dâru'l-Emel li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007/1427), 500-501.

[1446] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 157-158; eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 62-65; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)", 154-155; Elbaghdadı "Eşanlamlılık Olgusu", 165

diğer lehçelerden alınan bir kelime, âhenk ve uyum açısından daha hoş ve cazip bulunması ve ait olduğu toplumun siyasi, sosyal, kültürel veya dilsel sebeplerden dolayı geldiği toplumda kolayca kabul görmektedir.[1447] Kureyş lehçesinde الحرير/*ipek* kelimesi kullanılırken, diğer lehçelerden الإستبرق , السندس kelimelerinin alınması, البحر kelimesine ilave olarak اليمُّ kelimesinin, السبيل ve الطريق kelimelerinin yanı sıra الصراط kelimesinin alınması buna örnek olarak verilebilir.[1448] Günümüzde aynı dili konuşan ülkeler açısından olaya bakarsak, lehçe farklılıklarının eş anlamlılığa nasıl sebep olduğu daha iyi anlaşılır. Arapçada karpuz için Mısır'da "بطيخ", Irak'ta "رقّى", Libya'da "دلاح", Suûdî Arabistan'da "حبحب" kelimeleri kullanılmaktadır.[1449]Nitekim sözlük bilimciler çoğu zaman derledikleri kelimenin hangi kabileye ait olduğunu belirtmemişler, buna bağlı olarak da çeşitli lehçelere ait kelimeler birbirine karışmıştır. Dolayısıyla müterâdif kabul edilen ve aralarındaki ince anlam farklılıkları belirlenemeyen bazı kelimeler de bu türdendir.[1450]

2. Sıfatların İsim Haline Gelmesi (Kelimelerin Sıfat Özelliğini Kaybetmesi)

Arapçada sıfat tamlamalarında tamlayan olan bazı kelimelerin; i'câz (az kelime ile çok anlam ifade etme isteği), sıfat olan kelimelerin âhenk ve uyum açısından mevsuftan daha nitelikli olması, şiirde veznin korunması için kelimede bir takım zorunlu değişiklikler yapma, lafızlar arasındaki farkların tam anlamıyla bilinmemesi gibi sebeplerle zamanla kullanım alanı değişebilmekte ve kelime isim haline dönüşebilmektedir. Böylece kelime önce bir ismin sıfatı iken daha sonra aynı ismin müterâdifi olmaktadır.[1451] Örnek olarak الكاتب ve الشاعر gibi sıfat anlamı ifade eden bazı kelimeler, üzerlerinden uzun zaman geçmesi nedeniyle sıfat anlamlarından sıyrılıp isim haline gelmişlerdir. Yine السيف,

[1447] Ramazân Abdü'ttevvâb*, Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa(ti'l-ʿArabiyye),* 316; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)", 155.
[1448] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 158.
[1449] Ramazân Abdü'ttevvâb*, Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa(ti'l-ʿArabiyye),* 316-317.
[1450] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 65; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)",155.
[1451] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 60-64; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 83; İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 158; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)", 154.

الحية,الجمل ,الاسد ,الصحراء ,الخمر ,العسل gibi kelimelerin eş anlamlılarının çok olmasının sebebinin sıfatlarının isimleşmesi olduğu ifade edilmektedir.[1452] Nitekim müterâdif kelimelerin büyük çoğunluğunun bu şekilde sıfatlarının isimleşmesi sonucunda oluştuğu da ifade edilmektedir.[1453]

3. Telâffuz Farklılıkları (Fonetik Gelişim)

Kabilelerin harflerde yaptıkları kalb, ibdâl ve tahfîf sonucu ortaya çıkan telâffuz farklılıkları da bazıları tarafından terâdüf sebepleri arasında sayılmıştır. Kalb; lafızdaki harflerin tertibinin farklılaşması. جذب - جبذ ve طسم - طمس kelimeleri gibi. İbdâl; kelimenin harflerinden birinin bir başka harfin yerine geçmesidir. İki harf arasında çoğu zaman mahreç ya da sıfat itibariyle bir ses bağı mevcuttur. دعس - طعس; صراط - سراط - زراط şeklinde okunması gibi. Tahfîf ise kelimenin bir kısmının hazfedilip o şekilde kullanılması, عم kelimesinin aslının انعم ve لم يكُ kelimesinin aslının لمْ يكُنْ olması gibi.[1454] İbn Cinnî'nin, Asmaî'den naklettiğine göre iki kişi الصقر kelimesinin telaffuzu hakkında ihtilafa düşmüşler, birisi kelimenin "sad" harfiyle okunacağını diğeri de "sin" harfiyle okunabileceğini iddia etmiştir Sonra da karşılarına gelen ilk kişiye bu durumu sorduklarında; adam da biz bunu الزَّقَر diye okuruz, şeklinde cevap vermiştir. İbn Cinnî bu örnekten hareketle herkesin kendi lehçesini üstün tuttuğuna dikkat çekerek, lehçelerin bu şekilde birbirine girdiğini belirtmekte[1455] ve telâffuz farklılıklarıyla ortaya çıkan kelimelerin birbirinin yerine kullanılabileceğini ifade etmektedir.[1456]Ancak eş-Şâyi' bu tür olayların ses değişimi sonucu meydana gelen değişiklikler olarak yorumlanması

[1452] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/320; İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 158; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa,* 138-139.
[1453] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa,* 140.
[1454] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye*, 69; Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa,* 38, 282; Ramazân Abdü'ttevvâb, *Fuṣûl fî fiḳhi'l-luġa(ti'l-ʿArabiyye),* 320-321; Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 81-82; Nehr, *İlmü'd-delâleti't-tatbîḳ,* 501.
[1455] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ*, 1/375.
[1456] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâ'iṣ*, 2/71-72, 84-85.

gerektiğini belirtirken, bunların terâdüfü oluşturan sebepler arasında sayılamayacağını ifade etmektedir.[1457]

4. Anlam Değişmesi

Kelimeler, bir takım sebep ve kurallara bağlı olarak kimi zaman olduğu gibi kalırken kimi zaman da kullanım alanlarına bağlı olarak bir takım değişim ve sapmalara uğrayarak nesilden nesile intikal ederler. Dilde görülen bu anlam değişmesiyle kelimelerde bazen anlam gelişmesi, daralması veya anlam kayması da oluşabilir. Bazen de hâs olan bir kelime anlam genişlemesi sayesinde âmm (umûm), umûm ifade eden bir kelime de anlam daralması sonucu hâs olabilmektedir.[1458] Kelimelerdeki anlam değişmelerinin çeşitli sebeplerinden bahsedilmektedir. Bunlardan birisi toplumun, zaman içerisinde bir kelimenin anlamına, başka bir anlam yüklemesidir. Böylece değişen anlam daha çok kullanılıp önceki anlamın unutulmasına sebep olmaktadır. Örneğin; "aslında deve ve koyun anlamına gelen المنحةkelimesi", "sürü sahibi kimselerin fakire veya bir arkadaşına sütünden faydalanmak üzere verdiği emanet hayvanlar" için kullanılırken, daha sonraları bu usulün çok yaygınlaşmasıyla المنحة kelimesinin anlamı zamanla değişerek عطية/hediye, bağış olmuştur. Böylece bu kelime عطيةkelimesinin müterâdifi haline gelmiştir.[1459] Kelimelerde anlam değişmesindeki diğer bir sebep de toplumsal değişimlerdir. Araplar cahiliye döneminde dillerinde, edebiyatlarında, ibadetlerinde atalarının kavramlara verdikleri anlamları kullanmışlardır. Ancak İslâm dini ile kavramlara verilen anlamlarda da değişiklikler olmuştur. Örneğin Cahiliye döneminde Araplar مُؤْمِنٌ kelimesine, *güvenilir kişi* anlamını veriyorlardı. İslâm dini ile bu kavrama *Allah'a iman eden* anlamı da yüklenmiştir. Aynı şekilde كٌفْرٌkelimesi, İslâmiyetten önce *örtmek* anlamında kullanılırken, İslâmın gelişi ile *inkâr etme* anlamı da verilmiş ve

[1457] eş-Şâyi', *el-Furûķu'l-luġaviyye*, 69-70.
[1458] Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)",156.
[1459] eş-Şâyi', *el-Furûķu'l-luġaviyye*, 68-69; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *ʿUmdetü'l-ķārî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*; (Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâs el-Arabî, t.s), 13/184-185; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)" 157; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 46.

böylece "İslâm, müslim, münâfık, fısk, salât, savm, hac, zekât" gibi daha birçok kelime yeni anlamlar kazanarak toplumda kullanılmaya başlanmıştır.[1460]

5. Mecâz

Bir kelimenin gerçek anlamda kullanılmasına engel bir karîne doğrultusunda, bir alaka sebebiyle vaz' edildiği/konulduğu anlamdan farklı olarak kullanılması olarak tanımlanan mecâz,[1461] kelimenin manasının bir alandan başka bir alana aktarıldığı yolların en önemlisi olarak görülmekte ve bu sayede müterâdif birçok kelimenin ayırt edilebileceği ifade edilmektedir.[1462] Bu nedenle Şâyî', "mecâzı, terâdüf kapısını açan anahtar" olarak görmekte ve şunları söylemektedir: "Mecâz anlamında kullanılan kelimeler, üzerlerinden uzun zaman geçince hakiki anlamında kullanılmaya başlar. Çünkü mecâzî anlamda kullanılan bir kelime çoğu zaman dinleyenler tarafından beğenilir ve sıkça kullanılır. Zamanla kelimenin sonradan kazandığı anlamın mecâz olduğu unutulur ve hakikatla birlikte kullanılmaya başlar ve sonunda da kelime pek çok dilbilimcinin bile hakikatle mecâzın arasını ayıramayacağı şekilde topluma yerleşir. Bunun Arap dilinde örnekleri de çoktur. اللغة kelimesine zamanla السان; العسل kelimesine الماذية - الثواب - النمل vb. denilmesi; الزواج kelimesine بناء;[1463] رأفة kelimesine رحمة denilmesi gibi.[1464]

6. Arapların Diğer Milletlerle İlişkileri

Arapların İslâmdan önce ve İslâmdan sonra İran ve Rum gibi Arap olmayan diğer milletlerle ticari ve siyasi vb. ilişkiler nedeniyle karışmaları, birtakım yabancı kelimelerin[1465] Arapça'ya girmesine yol açmıştır Bu kelimelerden bazıları dilde zamanla kaybolurken, bazıları da kökleşmiş ve Arapçadaki karşılığı olan kelimeden daha çok kullanılması sebebiyle, onun önüne bile geçmiştir.[1466] Örneğin, İbrânice'de "gitmenin

---

[1460] İbn Fâris, *eş-Ṣâḥibî*, 45-46; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 46-47.

[1461] Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâġa*, tetk. Yûsuf es-Sumeylî, (Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, t.s), 251; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)", 156.

[1462] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa,* 100.

[1463] eş-Şâyi', *el-Furûḳu'l-luġaviyye* 67-68.

[1464] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 159.

[1465]Arapçaya farklı dillerden giren bu kelimelere "Mu'arreb ve Dahîl" denilmektedir. Muarreb; Arapçanın fonetik ve morfolojik yapısına uygun hale getirilen Arapçalaşmış yabancı kelimeler. Dahîl ise; bir yabancı dilden değişime uğramadan Arapçaya giren kelimelere denir. Bk. Nasûhi Ünal Karaarslan, "Ta'rib" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/26.

[1466] eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 65; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)", 155-156; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf,* 42-44.

türleri" için " هلك" kelimesi kullanılırken, bu kelime Arapçada anlam daralmasına uğramış ve tek bir gidiş türüyle sınırlandırılarak "yok olmak, ölüm" anlamında kullanılmıştır. Böylece الهلاك kelimesi الموت kelimesiyle eş anlamlı hale gelmiştir.[1467]

Yine Farsça'dan Arapça'ya geçen مسك/misk-koku kelimesi Arapçada aynı anlama gelen مَشْمومٌ kelimesinden daha fazla kullanıma sahip olmuştur.[1468] Arapça'ya en çok Farsça'dan olmak üzere, Ârâmîce, Süryânice, İbrânice gibi Sâmi dillerinden ve Rumca diye de adlandırılan Yunanca ve Latince'den kelimeler geçmiştir.[1469]

7. Sözlük Müelliflerinin Kelime Tedvînleri

Arapçada müterâdif (eş anlamlı) kelimelerin çok olmasının sebeplerinden biri, sözlük müelliflerinin, kullanılan veya kullanılmayan kelimeler arasında bir ayrım yapmadan her şeyi kaydetme anlayışıyla hareket etmeleridir. Bu yaklaşım, sözlüklerde eş anlamlı kelimelerin fazlalaşmasına yol açmıştır. Nitekim, bu müellifler sadece yaygın olarak kullanılan kelimeleri değil, aynı zamanda çok az kullanılan, belirli kabilelere veya yörelere ait olan kelimeleri de sözlüklerine dahil etmişlerdir. Bunun yanı sıra, yabancı dillerden Arapça'ya geçen kelimeler, İslâm öncesi veya İslâm'ın ilk dönemlerine ait bazı kelimeler, Kur'ân ve hadis tabirleri ile zamanla dilin özellikleri kapsamında yok olmuş kelimeler de sözlüklerde müterâdif kelimeler arasına eklenmiştir.[1470] Örneğin, Arapça kökenli olan خمر/içki kelimesinin eşanlamlıları olarak اسفنط ve خندريس kelimeleri sözlüklerde yer almaktadır. Kullanımı yaygın olmayan bu kelimeler ise Yunanca'dan Arapça'ya geçen şarap/içki anlamındaki kelimelerdir.[1471] Şevkî Dayf da (1910-2005) sözlük müelliflerinin, toplumların dillerinde bulunan her şeyi sözlüklerine almaları sebebiyle, Arapça sözlüklerin oldukça genişlediğini, bu nedenle derlenen kelimeler arasında şâz, nâdir, münker ve metrûk kelimelerin bulunduğunu ifade

[1467] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 159.
[1468] eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 66.
[1469] Karaarslan, "Ta'rib", 40/26.
[1470] Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 27; Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 132-133; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 49.
[1471] Rummânî, *Elfâẓü'l-müterâdife,* 27.

etmektedir.[1472] Ancak yaygın kullanılmayan veya kullanımı zamanla terkedilmiş bu kelimelerin sözlüklerde yer almasının, ileride tekrar kullanılma ihtimali nedeniyle olumlu yönlerinin bulunduğu da belirtilmektedir.[1473]

D. KUR'ÂN'DA TERÂDÜF

Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüf (eş anlamlılık) konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Âlimlerin çoğunluğu, Arap dilinde terâdüfün varlığını kabul etmekle birlikte, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmadığını savunmaktadır. Onlara göre, Kur'ân-ı Kerîm fesâhatin en yüksek derecesine, belâğatin zirvesine ulaşmış bir kelam olup, her kelime bağlamı itibariyle en uygun yerde kullanılmıştır. Bu nedenle, bir kelimenin başka bir kelime ile yer değiştirmesi veya yerine kullanılmasının mümkün olmadığı gibi bir harfin dahi başka bir harfle yer değiştirmesi ya da yerine konulması mümkün değildir.[1474] Kur'ân'da terâdüfün kabul edilmemesinin sebeplerinden biri de müşterek lafızda olduğu gibi Kur'ân'ın edebî i'câzına zarar vereceği düşüncesidir. Bu görüşü savunanlara göre, Kur'ân'da terâdüfün bulunmaması, Kur'ân'ın îcâzının (mucizevî üslubunun) bir gereğidir. Çünkü benzer anlamı taşıyan kelimeler tam anlamıyla aynı manayı yansıtmaz; aksine aralarında farklar bulunur. Bu sebeple, Kur'ân'daki her kelimenin kendine has özel bir anlamı ve bağlamı vardır ve hiçbir kelime başka bir kelimenin yerine tam olarak geçemez.[1475] Bu anlayış, Kur'ân lafızlarının seçiminin mutlak bir hikmete dayandığını ve rastgele bir kelime kullanımının söz konusu olmadığını da vurgulamaktadır. Bu görüşü savunanlar genelde Hucurât Sûresi14. âyet ile Bakara Sûresi 104. âyeti ve Berâ' b. Âzib'ten (r.a.) (öl. 71/690 [?]) rivâyet edilen bir hadisi delil olarak zikrederler: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا "*Bedevîler; İman ettik, dediler. Şunu söyle: Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz.*"[1476] يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوْا ۗ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ "*Ey iman edenler! Râinâ!*

[1472] Ahmed Şevkī Abdüsselâm Dayf, *Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1995-1960), 1/128-129.
[1473] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa,* 293.
[1474] eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 177.
[1475] el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Ḳavâidühû,* 271; eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 177; Divlekci, "Kur'ân'da Eş Anlamlılık Olgusu (I)", 164-165; Türkmen, "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm", 86-87.
[1476] el-Hucurât 49/14.

demeyin; ünzurnâ, deyin ve iyi dinleyin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır."[1477] Terâdüfü reddeden âlimler bu âyetlerde geçen "رَاعِنَا" ve "انْظُرْنَا", "اَسْلَمْنَا" ve "آمَنّا" lafızlarıyla ilgili olarak, Kur'ân'ın, bu lafızlar arasında farklar olduğu, gelişi güzel kullanılmaması gerektiği ve sözün söylenileceği yere göre uygun kelimeler seçilmesi konusunda yol gösterdiğini ifade ederek, Kur'ân'da terâdüfün olmadığını belirtmektedirler.[1478] Konuyla ilgili zikredilen hadis ise şöyledir: Berâ' b. Âzib (r.a.), Hz. Peygamber'den (s.a.s.) uykudan önce okuyacağı bir dua öğretmesini istemiş ve bu isteği yerine getirilmiştir. Peygamberimizin öğrettiği duada şu cümle geçmektedir: آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ "*Bize inzal buyurduğun kitaba ve bize gönderdiğin Peygambere iman ettim.*" Daha sonra Peygamber efendimiz (s.a.s.) Berâ b. Âzib'in bu duayı ezberleyip ezberlemediğini kontrol etmek için duayı tekrar etmesini ister. Berâ b. Âzib de *Nebiyyike* kelimesinin yerine *Rasûlike* kelimesini koyarak, duayı okur. Peygamber efendimiz (s.a.s.) duanın sonunda لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ buyurarak, *Rasûlike* kelimesinin yerine *Nebiyyike* kelimesini söylemesini istemiştir.[1479] Bu görüşte olanlara göre ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) burada "*Rasûl ve Nebi*" kelimeleri arasındaki anlam farklılığına da dikkat çekmiştir.[1480]

Kur'ân'da terâdüfün varlığını İbn Cerîr et-Taberî, Râgıb el-İsfahânî, İbn Atıyye, Zemahşerî, İbn Teymiyye, İbn Kesîr, el-Hattâbî, Kurtubî, Zerkeşî, Suyûtî gibi tefsircilerin ve Ebû Abdullâh İbnü'l-A'râbî başta olmak üzere el-Askerî ve İbn Fâris gibi dilcilerin kabul etmediği ifade edilmektedir.[1481] Yine daha önce de ifade edildiği gibi günümüz araştırmacılarından Âişe Abdurrahmân bintü'ş-Şâtı' de [1482] Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüfü kabul etmemektedir.[1483] Ona göre; "Kur'ân-ı Kerîm'de kendi yerinden başka bir yere konulabilecek herhangi bir lafız yoktur. Müterâdif olduğu söylenen lafızlar incelendiğinde, Kur'ân lafızlarının her birinin belirli bir bağlamda kullanıldığı, başka bir

[1477] el-Bakara 2/104.
[1478] eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 177-178; İrfan Kara, "Eşanlamlılık ve Kur'ân Lafızlarında Eşanlamlılık Olgusu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2016), 78.
[1479] Buhâri, *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî,* 1/58 (No. 247); Müslim, *Ṣaḥîḥ-i Müslim,* 4/2081 (No. 2710).
[1480] eş-Şâyi*, Fürûku'l-Lügaviyye*, 180.
[1481] Bilgi için bk. eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye,* 175-211.
[1482] eş-Şâyi, *Fürûku'l-Lügaviyye*, 208.
[1483] eş-Şayi'*, Fürûku'l-Lügaviyye*, 209.

lafzın onun görevini yerine getiremeyeceğini de" iddia etmektedir.[1484] Ayrıca Bintü'ş-Şâtı', "Kur'ân-ı Kerîm'in Araplara benzer bir sûre getirmeleri için meydan okuduğunda, Arapların buna müterâdif kelimeleri kullanarak karşılık vermediklerini, dolayısıyla bu kelimelerin birbirinin yerini tutamayacağını ifade ederek aklî bir delil de ortaya koymaktadır. Eğer müterâdif kelimeler birbirini karşılayacak durumda olsaydı, Araplar bu değişikliği mutlaka denerlerdi."[1485] el-Hattâbî de (öl. 388/998) "Kur'ân'da geçen herhangi bir kelimenin yerine, Arapçada aynı anlamda olsa bile başka bir kelimenin kullanılmasının, tam anlamıyla o manayı karşılamayacağını ifade etmektedir".[1486]

Dilcilerden ve tefsircilerden bazıları da terâdüfün Arap dilinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de de varlığını kabul etmektedirler. Onlara göre; terâdüf dilde olan bir vakıâdır. Kur'ân-ı Kerîm de Arapça olarak indirildiğine göre, Arap dilinin özelliklerini taşıması doğaldır. Zira Kur'ân terâdüfü içinde barındıran Arapça ile nazil olmuş ahrufü's-seb'a, te'kid, müteşâbih ve tefsir gibi hususlar terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüfün varlığı kaçınılmazdır. [1487] Sâlim Mükrim de; "dilde eşanlamlılığın varlığını kabul edenlerin, bu olgunun Kur'ân-ı Kerîm'de de bulunduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm indiği dönemin Arapçasının terkiplerini, üslûplarını ve sanatlarını yansıtan ilahi bir kitaptır. Dolayısıyla Arap dilinde eş anlamlılık varsa, Kur'ân'da da vardır."[1488]

Kur'ân'da terâdüfün varlığını tefsircilerden Râzî ve Ebu's-Suûd, dilcilerden ise Fîrûzâbâdî, Müberred, Kutrub, İbn Hâleveyh, İbnü'l-Esîr, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), Ebûbekir el-Hüseynî (öl. 1341/1922), Suphî Sâlih, İbrâhim Enîs gibi âlimlerin kabul ettiği belirtilmektedir.[1489] İbnü'l-Esîr kitabının *tekrar* bölümünde; "dilde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm de de müterâdif kelimelerin bulunduğunu" ifade etmekte ve Sebe' Sûresi 5. âyeti örnek olarak vermektedir: وَالَّذِينَ سَعَوْ فِي اٰيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ اَلِيمٌ "*Âyetlerimizi boşa çıkarmak için çaba harcayanlara ise en kötüsünden elem*

[1484] Bintü'ş-Şâtı', *el-İʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân,* 214-215.
[1485] Bintü'ş-Şâtı' *el-İʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân,* 215.
[1486] Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân,* thk. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976), 29.
[1487]Ahmed Muhtâr Ömer, *Dirâsât Lugaviyye fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve Ḳırâatihi* **(**Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2001/1421), 102-103; eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 163-164; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 65.
[1488] Abdü'l-Âl Sâlim Mükrim, *et-Terâdüf fi'l-Hakli'l-Ḳurânî* (nşr: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 31.
[1489] eş-Şayi', *Fürûku'l-Lügaviyye,* 164-171.

verici bir azap vardır." İbnü'l-Esîr âyette geçen رِجْزٌkelimesinin عَذَابٌ kelimesi ile aynı anlamda olduğunu belirtmektedir.[1490] Bu konuda verdiği diğer bir örnek de Teğabün Sûresi 14. âyettir. وَاِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَاِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ "*Ama affeder, hoşgörülü ve bağışlayıcı davranırsanız, şüphesiz Allah da çok bağışlayıcı ve engin merhamet sahibidir*". İbnü'l-Esîr, bu âyette zikredilen "وَاِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا" kelimelerinin aynı manaya geldiğini dolayısıyla tekrar edildiğini ve bu kullanımların te'kid (manayı kuvvetlendirmek) amaçlı geldiğini söylemektedir.[1491]

İbnü'l-Arabî aslında Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüfün olduğu ve kendisinin terâdüfü kabul ettiğine dair herhangi bir ifade kullanmamasına rağmen, âyetlerdeki bazı kelimeleri müterâdifleri ile açıklamasından dolayı, terâdüfü kabul ettiği sonucuna varılmıştır. Örneğin İbnü'l-Arabî, Tegâbün Sûresi 16. âyet ve Haşr Sûresi 9. âyetlerde, وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "*Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır.*" Âyette geçen شُحٌّ/*cimrilik* kelimesini aynı anlamdaki بُخْلٌ/*cimrilik* kelimesiyle açıklamıştır. Ona göre; buradaki kelimeler iki manaya göre yorumlanabileceği gibi ikisinin birbirinin yerine konulması da caizdir. Nitekim aralarında fark olduğunu gösteren herhangi bir kanıt da yoktur.[1492] Bakara 180. âyette geçen, بِالْمَعْرُوفِkelimesini de بِالْعَدْلِ kelimesi ile açıklamaktadır.[1493] Her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin terâdüfü kabul ettiği ifade edilse de *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eseri incelendiğinde, müterâdif kelimeleri çokça kullanmadığı aksine ahkâm âyetlerini incelemeye ve açıklamaya yoğunlaştığı da görülmektedir.

Modern dönem âlimlerinden Suphî Sâlih de Kur'ân-ı Kerîm'in Kureyş lehçesi ile indirildiğini ve bu lehçenin üslûp ve ifade özelliklerini taşıdığını, dolayısıyla Kur'ân-ı

[1490] Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullāh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir,* thk, Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420), 2/153; eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 165.
[1491] İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâʾir,* 2/162-163; eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 165-166.
[1492] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*, ta'lîk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424), 4/220.
[1493] İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*, 1/103.

Kerîm'de terâdüfün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; "Kureyş lehçesi yıllar boyu diğer lehçelerle irtibatı sayesinde, bünyesine birçok kelime katmış, bu kelimeler bazen yeni bir kelime olarak kalırken, bazen de bu lehçedeki bir kelimenin müterâdifi olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de hem Kureyş lehçesinde eskiden beri var olan, hem de daha sonra diğer Arap lehçelerinden alınan kelimeler bulunmaktadır." [1494] diyerek bazı örnekler vermektedir. Bu örneklerden biri, Nûr Sûresi 53 "وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ" ve Tevbe Sûresi 74. "يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ" âyetlerde geçen ve *yemin etti* anlamına gelen "أقسم وحلف" fiilleridir. Diğer bir örnekte İsrâ Sûresi 15 " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا" ve Enbiyâ Sûresi107. "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِين" âyetlerde geçen ve *gönderdi* anlamındaki "بعث وأرسل" fiilleridir.[1495]

Son olarak günümüz modern dönem dilcilerinden İbrâhim Enîs'in görüşüyle bu bölümü tamamlamak istiyoruz. İbrâhim Enîs te, Kur'ân-ı Kerîm'de terâdüfün varlığını savunmakta ve bu eşanlamlılığın açıkça görüldüğünü, buna rağmen bazı müfessirlerin Kur'ân lafızlarında gerçekte var olmayan, hayali birtakım farklılıklar üreterek eşanlamlı kelimeler arasında ayırım yapmaya çalıştıklarını belirtmektedir.[1496] Enîs'e göre; "eski Arap lehçelerinde neredeyse terâdüf hiç yoktu. Bu lehçeler birbirinden kelimeler alarak zamanla edebi, ideal bir dil oluşmuştur. Müterâdif kelimeler de, lehçeler arasındaki bu etkileşimden oluşmuştur. Kur'ân-ı Kerîm de indiği bu edebi dilin özelliklerini taşımakta ve diğer lehçeler içinde bir model oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm de terâdüf açıkça mevcut olup, birçok âyette anlam farklılıkları gözetilmeksizin kelimelerin birbiriyle uyumlu bir şekilde kullanıldığı görülmektedir."[1497] İbrâhim Enîs konuyla ilgili birçok örnek vermektedir. Bunlardan biri Yûsuf Sûresi 91. âyette geçen آثَرَkelimesiyle, Bakara Sûresi 47. âyette geçen فَضَّلَ fiilleridir ve bu kelimeler birbirinin müterâdifidir.

[1494] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa,* 299; eş-Şâyi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 168-169; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 68-69.
[1495] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa,* 300; "بعث وأرسل" fiillerinin ortak anlamda kullanıldığı yerler için bk. Kara, "Eşanlamlılık ve Kur'ân Lafızlarında Eşanlamlılık Olgusu", 83-86.
[1496] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 159; eş-Şayi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 170.
[1497] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 155-156.

Yine Nisâ Sûresi 18. âyette geçen حَضَرَ fiili ile, En'âm Sûresi 61. âyette geçen جاءَ/*geldi* fiili de müterâdif kelimelerdendir.[1498]

Kur'ân'da terâdüfün varlığını kabul edenler, müterâdif kelimelerden birinin diğerinin yerine kullanılmasının caiz olup-olmadığı konusunda ise ihtilafa düşmüşlerdir. Dil âlimlerinin bazıları bunu caiz görürken, bazıları da bunun caiz olmadığını söylemişlerdir.[1499]

Terâdüf kavramının, Kur'ân ilimlerinden *yedi harf, te'kid, tefsir, lafz-î müteşâbih, edebi i'caz, vücûh ve nezâir* gibi ilimlerle irtibatı kurulmaya çalışılmıştır. Bu ilimlerden bazıları eş anlamlılığın var olduğuna ya da olmadığına delil olarak gösterilmiştir. Bunlardan ahrufü's-seb'a (yedi harf), lafzî müteşâbih eş anlamlılığın varlığına; edebi i'caz ise eş anlamlılığın olmadığına yönelik delil olarak sunulmaktadır.[1500] Vücûh-Nezâir konusu ise terimleşme sürecinde, *nezâirin* özellikle günümüzde yazılan *tefsir usûlü* kitaplarında, *müterâdif/eş anlamlı lafızlar* olarak tanımlanması nedeniyle ele alınıp incelenmesi gereken bir konudur. Biz de diğer konulara girmeden, nezâirin *müterâdif lafızlar* olarak tanımlanması meselesini buraya kadar yaptığımız açıklamalar bağlamında ele alarak, Vücûh-Nezâir ilmi ile arasındaki ilişkiye değinmek istiyoruz.

E. MÜTERÂDİF LAFIZ ve VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Çalışmamızın ilk bölümünde, Vücûh ve Nezâir kavramlarının hem sözlük hem de terim anlamlarını ele almıştık. Bu bölümde ise nezâirin Türkçe yazılmış *tefsir usûlü* kitaplarında yapılan tarifi ile ilk dönemlerde ortaya konan nezâir tanımları arasındaki farklara değinmeyi amaçlıyoruz. Ayrıca bir silsile halinde devam ettirilen ve kanaatimizce yanlış olan tanımları tahlil ederek değerlendirmeyi hedefliyoruz. Kur'ân ilimleri arasında eş anlamlılığı doğrudan ilgilendiren konulardan biri de Vücûh-Nezâir ilmidir. Bu sebeple, usûl kitaplarına dayanılarak nezâir konusunun Kur'ân'da eş anlamlı kelimelerin varlığına delil olarak sunulması mümkündür. Ancak biz, bu yanlış algının önüne geçmek istiyoruz. Vücûh kavramının tanımı, eş anlamlılıktan ziyade

[1498] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 156; eş-Şayi', *Fürûku'l-Lügaviyye*, 170-172; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 69-70.
[1499] Ziyâdî, *et-Terâdüf fi'l-luġa,* 56.
[1500] Bilgi için bk. Divlekci, Kur'ânda Eşanlamlılık Olgusu, (I), 160-169; Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 81-92; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 581-608.

çokanlamlılıkla ilgili olduğu için, burada daha çok nezâir kavramı üzerinde durmayı düşünüyoruz.

Vücûh-Nezâir ilmi, Kur'ân'ın Kur'ân'la, yani âyetlerin diğer âyetlerle tefsir edilmesinin bir yolu olduğu için oldukça önemli bir ilim dalı olarak kabul edilmiştir.[1501] Ancak Mukâtil'den itibaren ilk dönem Vücûh-Nezâir eserlerinde bu kavramlarla ilgili net bir tanım yapılmamış olması, tarihî süreç içerisinde farklı Vücûh-Nezâir tanımlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Vücûh tanımları genellikle birbirine benzese de nezâir tanımı konusunda bariz farklılıklar bulunmaktadır. Bu tanımlar içinde en dikkat çekeni ve farklı olanı, nezâirin müterâdif (eş anlamlı) lafızlar olarak tanımlanmasıdır. Oysa Mukâtil b. Süleymân, Hârûn b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm, Neysâbûrî ve Dâmegânî gibi ilk dönem Vücûh-Nezâir müelliflerinin eserleri incelendiğinde, verdikleri örnekler ve uyguladıkları yöntemler göz önünde bulundurulduğunda, onların Vücûh-Nezâire bakışı çok daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu müelliflere göre; *vücûh, Kur'ân'da birçok farklı yerde geçen aynı lafzın farklı anlamlar ifade etmesi, nezâir ise bu anlamlardan (vecihlerden) birinin Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde tekrarlanmasıdır.*[1502] Dolayısıyla, nezâirin ilk tanımı bu şekildedir. İkinci tanım olarak, Divlekci'ye göre Vücûh-Nezâir ilminin olgunluk dönemi eseri kabul edilen İbnü'l-Cevzî'nin *Nüzhetü'l-a'yün* adlı eserinde nezâir şöyle tanımlanmıştır: "*Kur'ân'da aynı lafız ve aynı hareke ile geçen kelimelere 'nezâir', bunların farklı yerlerde farklı anlamlar içermesine ise 'vücûh' denir.*"[1503] Üçüncü tanım, İbn Teymiyye'ye aittir. Ona göre de *vücûh, müşterek isimlerde, nezâir ise mütevâtı' isimlerdedir.* İbn Teymiyye'nin bu tanımının da etkisiyle daha sonraları yazılan ulûmü'l-Kur'ân'a dair eserlerde, dördüncü tanım olarak Zerkeşî'nin yaptığı tanım da ise; "*Vücûh tanımı İbn Teymiyye ile aynı olmakla birlikte, Nezâir; mütevâtı' lafızlar gibidir*" denilmektedir.[1504] Son dönemde Türkçe olarak kaleme alınan tefsir usûlü kitaplarında ise *nezâire* dair yapılan tanım öncekilerden tamamen farklıdır. Bu da beşinci bir tanım olarak

[1501] Özek, *el-Vücûh ve'n- Neẓâ'ir,* 27.
[1502] Bilgi için bk. Tezin birinci bölümü, 27-96.
[1503] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, 83; Divlekci*, "*Kur'ân'da Eş anlamlılık Olgusu (I)", 167.
[1504] Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/102; Süyûtî, *el-İtḳan*, 2/144; Yaptığı Nezâir tanımıyla Mukâtil'in yöntemini kanatimizce en doğru şekilde yansıtan Divlekci, "Kur'ân'da eşanlamlılık Olgusu" adlı makalesinde, Süyûtî'nin, Zerkeşî'den aynen naklettiği "النظائر,كالالفاظ المتواطئة ", "*birbirine uyumlu/müvâfık lafızlar gibi"* bir anlama gelen bu ibareyi, tanım olarak kabul etmek ve nezâir hakkında bir fikir verdiğini söylemek güçtür" demektedir. Bk. Divlekci*, "*Kur'ân'da Eş anlamlılık Olgusu (I)", 167, 72.dipnot. Ayrıca Nezâir tanımı için bk. Divlekci, *Dil Bilim ve Kur'ân İlimleri Açısından el-Fîrûzâbâdî'nin Besâir'i,* 87.

ortaya çıkmaktadır. Bu tanıma göre *vücûh*, *aynı lafzın Kur'ân'da farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılması (çokanlamlılık/müşterek lafız) nezâir* ise; *Kur'ân'daki farklı lafızların aynı anlamı (eş anlamlılık/müterâdif lafız) ifade etmesidir. "*Cehennem, nâr, hutame, sakar, cahîm" gibi kelimeler, Cehennemin isimleri olup hepsi de aynı anlama/azaba delâlet etmekte, dolayısıyla nezâire örnek teşkil etmektedirler.[1505] Ancak bu son tanım, ilk dönem müelliflerinin nezâir anlayışından tamamen farklıdır. Özellikle nezâirin *müterâdif lafızlar* olarak tanımlanması, ilk dönem Vücûh-Nezâir eserlerinde benimsenen yaklaşıma uygun değildir. Divlekci de bu tanımla ilgili olarak; "Cerrahoğlu'nun kaynak göstermeden muhtemelen Tayyip Okiç'ten kısmen naklederek eserine aldığı tanımı, Muhsin Demirci de kitabında, Cerrahoğlu'nu kaynak göstererek aynen nakletmektedir. Demirci'nin referansları arasında, Kâtip Çelebi de vardır ki biz, Kâtip Çelebi'nin, İbnü'l-Cevzî'den aynen naklettiği tanımla, Demirci'nin verdiği tanımın herhangi bir alakası olmadığını düşünüyoruz. Muhtemelen bir yanlış anlama söz konusudur" diyerek eleştirisini yapmaktadır.[1506] Biz de tezin birinci böümünde bu tanımların değerlendirmesini uzunca yapmıştık. Daha önce de ifade etttiğimiz gibi bu anlayışı ülkemizde ilk defa dile getiren kanaatimizce M. Tayyib Okiç'tir. Nitekim Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü'nün Bazı Meseleleri* adlı eserinde; "*Vücûh, birçok manayı içeren hedy, salât rahmet kelimeleri gibi Kur'ân-ı Kerîm'de birkaç manada kullanılan kelimelere, Nezâir ise bir manaya delalet eden muhtelif kelimelere denir*"[1507] demekte ancak nezâire örnek vermemektedir. Talebesi olan İsmail Cerrahoğlu ise *Tefsir Usûlü* adlı eserinde, "lafızların farklı âyetlerde farklı anlamlar ifade etmesi vücûh (çokanlamlılık); bunun aksine farklı birçok kelimenin aynı anlamı ifade etmesi de nezâirdir (eş anlamlılık)" demektedir. Bu tanıma göre de vücûha; hüdâ, tağût gibi kelimeleri örnek verirken; cehennem, nâr, sakar, hutame, cahîm gibi lafızları da azaba delâlet ederek aynı manayı ifade etmeleri yönüyle cehennemin isimleri olarak nezâire örnek vermektedir. Dolayısıyla nezâirin örneklendirilmesi Cerrahoğlu'na ait gözükmektedir. Cerrahoğlu bu

[1505] Bk. M. Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, 134-135; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* 184-185; a.mlf.,"Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 22; Eryarsoy, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* 96; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 23; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145-146; Birışık*, "Kur'ân İlimleri*", 26/401-404; Eren, *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Istılahları*, 130; Paçacı, *Kur'ân'a Giriş*, 95, 179; Karaca Efe*, Kurtubî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*, 126; Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî", 266; Çetin, *el- Vücûh ve'n- Nezâir*, 12-14.

[1506] Bk. Demirci, *TefsirUsûlü*, 179; Kâtib Çelebi, Keşfü'z-zünûn, 2/2001.

[1507] Okiç, *Tefsir ve Hadis Usûlü*, 134.

tanıma da kaynak olarak Zerkeşî ve Süyûtî'yi vermektedir.[1508] Oysa eserleri incelendiğinde Zerkeşî ve Süyûtî'nin kavramı bu anlamda kullanmadıkları, bilakis iki konu arasında benzerliğe dikkat çektikleri anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla ilgili verdikleri örnekler de bunu göstermektedir.[1509] Ancak günümüz araştırmacılarına ait bu tanım dikkate alındığı zaman, nezâirin müterâdif anlamına geldiğini ve nezâir deyince, doğrudan Kur'ân'daki eş anlamlı kelimelerin anlaşılabileceğini söylemek mümkündür.[1510] Ne var ki böyle bir hükmün verilebilmesi için adı geçen, kaynağı belirsiz tanımın klasik eserler referans gösterilerek temellendirilmesi gerekmektedir. Ancak klasik eserlerde de bu tanıma referans olacak herhangi bir açıklama mevcut değildir. Dolayısıyla bu tanım ve bu tanıma dair yapılan değerlendirme ve yorumlar mesnetsiz olarak gözükmektedir.[1511] Nitekim terâdüf kavramının tanımlarında da değindiğimiz gibi "Kur'ân-ı Kerîm, Allah (c.c.), kıyamet günü, cennet ve cehennem isimlerini mütesâvî/mütekâfî kabul edenler de vardır.[1512] Dolayısıyla Vücûh-Nezâir alanında yazılan eserlere şöyle bir göz atan kişi, bu eserlerden hiçbirisinin müşterek, mütevâtı' lafızlardan bahsetmediği gibi müterâdif lafızlardan da bahsetmediğini ve bu lafızları ele alıp incelemediğini rahatlıkla görecektir. O zaman nihai noktada *nezâir* neden *müterâdif lafızlar* olarak isimlendirilmiştir, bunun sebebi nedir? Bu soruya Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle* adlı eserinde şöyle cevap vermektedir: "Bana öyle geliyor ki, her müşterek lafız, içerisinde müterâdifliği de barındırır. Örneğin Kur'ân'da gelen "lisan" kelimesi 4 vecihtir, dediğimiz zaman; 1. Dil, 2. Dua, 3. Dil (organ), 4. Güzel övgü gibi. Bunun anlamı "lisan" kelimesinin 4 vechi, yani 4 anlamı var demektir. Bu da müşterek lafızdır ve aynı zamanda da birçok nezâire (birbirine benzer lafza) veya müterâdife de sahip, demektir. Çünkü örneğin "lisan" kelimesinden kasıt dil/lügat ise bununla bir müterâdiflik oluşturur. "Dua" anlamında geliyorsa, onunla da ikinci bir terâdüflük oluşturur, bu böyle devam eder. Diğer bir örnek الوليُّ kelimesi, Kur'ân'da 10 vecihte gelir; "Çocuk, arkadaş,

[1508] Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 184-185; Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 22.
[1509] Yaldızlı, "Vücûh -Nezâir" Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", 11.
[1510] Nitekim görüşüne katılmamakla birlikte, Orhan Oğuz, *"Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*" adlı doktora çalışmasında, nezâirin tanımlarından ve verilen örneklerden, Kur'ân'daki farklı lafızların aynı anlamı göstermesi anlamına geldiği, bu yönüyle de Terâdüfle uyuşan bir tarafının olduğunu belirtmektedir. Terâdüf ile Fürûk kavramı bir arada düşünüldüğünde ise nezâirin buna uygun düşmeyeceğini belirtmekle birlikte, nezâirin müterâdif kelimelerin tespitinde kolaylık sağlayacak bir ilim dalı olduğunu da ifade etmektedir. Bk. Oğuz, *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf*, 95.
[1511] Divlekci, "Kur'ân'da Eşanlamlılık Olgusu (I)", 168.
[1512] Bk. Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/318; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 229; eş-Şâyi', *el-Fürûku'l-luġaviyye,* 145-146, 306; Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Eş Anlamlılık Sorunu*, 14-15.

yakın, Rab (terbiye eden), Mevlâ (sahip) vb. anlamlara gelir. Bu "velî" kelimesinin hem birçok nezâiri hem de eşanlamı vardır. الولد kelimesi ile geldiğinde 1. terâdüf; الصَّاحِبُ ile geldiğinde 2. terâdüf; القَرِيب ile geldiğinde 3. terâdüf; الرَّبُّ ile geldiğinde 4.terâdüf; المَوْلى ile geldiğinde 5.terâdüf olur. Bundan dolayı Vücûh-Nezâir eserlerinin bu ismi almaları doğru olmaktadır. Çünkü Vücûh ile, aynı lafzın farklı anlamlarına işaret edilir, nezâir ile de birçok lafzın, aynı anlama gelmesine işaret edilir."[1513] Hide Sâbık, tezinde, "Ahmed Muhtâr Ömer'e göre mütevâtı' lafızlar, aynı anlama gelen farklı lafızlardır; الاسد, الليث, هَزْبَرْgibi. Bu lafızların hepsi aynı anlama yani *aslan* anlamına gelir. Yine bu lafızlar aynı zamanda *müterâdif* diye isimlendirilen lafızlardır. Nezâir de ona göre, aynı lafzın farklı yerlerde aynı manaya gelmesi değil, bilakis, farklı lafızların aynı anlama gelmesidir, bu da terâdüfle aynıdır", demektedir.[1514] Palmer de bu hususta; "bir kelime çokanlamlı olduğu zaman, doğal olarak onun her biri bir anlamına karşılık gelecek şekilde eşanlamlıları olacaktır, bu kelimenin çoğu zaman bir zıt anlamlılar kümesi de olacaktır" demektedir.[1515] Şahin Güven ise bu değerlendirmeleri doğru bulmakla birlikte, ancak Vücûh-Nezâir terkibindeki, *nezâir* kelimesinin anlamını açıklama bağlamında, tutarsız bir delillendirme olduğunu ifade etmektedir.[1516] Biz de Hide ve Güven'in tespitlerine katıldığımızı ifade etmekle birlikte, Vücûh-Nezâir ilmindeki nezâirin terâdüfle ilgisi olmadığı gibi diğer yaklaşımlardaki benzerlik kurma gayretlerini de zorakilik olarak değerlendirdiğimizi belirtmek istiyoruz.

Vücûh-Nezâir sahasında öncü olarak kabul edilen eserlerde bu iki kavramla ilgili herhangi bir tanımın yapılmamış olması, bu iki kavramın terimleşme sürecinde farklılaşma ve kırılmaların en önemli nedeni olarak kabul edilebilir. Ancak bunun yanında çağdaş tefsir usulü kitaplarında yer alan "*vücûh tanımı diğer tanımlarla aynı olmakla birlikte, nezâir'in, farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi*" şeklindeki anlayışın ortaya çıkmasında ilk dönem eserlerinde tanım yapılmamış olmasına ilave

[1513] Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle*, 149.
[1514] Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*, 36.
[1515] F.R. Palmer, *Semantik-Yeni Bir Anlam bilim Projesi,* çev. Ramazan Ertürk, (Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2020), 111.
[1516] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 187.

olarak daha başka nedenler olduğu muhtemeldir. Karagöz makalesinde bu nedenleri 5 maddede açıklamaktadır:

1. İbnü'l-Cevzî ve Kâtip Çelebi'nin Vücûh-Nezâir tanımlarında, "aynı şeyin lafza ve manaya göre iki defa isimlendirme (lafızlara, nezâir; manalara, vücûh demeleri) şeklindeki görüşlerinin farklı algılanması. Bu algılamanın sonucu olarak; aynı kelimenin farklı anlamlara gelmesini ifade eden *vücûh* ile, farklı kelimelerin benzer ya da aynı anlamlara gelmesini ifade eden *nezâir* şeklinde birbirine zıt iki durum ortaya çıkmıştır.[1517]

2. İbnü'l-Cevzî'nin, "nezâirin lafızlarda, vücûhun manalarda" olduğu şeklindeki görüşünü eleştiren Zerkeşî ve Süyûtî'nin tanımlarında kullandıkları ifadelerin farklı anlaşılması. Zerkeşî ve Süyûtî, tanımlarında vücûhu kısımların (aksâmın) bir kategorisi, nezâiri de başka bir kategori olarak vermişlerdir. Ancak bu iki kategoriden ikincisi net olarak açıklanamamıştır. Zira bağlam gözardı edildiğinde her iki âlimin de kullandığı وهم يذكرون في تلك الكتب الفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام وانظائر نوعا آخر şeklindeki ifade, Vücûh-Nezâir kitaplarında ele alınan iki hususun; *aynı lafzın, farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesi (lafzî müşterek/çokanlamlılık) ve farklı lafızların, aynı anlamda kullanılması (terâdüf/eşanlamlılık)* olarak anlaşılması mümkündür.[1518] Özellikle de Süyûtî'nin eserinde yer aldığı şekliyle bu ifade yanlış anlaşılmaya daha müsaittir. Her iki âlimin Vücûh-Nezâir tanımındaki ifadeleri aynı olmakla birlikte, *Burhân*'daki "كالامثال" ibaresi *İtkân*'da yoktur. Karagöz'e göre, كالامثال İbaresi yanlış anlamayı engelleyecek niteliktedir.[1519]

3. Yukarıda da ifade edildiği gibi bir kelime çokanlamlı olunca, o anlamlardan her birini ifade eden lafızların aynı zamanda çokanlamlı olan kelimeyle eşanlamlı olabileceğini öne sürenlerin olması.[1520]

4. Süyûtî'nin *Mu'terakü'l-Akr'ân fî i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserinde müşterek lafzın, Kur'ân'ın i'câzından olduğunu belirtirken kullandığı; "bu türle/müşterek lafız ve bunun

[1517] Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 459.
[1518] Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 460.
[1519] Karagöz, *Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci*, 460, 58. dipnot.
[1520] Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle*, 149; Palmer, *Semantik*, 111; Karagöz, *Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci*, 461.

aksiyle-farklı lafızların aynı manayı ifade etmesiyle/terâdüf ilgili mütekaddimin ve müteahhirin uleması birçok eser te'lif etmiştir…", ifadesinin nezâirin eşanlamlılık olarak tanımlanmasına yol açması mümkündür.[1521]

5. Seâlebi'nin eserinin girişinde yer alan فقد جمعت في هذه الاوراق...مما ورد في القرآن العظيم الشان من الالفاظ التي ترادفت مبانيها و تنوعت معانيها ifadesindeki ترادفت مبانيها sözü kelime anlamı itibariyle terâdüfü çağrıştırmaya elverişli olduğu için nezâirin eş anlamlı kelimeler olarak tanımlanmasının bir nedeni olabilir.[1522]

Karagöz'ün tespit ettiği, nezâirin, eşanlamlılık olarak tanımlanmasının muhtemel sebepleri olarak kabul edilebilecek bu maddeler dışında farklı sebepler de ileri sürülebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Vücûh-Nezâir ilmi Kur'ânî bir ilimdir; lügavî bir ilim değildir. Buna karşılık, müşterek lafız ve kelimelerin çeşitleri gibi konular dilbilimsel meselelerdir ve doğrudan dilin alanına girer. Dolayısıyla, farklı sahaların argümanlarının birbirine karıştırılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim Vücûh-Nezâir'le ilgili eserlere bakıldığında hem vücûh hem de nezâir terimlerinin aynı anda kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu eserlerde; ne İbnü'l-Cevzî'nin tanımladığı gibi "vücûh anlamların, nezâir ise lafızların adıdır" anlayışı, ne de İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Süyûtî'nin ifade ettiği gibi "vücûh müşterek lafız, nezâir ise mütevâtı' lafız veya ona benzer bir şeydir" anlayışı geçerlidir. Bu eserlerde *vücûh* terimi; daha önce de belirttiğimiz gibi aynı kelimenin Kur'ân'da farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesi için kullanılmıştır. Nezâir terimi ise birçok ilim adamının ileri sürdüğünün aksine, farklı kelimelerin aynı anlama gelmesini (terâdüf/eş anlamlılık) ifade etmek için kullanılmamıştır. Bu eserlerde terâdüf ile ilgili herhangi bir örneğe rastlamak da mümkün değildir. Dolayısıyla, nezâir terimi, "aynı kelimenin vecihlerinden/anlamlarından birinin Kur'ân'ın değişik yerlerinde aynı anlamla tekrarlanması" anlamında kullanılmıştır.

Özetle nezâir; farklı kelimelerin aynı anlama gelmesi (eş anlamlılık/terâdüf) değildir. Nezâir, aynı anlamın Kur'ân'ın farklı yerlerinde tekrar eden âyet örnekleriyle gösterilmesidir. Vücûh-Nezâir ilmi, müterâdifle (eş anlamlılıkla) ilgili bir ilim dalı olmayıp, Kur'ân'daki kelimelerin farklı anlamlarını ve bu anlamların âyetlerdeki

[1521] Süyûtî, *Mu'terakü'l-Akrân,* 1/387; Karagöz, Vücûh *ve Nezâirin Terimleşme Süreci*, 462.
[1522] Seâlebi, *el-Eşbâh ve'n-Neẓâ'ir*, 37; Karagöz, *Vücûh Nezâirin Terimleşme Süreci,* 463.

tekrarlarını inceleyen bir ilimdir. Bu nedenle, nezâir kavramını terâdüf ile ilişkilendirmek veya müterâdif lafızlarla açıklamak, Vücûh-Nezâir ilminin temelini yanlış anlamak anlamına gelir.

Her ne kadar nezâir ile ilgili farklı görüşler bulunsa da özellikle son dönemlerde yapılan birçok çalışma, nezâirin Kur'ân'daki eş anlamlı kelimeler olmadığını açıkça vurgulamaktadır.[1523] Tefsir usûlü kitaplarında, silsile halinde birbirini takip eden bu yanlış algı ve tanım, zamanla yerleşmiş olsa da son dönemdeki çalışmalar dikkate alınarak tekrar gözden geçirilmesi, hatta kanaatimizce düzeltilmesi gerekmektedir. Nitekim, bu çalışma da aynı amaçla kaleme alınmış olup, nezâirin doğru anlaşılmasını sağlamak ve geleneksel Vücûh-Nezâir anlayışındaki yerine dikkat çekmek için hazırlanmıştır. Kur'ân ilimlerinin kavramsal çerçevesinin korunması ve Vücûh-Nezâir ilminin yanlış yönlendirmelere maruz kalmadan incelenmesi de bu çalışmanın temel hedeflerinden biridir.

V. EZDÂD LAFIZLAR

A. EZDÂD LAFIZLARIN TANIMI

Arap dilinde zıt iki anlama sahip olan kelimeye "mütezâd veya zıdd lafız", bununla ilgili olguya da "tezâd" denir. Zıdd'ın çoğulu ise "ezdâd"tır.[1524] Ezdâd أضداد kelimesi sözlük anlam olarak, İbn Fâris'e göre; الضّاد والدّل "kıyasta kullanılan iki farklı kelimedir." الضِّدُّ ضِدُّ الشئ"*Zıt bir şey, diğer zıdda karşıdır*". والمتضادَّان; "*iki şeyin bir anda aynı ve bir arada olamama durumu*", gece ve gündüz gibi. الضَد "Dat" harfinin fethalı okunmasıyla da "*doldurmak* (الضَّدُّ وهوالمِلْؤُ)" anlamına gelir.يقال ضَدُّ القربة "Kırba doldu" cümlesinde olduğu gibi.[1525] الضّدُّ/Zıt, ezdâdın tekilidir. *Cemaat, topluluk* anlamına da gelir.[1526]

[1523] Bk. Divlekci, "Kur'ân'da Eşanlamlılık Olgusu (I)", 168-169; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 169-176; Karagöz, "Vücûh Nezâirin Terimleşme Süreci", 441-475; Yaldızlı, "Vücûh Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", 1-33; Muhammet Çol, *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer en-Nesefî* (Ankara: TDV Yayınları, 2024), 289-290.

[1524] Ömer Kara, *Tefsir Tarihi ve Usûlü* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi yayını, 2010), 175.

[1525] İbn Fâris, "Dadde", 3/360; Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ,* 2/501.

[1526] Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ,* 2/500; Ezherî, "Dadde", 11/313; İbn Manzûr, "Dadd", 3/263.

Âyette,كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِداً "*Hayır! İlahları, onların ibadetlerini inkâr edecekler ve kendilerine düşman olacaklar*"[1527] kelime bu anlamdadır. Ezherî ve İbn Manzûr, âyetteki ضِدٌّkelimesinin *yardımcılar, düşmanlar* anlamına geldiğini, tekil ve çoğul olarak da kullanıldığını, aynı zamanda *benzer, denk* anlamlarına da geldiğini belirtmektedirler. [1528] لا ضِدَّ له "*Onun bir eşi benzeri yoktur*", anlamına gelir.[1529] ضِدّ kelimesi hem *karşıt* hem de *benzer* anlamlarına geldiği için, bizzat kelimenin kendisi de zıt anlamlı bir kelimedir.[1530] Dolayısıyla ضِدٌّ/ zıdd, kelimesinin çoğulu olan اضداد/ezdâd; "*bir şeyin karşıtı, mukabili, hilafı, kendisini nefyeden şey, eşi, benzeri, dengi*" gibi anlamlara gelir.[1531] Ezdâd'tan maksat ise; iki kelimenin birbirine zıt anlama gelmesi değil, aynı kelimenin anlam açısından aynı cinsten iki zıt anlamı ihtiva etmesidir. İki ayrı anlamın zıt olabilmesi için, her ikisinin de aynı kategoriye girmesi gerekir, mesela açık-kapalı, kötülük-iyilik gibi.[1532] Konuyla alakalı yazılmış klasik ve modern kaynaklarda genellikle باع *satmak-satın almak*, جون *beyaz-siyah*, النّوء *doğmak-batmak,* الصَّريم *gece-gündüz*, جَلَل *büyük-küçük*, السُّدْفَةُ *karanlık-aydınlık* kelimeleri ezdâda örnek olarak verilmektedir.[1533]

Terim olarak ise ezdâd; "*yazılışları aynı, fakat manaları zıt olan kelimelere*" denir. Yani bir lafzın hem belli bir manaya hem de onun karşıtı bir manaya delâlet etmesidir.[1534] Ezdâdın terim olarak tanımı, Sîbeveyh'in lafızların delâletleriyle ilgili yaptığı tasnife dayanmaktadır. Ancak Arap dil tarihinde isimlendirmeden, ezdâd konusuna ilk değinen kişi, Halîl b. Ahmed'dir. شَعْبٌ kelimesini işlerken bu konuya değinmiş, " bu kelimenin

[1527] Meryem 19/82.
[1528] Ezherî, "Dadde", 11/313; İbn Manzûr, "Dadd", 3/263.
[1529] Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ,* 2/501.
[1530] Kutrub, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 113; Ezherî, "Dadde", 11/313, Muharrem Çelebi, "Arapçada Ezdâd Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 39.
[1531] Halîl b. Ahmed, "Dadde", 8/6; İbn Düreyd, "Dadde", 1/112; Ezherî, "Dadde", 11/313; İbn Manzûr, "Dadd", 3/263-264; Fîrûzâbâdî, "Faslü'd-Dâd", 295.
[1532] Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/47-48.
[1533] İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 11/117; Kutrub, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 76-77; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 8-9, 72.
[1534] İbn Side, *el-Muḫaṣṣaṣ*, 4/173.

içinde hem toplanma (ictima'), hem de ayrılma (teferruk) gibi iki zıt mananın bulunmasının, Arapçanın zenginliğinden ve farklılığından kaynaklandığını" ifade etmiştir.[1535] Sîbeveyh, daha önce de verdiğimiz tasnifinde; müşterek lafızlara *ittifaku'l-lafzeyn ve ihtilafü'l-ma'neyeyn (lafızları aynı, anlamları farklı)* başlığı altında değinmiştir. Sîbeveyh burada müşterek lafızların sınırlarını çizen herhangi bir şart, kayıt ortaya koymadan sadece bu olguya işaret etmekle yetinmiştir.[1536] Ancak ondan sonra gelen ilim adamları, onun yaptığı bu taksimatı esas alarak detaylandırmışlardır. Mesela Kutrub, bu taksimatın, müşterek lafızlar bölümü için şunları söylemektedir: "Üçüncü kısım; lafzın aynı, mananın ayrı olduğu kelimelerdir. Bazen bir lafız iki veya daha fazla manaya delâlet eder. Bir şeye ve onun zıddına delâlet eden lafızlar da böyledir."[1537] Kutrub'un, Sîbeveyh'in taksimatına dayanarak yaptığı bu yorumdan, ezdâdı da müşterek lafızlar arasında kabul ettiği anlaşılmaktadır.[1538]

Ezdâd kavramı hakkında birçok tanım yapılmış olmakla beraber, bu tanımların kapsam ve hassasiyet açısından yetersiz kaldığı görülmektedir.[1539] Mesela Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), ezdâdı oldukça kısa ve genel bir şekilde "Zıt, bir şeyin hilafı olarak bilinir" şeklinde tanımlamıştır.[1540] İbnü'l-Enbârî ise ezdâdı "Arapların sözündeki karşıt anlamlı kelimelerdir. Buna göre harflerden bazılarının zıt anlam taşıdığı ve birbirinden farklı iki anlam ifade ettiği görülür" şeklinde tarif etmektedir.[1541]Ancak görüldüğü üzere iki tanım da Kutrub'un yaptığı tanımla benzer olmakla birlikte, kapalı ve yeterli değildir.[1542] Bu konuda en açık ve anlaşılır tanım dilbilimci Ebû't-Tayyib el-Lügavî (öl. 351/962) tarafından yapılmıştır. Ona göre, "ezdâd, zıd kelimesinin çoğuludur. Bir şeyin zıddı, o şeyi nefyedendir. Beyaz-siyah, cömertlik-cimrilik ve cesaret-korkaklık kelimelerinde bu

[1535] Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 1/263.
[1536] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/7-8.
[1537] Kutrub, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 69-70.
[1538] Muhammed Nureddîn Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm Beyne'n-Nazariyeti ve't-Tatbik* (Dımeşk: Daru'l Fikr, 1999), 25; Sabri Türkmen, "Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd", *Marife,* 10/2 (Güz 2010), 98; Abdülmuttalip Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/1-2 (2010/I-II), 13; Zeynep Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", *Eskiyeni,* 33 (Güz 2016), 109.
[1539] Ayşe Meydanoğlu, "Kitabü'l-Ezdâd Özelinde Ebû't-Tayyip el-Lügavî'nin Ezdâdtan kabul etmediği kelimeler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/2 (Aralık 2018), 976.
[1540]August Haffner, *el-Eżdâd* (*Şelâşetü kütüb fi'l-eżdâd*: Asmaî-Ebû Hâtim es-Sicistânî-İbnü's-Sikkît), (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, 1912), 236; Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* 25.
[1541] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 1.
[1542] Muhammed Hüseyin Âl Yâsîn, *el-Eżdâd fi'l-luġa* (Bağdat: Matbaatü'l-Meârif, 1974/1394), 103; Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* 25.

zıtlık açıkça görülmektedir. "Kuvvet ve cehalet" kelimeleri birbirinden farklıdır ancak birbirine zıt değildir. Çünkü القوة/güç kelimesi الضعيف /zayıf kelimesinin, الجهل/cehâlet kelimesi de العلم/ilim kelimesinin zıddıdır. O halde ihtilâf/farklı manada olmak, ezdâdtan daha geneldir. Dolayısıyla her zıt anlamlı kelime farklı manalara gelebilir, ancak farklı manalara gelen her kelime, birbirine zıt değildir."[1543] Bu tanım ile Ebû't-Tayyib, ezdâd kavramındaki kapalılığı gidermiş ve kendisinden sonra gelenlere de yol gösterici olmuş[1544] ve ezdâdın çokanlamlı kelimelerden daha husûsi/özel olduğunu da açığa kavuşturmuştur.[1545] Râgıb el-İsfahânî de ضدٌّ/zıt kelimesiyle ilgili şunları söylemektedir:

" ضدّان" iki zıt birbirinden uzak olmakla birlikte aynı cinsten olup, birinin diğerine sıfatlarında (niteliklerinde) zıt (karşıt) olduğu iki şeydir. "Siyah-beyaz", "hayır ve şer" gibi. Eğer bu iki şey aynı cinsten değilse, onlara zıt denmez. Tatlılık ve hareket gibi. Bu kelimeler birbirinden farklı olduğu için bunlara zıt denmez. Bazılarına göre zıt, iki karşıttan biridir. Çünkü karşıtlar zât itibariyle farklı olan iki şeydir, onların her biri de diğerinin karşıtı olup aynı anda tek bir şeyde birleşmezler. Bunlar da şu şekilde olur: Siyah ve beyaz gibi birbirine zıt olanlar; zayıflık ve yarımlık, görme ve körlük, varlık ve yokluk, haberî cümlelerde olumlu ve olumsuzluk (her insan buradadır, her insan burada değildir gibi) gibi birbirine mütenâkız olanlar. Birçok dilbilimci ve kelâmcı da bunları ezdâdtan saymaktadır. Nitekim onlara göre iki zıt; bir yerde birleştirilemeyecek şeylerdir. Örneğin, الله تعالى لا ندّ له ولا ضِدَّ/Allah'ü Teala'nın نِدٌّ /niddi-eşi ve ضِدٌ /zıddı yoktur, denilir. Çünkü "nidd" aynı cevherde/madde de ortak olmaktır, "zıdd" ise birbirine aykırı iki şeyin aynı türde/cinste peş peşe gelmesi, birleştirilmesidir. Cenâb-ı Hak, cevher olmaktan münezzzehtir. Dolayısıyla O'nun zıddı ve benzeri yoktur.[1546] İbrâhim Enîs de ezdâd hakkında; "zıtlık, anlamların aralarındaki ilişkiden doğan bir çeşittir. Belki de diğerlerine göre zihne ilk gelen bağlantılardan biridir. Bizim herhangi bir anlamı duyduğumuz zaman hemen zihnimize o anlamın zıddı da gelir. Mesela renkler konusunda

[1543] Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî, *Kitâbü'l-Eżdâd fî kelâmi'l-ʿArab,* thk. İzzet Hasan, (Dımeşk, 1964), 33.
[1544] Âl Yâsîn, *el-Eżdâd fi'l-luġa,* 99.
[1545] Türkmen, "*Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd",* 99.
[1546] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 503.

"beyaz" denince, zihnimizde hemen "siyah" ta oluşur. Zıtlıktan doğan bu ilişki anlam çağrışımında en belirgin etkendir. Bir kelime iki anlama gelebilir ve bu anlamlar arasında ilişki de olabilir. Ancak evlâ olan kelimenin farklı iki anlama gelmesidir. Ezdâd/zıtlık müşterek lafız çeşitlerindendir." [1547] demektedir.

Bir lafzın birbirine zıt iki manaya gelmesi, sadece Arap diline mahsus olmayıp birçok dilde de mevcuttur. Ullmann, lafızların çokanlamlılığı bahsinde ezdâdla ilgili şunları söylemektedir: "Bazen bir kelime birbirine zıt manalara geldiği halde, hiçbir sıkıntı olmadan asırlarca o zıt manalarla beraber yaşarlar. Örneğin Latince'de bulunan "altus" kelimesi, "yükseklik ve alçaklık" manalarına gelir. Bu kelimenin taşıdığı manada etkin olan unsur, konuşanın bakış açısıdır. Nitekim "sacer" kelimesi de "mukaddes, kutsal ve mel'un (lanetli) anlamlarına gelir. Fransızcada modern bir kelime olan "sacre" kelimesi de böyledir. İngilizcede kullanılan "blessed" kelimesi de "mukaddes" veya "mel'un" anlamlarında kullanılmaktadır.[1548]

B. EZDÂD LAFIZLARIN DİLDEKİ VARLIĞI MESELESİ

Arapçanın dışında, modern dilbilimde herhangi bir dilde Arapçadaki gibi bir اضداد/ezdâd'ın bulunup bulunmadığı konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir.[1549] Ancak bunun yanında Arapçada da ezdâdın gerçekten olup olmadığı da tartışmalıdır. Ahmed Muhtâr Ömer'e göre; Arap dilbilimcilerin bir kısmı, Arapçada ezdâdın varlığını kabul ederken, bir kısmı da reddetmektedir.[1550] Ezdâdı reddedenlere göre; "kelimenin ifade ettiği zıt anlamlardan biri aslında önce mevcut olmayıp, sonradan ortaya çıkmıştır. Aksi takdirde bu tür kelimelerin bulunduğu cümlelerin gerçek manalarını anlamak imkansızlaşır, dolayısıyla karşılıklı anlaşma güçleşir ve dil bir anlaşma vasıtası olmaktan çıkar."[1551] Ezdâdı reddedenler şu dellilerle de görüşlerini desteklemektedirler: Onlara göre; iki zıt mana tek bir kelimeyle izah edilemez. Müşterek lafızlarda hangi mananın kastedildiğine dair tereddütler mevcuttur. Bir lafızda zıtlık olduğunu kabul etmek ise başlı başına bir tereddüttür. Ayrıca ezdâdın varlığını kabul etmek Araplarda ve dillerinde bir eksiklik olarak görülür.[1552] Bu âlimlere göre bu konuda

[1547] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 179.
[1548] Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-luġa*, 119-120.
[1549] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 547.
[1550] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle,* 194.
[1551] Çelebi, "Ezdâd", 12/47.
[1552] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle,* 195.

mevcut olduğu söylenen kelimeler de te'vil edilir. Dolayısıyla bu tür kelimelerin asıl bir anlamı vardır. Diğer zıt olan anlamı ise sonradan ortaya çıkan anlamdır.[1553] Ezdâdı reddedenlerin başında İbn Dürüsteveyh gelmektedir. Hatta bu maksatla *"İbṭâlü'l-eẓdâd"* adında da bir kitap yazmıştır. İbn Dürüsteveyh dışında, İbn Sîde (öl. 458/1065), Ahmed b. Muhammed Cevâlikî (öl. 540/1145) gibi âlimler de ezdâdın dilde varlığını kabul etmemektedirler. Kabul etmeme gerekçeleri de müşterek lafzı kabul etmeme gerekçeleri ile büyük oranda aynıdır.[1554] Ancak dilbilimcilerin büyük bir çoğunluğu ile genelde usülcüler, bunun bir tür müştereklik/çokanlamlılık olduğunu söyleyerek, ezdâdın dildeki varlığını kabul etmektedirler. Bu görüşü savunanlara göre, Arapçada çok sayıda zıt kelime vardır. Kutrub, Ebû Ubeyde, Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), İbn Fâris, İbnü'l-Enbârî, Ebû't-Tayyib el-Lügavî ve Süyûtî gibi birçok âlim Arapçada ezdâdın varlığını kabul etmişlerdir. Bu âlimlerden bir kısmı konu ile ilgili müstakil eserler yazarken, bir kısmı da eserlerinde konu ile ilgili bablara yer vermişlerdir.[1555]

1. Ezdâdı Kabul Edenler

Halîl b. Ahmed'in isimlendirmeden değindiği, bu ilim dalı dilciler nezdinde h. 2. asrın ortalarından itibaren bilinen ve kullanılan, lafzın delâlet çeşitlerindendir. Arapça için bir övünç kaynağı sayıldığı gibi Arapçanın zenginliğine ve diğer dillerden öne geçtiğine de işarettir. Bu dönemde herhangi bir dilcinin ezdâd meselesini inkâr ettiğine dair bir delil de mevcut değildir.[1556] İlk dönem dil âlimlerinden Müberred'e (öl. 286/900) göre de "Arap sözünde bir kelimenin iki zıt anlama gelmesi vakidir ve bu durum yaygındır. جلل Kelimesi, hem büyük hem de küçük anlamına gelir. Daha çok büyük ve yüce manasında kullanılır. الجون Kelimesi hem siyah, hem de beyaz anlamına gelir. Ancak daha çok siyah anlamında kullanılır.القوي Kelimesi, hem güçlü, hem de zayıf için kullanılır. الرجاء Rağbet, korku ve ümit için kullanılır. Bunun örnekleri çoktur."[1557] İbn Fâris de bu konuda

[1553] Mustafa Öncü, "İlk Dönem dilcilerinden Kutrub'un "Kitabü'l-Ezdâd" Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2013), 300.
[1554] Bk. Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/311-312; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle,* 194-195; Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa*, 309-313; Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa,* 148.
[1555] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/313-314; Alî Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 148-149.
[1556] Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 1/263.
[1557] Müberred, *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü*, 48-52; Süyûtî*, el-Müzhir*, 1/306.

“Arapların bir isme karşıt manalar vermesi, mesela الجون kelimesini hem “siyah hem de beyaz” anlamında kullanmaları onların adetlerindedir” demektedir.[1558] Corcî Zeydân’a göre de ezdâd; “Arap dilinin özelliklerindendir ve Arap dilinde ezdâd kabul edilen yüzlerce kelime vardır ve bu kelimelerin her birinin karşıt iki anlamı vardır. Örnek olarak “oturmak-kalkmak” anlamlarına gelen قعد, “erimek-donmak” anlamlarına gelen ذاب, “güçlü/zengin olmak-fakir olmak” anlamlarına gelen “أقوى” kelimeleri verilebilir.”[1559]

Arapçadaki ezdâd konusunu reddedenleri, İbnü’l-Enbârî, *Kitâbü’l-ezdâd* adlı eserinde; “bu kitap zıt anlamların bulunduğu harfleri, kelimeleri ele alan bir kitaptır ve içindeki her lafız iki anlam taşır. Araplara kin ve nefret duyan bidat ehli bazı kimseler Araplara saygısızlık yaparak, onları töhmet altında bırakıyorlar ve diyorlar ki: “Arapçada zıtlık meselesinin olması, Arapların hikmet noksanlığına, belâgat eksikliğine, dil becerilerinin zayıflığı ve konuşmalarında karmaşıklığın çok olduğuna işarettir. Araplar konuşma esnasında zıtları kullanıyorlar, ortaya bir lafız atıyorlar, iki anlama geliyor, muhatap hangi anlamı kastettiğini anlayamıyor, dolayısıyla bu gerçeklik batıl oluyor” iddiasında olanlara karşı, “halbuki Arapların sözlerinin bir kısmı, diğer kısmını tamamlar, zira sözün başıyla sonu irtibatlıdır. Arapçanın bazısı bazısını tashih eder, düzeltir. Kur’ân’ın/âyetlerin birbirini tefsir etmesi gibi. Bu bakımdan hitabın anlamı, ancak hakkıyla eda edildiğinde, sözün tüm kelimeleri tamamlandığında anlaşılır. Dolayısıyla lafzın iki zıt manaya gelmesi caizdir. Çünkü önce lafız gelir, iki manadan hangisine delâlet ettiği ise sonradan gelen kelimelerle anlaşılır. Tekellüm/konuşmada ve ihbâr/bildirim anında ise sadece tek bir anlam kastedilir” diyerek cevap vermektedir.[1560] Müneccid’in eserinde bildirdiğine göre, Ebû Alî el-Fârisî de ezdâdı reddedenlere karşı şöyle demektedir: “Lafızların farklı olup, manaların aynı olması anlam genişlemesi sebebiyle olur. Lafızların aynı olup manaların farklı olması ise vaz’ itibariyle değil, lehçelerin etkisi veya bir kelimenin önce bir anlamda kullanılıp daha sonra mecâz anlamda kullanılması ve ve bu mecâz anlamın, asıl mananın yerini alması sebebiyle

[1558] İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî,* 328.
[1559] Corcî Zeydân, *Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye*, 1/60.
[1560] İbnü’l-Enbârî*, Kitâbü’l-Ezdâd*, 1-2.

olur."[1561] Yine modern dilcilerden Tevfik M. Şahin de ezdâdı kabul edenlerdendir. Ona göre; Arapçada zıt olan kelimeler oldukça fazladır. 400 lafızdan daha fazla zıt kelime vardır. Bu da Arapçanın gelişmesinde, ilerlemesinde az bir paya sahip değildir.[1562]

Arapçada zıtlığın çoğunlukla olduğunu savunan âlimler, Ferâhidî, Sîbeveyh, Ebû Ubeyde, İbn Fâris, İbn Seyyide, Müberred gibi dilcilerin önde gelenleridir. Arapçada ezdâdın varlığını reddeden âlimlere göre ezdâd; dil için bir eksiklik ve anlaşmazlığa sebep bir etken iken; varlığını kabul eden âlimlere göre, Arapçaya özgü bir olgu olup, bir eksiklik değil, bilakis bir meziyettir. Her iki grubun da kendine göre delilleri vardır. Bu konuda Mustafa Öncü makalesinde, "insanın duygularının karmaşıklığı, dilin canlı bir organizma oluşu ve dildeki lehçelerin farklılığı gibi sebepler nedeniyle, dilde ezdâd türü kelimelerin varlığını kabul etmek daha makul görünmektedir"[1563] demektedir ki biz de bu kanaatteyiz.

2. Ezdâdı Kabul Etmeyenler

Arap dilinde ezdâd olgusunu kabul edip, bu kelimeleri tespit edip, bu konuda eser telif edenlerin yanında, çeşitli nedenlerle bu olguyu kabul etmeyenler de vardır. Onlara göre bu kavram; Arapçayı fasih olmaktan uzaklaştırmakta, anlamı kapalı ve muğlak yapmaktadır.[1564] Daha önce de ifade edildiği gibi ezdâdı reddedenler, şu iki akli delili de öne sürmektedirler. Onlara göre; **1**. İki zıt mana tek lafızla izah edilemez. Çünkü müşterek lafızlarda hangi mananın kastedildiğinde tereddüt söz konusudur. Bir lafızda zıt anlamlılığın olduğunu kabul etmek, başlı başına bir tereddüttür.[1565] **2**. Ezdâdın varlığını kabul etmek, Araplar ve kullandıkları dil için bir eksikliktir.[1566]

Dilde ezdâdın kabul edilmeyip, reddedilme nedenlerinden birisini de Şuûbiyye [1567] hareketinin Arapçaya karşı yapmış oldukları saldırılara karşı, Arap dilini savunma amacı olanlar oluşturmaktadır. Bu saldırılar önce siyasi olarak başlamış, daha sonra Arapçayı

[1561] Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm,* 39; Fadime Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 21/2 (2012), 130.
[1562] Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm,* 54.
[1563] Öncü "Arapçada Ezdâd Olgusu", 300-301.
[1564] Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", 115.
[1565] Süyûtî, *el-Müzhir,*1/311-312; Çelebi, "Ezdâd" 12/47-48; Türkmen, "*Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd"*, 99.
[1566] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 195; Türkmen, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd*, 100.
[1567] Şuûbiyye; Arap olmayan ve İslâmı kabul eden milletlerden, Türk, Fars, Berberî gibi milletlerin, Araplardan üstün olduklarını iddia ettikleri siyasi, fikri ve edebi hareketin adıdır. Bu milletlerin Araplardan üstün olduğunu savunan milliyetçilik akımını ifade eder. Bilgi için bk. Âdem Apak, "Şuûbiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/244-246.

eleştirme ve noksanlarını ortaya koyma yoluna gidilmiştir. Ezdâd meselesi de bir eksiklik ve zaaf olarak görülmüş, dilde kapalılığa ve yanlış anlaşılmaya sebep olduğu gerekçesiyle bir kusur olarak telakki edilmiştir.[1568] Nitekim "Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb'e (öl. 291/904) göre; "Arap kelâmında zıtlık diye bir şey yoktur. Eğer onda zıtlık olsaydı, konuşma imkânsız olurdu. Çünkü beyaz siyah değildir, siyah da beyaz olamaz. Arapların konuşmalarında kullandıkları lafızlar farklı olsa da mana tek bir kökene dayanır". Ahmed el-Cevâlikî de (öl. 540/1145), *Şerhu Edebü'l-Kâtib* adlı eserinde, "zıt anlamlıların tek isimle adlandırılması bölümünde", Sa'leb'in görüşlerine yer vererek zıtlık meselesini reddeden âlimleri *Muhakkıkîn* olarak nitelendirmektedir. [1569] Yine ezdâdı reddedenlerden biri de yukarıda ifade edildiği gibi *Şerhu'l-faṣîḥ* adlı eserinde Arapçada ezdâdın bulunmadığını ileri süren hatta bu maksatla *İbṭâlü'l-eẓdâd* adlı bir kitapta yazan İbn Dürüsteveyh'dir. Ona göre ezdâd; dilin temellerinden olan anlatma ve açıklama görevlerinin yerine getirilmesine engel bir olgudur ve bu olgunun daha çok dilin ilk vaz'ı/ortaya çıkışı ile var olduğu görüşündedir. İnkâr gerekçesini ise şöyle açıklamaktadır: "Dil manaları ortaya çıkarmak için vardır. Tek bir lafzın iki farklı mana veya birbirine zıt manalara delâleti mümkün olsaydı, anlam açığa çıkmaz, bilakis kapalı ve gizlenmiş olurdu. Dilde tezât nadirdir, onun da çeşitli sebepleri vardır."[1570]

Modern döneme geldiğimizde, Arap dilinde ezdâdı kabul etmeyenlerin başında, Abdü'l-Fettah Bedevî ilk olarak zikredilir. Oda İbn Dürüsteveyh'in yolundan gitmektedir. Ona göre de dilde zıtlık yoktur. Dilde zıtlığın olduğunu kabul edenlere, şöyle diyerek reddiye yazmıştır: "Ezdâdın dilin tabiatına aykırı olduğu ve insanlar arasında anlaşmayı kolaylaştırmadığı gözden kaçmamalıdır. İnsanların tek bir kelimeyle zıt temel anlamları anladığını kabul etmek zordur. Nitekim zıtlıktan kaynaklanan zorluk, müşterekten kaynaklanan zorluktan daha büyüktür. Eğer karîneler muradı açıklıyor, denilirse, bu dilin doğası içinde tezâdı ortadan kaldırır. Karînelere güvenmek dillerin tabiatında değil, onun ötesinde başka bir aşamadır. "[1571]

[1568] Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", 115.

[1569] Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkī, *Şerḥu Edebi'l-kâtib*, takdîm. Mustafa Sâdık er-Râfî (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, t.y), 182.

[1570] Süyûtî*, Müzhir*, 1/303-304; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd fi'l-luġa,* 448; Selçuk Pekparlatır, *Ebû't-Tayyib el-Lügavî ve Arap Dilbilimi açısından Kitabü'l-Ezdâd'ı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 9; Çelebi, "Ezdâd", 12/47.

[1571] Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm,* 49-51; Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*, 49-51; İbrâhîm Zekî Hûrşit vd. *Mûcizü Dâiratü'l-Meârifi'l-İslâmiyye*, (nşr: Merkezü'ş-Şârika li'l-İbdâî'l-Fikrî), 3/858-868.

Ezdâdı reddeden veya kabul edenler arasında modern dilcilerden, Arap dilinde tezâdın az olduğunu dile getirenler de vardır. Bunların başında Mansur Fehmi gelir. Ona göre; Arapçada zıt lafızlar azdır. İki grubu da aşırılıkla itham etmektedir. Müneccid onun görüşlerini şöyle dile getirmektedir: "Ezdâdı kabul edenler de, etmeyenler de görüşlerinde ciddi bir mübalağaya gitmişlerdir. Arapçada elimizde tezâdı gösteren bazı lafızlar vardır, onlar bunu görmezlikten gelmişlerdir. İbn Dürüsteveyh ki inkâr edenlerdendir. O bile Arapçada nadir olarak da olsa zıtlığın var olduğunu dile getirmiştir. Ezdâdı kabul edenlere gelince, onlar da zıt kelimelerin sayısında abartıya kaçmışlar, doğruluktan sapmışlardır. Ezdâdtan kabul edilen öyle kelimeler vardır ki, kelimenin aslında öyle bir anlamı yok, daha sonradan o anlamlar eklenmiştir. Sonra o kelimeleri zıt anlamlılardan saymışlardır." [1572] Çağdaş araştırmacılardan İbrâhim Enîs de İbnü'l-Enbârî'nin ezdâd kabul edilen kelimeleri ciddi bir incelemeye tabi tutmadan rastgele bir şekilde bir araya getirdiğini belirterek, ezdâdla ilgili şunları söylemektedir: "Zıt anlamlı kelimeler hakkında rivâyet edilen delillerin çoğu, açık ve sağlam ifadelerden yoksundur. Arap dilinde ezdâdtan kabul edilen kelimeler, ciddi bir incelemeye tabii tutulduğunda, zorakilik ve keyfilik içeren anlamlar çıkarıldığında, dilin tamamında yaklaşık 20 kadar ezdâd sayılabilecek kelimenin kaldığı açıkça görülür. Dilde bu kadar az sayıda olan ezdâd olgusuna daha fazla ilgi göstermeye gerek yoktur. Ayrıca zıt anlamlı kelimelerin anlamlarından biri zaman içerisinde meşhur olunca, diğer anlam ve doğal olarak ezdâd olgusu da zamanla dilden kaybolmaya mahkumdur."[1573]

3. Ezdâdın Sınırlarını Daraltan ve Genişletenler

Ezdâdı kabul edenler hangi kelimelerin ezdâttan olduğu konusunda ve bu kelimelerin sayısı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ezdattan sayılan lafızların sınırlarını genişletenler, lehçe ve vezin farklılığından kaynaklanan ezdâdı da kabul edenlerdir Bunların başında Kutrub, İbnü's-Sikkît (öl. 244/858), Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), İbnü'l-Enbârî, el-Fârâbî (öl. 339/950), Ebû't-Tayyib ve es-Sâgânî (öl. 650/1252) gibi dil âlimleri gelmektedir. [1574] İbnü'l-Enbârî 400 kelimeyi, Ebû't-Tayyib 320 kelimeyi ezdattan sayarken, İbn Sîde ve Süyûtî bunu 100 kelimeyle sınırlı tutmuşlardır.[1575]

[1572] Müneccid, *et-Tezâd fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm,* 51.
[1573] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 185; Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-Delale*, 197-198.
[1574] Süyûtî, *el-Müzhir,* 1/312-316.
[1575] Ebü't-Tayyib*, Kitâbü'l-Eżdâd,* 1/18; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 409-410; M. Âl Yâsîn, *el-Ezdâd*, 453; Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd", 19-20.

Ezdâttan kabul edilen kelimelerin sınırlarını daraltanlar ise Seâlebî, İbn Düreyd (öl. 321/933), Ebû Alî el-Kâlî (8 kelime), İbrahim Enis (20 kadar kelime), Giese (20 kelime), Muhammed Âl Yâsîn gibi âlimlerdir. Bu âlimler lehçe ve vezin farklılığından kaynaklanan ezdâdı kabul etmemektedirler.[1576] el-Asmaî (öl. 216/831), et-Tevezzî, İbnü's- Sikkît, es-Sicistânî, İbn Sîde, ve Süyûtî gibi âlimlerin eserlerinde 90-170 arası kelime bulunmaktadır.[1577] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbrâhîm Enîs, İbnü'l-Enbârî' yi kelimeleri inceleme yapmadan rastgele bir araya getirdiği dolayısıyla eleştirerek, Arap dilinde ezdattan sayılacak kelime sayısının 20 den fazla olmadığını belirtmektedir.[1578] Muhammed Hüseyin Âl Yâsîn de, Ebû't-Tayyib el-Lügavî'nin yapmış olduğu, belirsizlik ve karışıklığı ortadan kaldıran ezdâd tanımına[1579] işaret ederek; "bu tanımın ezdattan sayılan kelimelere doğru bir şekilde tatbik edildiğinde, dilin tarihi sürecinde ezdâd olarak kabul edilebilecek kelime sayısının azalacağı kanaatindedir. Âl Yasin'e göre tezat; bir kelimenin vaz' edilmesinde asıl değildir. Çünkü dil konuşanın ihtiyaçlarının karşılanması ve başkalarıyla anlaşılması üzerine kuruludur. Aynı kelime anlatılmak istenen şeyin zıddına da delâlet ediyorsa, bu konuşanı ve dinleyeni zora sokan bir durum olacağı için, ihtiyacı gideremeyecektir. Dolayısıyla zıt manaya gelen iki şeyi farklı kelimelerle ifade etmek en doğrusudur. Ezdâdın aynı zamanda ve aynı dil ortamında kullanılması gerekir. Tek anlamlı bir kelimenin zamanla zıt anlamlı bir kelime haline gelmesi veya kelime bir lehçede farklı bir mana, diğer lehçede farklı zıt bir mana ifade etmesi, zaman ve ortam birliği gibi sebeplerle lafızların ezdâdtan sayılması caizdir. Dolayısıyla dilde ezdâdı doğuran sebepler vardır"[1580] diyerek ezdâdın dildeki varlığını kabul etmekte ancak bunların sayısının klasik dönemdeki âlimlerin zikrettiği kadar da fazla olmadığını savunmaktadır.

C. EZDÂDI ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER

Arap dilinde ezdâdın ortaya çıkış nedenlerini, diğer birçok ilmi olguda olduğu gibi tek bir nedene indirgemek mümkün değildir.[1581] Kelimenin dildeki ilk vaz'ının yanında birçok

[1576] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/312-316; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 264-267; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 109; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 548.
[1577] Pekparlatır, *Ebû't-Tayyib el-Lügavî ve Arap Dilbilimi açısından Kitabü'l-Ezdâd'ı*, 5-7.
[1578] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 185.
[1579] Bk. Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 103.
[1580] Âl Yasin, *el-Eżdâd,* 104.
[1581] Öncü, "Arapçada Ezdâd Olgusu", 301.

sebep ileri sürülmektedir. Bunlardan bir kısmı müşterek ve müterâdif lafızların ortaya çıkış sebepleriyle benzerlik göstermekte olup, başlıcaları şunlardır:

1. Lehçe Farklılıkları

Lehçe farklılıkları, ezdâdın ortaya çıkmasındaki en önemli nedenlerden biri olarak kabul edilmektedir. İbn Düreyd, bir kelimenin ezdâd olabilmesi için, her iki anlamın da aynı kabile içinde kullanılmasını şart olarak ileri sürmüş olsa da[1582] aynı kelimenin bir lehçe de bir anlamda, diğer lehçede başka bir anlamda kullanılması ve zamanla tek kelimenin, iki zıt anlam olarak birleşmesiyle ezdâd lafızlar oluşmaktadır.[1583] Bu konuda yaygın bir şekilde aktarılan rivâyet, وثب fiili ile ilgilidir. Kelime, Himyer lehçesinde "oturmak, kalmak/قعد" anlamında kullanılırken, Mudar lehçesinde ise "sıçramak, atlamak/قفز" anlamına gelmektedir. Bu konudaki rivâyete göre; "Zeyd b. Abdillah, Himyer padişahına elçi olarak gider ve onu yüksek bir uçurumun kenarında avlanırken bulur. Melik, ona kendi dilinde "otur" anlamında "ثِبْ" der. Fakat bu kelime Zeyd'in lehçesinde "sıçra, atla" gibi anlamlara geldiği için, o da padişahın kendisini denediğini zannederek, itaat etmek için atlar ve ölür. Melik şaşırır ve ne olduğunu sorar. Mudar lehçesinde kelimenin "atla" anlamına geldiğini öğrenince, "Himyer toprağına gelen, buranın lehçesini öğrensin de gelsin" der.[1584]Bu konuda sık kullanılan diğer kelimeler de şunlardır: السدفة kelimesi Temim kabilesinde "karanlık" anlamına gelirken, Kays lehçesinde "ışık, aydınlık" anlamına gelir. Benî Ukayl'da "yazmak" anlamına gelen لمقkelimesi, Kays lehçesinde "silmek" anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Hicazlılarda "taharet/temizlik" anlamına gelen القرء lafzı, Iraklılarda "hayız" anlamına gelmektedir.[1585] Bu duruma göre "ezdâdın" doğmasındaki en önemli amillerden biri, Arapların kabile hayatı yaşamış

[1582] İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Lüga*, 1/343.
[1583] Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", 116.
[1584] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/396; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 169, 267 nolu dipnot.
[1585] Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 124-126; Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle,* 204-208; Alî Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 151-152; Çelebi, "Ezdâd", 12/47.

olmalarıdır.[1586] Bu nedenle aynı kelime farklı lehçelerde birbirine zıt anlamlarda kullanılmaktadır.

2. Başka Dillerden Aktarım (İktirâz)

Lehçe farklılıkları nedeniyle kelimelerin farklı anlamlarda kullanılmasından başka, dile diğer dillerden giren yabancı kelimeler de ezdâdın oluşumuna sebep olmaktadır. Ahmed Muhtâr Ömer, müsteşrik Giese'nin "Araplar ezdâd türü kelimeleri komşu dillerden almışlardır. Bu kelimelerin aslî anlamları Arap dilinde çağrıştırdıkları anlamlarından farklıdır. İşte ezdâd bu farklı çağrışımlardan kaynaklanmaktadır." [1587] dediğini belirtmektedir. Ali Abdülvâfi bu durumla ilgili olarak, Arapçada hem "siyah", hem de "beyaz" anlamında zıt anlamlı olarak kullanılan ve aslında Farsça kökenli olan الجون kelimesini örnek olarak vermektedir. Kelimenin aslı كون kelimesidir ve Farsça'da "renk" anlamına gelmektedir. Böylece kelime "beyaz" için kullanıldığı gibi "siyah" için de kullanılır."[1588]

3. Anlam Genişlemesi veya Daralması

Kelimelerin delâletlerinde zamanla meydana gelen değişiklikler sonucunda, ilk medlûlün kapsam alanının genişlemesi veya tahsisi (daralması) gibi oluşan dilsel değişiklikler nedeniyle iki zıt anlama ortak olarak delâlet eden genel bir anlamının olması da ezdâdı doğuran sebepler arasındadır.[1589] Kelimenin aslında anlamı genel ve tek iken, sonraları bu genel anlam genişleyip kelime iki zıt anlam içermektedir. Örneğin الصريم kelimesinin ilk anlamı, Kutrûb'un açıklamasına göre "kesilen" dir.[1590] Nitekim gece gündüz tarafından, gündüz de gece tarafından kesildiği için kelime hem gece, hem de gündüz için kullanılmaktadır. Aynı şekilde الصارخ kelimesi "hem yardım isteyenin hem de yardım edenin" seslenişi olması nedeniyle iki anlamda da kullanılmaktadır.[1591]

[1586] Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 169.
[1587] Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle,* 204.
[1588] Alî Abdülvâhid Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 150.
[1589] Meydanoğlu, "Kitabü'l-Ezdâd Özelinde Ebû't-Tayyip el-Lügavî'nin Ezdâdtan kabul etmediği kelimeler", 977-978.
[1590] Kutrûb, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 121-122; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 84-85; Âl Yâsîn Al, *el-Eżdâd*, 140.
[1591] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 80; Subhî Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhil-lüga*, 312; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 143-144; Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", 117.

4. Ses Değişikliği

Ezdâdın ortaya çıkışında savtî nedenler olarak da tanımlanan, kelimelerdeki ses değişikliğinin de büyük önemi vardır. Çünkü bir kelime zamanla bazen telâffuz hatası, bazen tashif, bazen de tahrif gibi türlü değişikliklere maruz kalarak, şekil itibariyle yeni bir hüviyet kazanabilir. Kazandığı bu yeni kimlikle başka bir kelimeye benzeyerek ilk manasının tam zıddı bir manaya gelebilir. Kelimelerdeki bu değişiklik daha çok ses ve harflerde oluşan bir durumdur.[1592] Bir kelimenin sesleri hazf veya harf ilavesi ile değişikliğe uğrayınca, kelime başka bir kelimeye benzeyebilir veya onun tam zıddı bir mana ifade edebilir. İbnü'l-Enbârî bu konuda "kuvvetli ve zayıf" anlamlarına gelen ve "المنة" kelimesinden türeyen "المنين" kelimesini örnek vermektedir. "Zayıf" anlamına gelen bu kelimenin iki zıt anlam taşıması "kuvvetli/güçlü" anlamındaki "متين" kelimesiyle benzerlik göstermesi ve kaynaşması sebebiyle meydana gelen ses değişikliği nedeniyledir. Yine "gizledi" anlamına gelen أسرَّ fiili, "açıkladı" anlamına gelenأَشَرّ fiiline benzerliğinden dolayı, karıştırılıp "şın sesi, sin sesine" dönüştürülünce, kelime iki ayrı mana ifade eder hale gelmiş ve "açıkladı" anlamında da kullanılmıştır.[1593] Yine "hızlıca ayrılmak ve oturmak" anlamlarına gelen أكعت fiili, قعدkelimesindeki "kaf" harfinin mahrecinin "kâf" harfinin mahrecine, "dal" harfinin mahrecinin de "hems" sıfatı kazanıp "ta" harfine dönüşmesi sonucu oluşmuştur.[1594]

5. Vezin Farklılığı

Kelimelerin morfolojik yapılarından kaynaklanan bazı sebepler de ezdâdı doğuran nedenler arasında sayılmıştır. İsm-i mefûl anlamı içeren ism-i fâil ya da ism-i fâil anlamı içeren ism-i mefûller ve hem fâil hem de mefûl anlamı içeren فعول, فعيل, فعَّال gibi vezinler, إفتعال babından olan ecvef ve muzâaf fiillerle مفاعلة babından olan muzâaf

[1592] Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 169; Çelebi, "Ezdâd", 12/47.
[1593] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd,* 155-156; Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle*, 210; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 160-161; Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd", 22; Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", 117; Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd olgusu", 126; Çelebi, "Ezdâd", 12/47.
[1594] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 184.

fiillerin ism-i fâil ve ismi mefûlleri de ezdâdtan kabul edilmiştir. تَوَّابٌ "çokça tevbe eden/tevbeyi çokça kabul eden", ذَعوُرٌ "korkan/korkulan", مأتِيٌّ "kendisine gelinen yer veya kişi/kendisinden gidilen yer veya kişi" kelimeleri bu gruba örnek olarak verilebilir.[1595]

6. İki Ayrı Kökten Oluşma

Ezdâdtan sayılan kelimeler arasında iki farklı kökten oluşan fiiller de vardır. Köklerden biri bir manaya diğeri farklı bir manaya gelir. Ve bu manalar birbirine zıt anlam içerir. Bu durum sarfa bağlı neden olarak da tanımlanmaktadır. Örneğin ضَعُفَ fiili "arttı ve azaldı" manalarına gelir. Fiilin ilk anlamı "artmak, çoğalmak" manasına gelen ضف kelimesinden ضعف ya dönüşmüşken, ikinci anlamı "zayıflık, azlık, noksanlık" anlamı ise ضع kelimesinden gelmektedir.[1596] Yine "hem dağıttı hem de topladı" anlamına gelen شعبfiili "dağıttı" anlamına gelen شع ile "topladı" anlamına gelen عب fiilinin köklerinden meydana gelmiş ve ezdâddan sayılmıştır.[1597]

7. Psikolojik ve Sosyal Sebepler

Ezdadın oluşumunda, toplumsal ve psikolojik nedenlerin de etkili olduğu kabul edilmektedir. Kelime, bilinen anlamının dışında zıddına mecâzî anlamda söylenmiş olabilir. Bu da daha çok iyimserlik, kötümserlik, nazar değmesinden korkmak, küçümsemek, alay etmek, uğur/uğursuzluk, dalga geçmek gibi nedenlerle olur. Bu durumda kelime anlam iyileşmesine (meliorative) ya da anlam kötüleşmesine (pejorative) uğrayarak hem temel anlamı hem de karşıt/zıt anlamı birlikte taşır.[1598] Böylece kelime hem asıl anlamı hem de yeni anlamıyla beraber kullanılmaya başlar. Ülkemizde günlük dilde, güzel bir bebeğe nazar değmemesi için "çirkin" diye sevilmesi, mecnun biriyle dalga geçmek için "bizim köyün akıllısı", "şişmana zayıf, siyahiye beyaz, boşa dolu"

[1595] Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, 68-71; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 114, 176-188.
[1596] Subhî Sâlih, *Dirâsât fi Fıkhil-lüga*, 198; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 200-203
[1597] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 53-54; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd,* 200-203.
[1598] Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 168, 175; Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd olgusu", 128; Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", 11.

denmesi gibi kullanımlar bu duruma örnek olarak verilebilir. Arapçada cimri biriyle dalga geçmek için الكريم "cömert" denilmesi "hem akıllı hem de cahil için" يا عاقل şeklinde nida edilmesi de bu kabildendir. Aynı şekilde yılan sokan bir kimseye durumunu iyiye, hayra yormak için "sağlıklı" anlamında السليمdenilmesi de örneklerdendir.[1599] İbnü'l-Enbârî de iyimserlik, küçümseme ya da alay etme sebebiyle kullanılan kelimeleri ezdâddan kabul ederek şu âyeti örnek vermektedir. ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهٖ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ "*Sonra başının üstünden kaynar su dökme cezasını uygulayın!*"[1600] ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ "*Tat bakâlım; zira sen (aklınca) güçlü ve değerlisin! Bütün bunlar sizin şüphe ile karşıladığınız şeylerdir! deyin.*"[1601]

8. Mecâz

Bazı âlimler mecâz gibi belâğî etkenler sonucu birbirine zıt iki anlamı olan kelimeleri de ezdâdan kabul etmişlerdir. Hem "ateş" hem de "ateşin yakıldığı çukur" anlamında mecâzen kullanılan إرة kelimesi, hem "kırmızı" hem de "beyaz" anlamında kullanılan أحمر kelimesi bu gruba örnek olarak verilebilir.[1602]

9. Zihinsel Çağrışım

Zıt anlamlılığın oluşmasında, terâdüf veya çokanlamlılığın oluşmasındaki sebeplerden farklı olarak kelimelerin zihinde zıt anlamları çağrıştırması durumu da dile getirilen etkenlerdendir. Bir kelime yoluyla zihinde bir anlam çağrıştırıldığı zaman hemen akabinde onun zihindeki zıt anlamı da beliriverir. Bu sebeple anlam çağrışımlarında zıtdiyet ilişkisi önemli bir yere sahiptir. Özellikle renklerde durum daha belirgindir. Örneğin *beyaz* denildiği zaman, hemen zihinde onun zıttı *siyah* çağrışım yapmaktadır. Yine بينkelimesi hem *ayrılık* hem de *birleşme* anlamında kullanılmaktadır. Ayrılık

[1599] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 258; Subhî Sâlih, *Dirâsât fi Fıkhil-lüga*, 310; Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* 71-75; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 168, 175; Meydanoğlu, Kitabü'l-Ezdâd Özelinde Ebû't-Tayyip el-Lügavî'nin Ezdâdtan kabul etmediği kelimeler", 978.
[1600] ed-Duhân 44/48.
[1601] ed-Duhân 44/49.
[1602] Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* 66-68; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd*, 209.

anlamı zihinde *birleşme* anlamını da çağrıştırmaktadır. İşte bu türden zihinsel çağrışımlar sonucu kelime iki zıt anlam için de kullanılmaya başlar, belirli bir süre sonra kelimenin temelde hangi anlamı yansıtmak için kullanıldığı bilinemez hale gelir. Artık kelime iki zıt anlamı da yansıtarak zıt anlamlılık vasfını kazanmış olur.[1603]

Arap dilindeki zıt anlamlılık diğer dillerden farklı bir yapıya sahiptir. Diğer dillerde zıt anlamlılık çoğunlukla iki farklı lafız arasında gerçekleşir. Mesela Türkçede siyah-beyaz, büyük-küçük, güzel-çirkin, çok-az vb. kelimeler iki ayrı lafız olarak zıt anlamlı kelimelerdir. Arapçadaki ezdâd ise bir lafzın iki zıt anlama sahip olmasıdır. Bu diğer dillerde pek olmayan bir özelliktir. Mesela Arapçada بَيْعٌ satmak ve إشتَرَى satın almak iki farklı kelime olarak zıt anlama geldiği gibi بَيْعٌ aynı zamanda hem "satmak" hem de "satın almak" anlamında da kullanılan bir kelimedir.[1604]

D. KUR'ÂN'DA EZDÂD

Hicrî ilk asırlardan itibaren dil ile ilgili çok sayıda eserin yazılma amacı, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması ve anlatılmasıdır. Dolayısıyla şiirler, Arap sözleri ve gelenekleri, kabilelerin dil kullanımıyla alakalı farklılıkları, kalıplaşmış ifadeleri vb. meselelerin bu dönemlerde yazılan eserlerde ele alınmasının en temel hedefi Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması içindir. Zira Allah'ın maksadının anlaşılmasında kelimeler hayati öneme sahiptir. Bu nedenle İslâm'ın ilk asırlarından günümüze kadar daha önce de ifade edildiği gibi İslâm tarihi boyunca Kur'ân kelimeleri üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Hicrî ikinci asrın sonları ile, üçüncü asrın başlarında lafızlarla ilgili ele alınan konulardan biri de "ezdâd"tır.[1605]

Her dilin bünyesinde içinde geliştiği toplumun kültür sahasının tecrübe mirasını, Kur'ân-ı Kerîm'in de nazil olduğu dönemin muhataplarının dilini bir iletişim vasıtası olarak kullanması doğal olduğu gibi[1606] aynı zamanda bir zorunluluk da arz eder. Nitekim Kur'ân, Arapların konuşmalarında ve şiirlerinde kullandıkları söz sanatlarını (hakikat,

[1603] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 179; Müneccid, *et-Teżâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm,* 75-76; Ömer, *İlmüd-delâle*, 209.
[1604] Kara vd., *Tefsir Tarihi ve Usûlü*, 175.
[1605] Selami Yalçın, "Taberî'nin "*el-Camiû'l-Beyân*" Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler", *Recep Tayyib Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 395; Öncü "Arapçada Ezdâd Olgusu", 302-303.
[1606] Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd", 24.

mecâz, tasrîh, kinâye, icâz ve ıtnâb gibi) en yüksek düzeyde ve edebi bir şekilde kullanmıştır. Bu edebi sanatların oluşumunda kelimelerin çokanlamlılık özelliğinin de önemli bir rolü vardır. Bu nedenle çokanlamlılık türleri arasında kabul edilen ezdâdın Kur'ân-ı Kerîm'de bulunması da doğal bir durumdur.[1607]Arap dilinde ezdâdın varlığını kabul edenler, Kur'ân'da da bu kelimelerin varlığını kabul etmektedirler. Nitekim Kur'ân, Arapça bir kitap olup, Arap dilinin yapısını ve özelliklerini yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aynen kullanmıştır.

Dilbilimcilerin ezdâd konusuna ilgi göstermeleri ve bu konuda eser te'lif etmelerinin ana sebeplerinden birisi de Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelimelerin bulunması nedeniyle, âyetlerin yanlış anlaşılmasının önüne geçebilme düşüncesidir. Nitekim Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Kitabü'l-ezdâd* adlı eserinin girişinde, "bizi ezdâd konusunda yazmaya sevk eden şey, Arapların dilde ezdâdı çok kullanmalarıdır." demektedir.[1608] Sicistânî'nin konuyla ilgili verdiği örnekler ise şöyledir: ظن/zan, kelimesi "yakîn" anlamına geldiği gibi "şekk ve şüphe" anlamına da gelmektedir. رجاء /racâ kelimesi de hem "korku ve endişe", hem de "ümit" anlamlarında kullanılmaktadır. Bu üslûp Arapçada çok yaygındır. Dolayısıyla Arap dilinin bu özelliğini bilmeyen bir kişi, Bakara Sûresi 45-46. âyetleri anlamada zorluk çekebilir ve Rab'leri ile karşılaşacaklarından "şüphe eden" kişilerin methedildiğini zannedebilir. Halbuki buradaki ظَنَّfiili, "teyakkane/yakinen bilmek" anlamındadır. Çünkü Allah Teâlâ'nın kendisine kavuşma hususunda şüpheye düşenleri övmesi söz konusu değildir. Yine Hâkka Sûresi 19-20. âyetlerde geçen,إِنِّي ظَنَنْتُ kelimesinden maksat, "ben zannettim" değildir. Kelimenin manası "ben yakînen anladım" dır. Çünkü âyette söz konusu edilen kimse mü'min'dir, mü'min olan bir kimse de hesapla karşılaşacağından şüphe etmez. Câsiye Sûresi 32. âyette geçen "zan" kelimesinden maksat ise inkârcıların şüphesinden başka bir şey değildir.[1609]

[1607] Yalçın, "Taberî'nin "*el-Camiû'l-Beyân*" Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler", 397.
[1608] Haffner, *el-Eżdâd* (*Şelâşetü kütüb fi'l-eżdâd*: Asmaî-Ebû Hâtim es-Sicistânî-İbnü's-Sikkît), 72.
[1609] Haffner, *el-Eżdâd* (*Şelâşetü kütüb fi'l-eżdâd*: Asmaî-Ebû Hâtim es-Sicistânî-İbnü's-Sikkît), 73; Ömer, *Ilmü'd-delâle*,199-200; Çelebi, *Arapçada Ezdâd Meselesi*, 44.

Müfessirlerin Kur'ân'ı tefsir ederken, farklı yaklaşımlar sergilemelerinin sebeplerinden biri de bu zıt anlamlı lafızlardır. Örneğin Tekvîr Sûresinde geçen عسعس kelimesini İbn Abbâs, Katâde ve Mücâhid "akşamın ilk karanlığı" olarak tefsir etmişler, İbn Zeyd ve diğer bir görüşünde de yine İbn Abbâs, kelimeyi "sabahın ilk aydınlığı" (seher vakti) olarak tefsir etmişlerdir.[1610] Her ne kadar bazı ilim adamları bu kelimenin her iki anlamı da ihtiva ettiğini söyleseler de aslolan kelimenin karîneler yoluyla anlamının tayin edilmesidir.[1611]

Arap dilinde iki zıt anlama geldiği halde, Kur'ân'ın bu anlamlardan yalnız birini kullandığı lafızlar da vardır. Örneğin الجلل kelimesi, Arapçada "ufak, küçük, basit" anlamına geldiği gibi "yüce, büyük, ulu" anlamlarına da gelmektedir.[1612] Bu kelimenin "ufak, küçük, basit" anlamının kullanımı Kur'ân'da mevcut olmayıp, "yüce, büyük, ulu" anlamı mevcuttur. Rahmân Sûresi 78. âyette geçen ذِي الْجَلَالِ kelimesi, bu anlamda kullanılmıştır.[1613] Kur'ân'da ezdâttan olduğu kabul edilen çok sayıda kelime vardır. Bunlara, إشترى/satın almak-satmak,[1614] أسرَّ/gizlemek-açığa çıkarmak,[1615] المسجور/boş-dolu,[1616] رجاء/ümit etmek-korkmak[1617] gibi kelimeler örnek olarak verilebilir.[1618]

Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan her kelime, her harf ve zarfın seçilmesinde lügavi veya belâğî bir amaç ve hikmet vardır, her bir cümle anlam ve yapı bakımından, bir sanat eserini oluşturan yapı taşları gibi birbirini tamamlayıp desteklemektedir. Âyetlerde geçen her kelime gibi ezdâttan sayılan bu kelimeler de diğer kelime ve ifadeleri tamamlayıcı ve

[1610] Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/256-257; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkādir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkītî, *Eḍvâ'ü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳur'ân bi'l-Ḳur'ân,* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995/1410), 8/444.
[1611] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 111.
[1612] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/118.
[1613] Haffner, *el-Eżdâd* (*Şelâşetü kütüb fi'l-eżdâd*: Asmaî-Ebû Hâtim es-Sicistânî-İbnü's-Sikkît), 9-10; İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, 11/116; Sâlim Mükrim, *Müşterakü'l-lafẓî*, 129-130.
[1614] el-Bakara 2/207; en-Nisa 4/74; Yûsuf 12/20.
[1615] Yûnus 10/54.
[1616] et-Tekvîr 81/16; et-Tûr 52/6.
[1617] Nûh 71/13; el-Kehf 18/110.
[1618] Bk. Süleyman Recep Çıbıklı, "Ezdattan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansıması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2014), 257-277; Türkmen, "*Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd* ", 6-10; Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd olgusu", 133-139; Yalçın, "Taberî'nin "*el-Camiû'l-Beyân*" Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler", 392-421.

destekleyici niteliktedir. Ezdâd da diğer lafız çeşitleri gibi (müşterek, mütevâtı', müterâdif) Arap dilinin bir olgusudur. Dolayısıyla Kur'ân'da Arap diline ait bu kelimeler kullanılmıştır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, bir kelimeyle iki zıt anlamı aynı anda ifade etmek olan ezdâda dair kelimelerin yorumlanması ve tercüme edilmesinde müfessirler gibi meâl yazarları da ihtilafa düşmüşlerdir.[1619]

E. EZDÂD LAFIZLAR ve MÜŞTEREK LAFIZ ARASINDAKİ İLİŞKİŞİ

Arap dili tarihinde zıt anlamlı lafızları toplayan ve ezdâd olgusundan bahseden ilk eseri telif eden Kutrub dahil birçok âlim tarafından ezdâd, çokanlamlı veya müşterek lafız çeşitlerinden sayılmıştır. Lafzın manaya delâleti kapsamında ele alınıp, bir lafzın iki zıt anlamı ifade etmesi durumu olarak tanımlanan ezdâd, içinde birden fazla anlamı barındırması nedeniyle (bu anlamların birbirinden farklı ya da birbirine zıt olması arasında bir fark gözetilmemesi durumunda) bir tür iştirâk ve çokanlamlılık olarak kabul edilmektedir.[1620] Nitekim ezdâdın müştereğin kapsamına dahil olduğunu kabul eden Süyûtî'ye göre de müştereklik; birbirine zıt ya da zıt olmayan iki şey üzerinde gerçekleşebilmektedir.[1621] Arap dilbilimcilerinin bir çoğuna göre ezdâd; polysemy (çokanlamlı) veya homonymy (eş sesli) gibi müşterek lafız çeşitlerindendir.[1622]Birden fazla mana içermeleri yönünden müşterek lafızlara benzerler, ancak ezdâddan kabul edilen kelimeler iki karşıt mana içerirler. İkiden fazla anlam ihtiva etmezler.[1623]

Birçok dilbilimciye göre de ezdâd, eş sesli, lafızları aynı, anlamları farklı, ya da iki veya daha fazla anlama delâlet eden müşterek lafızlardandır, ancak ayrı bir sınıfı oluştururlar.[1624]Ayrıca her müşterek lafzın ezdâttan sayılmadığı konusunda ittifak vardır. Mesela, daha önce de birçok kez anlamlarını verdiğimiz müşterek bir lafız olarak "عين" lafzı; göz, pınar, altın, casus vb.[1625] anlamlara gelmesine rağmen, ezdâdtan kabul edilmez. Bir kelimenin ezdâdtan sayılması için, iki manaya gelmesi ve bu iki mananın birbirine zıt

[1619] Bilgi için bk. Çıbıklı, "Ezdattan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansıması", 257-278.
[1620] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/304-316; Âl Yâsîn, *el-Eżdâd,* 100.
[1621] Süyûtî, *el-Müzhir,* 1/304-305.
[1622] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa,* 309-310; Ali Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa,* 148ظ
[1623] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa,* 310; Ali Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 148; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 192.
[1624] Arkan, "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı", 47.
[1625] Bk. İbn Manzûr, "Ayn"*,* 13/301-302.

olması gerekir.[1626] Çağdaş dilbilimcilerden İbrâhîm Enîs, ezdâdı müşterek çeşitlerinden kabul etmekle birlikte, ezdâdla müşterek arasında birden fazla manaya gelmek dışında hiçbir benzerlik olmadığını da söylemektedir. İbrâhîm Enîs'e göre, ezdâdı doğuran sebepler müşterekten tamamen farklıdır bu nedenle de müşterekten ayrılırlar.[1627]

Zıt anlamlı kelimeler, Arap dilbilimciler tarafından genelde "ezdâd" adı altında çokanlamlılık ve eşadlılıktan ayrı olarak ele alınmış ve bu konuda çok sayıda müstakil eser te'lif edilmiştir. Ancak bu kelimelerin çokanlamlılığa mı, eşadlılığa mı dahil edileceği konusunda batılı bilim adamları arasında görüş ayrılıkları vardır. Kimi dilbilimciler tarafından çokanlamlılığa dahil edilirken, kimileri de eş adlılığa dahil etmektedirler. Aralarındaki görüş ayrılıklarının nedeni farklı anlamlardan neyi kastettikleriyle alakalıdır.[1628] Palmer bu konuda şöyle demektedir: "Zıt anlamlı bir kelime etimolojik açıdan aynı ise yani kökenlerinin bir olduğu biliniyorsa çokanlamlılıkla, eğer bu kelimelerin kökenlerinin farklı olduğu biliniyorsa o zaman da eşadlılıktan bahsedilir..."[1629] Konu hakkında ayrıntılı bir sözlük hazırlayan Antonius Butrus'a göre de ezdâd kavramı, müşterek lafzılardandır. O yüzden ezdâd, kelimesinin tanımından önce ortak lafızların bilinmesi gerekir. Ezdâd lafızlar, zıt iki anlamı içeren lafızlardır. Örneğin مولى kelimesi "hem efendi hem de köle anlamına" gelir. Aynı şekilde حميمkelimesi "hem sıcaklığa hem de soğukluğa" delâlet eder. Her müşterek lafız ezdâd değildir, ancak her ezdâd müşterek lafızlardandır."[1630]İlk olarak ortaya çıkış sebepleri açısından da zıt anlamlı lafızlarla, müşterek lafızlar arasında bir farklılık vardır. Mesela zıt anlamlı kelimelerde zihnin doğal olarak hazır cevaplılığı ile kelimenin ilk anlamını hem anlama hem de telaffuz bakımından değiştirerek, istihzâ, tahakküm ve bakışları başka yöne yönlendirme gibi saiklerle dinleyiciyi bir başka yöne yönlendirmek mümkündür ki bunların hiçbirisinin müşterekle ilgisi yoktur.[1631]

Müşterekten ziyade çokanlamlılığın bir türü olarak kabul edebileceğimiz ezdâda dair eserler, daha önce de dile getirdiğimiz gibi *kitabü'l-ezdâd* başlığı altında müstakil eserler

[1626] Âl Yâsîn, *el-Eżdâd,*100-101.
[1627] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 176, 179.
[1628] Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle*, 168; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 552; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 108.
[1629] Palmer, *Semantik*, 108.
[1630] Antonius Butrus, *el-Mulcem el Mufassal fi'l-Ezdâd* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6-7
[1631] Bk. Sa'ran, *İlmü'l-lüga*, 233-234.

olarak ele alınmıştır. Ezdâdla ilgili eserler, kategorik olarak müşterek lafızlar konusunda değil, daha çok kelimelerin çeşitli yöntemlerle tasnif edildiği sözlükler grubuna girmektedirler. Bu eserlerde ezdâdtan kabul edilen kelimeler bir araya getirilerek âyet, hadis, şiir ve atasözlerinden misallerle açıklanmıştır. Müellifler kendilerinden önceki âlimlerin eserlerinden yararlanmışlar, nakillerde bulunmuşlardır. Bu eserlerden günümüze ulaşanlar olduğu gibi ulaşamayanlar da bulunmaktadır.[1632]

F. EZDÂD LAFIZLAR VE VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Âlimler nezdinde ezdâdın müşterek veya çokanlamlılıkla ilişkisi tartışıldığı kadar, Vücûh-Nezâir ile bağlantısının olup olmadığı meselesi üzerinde durulmamıştır. Bunda tarihi süreç içerisinde Vücûh-Nezâir tanımları arasında ezdâdı çağrıştıran herhangi bir ifadenin kullanılmamış olmasının etkisi olabilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi dilcilerin çoğu ezdâdı, müşterek lafız çeşitlerinden kabul etmektedirler.[1633] Ancak bu bağlamda ezdâd daha özel, müşterek ise genel bir kavram olmaktadır. Yine Vücüh lafızların içinde müşterek lafızların da bulunduğunu daha önceki bölümlerde belirtmiştik. Dolayısıyla, Vücûh-Nezâir ilminin içinde nasıl müşterek lafızlar mevcutsa, âlimlerin çoğu tarafından müşterek kabul edilen zıt anlamlı lafızlar da bu ilmin içinde mevcuttur. Vücûh-Nezâir ilmi farklı anlama gelen lafızları ihtiva ettiği için bu farklılığın içinde zıtlığın bulunması gâyet doğaldır. Çünkü zıtlıkda da aynı zamanda farklı anlamlar bulunmaktadır. Vücûhun varlığına sebep olan farklı anlam özelliği ezdâdta da mevcuttur. Vücûh, "farklı anlam", olduğu için, zıtlık da aynı zamanda "vücûhtur" yani "farklı anlamlardır" ancak bütün vücûhlar zıtlık barındırmaz.[1634] Selvâ el-Avvâ'ya göre de; zıtlık, vücûhtandır. Nitekim zıtlık hem Kur'ânî hem de dil ilimlerinin bir cüz'ünü temsil eder. Dolayısıyla dil âlimleri Kur'ân'ın çokanlamlı lafızlarını bir araya toplarken, müfessirlerin de bu konuya eğilmeleri ve bu lafızları "*elfazı'l-vücûh*" diye isimlendirmeleri gâyet tabii bir şeydir. Örneğin "Zann/ظَنٌّ" lafzı Kur'ân'da çok geçen lafızlardandır.[1635] İbnü'l-Enbârî *el-Ezdâd* adlı eserinde bu lafzı 4 vecihte açıklamaktadır, bunlardan ikisi zıt anlamlıdır. "Şekk ve yakîn". Diğer ikisi zıt olmayıp, "yalan ve töhmet"

[1632] Bilgi için bk. Nasruddîn el-Bahra, "el-Eżdâd fi'l-lügati'l-Arabiyye", *Dımeşk, et-Türâsi'l-Arabî*, 79 (Nisan 2000/1421), 7-8; Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd olgusu", 131.
[1633] Suphî Sâlih, *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa*, 310; Ali Vâfî, *Fıḳhü'l-luġa*, 148; Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça*, 192.
[1634] Bk. Hide Sâbık, *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir,* 39.
[1635] Selvâ el-Avvâ*, el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir*, 94-95.

anlamlarıdır.[1636] Mukâtil "Şekk, yakîn ve töhmet" olmak üzere 3 vecihte açıklamış, İbnü'l-Cevzî ise "Şekk, yakîn, töhmet, husbân (varsayım, tahmin), kizb (yalan)" olarak 5 vecihte açıklamıştır: [1637] Zann kelimesi, Kur'ân'da değişik türevleriyle 70 yerde geçmektedir. 1 yerde "töhmet", 2 yerde "yalan", 13 yerde "yakîn" anlamında gelmiştir. "Şekk" kullanımı ise daha yaygındır. Dolayısıyla hem "ezdâd" müellifleri, hem de Vücûh-Nezâir âlimleri bu meseleyle ilgilenmişlerdir. Ancak Vucûh-Nezâir konusunda eser ortaya koyan müelliflerin ezdâd konusuna gereken ilgiyi göstermediği, onlardan çok az kimsenin kelimelerdeki ezdâda dikkat çektiği[1638] eleştirileri de mevcuttur. Bu görüşte olanlara göre; örneğin Mukâtil, Kur'ân'da ezdâdtan olduğu söylenen kelimelerin çoğundan bahsetmemiştir. Az da olsa ezdâdtan bahsedince kelimenin manalarını sıralamış, ancak kelimedeki ezdâd olgusuna dikkat çekmemiştir. Örneğin, yukarıdaki "ظَنٌّ" kelimesinde olduğu gibi "إِشْتَرى" kelimesinin "seçmek, satın almak, satmak" gibi üç farklı manasının olduğunu belirterek bu manaları sıralamış ve bu manalarla ilgili âyetleri zikretmiş, kelimenin ikinci ve üçüncü manaları arasındaki tezâda dair herhangi bir yorumda bulunmamıştır.[1639] Kitabına çok sayıda kelimeyi alan Dâmegânî de aynı şeyi yapmıştır. Örneğin "خَفَى" kelimesi için "gizlemek ve açığa vurmak", "ظَنٌّ" kelimesi içinse "sakınmak, şüphe etmek, sanmak, töhmet" manalarını zikretmiş, kelimelerdeki zıtlıklara dair bir açıklamada bulunmamıştır. [1640] Ancak biz bu yaklaşımlara katılmadığımızı ifade etmek istiyoruz çünkü Vücûh-Nezâir âlimleri yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi lafızların vecihlerini verirken onların zıt anlamlarını da vermişler, ancak vecihlerde geçen müşterek, müterâdif veya mütevâtı' lafızlara dikkat çekmedikleri gibi ezdâd lafızlar için de bunlar "ezdâdtır" diye belirtmemişlerdir. Nitekim bu kelimelerin zıt anlamlı oldukları o zamanki toplum tarafından bilindiği için, kanaatimizce, bilineni tekrara gerek duyulmamıştır. Nitekim daha önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi Vücûh-Nezâirciler, lafızların dilsel boyutu ve taksimatıyla

[1636] İbnü'l-Enbârî*, Kitâbü'l-Eżdâd,* 14-15.
[1637] İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 425-426.
[1638] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 200; Türkmen, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd*, 103; Muhammed Feyz el-Ebrâr b. Muhammed Saîd ez-Zafer Feyz, *Ilmü'l-vücûh ve'n-neẓâ'ir ve eseruhû fî fiḳhu'l-Ḳur'ân* (Câmiatü Karaçi, Doktora tezi, 2014), 101.
[1639] Mukâtil, *el-Vücûh*, 264.
[1640] Dâmegânî, *Işlâḥu'l-vücûh,* 161, 311-312.

ilgilenmemişlerdir. Çünkü onların gayesi dilbilimsel bir analiz veya lafız analizi değil, Kur'ân'ın tefsiri çabası ve gayretidir.

IV. ÇOKANLAMLILIK

Palmer, "sadece farklı kelimelerin farklı anlamları yok, asıl önemli olan şey aynı kelimenin birden çok anlamının olmasıdır" diyerek çokanlamlılığa dikkat çekmektedir.[1641] Her dil, konuşma için sözcük yani göstergeleri kullanmak zorundadır. Saussûre'den beri sözcük için gösterge kavramı kullanılmaktadır. Saussûre'ye göre dil, bir göstergeler dizgesi yani sistemidir. Dil, göstergelerden oluşan bir bildirişim sistemidir.[1642] İnsanoğlu konuşmaya başladığından beri sürekli olarak yeni sözcüklere/göstergelere ihtiyaç duymuştur. Uygarlık gelişip kültür alışverişi arttıkça yeni ve yabancı kavramlara karşılık bulmak gerekmiş, yeni dinler, yeni kültürler de yeni terimler ve yeni kavramlar geliştirmiştir. Zira bir dil varlığını sürdürebilmek için bunu yapmak zorundadır. Bilim, teknik ve çeşitli alanlardaki gelişmeler de yeni kavramlar doğurduğu için, her dilde sürekli olarak yeni terimler ortaya çıkmaktadır.[1643] Ancak şurası da bir gerçektir ki, bir kelime öncelikle mecâzî veya teknik anlam için değil, hakiki anlamı itibariyle vaz' edilir, zamanla o kelime herhangi bir yönden ilişkisi, yakınlığı veya benzerliği bulunan başka kavramlara yaklaşarak, yeni yan anlamlar kazanarak çokanlamlı hale gelir.[1644]

İletişimin etkin olması açısından değerlendirildiğinde, aslolan her bir kelimenin yalnızca bir anlamının olmasıdır. *Çokanlamlılık* (Polysemy) ise "değişik etkenlerle bir göstergenin, yansıttığı temel anlamının yanında, yeni kavramları da anlatır durumda olmasına denir."[1645] *Çokanlamlılık* yine "bir sözcüğün, asıl kavramını koruyarak, yeni kavramlar içerme özelliği"[1646] şeklinde de tanımlanmaktadır. Felsefe sözlüğünde ise *çokanlamlılık*; "genel olarak, bazı kelime yada terimler için iki yada daha fazla anlama sahip olma, iki ya da daha fazla şekilde anlaşılabilme özelliği, daha özelde ise; bir sözcüğün dilde birden fazla görevde kullanılması" gibi anlamlara gelmektedir.[1647] Her dilde, her göstergenin başlangıçta bir kavramın simgesi olduğu, diğer kavramların ise

[1641] Palmer, *Semantik*, 104.
[1642] Aksan, *Anlambilim,* 43; Aksan, *Her Yönüyle dil*, 153; Ceren Selvi, "Dilbilim, Göstergebilim, Anlambilim ve Çokanlamlılık Üzerine Bir İnceleme," *Türk Bilim Araştırmaları Dizisi 2. Kitap,* (İstanbul: Kutlu Yayınevi), 198.
[1643] İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil* (Ankara: TDV Vakfı Yayınları, 199), 73.
[1644] Aksan, *Anlambilim,* 59.
[1645] Aksan, *Anlambilim,* 89.
[1646] Nurettin Koç, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992), 71.
[1647] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 193-194.

sonradan eklendiği, sözcüklerin sık kullanılarak çokanlamlı duruma geldiği kabul edilmektedir.[1648] Başta organlar ve vücudun çeşitli kısımları olmak üzere birçok sözcük, her dilde çokanlamlıdır. Bu derece yaygın olması, bazı dilcilere dil varlığının tümünün çokanlamlı olduğunu da düşündürtmüştür.[1649] Çokanlamlılık kavramı doğal dillerde çok fazla karşılaşılan bir kavramdır. Ancak hangi anlamda kullanıldığı ya da diğer dillerde hangi anlamları karşıladığı cümle içerisinde yani bağlamda ortaya çıkmaktadır. Bir gösterenin birden fazla gösterilen ile anlatılması olan çokanlamlılık içerisinde yer alan en önemli nokta "sıklık"tır. Bir dil içerisinde en sık kullanılan sözcükler, en fazla çokanlamlılığa sahip olan sözcüklerdir.[1650]

İlk olarak M. Ö. 5. yüzyılda Yunan filozof Demokritos'un değindiği ve günümüze kadar birçok dilci tarafından da ele alınan *çokanlamlılık* denilen olgu, kimi bilginlere göre evrensel boyutludur ve dilin temel niteliklerinden biridir. Bu nitelik, insanoğlunun kavramları kimi zaman daha etkili, daha somut, daha kolay bir şekilde ifade edebilmek için aralarında biçim, işlev, amaç ilişkisi ve yakınlığı bulunan kavramlara dayanarak açıklamak istemesinden kaynaklanır ki, o da zaman zaman benzetmeli, nükteli anlatım eğilimini içerir. Bu eğilim ve istek aktarmalar özellikle de deyim aktarmaları yoluyla gerçekleşerek sözcüklerin yeni yeni anlamlar kazanmalarına neden olur.[1651] Zira sözcükler geçmişten taşıdıkları anlamları büyük oranda korumaya devam ederken, yeni anlamlar için de kullanılmaya hazırdır. En gelişmiş dillerde de dahil olmak üzere, bütün dillerde çokanlamlı kelimelerin bulunması, çokanlamlılık olgusunun dilsel bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Dilin en eski ürünlerinde görülen çokanlamlı sözcükler, bu duruma gelinceye kadar uzunca bir süre kullanılmış ve çeşitli anlam genişlemelerini geride bıraktıkları için, dilin daha önceki dönemlerinde de yaşadığının bir göstergesidir. Bu nedenle çokanlamlılık olgusu, bir dilin yazı dilinin kadim/eski oluşunun ve başlangıcının saptanmasında yararlanılacak ölçütlerden biri olmaktadır. Eğer bir dilin en

[1648] Aksan, *Anlam Bilim*, 76, 89; Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları* (Ankara: Onur Yayınları, 1986), 244-245.
[1649] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 189; Palmer, *Semantik*, 106
[1650] Aksan, *Anlam Bilim*, 76; Ceren Selvi, "Dilbilim, Göstergebilim, Anlambilim ve Çokanlamlılık Üzerine Bir İnceleme", 209.
[1651] Aksan, *Anlam Bilim*, 74, 90.

eski metinlerdeki sözlüklerinde geniş bir çokanlamlılık görülüyorsa bu özellik, o dilin bu metinlerden çok daha eskilere götürülebileceğinin işaretidir.[1652]

Herhangi bir dildeki herhangi bir sözlüğü açıp baktığımızda, pek çok kelimenin birden fazla anlama sahip olduğu görülür. Ancak ses açısından birbirinin aynı ya da birbirine yakın olan her kelime her zaman çokanlamlı değildir. Bu yüzden çokanlamlılık ile eşadlılık olgusu birbiriyle sıkça karıştırılmaktadır. Çokanlamlılıkta, kelimenin çeşitli anlamları arasında mutlaka bir ilişki vardır. Eşadlılıkta ise aynı ses değerine sahip kelimenin farklı anlamları arasında bir ilişki bulunmaz. Bundan dolayı kelimenin anlamları birbiriyle alâkasız görünüm arz eder. Örneğin Türkçede "yüz" kelimesinin "çehre, bir sayı değeri (100), yüzmek fiilinin emir kipi" gibi birbirinden farklı üç anlamı arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar eşadlı kelimelerdir.[1653] Nitekim eşadlılık, bir dil içerisinde, birbirinden bütünüyle ayrı iki ya da daha çok mananın, aslında farklı oldukları halde ses ya da yazım açısından aynı lafızlarla ifade edilmesidir. Buna göre, eşadlılıkta aynı kelimenin farklı manalara gelmesi değil, farklı anlamları olan farklı sözcüklerin şekil bakımından aynılığı söz konusudur.[1654] Eşadlı kelimeler her dilde, çokanlamlı kelimelere oranla daha az görülürler. Ayrıca her iki kavram arasını da kolayca ayırmak mümkündür. Zira eşadlılıkta kavramlar arasında bir ilgi, bir bağ yokken, çokanlamlılıkta kavramlar arasında kazanılan yeni anlamlarla temel anlam arasında mutlaka bir ilişki söz konusudur.[1655]

Genelde, dillerde kullanım sıklığı fazla olmayan ve çoğunlukla yabancı dillerden alındığı görülen bilim ve meslek dallarının, uzmanlık alanlarının, teknik terimlerin, araç-gereç adlarının, tek anlamlı oldukları görülür. Ancak bunlar da sık kullanıldıkları takdirde birden çok anlam kazandıkları görülür. Mesela Fransızcadan alınan "enflasyon" kelimesi "para şişkinliği, pahalılık ve gereğinden fazla artma" gibi üç farklı anlama sahip olmuştur.[1656]

Dilbilimciler bir sözcüğün yeni anlamlar kazanması ve bunun sonucunda oluşan çokanlamlılık özelliğini, o sözcüğün sağlıklı durumda olduğunun ve kolay kolay

[1652] Doğan Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı-Türk Dilinin Sözcük Bilimiyle İlgili Gözlemler, Saptamalar*, (Ankara: Engin Yayınevi, 1996), 66-67; Aksan, *Anlam Bilim*, 156.
[1653]Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 189.
[1654] Palmer, *Semantik*, 85-86; Aksan, *Anlambilim*, 72; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 89, 92-93.
[1655] Aksan, *Anlam Bilim*, 90,92; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 189.
[1656] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 189; Aksan, *Anlam Bilim*, 91.

unutulamayacağının göstergesi saymaktadırlar. Zira ancak kullanım sıklığı olan kelimeler, yeni yeni anlamlar kazanabilir.[1657] Ayrıca bir kelimenin çokanlamlı oluşu, dilin kusuru ve bir eksikliği değil, bilakis onda bulunan anlatım gücünün özlü ve olumlu bir yönüdür.[1658] Nitekim bazı bilginler tarafından çeşitli aktarmalarla sözcüklerin yeni yeni anlamlar kazanmaları her dilin sözvarlığını belli sınırlar içinde tutmuş, bir göstergeyle pek çok kavramın ifade edilmesi, dilde tutumluluğun belirtisi olarak kabul edilmiştir. Öztokat, Ulman'ın bunu; "çokanlamlılık, eşsüremli açıdan çok önemlidir. Dilin tutumsallığını etkiler. Her kavram için ayrı sözcükler olsaydı, insan beynine fazla yük binerdi" şeklinde ifade ettiğini belirtir. Kendisi de "çokanlamlılık tüm doğal dillerde olan bir özelliktir, dilde tutumluluk sağlar, ancak bazı güçlükleri de beraberinde getirir. Kimi zaman belirli bir bağlam içinde bile, sözcüklerin hangi anlamda kullanıldığını belirlemek güç olmaktadır" diyerek" ünlü Fransızca sözlük *Littre*'de "gitmek" eyleminin 39, "koymak" kelimesinin 49, "almak" kelimesinin 80, "yapmak" eyleminin 82 anlamının yer aldığını ifade eder.[1659] Türkçe de ise "almak" kelimesinin 40, "gelmek ve çekmek" kelimelerinin 30' dan fazla, "vermek" eyleminin de 20 kadar değişik anlamı bulunmaktadır.[1660] Ayrıca "baş" kelimesine 15, "göz" kelimesine ise 14 farklı anlam verilmektedir.[1661]

Bunun yanında bazı dilciler de çokanlamlılığı anlam bulanıklığı (ambiguity) çerçevesinde ele almaktadırlar. Aksan, bunun nedeninin her dilde bulunan çokanlamlı kelimelerin, eşadlı kelimelerle karıştırılma veya kullanım sırasında anlaşılma güçlüğü oluşturabileceği endişesi olduğunu belirterek şu örneği vermektedir: Örneğin "Çaya gittiler" gibi bir tümcede geçen Çince kökenli çay kelimesi bir bitkiyi, bu bitkinin kurutulmuş biçimini, bununla yapılan bir içeceği, çay içilerek yapılan bir eğlenceyi, toplantıyı anlatır. Öte yandan Türkçede bunun eşadlısı olan ve "ırmaktan küçük akarsuyu gösteren çay" kelimesi de vardır. "Çaya gittiler" tümcesi yalnız başına alınırsa elbette bir anlam bulanıklığı söz konusu olabilir. Ancak içinde geçtiği metin ve bağlama,[1662] bakılınca

[1657] Aksan, *Anlam Bilim*, 59, Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı,* 65.
[1658] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 88-89.
[1659] Erdim Öztokat, "Anlam Çözümlemesi: Temel Fransızcada "Duygu" Sözlüksel Alanı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Dergisi, Dilbilim* 9 (1990), 164.
[1660] Aksan, *Anlam Bilim*, 91,156.
[1661] Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, 65-66.
[1662] Bağlam hakkında bilgi için bk. Fatih Tiyek, *Kur'ân-ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 25-50; Aksan, *Anlam Bilim,* 75; Nurettin Çiftçi, "İç Bağlamın Kur'ân Âyetlerinin Anlamına Etkisi", *Hakkâri İlahiyat Dergisi*, 1 (Aralık 2022), 123-124.

kavram kolayca aydınlanır, bir anlaşılma zorluğu kalmaz.[1663] Yine "anlam bulanıklığına" neden olan çokanlamlı kelimelerin aynı zamanda "anlama problemi" ne de yol açtığı belirtilmektedir.[1664] Nitekim bir kelimenin birden fazla anlama delâlet etmesi, onun anlamında bir kapalılık, muğlaklık veya belirsizlik işareti olarak değerlendirilmektedir.[1665] İşte bu yüzden çokanlamlılığın en önemli sonucu "yanlış anlama" dır. Kelimenin değişik anlam veya görevlerde kullanılmasından dolayı belli bir bağlamda hangi anlamda kullanıldığının tam olarak bilinememesi, dolayısıyla iletişimin gerçekleşememesi durumunda "yanlış anlama" ortaya çıkar. Yanlış anlama ise bazen hiç anlamamaktan bile daha zararlı sonuçlar doğurabilir.[1666] Ullman'a göre, çokanlamlılık bir kusur değil, dilin temel bir niteliğidir. Olağan koşullarda ne çokanlamlılık ne de eş seslilik bir bulanıklığa yol açar. Bağlam tüm gereksiz anlamları ortadan kaldırmaya yeterlidir.[1667] Bununla birlikte, çoğu kez bağlam sayesinde bir kelimenin anlamının belirlenmesi mümkündür. Çokanlamlı kelimelerin anlamını belirlemede bağlam önemli rol oynar. Bu tür sözcükler bulundukları farklı bağlamda, hitabın ve konunun gerektirdiğine göre, muhtemel manalarından sadece birisini yansıtır. Bu manayı belirlemek için de bağlama başvurmak gerekmektedir.[1668] İslâmî ilimlerde "siyak"[1669] olarak ifade edilen, geçtiği cümle içerisindeki konumu (dilsel bağlam) dikkate alındığı takdirde, çokanlamlı da olsa kelimenin anlamını netleştirmek mümkün hale gelir. [1670]

Çokanlamlı bir kelimeden birdenbire yeni bir kelime oluşmaz; bu tedricen olur. Yeni kelimeler, aynı kelimelerin asıl anlamlarından zaman içinde ayrılmalarıyla ortaya çıkarlar. Çeşitli dil birliklerinin farklı yer ve zamanlarda, farklı ortamlarda kullanılmaları dillerin ses yapısında değişikliklere yol açarken, anlam yapısında da dal anlamları ve mecâz anlamları ortaya çıkarır.[1671] Çokanlamlılık, genel olarak dünya dillerinde görülen

[1663] Aksan, *Anlam Bilim*, 91.
[1664] Ahmed Muhtâr Ömer, *Ilmü'd-delâle*, 183-184; Aksan, *Anlam Bilim*, 91.
[1665] Ullmann, *Devru'l-Kelime fi'l-Lüga*, 124.
[1666] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 194; Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod,* 490.
[1667] Stephen Ullmann, "Anlambilimi", çev. Ahmet Kocaman, *Türk Dili*, 38 (324, Eylül 1978), 358.
[1668] Aksan, *Anlam Bilim*, 74.
[1669] Siyâk hakkında bilgi için bk. Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 76; a.mlf., "Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyâka Riâyet-Elmalılı Tefsiri Örneği-*Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1/ (Nisan 2017), 81-85; Muhammed İkbal Urevî, "Muhtemel Manalaradan birisini Âyetin Siyâk (Bağlam)'ına Göre Tercih Hususunda Müfessire Düşen Görevler", çev. Abdülkerim Seber, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2014), 317-320.
[1670] Sâlim Mükrim, *el-Müşterekü'l-Lafzî*, 23-24.
[1671] Mustafa Öner, "XIX. Asırda Yeni Dil ve Çokanlamlılık", *Kültür Araştırmaları Dergisi"*, 5 (2020), 173.

bir olgudur. Arap dilinde bu olgudan تعدد المعنى/ الإشتراك الفظي el-İştirâkü'l-lafzî/Teaddüdü'l-ma'na; bu olguyu ifade eden kelimelerden ise الفظ المشترك /el-Lafzu'l-müşterek şeklinde bahsedilmektedir. Ulûmu'l-Kur'ân'a dair eserlerde ise الوجوه و النظائر/el-Vücûh ve'n-Nezâir, bazen de اللأشباه/el-Eşbâh, günümüzde yapılan çalışmalarda ise "çokanlamlılık" için الإشتراك الفظي/el-İştirâkü'l-lafzî terimleri kullanılmaktadır.

Çokanlamlılık, temel olarak bir dilin söz varlığındaki bazı kelimelerin sahip olduğu bir özelliktir. Ancak "anlam" kavramını yalnızca bu kelimelerin bireysel anlamlarıyla sınırlamak mümkün değildir. Kimi düşünürlere göre iletişimi sağlayan cümleler ve ifadeler, anlamın gerçek boyutunun ortaya çıktığı tek yerdir.[1672] İletişimde temel amaç çokanlamlı kelimelerle, tek anlamlı bir söylem meydana getirmek bu tek anlamlılık amacını konuşan kişinin mesajlarının alınmasıyla özdeşleştirmektir. Ancak özellikle bağlamın belirlenememesi ve karînelerin ortaya konulamaması durumunda iletişimde aksaklık çıkarabilecek bir yapıya sahip olan çokanlamlılığın; "semantik, sentaktik ve pragmatik "olarak üç türü vardır.[1673] Çokanlamlılık, ayrıca "sözcüksel çokanlamlılık" (semantik açıdan) ve "yapısal çokanlamlılık" (Sentaktik açıdan) olarak iki açıdan ele alınmaktadır. Şimdi bunlara değinmek istiyoruz.

A. SÖZCÜKSEL ÇOKANLAMLILIK

Bir kelimenin cümle içerisinde kullanılmadan önce, birden fazla anlama gelmesi, o kelimenin cümlede yer aldığında, bu anlamlardan her birini ilk etapta çağrıştırma ihtimalini doğurur. Bir kelimenin sözcüksel olarak çokanlamlı olması, o kelimenin farklı bağlamlarda farklı anlamları yansıtabilme yeteneğinden kaynaklanır. Bu durum, çokanlamlı kelimelerin belirli bir ortamda kullanılmadan önce, birden fazla anlamı kastedebilme potansiyelini de ortaya koyar.[1674] Bir sözcüğün birden fazla anlamının olması ise sözcüksel çokanlamlılıktır. Anlamlı tüm sözcükler çokanlamlı hale gelebilirler.

[1672] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 142.
[1673] Bilgi için bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 212; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 1998), 176.
[1674] Temmâm Hassân, *el-Luġatü'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve mebnâhâ (*nşr: Âlemü'l-Kütüb, 2006/1427), 323.

Türkçede "açık, sıra, çek" gibi kimi sözcükler çokanlamlıdır.[1675] Buradaki çokanlamlılıktan kasıt, cümle ve metin semantiğine dâhil olan yapısal çokanlamlılık değil, iştirâk-i lâfzî, yani lâfzen müşterek olan kelimelerdir. Adından da belli olduğu gibi burada ele alınan konu, daha çok kelime semantiği olarak değerlendirilebilecek olan lafızların müşterekliğidir. Bununla birlikte, sözlüksel çokanlamlılıktan farklı olarak, kelimelerin çokanlamlılık niteliğini kazandığı yer olan cümle ve cümle çözümlemeleri de bu alana dâhil edilebilir. Aslında, sözlüksel çokanlamlılık da bir cümleler ve bağlamlar toplamını ifade etmektedir.[1676]

Cümleleri oluşturan asıl unsur kelimedir. Bu açıdan bakıldığında tek başına anlam ifade eden küçük birimdir ve bölünememek kelimenin en önemli özelliğidir. Kelimeler herhangi bir cümlenin içine dahil edilmeden önce özgürdürler, birden fazla anlama delâlet edebilirler ancak cümleye dahil edilince, kelimenin ifade edeceği anlamın da tayin edildiği görülmektedir. Zira anlamı tayin eden kelimenin cümle içindeki kullanımıdır.[1677] Kelimeler de, isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. Bunlardan her birinde de çokanlamlılığın gerçekleşmesi mümkündür. Bunları örneklerle açıklamaya çalışalım: Müfred bir ismin çokanlamlılığına örnek olarak صاحب kelimesini verebiliriz. Kelime şu anlamlara gelmektedir: 1. Lakap (zû/sahip) anlamı; صاحب الخلافة /kral gibi. 2. Mâlik anlamı/صاحب البيت gibi. 3. Dost, arkadaş anlamı/صاحبي gibi. 4. Refîk anlamı/ صاحب رسول الله gibi. 5. Kullanan, faydalanan anlamı/صاحب المصلحة gibi. 6. Hakeden (müstahak) anlamı/صاحب الحق gibi. 7. Pay sahibi anlamı/صاحب نصيب الأسد gibi. Ancak "sahip" kelimesi müfred olarak 7 anlama gelme ihtimali varken, terkip haline girme durumunda ise bu anlamlardan sadece birine tekabül etmektedir.[1678] Kendisinde çokanlamlılığın gerçekleştiği bir diğer kelime de "mevlâ/ المولى" kelimesidir. Kelime "dost, yardımcı, amcaoğlu, akraba, müttefik, yakın, komşu…" gibi anlamlarının

[1675] Işıl Aydın Özkan, *Evrensel Dilbilgisi ve Türkçede İstem (Valenz*), (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 134.
[1676] Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî", 244-245.
[1677] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 143.
[1678] Hassân, *el-Lügatü'l-Arabiyye*, 323-324,331; Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 177.

yanında,[1679] hem "âzat eden (efendi)", hem de "âzat edilen (köle)"[1680] anlamında da kullanılmaktadır.

Fiillerdeki çokanlamlılık için ise البَيْعُ kelimesini örnek verebiliriz. Bu kelime hem "satmak", hem de "satın almak" anlamlarına gelmektedir. Bu yönüyle kelime bir anlamda mübâdele, değişim ve alış-veriş anlamlarını ifade etmektedir.[1681] Her alış-verişte bir alan bir de satan vardır. Dolayısıyla kelimenin hangi anlama delâlet ettiği ancak kullanıldığı yerdeki bağlam veya karîneler vasıtasıyla anlaşılabilir.[1682] Yine رغب fiili de aldığı harf-i cerlere göre farklı anlamlara gelmektedir: رغب فيه /istedi; رغب عنه /istemedi, kaçındı; رغب إليه/yardım istedi, gibi.[1683] Dilbilimcilere göre kelimenin kısımlarından sonuncusu olan harflerin büyük çoğunluğu da çokanlamlıdır.[1684] Mesela Arapçada sebebiyet (nedensellik) bildiren " اللام " edatı, kimi durumlarda, "illiyet bildiren كي", "nihâyet bildiren إلى ", "birliktelik bildiren الباء" ve "içinde anlamı bildiren في " edatlarının yerine kullanılabilir ve onların ihtiva ettiği anlamları ifade eder.[1685] Müfred kelimede anlam sadece sözlükseldir. Ancak kelime siyâka girince manası artık sözlüksel olarak değerlendirilmez çünkü siyak, kelimeye sözlüğü hazırlayanın dahi aklına gelmeyen bir anlam verebilecek olan birçok karîneler içerir.[1686] Nitekim sözcüklerdeki çokanlamlılık genelde çeşitli benzetmeler ve aktarmalar yoluyla kelimelere yeni anlamlar yüklenmesiyle gerçekleşir.[1687] Bu da daha çok bir beyân ilmi çeşidi olan mecâzla ilgilidir. İlk dönem dilbilimcilerine göre daha önce de ifade edildiği gibi Arap dilinde sözcüklerde çokanlamlılığı oluşturan çeşitli unsurların başında Arap lehçelerinin ittifakı

[1679] İbn Manzûr, "vly", 15/408.
[1680] İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-Eżdâd*, 46-50; es-Sicistânî, *el-Eżdâd*, 139-140.
[1681] Râğıp el-Isfahânî, *el-Müfredât*, 155.
[1682] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 144.
[1683] Râğıp el-Isfahânî, *el-Müfredât*, 358; Hassân, *el-Lüğatü'l-Arabiyye*, 331.
[1684] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/293.
[1685] Bk. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 536-539; Okuyan, *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü,* 482-483; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 144.
[1686] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 177.
[1687] Aksan, *Anlam Bilim*, 94.

ve mecâzî kullanım [1688] gelmektedir. Bunların yanında, Arap dilinde sözcüksel çokanlamlılığa konu olan alanlar kısmına; teşbîh, istiâre, kinâye, ezdâd, terâdüf, iştirâk, tazmîn, hazf, tağlîb, deyimler ve atasözleri gibi meseleler de girmektedir.[1689] Bunlar aynı zamanda çokanlamlılığı oluşturan sebepler olarak da görülmektedir.

B. YAPISAL ÇOKANLAMLILIK

Bir bütünü meydana getiren çeşitli parça ya da bölümlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin ve bütün içinde yerine getirdikleri fonksiyonların sonucu oluşan sistem, yapı olarak ifade edilmektedir. [1690] Yapısal çokanlamlılık ise bir yapı, siyga, terkip veya bir cümlenin sözcüksel anlamları tek olduğu halde, birden çok anlama gelebilmesi ve birden fazla işlev için kullanılabilmesidir.[1691] Buna göre kullanım ortamında yapısal olarak oluşan birden fazla anlam ifade etmesini hedefler. [1692] Nitekim yapısal çokanlamlılık bir bakıma "görünümsel-çok biçimlilik" denilen optik aldanmaya da benzemektedir. Mesela çizilen bir kare küpe üstten bakılınca bazen tam bir kare küp, alttan bakılınca da bazen yarım kare küp olarak görülür. Dolayısıyla burada çok-biçimlilik söz konusudur.[1693]

Sözcüksel çokanlamlılığı kabul etmeyerek yapısal çokanlamlılığı kabul eden Sabahat Tura çokanlamlılığı; "bir tümcenin birden çok anlamı vardır" şeklinde tanımlamakta ve şu örneği vermektedir: "Polis tutuklaması yasa dışıydı." Cümlesindeki çokanlamlılığın nedeni, düşünsel yapıda ayrı ayrı görüntüleri olan iki kesinkes değişik mesajın, değişik dönüşümler sonucu, aynı yüzeysel yapıda olmalarıdır. Dolayısıyla, Polis tutuklaması yasa dışıydı (tek yüzeysel yapı); **a**. (Polis kimi insanları tutukluyordu) yasa dışıydı (ilk düşünsel yapı); **b**. (Kimi insanlar polisleri tutukluyordu) yasa dışıydı (ikinci düşünsel yapı). Bu da gösteriyor ki, çokanlamlı tümcelerin en az iki ayrımlı düşünsel yapısı vardır. Çokanlamlılık cümlelere özgü bir anlam olayıdır. Tümceler bir bağlamda sözce olarak kullanıldıklarında çokanlamlılık genelde son bulur."[1694]

[1688] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/293-294; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/261-267; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl;* 1/57-59; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* 37-43, M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/137; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî,* 64-65.

[1689] Terâdüf, ezdâd, müşterek gibi konularda bilgi için tezimizin baş kısmına bakılabilir. Mecâz, teşbîh gibi konular için bk. Bolelli, *Belâgat,* 34-268; ve M. Ali Şimşek*, Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 177-305.

[1690] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 913-914.

[1691] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 317.

[1692] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 145.

[1693] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi,* 316.

[1694] Sabahat Tura, "Anlam ve Yorum (Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I)*" Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları* 465 (1980)*,*111.

Dilin birimi kelime, sözün birimi ise cümledir. Dolayısıyla bir ifadeyi, düşünceyi eksiksiz olarak ve bütünüyle temsil eden en küçük parça cümledir.[1695] Bir kelimenin anlam ve önemi ancak ifadedeki yeri dikkate alınarak belirlenebilir. Zira kelimelerin cümle içerisindeki diğer kelimelerle olan bağlantısı ve uyumu önemli olup kelime terkip, tertip ve telife sokulmadan kesin bir anlam ifade etmez.[1696]

Dil çalışmalarında tümcenin ötesine geçerek tümceden büyük bütünler (metin) üzerinde durulması gerektiğine dikkat çeken düşünürlerin, metin dilbilimi ve söylem çözümlemesi adı altında inceledikleri şey, cümlelerin de tıpkı sözcükler gibi değişik anlamlarda kullanılması durumudur. Dilbilimin önemli bir dalı olan metin dilbilimine göre iletişim ve haberleşmenin (bildirişme) birimi sözce'dir. Bir sözce de bir tek sözcükten oluşabileceği gibi yerine göre de uzun bir tümce veya birçok tümceden oluşabilir. Çünkü bir metin, birbiriyle dilbilgisel ve mantıksal bağlarla birleşen sözcelerden (ya da kimi zaman tek sözceden) oluşur.[1697] Metin dilbilimindeki durumsallık ilkesi, bir metni, bir iletişim durumu için değerli kılan etkenleri göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim insanlar duruma dayalı bir algılama özelliğine sahiptirler. Mesela "burada denize girmek yasaktır" ve "pencereden dışarı sarkmayınız" cümlelerini örnek olarak verecek olursak, kırın ortasında bomboş bir arazide yürüyen kimse için, 1. cümledeki uyarı ancak bir gülme nedeni olabilir. Aynı şekilde uçak yolculuğu yapmakta olan bir kimse için de 2. cümle, son derece anlamsız ve saçmadır. Dolayısıyla cümleler de metin dilbilimi açısından hem dilbilgisel hem de mantıksal açıdan tutarlı olduklarında bir anlam, yargı veya uyarıyı kesin bir dille ifade edebilirler.[1698] Yapısal çokanlamlılık, sarfî yapılarda; (siygaların birbiri yerine kullanılmaları, siygalar arasındaki lafz-î iştirak, tekil-ikil-çoğul lafızların birbirleri yerine kullanılmaları, tezkîr ve te'nîs durumları gibi) nahvî yapılarda (harfi cerler ve , أن , ألا , أو gibi diğer edatlar), cümle düzeyinde ise inşâî cümlelerde (istifhâm, nidâ, temenni, emir, nehiy cümleleri gibi) ve haberî cümlelerde (isim ve fiili cümleleri gibi) genelde ortaya çıkmaktadır.[1699] Biz bunların detayına girmeden istifhâm edatlarının Kur'ân'daki kullanımıyla ilgili bir iki örnek verip, hem sözcüksel hem de

[1695] Aksan, *Anlam Bilim*, 176.
[1696] Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-iʿcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992/1413), 3.b, 44-45; a.mlf., *Esrârü'l-belâġa,* 4-5.
[1697] Aksan, *Anlam Bilim*, 186-187; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 146-147.
[1698] Aksan, *Anlam Bilim*, 187-188.
[1699] Bilgi için bk. *Şimşek, Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 316-408.

yapısal olarak ele alınabilecek olan deyimsel ifadelere kısaca değinerek, eşadlılık konusuna geçmek istiyoruz.

Arapçadaki istifhâm edatlarıyla oluşturulan istifhâm cümleleri, daha önceden bilinmeyen bir şey hakkında bilgi istemek amacıyla kullanılmaktadır. Ancak bazen bu anlamın dışına çıkarak, muhatabın o şeyi bilip-bilmediğini yoklamak, anlatımı etkili kılmak, tavsiye etmek, hayret ve şaşkınlık bildirmek, küçümsemek, nefy (olumsuzluk), inkâr, eşitlik, teksîr (çokluk), temenni, teşvik vb. anlamları ifade eden cümlelerde kurulmaktadır. Bu edatların kullanıldıkları ortamlarda hangi anlama delâlet ettikleri ise ancak metnin dil içi ve dil dışı bağlamına bakılarak anlaşılabilir.[1700] "*Biz nice kasaba halkını helak ettik…*"[1701] âyetindeki كم edatı, bir şeyin bildirilmesini istemek amacıyla değil, helak edilen kavimlerin çokluğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Yine "*bu elçiye ne oluyor ki yemek yiyor ve çarşılarda dolaşıyor…*"[1702] âyetindeki ما istifhâm edatı "taaccüp/hayret" ifade etmek için kullanılmıştır.[1703]

Teşbîh, temsîl ve atasözleri gibi deyimsel ifadelerin yapısal çokanlamlılık bakımından büyük bir önemi vardır. Deyimler gerçek anlamı dışında kullanılarak yeni ilgi çekici bir anlam kazanan ve bir düşünceyi güçlü bir biçimde ifade eden iki ya da daha fazla kelimeden oluşan kalıplaşmış sözlerdir.[1704] Deyimler kendilerini oluşturan tek tek kelimelerin literal anlamlarından farklı olarak sonradan kazandıkları anlamlara delâlet ederler. Mesela hem Türkçede hem de Arapçada kullanılan "طويل اليد", "eli uzun" deyimi, Arapçada iki zıt anlama delâlet etmektedir. Türkçede "hırsız" anlamına gelen deyim, Arapçada ise hem "hırsız", hem de "cömert" anlamına gelmektedir. Nitekim Peygamber efendimiz'in (s.a.s.) eşi Zeynep binti Cahş için "أطولكنَّ يدًا/sizin eli en uzun olanınız" tabirini kullandığı rivâyet edilmektedir. Bu da "sizin en cömert olanınız" demektir.[1705] Yine فلان جِلْسُ بَيته deyimi birbirine zıt iki anlamı içermektedir. Hem bir

[1700] Bolelli, *Belâğat,* 275; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 147.
[1701] el-A'râf 7/4.
[1702] el-Furkân 25/7.
[1703] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 148.
[1704] Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Yazar Yayınları 2011), 276.
[1705] İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/108.

kişinin fitneden uzak durması kastedilerek evden ayrılmamasını övmek için, hem de o kişinin evden çıkamaz duruma gelmesini kastederek evden ayrılmamasını kınamak maksadıyla kullanılması mümkündür.[1706] Bu deyimlerle hangi anlamın kastedildiğini anlamak için bağlama bakmak gerekmektedir. Zira kalıplaşmış sözler, terkip, cümle ve deyimler anlamlarını lafızlarından değil, cümle içindeki bağlamından alırlar. Dolayısıyla anlamı gerçekte belirleyen unsur bağlamdır.[1707]

Kur'ân-ı Kerîm'de de deyimsel ifadeler kullanılmaktadır. Mesela, Müddessir Sûresinin 4. âyetinde geçen "وَ ثِيابَكَ فَطَهِّرْ" ifadesi birçok müfessir tarafından deyim olarak kabul edilerek ona göre mana verilmiştir. Siyâb kelimesinin mecâzî anlamda, elbisenin örttüğü şeyi yani kişinin bedenini, aklını, kişiliğini, ruhsal durum ve davranışlarını ifade ettiği dolayısıyla bu ibarenin, "kusur ve noksanlardan uzak olma" anlamına geldiği belirtilmiştir.[1708] Ayrıca Zemahşerî, Araplarda bir deyim olarak kullanılan " طاهِرُ الثِّيابْ /kusur ve noksanlıklardan uzak kişi" ve " دنس الثّياب /davranışları kötü kişi" gibi ifadeleri bu âyetin tefsirine delil olarak getirerek kelimelerin bu anlamları göz önünde bulundurularak anlam verilmesi gerektiğini belirtmektedir. [1709] Fahreddîn Râzî de müfessirlerin çoğunun bu âyetin anlamını " kalbini bütün kötülüklerden arındır" şeklinde verdiklerini, kendisinin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmektedir.[1710] Ancak bazı tefsir ve meâllerde kelimelerin "ثوب و ثياب/ elbise", " الطّهارة/temizlik "gibi lafzî anlamları dikkate alınarak " elbiseni (pisliklerden) temizle" şeklinde anlamlar da verilmektedir.[1711] Aynı şekilde İsrâ Sûresi 13. âyette geçen "وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهٖ" kısmını, sadece literal anlamıyla okursak, "Her insanın kuşunu (tâir) boynuna astık" şeklinde verilecek anlamın âyetin siyâk ve sibâkına uygunluk arzetmediği görülecektir.[1712] Oysa "tâir"

[1706] Bk. Ahmed Ebû Sa'd, *Mu'cemu't-Terâkib ve'l-İbarâti'l-istılâhıyyeti'l-Arabiyye* (nşr: Dârul-İlm li'l-Melâyin, 1987), 11.
[1707] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 149; Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 309.
[1708] Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/645; Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 3/200.
[1709] Bk Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/645.
[1710] Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 30/698.
[1711] Bk. Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 776; Karaman vd., *Kur'ân Yolu (meâl)*, 574. Talat Koçyiğit, Kur'ân-*ı Kerîm Meâli*, (Konya: Hüner Yayınevi, 2012), 375.
[1712] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 150.

kelimesi Kur'ân'da bir çok yerde geçmekte ve kullanıldığı her yerde de "kuş" anlamına da gelmemektedir. Zira Cahiliyye Arapları kuşlarla şans tutar ve onlardan uğurlu hükümler çıkarırlardı ancak bu kelime daha sonraları uğursuzluk anlamında da kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kelime o dönemde hem "uğur hem de uğursuzluk" anlamında kullanılmıştır. Ebû Ubeyde Arapların bu kelimeyi "pay, nasip, baht" anlamlarında da kullandıklarını ifade eder.[1713] Ferrâ'ya göre de âyetteki bu kelime "iyi veya kötü, hayır veya şer türünden insanın işlediği ameli" anlamında kullanılmıştır.[1714] Dolayısıyla âyetin meâlinin "*her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik*"[1715] veya "*her insanın amelini (veya kaderini) boynuna bağladık*"[1716] şeklinde anlaşılması, âyetin bağlamına uygun düşmektedir. Zira âyetin devamında "*kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız*" buyurulmaktadır. Ancak bazı meâllerde, "tâir" kelimesine "kuş" anlamı verildiği de görülmektedir ki "*her insanın da kuşunu boynunda kendine takmışızdır ve onun için kıyamet günü bir kitap çıkarırız ki neşrolunarak onu şöyle karşılar*" [1717] gibi çok da anlaşılmayan bir ifade ortaya çıkmaktadır.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi âyetlerde geçen ifadelerde, deyimsel anlam göz önünde bulundurulmadan yapılacak anlamlandırma işleminin, âyetin anlatmak istediği mesajı tam olarak veremediği aşikardır.[1718] Dolayısıyla âyetlerdeki mesajın ve maksadın tam olarak hasıl olması için Kur'ân'daki cümle, terkip vb. yapıların çokanlamlılık özelliği üzerinde durulmalıdır.

Arap dilindeki çokanlamlılığı oluşturan unsurların neler olduğu konusunda ilk dönem dil âlimlerinin genel olarak, Arap lehçelerinin birbiriyle ittifakı ve dildeki mecâzî kullanım üzerinde durduklarını,[1719] ancak modern döneme gelindiğinde bu etkenlerin çeşitlilik

---

[1713] Bk. İbn Manzûr, "tyr", 4/511.
[1714] Bk. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/118.
[1715] Bk. Karaman vd., *Kur'ân Yolu (meâl*), 282.
[1716] Bk. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2006), 282.
[1717] Elmalılı Hamdi Yazır meâlinin orjinalinde böyle bir ifade yer almaktadır. Bk. https://www.kuranvemeali.com/meal_bul?sure=isra&âyet=13&meal=elmalili-orjinal&kelime= Ancak Hak Dini Kur'ân Dili adlı eserde âyetin meâli "her insanın amelini boynuna doladık…" şeklinde verilmektedir. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Elvan Ofset, ts.), 5/294.
[1718] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 151.
[1719] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/293-294; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/261-267; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl,* 1/57-59; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* 37-43, M. Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/137; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 64-65.

arzettiğini; lehçelerin ittifakı, bir dilden başka dile aktarma (iktirâz), hazf, ziyâde, kalb, ibdâl, mecâzi kullanım, sözcüğün terimleşerek yeni bir anlam daha kazanması dolayısıyla kelimenin örfî ve ıstılâhî kullanımı, kelimenin sessel gelişime uğraması ve iki farklı kelimenin formunun birleşmesi (fonetik gelişim), semantik (dilsel gelişim) gibi nedenlerin de etkili olduğunu[1720] daha önce ifade etmiştik. Dolayısıyla çokanlamlılığı oluşturan sebeplerle, müşterek lafzı oluşturan sebepler aynı olduğu ve müşterek lafız bölümünde de detaylıca ele alındığı için, burada tekrar değinmeyip, kimi zaman çokanlamlılık yerine kullanılan eşadlılık konusuna değinmek istiyoruz.

VI. EŞADLILIK

Doğan Aksana göre eşadlılık (Homonymy), "bir dil içinde, birbirinden tamamen ayrı iki ya da daha fazla kavramın ses ya da yazım açısından aynı nitelikteki göstergelerle ifade edilmesidir. Örneğin, Türkçede birinci tekil şahıs zamiri olan "ben" ile, insan vücudundaki leke yada kabartıyı gösteren "ben" sözcüğü eşadlıdır."[1721] Cevizci'nin Felsefe Sözlüğü'nde ise eşadlılık; "başka bir adla aynı form ya da aynı sese sahip olan fakat anlam bakımından farklılık gösteren, gösterenleri ayrı ama gösterilenleri özdeş olan sözcükler; aynı şekilde telaffuz edilen ya da okunan fakat farklı etimolojileri ve dolayısıyla farklı anlamları olan ifadeler için kullanılan sıfattır." [1722] şeklinde tanımlanmaktadır.

Eşanlamlılar kadar sık olmamakla birlikte, her dilde aynı ses bileşiminden oluşmuş, farklı kavramları yansıtan değişik sözcüklere rastlanmaktadır. Örneğin Farsçada "bâr" kelimesi; "Allah", "yük", "kez, defa", "yağdıran, döken" ve "meyve" olmak üzere beş ayrı kelimeyi aynı söylem ve yazılışla ifade etmektedir. Türkçemizdeki "boş" kelimesinin karşıtı olan "dolu" ile, yağan yağmurun buz taneleri gibi olan halini anlatan "dolu",[1723] "surat" anlamındaki "yüz" ile "sayı" anlamındaki "yüz" sözcüğü,[1724] katıksız, saf anlamındaki "arı" sözcüğü ile, "bal yapan böcek" anlamındaki "arı" sözcüğü, yine, "bir

[1720] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 34-35, 44-50; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 159-167, 188-190.
[1721] Aksan, *Anlam Bilim*, 92; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/192-193.
[1722] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 318.
[1723] Aksan, *Her yönüyle dil*, 3/192.
[1724] Aksan, *Anlambilim*, 165.

renk belirten" "kara" sözcüğü ile, "toprak parçası anlamındaki" "kara" sözcükleri eşadlılık örnekleri olarak verilebilir.[1725]

Geleneksel dil anlayışında eşadlı sözcükler, aynı ve tek sözcüklerdir. Ancak eşadlılık, bir sözcük içindeki anlam farklılığı ya da ayrılığı değildir. Aksine iki ya da daha fazla anlamın bir biçimde çağrıştırılması durumudur.[1726] Eşadlılığın oluşmasında genel olarak iki etken ileri sürülebilir. Birincisi; farklı anlamdaki iki ya da daha fazla sözcüğün, zaman içinde geçirdikleri ses ya da biçim değişikliği nedeniyle birbirlerine yaklaşması ve böylece sesteş duruma gelmeleridir. Örneğin Türkçede "organ adı olan el", 8. yy'da "elig" biçimindeyken bugünkü duruma gelmiş, bugün "ele güne karşı, yâd eller, eloğlu" gibi sözlerde görülen "el" ise 8. yy'da "halk, ülke, devlet" demek olan "il (el) sözcüğünün anlam ve biçim değişmesiyle, "organ" anlamındaki "el" kelimesiyle eşadlı olmuştur. [1727] Eşadlılığın oluşmasındaki ikinci neden ise; yabancı dilden alınan bir sözcüğün yerli dildeki bir başka sözcükle sesteş olarak birlikte yaşar duruma gelmesiyle oluşur. Örneğin Türkçede "ince kamış ve hasır otunu" anlatan eski bir söz olan "saz", Farsçadan gelen "çalgı" anlamındaki "sazla" sesteş olmuştur ve her ikisi de dilde yaşamaktadır.[1728]

Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* adlı kitabında "eşadlılığın" Arapça sözlükte, الْمُشتَرَكُ الَّفْظِيُّ şeklinde ifade edildiğinden bahsetmektedir.[1729] Abdülkâhir Cürcânî de eşadlılığı, müşterek olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir: "Müştereğin anlamları arasında herhangi bir bağlantı ya da sebebin varlığı bulunmamaktadır." [1730] Örneğin, Arapçada "الخال" lafzı, hem annenin erkek kardeşi "dayı", hem de yüzdeki "ben, leke" anlamına gelmektedir. İki anlam arasında herhangi bir bağ, ilişki bulunmadığı için de eşadlı lafızlardan sayılmaktadır.[1731] Yine Tevbe Sûresinin 40. âyetinde geçen, "illâ/ إلاّ"

[1725] Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (Ankara: TDK Yayınları, 1982), 98; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 98.
[1726] Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 61; Öztokat, "Anlam Çözümlemesi", 165.
[1727] Aksan, *Anlambilim*, 93.
[1728] Aksan, *Anlambilim*, 93-94.
[1729] Bk. Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod,* 563.
[1730] Abdülḳāhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa*, 339-342.
[1731] İbrâhim Enîs, *Delâletü'l-elfaẓ*, 214.

kelimesi, istisna bildiren bir edat değil, şart bildiren "in/ إن" ve nefy/olumsuzluk bildiren "lâ/لا " edatından oluşan iki kelimedir.[1732] Hem istisna edatı hem de "in ve la" dan oluşmuş terkip olması nedeniyle, eşadlı kategorisine dahil edilebilir.[1733] Dillerin çoğunda, çokanlamlılığa oranla eşadlılığın daha az olduğu görülmektedir. Bunun nedeni ise bir dil içindeki kelimelerin ses ya da biçim değiştirerek, eşsesli/eşadlı duruma gelmeleri, çoğunlukla dilin doğal gelişimi sonucu oluşmuş bir durum değildir. Ancak yabancı dillerden alınan sözcüklerle, eşadlı sözcüklerin sayısında doğal olarak bir artışın olduğu gözlemlenmektedir.[1734]

A. ÇOKANLAMLILIK- EŞADLILIK- MÜŞTEREK ARASINDAKİ İLİŞKİ

Çokanlamlılıkla eşadlılık zaman zaman birbiriyle karıştırılan kavramlardır. Farklı anlamları gösterme açısından benzer olsalar da iki kavram özleri itibariyle birbirinden farklıdır.[1735] Farklı anlamdaki iki ya da daha çok sözcüğün tarihi süreç içerisinde geçirdikleri ses veya biçim değişikliği nedeniyle birbirlerine yaklaşmaları ve sesteş duruma gelmesi, ya da yabancı dilden alınan bir sözcüğün, yerli dildeki bir başka sözcükle sesteş olarak birlikte yaşar duruma gelmesi sonucu oluşan eşadlılık [1736] Ullmann'ın da ifade ettiği gibi birbirinden ayrı anlam gelişmeleriyle, çokanlamlı öğelerden kaynaklanır veya birbirine yaklaşan ses gelişmeleri sonucunda ortaya çıkar.[1737]

Eşadlılık bir sözcük içindeki anlam ayrılığı değildir, bilakis iki yada daha çok anlamın bir biçimle çağrıştırılması durumudur. [1738] Dolayısıyla eşadlılıkta, farklı manaları olan kelimelerin şekil yönünden aynılığı söz konusudur.[1739] Çokanlamlılık ise; ister mecâz, ister tebâdül (bedel yoluyla) olsun, bir lafzın yan anlamlar dahil, birden fazla anlamı ifade etmesi, bir gösterene karşılık birden fazla gösterilenin bulunması durumudur. Ulmann ve

[1732] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb,* thk. Mâzin el-Mübârek- Muhammed Ali Hamdullah, (Dımeşk: Daru'l-Fikr, 1985), 102.
[1733] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 265; Örnekler için bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-neẓâ'ir fi'n-naḥv*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/10-13; Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 265-267.
[1734] Ullmann, *Devru'l-kelime*, 139; Aksan, *Anlam Bilim*; 93; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 101.
[1735] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 565.
[1736] Aksan, *Anlam Bilim*, 92-93.
[1737] Aksan, *Anlam Bilim*, 59; Aksan, *Her yönüyle Dil*, 3/192-193.
[1738] Aksan, *Anlam Bilim*, 92-93; Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, 61.
[1739] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 137; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 38; Ullmann, *Devru'l-kelime*, 112-114.

Palmer'in de belirttiği gibi bir kelimenin çokanlamlılık veya eşadlılık durumunun tespiti güç olduğu gibi bazı kelimelerin, asıl itibariyle bir kelime mi, yoksa iki ayrı kelime mi olduklarına dair, iki kavramı kesin çizgilerle birbirinden ayırmak da zordur.[1740] Sözlükler bu konudaki kararlarını genellikle kelimelerin etimolojilerini göz önüne alarak verirler. Eğer aynı şekildeki kelimelerin, kökenlerinin farklı olduğu biliniyorsa, bunlar eşadlı/homonymy olarak değerlendirilir ve sözlükte onlara ayrı ayrı girişler verilir. Eğer aynı formdaki kelimelerin, kökenlerinin bir olduğu biliniyorsa, farklı anlamlara sahip olsalar da çokanlamlı olarak değerlendirilir ve sözlüklerde kendilerine bir tek giriş verilir. Ancak bu yaklaşım tatmin edici değildir. Zira bir dilin tarihinin onun şu andaki durumunu her zaman doğru olarak yansıtması mümkün değildir. [1741] Günay Karaağaç, Çokanlamlılıkla, eşadlılık arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: "Dillerin ses ve anlam yapılarının sürekli değişmesi, çokanlamlılıktan eş sesliliğe, eş seslilikten çokanlamlılığa sürekli bir geçişin de kapısını açar. Bugün için çokanlamlı görünen sözlerin bütün anlamları, eşseslilik içinde olabilir veya bugün anlamları arasındaki ilişki unutulduğu için eşsesli olarak düşünülen sözler, aslında eski devirlerin çokanlamlı tek bir sözü olabilir. Eşsesliliğin ve çokanlamlılığın birbirini izleyen durumlar olmaları yüzünden bunların sık sık birbirlerine karıştırıldıkları görülür. Bazen bu iki yapıyı birbirinden ayırmak zorlaşır, hatta imkânsızlaşır. Bazen eşseslilik ve çokanlamlılık o kadar iç içedir ki sadece dilden hareketle işin içinden çıkılmaz olur ve bu noktada dil dışı konulara başvurmak gerekir; sosyal ve tarihsel alanlara, kültür alışverişlerine gidilir. Kısacası eşseslilik ile çokanlamlılık, aralarındaki çizgiyi bazen açıkça sezemediğimiz, aynı ses değerine sahip iki veya daha fazla dil birimini ilgilendiren bir dil durumudur."[1742] Doğan Aksan da aralarındaki farkı şöyle dile getirmektedir: "Çokanlamlılığın, eşadlılıktan farkı, eşadlı sözcüklerin anlamları ile yansıttıkları kavramlar arasında uzak yakın bir ilişki bulunmamasıdır. Böylece bazı sözcüklerde zaman zaman rastlanılan karışıklık, bu ölçüden faydalanılarak kolayca çözülebilir. Eşadlılığın aksine çokanlamlı sözcükler birden çok anlamı yansıtsa da temel anlamını yitirmez, yansıttıkları kavramlar arasında yakın bir ilişki vardır."[1743]

[1740] Ullmann, *Devru'l-kelime*, 113-114; Palmer, *Semantik,* 105,107.
[1741] Palmer, *Semantik*, 109.
[1742] Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013), 250.
[1743] Aksan, *Anlam Bilim*, 59 ,90; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/189.

Bu açıklamalardan sonra çokanlamlılıkla eşadlılığı mukayese edecek olursak; daha önce de belirttiğimiz gibi farklı anlamları göstermekte her iki olgu da ortaktır. Ancak çokanlamlılıkta farklı anlamlar arasında bir ilişki vardır. Kelimenin temel anlamının yanı sıra, onunla mutlaka ilişkisi bulunan yeni yeni anlamlar kazanması söz konusudur. Mesela, Türkçedeki 'görme organı' anlamındaki "göz" ile 'suyun kaynağı' anlamındaki "göz" arasında bir anlamsal ilişki vardır. Oysa eşadlı kelimelerde bu tür bir anlamsal ilişkiden söz etmek zordur. Eşadlılıkta birbiriyle anlam ilişkisi olmayan kavramlar çeşitli nedenlerle aynı göstergeyle ifade edilmiştir. Bu nedenle tesadüfî olabileceği gibi bir dilden bir başka dile geçişe bağlı da olabilir.[1744] İşte bu tür zorluk ve farklılıklardan dolayı, bazı dilbilimcilerin çokanlamlılıkla eşadlılığı bir arada düşünerek çokanlamlılık başlığı altında ele aldıkları ve aralarında da herhangi bir ayırıma gitmedikleri görülür. Birden çok gösterilenin tek bir gösterenle ifade edilmesi hem çokanlamlılığın hem de eşadlılığın ortak yönü olması nedeniyle, bu iki kavramın arasını ayırt edebilmek çoğu kez büyük bir dikkat gerektirmektedir. Zira eşadlı kelimede iki ayrı kelime, çokanlamlı kelimede ise sadece tek bir kelime bulunmaktadır, bu da özellikle sözlük yazımında önemli bir fark olarak gözükmektedir.[1745]

Müşterek lafız ise hem dilcilere hem de usülcülere göre; "her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla farklı anlamlara delâlet eden sözcüklere" denir veya kısaca "iki veya daha fazla manaya gelen aynı lafızdır." Şunu da belirtmek gerekir ki, çokanlamlılığın tanımlarında görüldüğü gibi kelimenin yansıttığı anlamların tümüne hakikat yönüyle delâlet etmesi zorunlu değildir Ancak Arapçadaki müşterek olgusunda ise lafzın birden çok anlamının her birine hakikat itibariyle delâleti söz konusudur.[1746] Sübkî, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Müşterek; bir lafzın, farklı iki ya da daha fazla anlama aynı derecede, delâlet etmesidir. Bu iki delâletin ikisi de ilk vaz'la meydana gelebileceği gibi birisi çok kullanımdan dolayı da müşterek söz konusu olabilir."[1747] İbn Fâris'in müşterek lafız tanımı yukarıda verdiğimiz çokanlamlılık tanımındaki durumu en bariz şekilde yansıtmaktadır. Ona göre, müşterek; "bir lafzın iki ya da daha fazla anlamının olmasıdır." Verdiği örneklerle de bu duruma işaret etmektedir.1. örnekte, اَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ

[1744] Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân-ı Anlamaya Katkısı,* 227.
[1745] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 105.
[1746] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 261.
[1747] Sübkî, *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc,*1/248.

فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ فَلْيُلْقِهِ “onu bırak” kelimesi, “emir ve haber arasında” müşterektir. 2. örnekte Alak Sûresindeki اَرَاَيْتَ اِنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى “eraeyte” lafzı, “istiftâ ve suâl” için gelir, bazen de “tenbih” için gelir, mefûl gerektirmez. Dolayısıyla bu kelimeler çokanlamlıdır.[1748]

Müşterek lafız kavramı ile çokanlamlılık ve eşadlılık kavramları arasındaki ilişkiye değinecek olursak; müşterek lafız yukarıda verdiğimiz tanım doğrultusunda, ele alındığında, eşadlılığa daha yakın gözükmektedir.[1749] Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi çokanlamlı lafızların temel anlamı ile sonradan kazandıkları yan ve mecâz anlamları arasında bir ilişki bulunması gerekmektedir.[1750] Müşterek lafzın tanımlarına baktığımızda ise böyle bir ilişki yok gibidir. Çünkü müşterek lafzın ayrı ayrı vaz'ı söz konusudur ve müştereğin anlamlarında hakikat esastır.[1751] Zira sonradan kazanılan mecâzî anlamlar müşterekten sayılmamaktadır. Oysa mecâz çokanlamlılıkta ise yeni anlamların oluşmasında en önemli unsurdur.[1752] Müşterek lafız için verilen “ayn” veya “hilâl” lafızlarını incelediğimizde yansıttıkları anlamlar arasında ilişki olduğu görülmektedir. Bu yönüyle de çokanlamlılığı çağrıştırmaktadır. Şimşek, bu kavramlarla ilgili ulaştığı sonucu tezinde şöyle ifade etmektedir: “Müşterek lafızlar sadece çokanlamlı lafızlar değildir, aynı zamanda sadece eşadlı lafızlar da değildir. Diğer bir ifadeyle, iştirâk veya müşterek terimi ne sırf çokanlamlılık ne de sırf eşadlılık olarak nitelenemez. İştirâk veya müşterek kavramı tarihi süreçten günümüze kadar hem çokanlamlılığa hem de eşadlılığa delâlet için kullanılagelmiştir.” [1753] Güven de bu mesele hakkında şunları söylemektedir: “Konuyu Arap dili açısından ele aldığımızda, müşterek kavramının sınırlarının tam çizilmemesi, her âlimin kendine göre bir tanım yapması nedeniyle bir farklılaşma ve karışıklığın olduğunu görmekteyiz. Müşterek'i iki farklı anlam için iki lafzın aynı olması, olarak ele alacak olursak, bunun “eşadlılık” olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Müşterek'i iki veya daha fazla farklı manaya delâlet eden lafız olarak ele aldığımızda ise onun hem çokanlamlılığı hem de eşadlılığı kapsadığını belirtmek mümkündür. Hatta kelimenin her

[1748] İbn Fâris, *eṣ-Ṣâḥibî,* 261-262.
[1749] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 263-264.
[1750] Bk. Aksan*, Anlam Bilim*, 59 ,91; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/189.
[1751] Bk. Tezimizin müşterek lafızlar konusunda âlimlerin görüşleri bölümü, 87-98.
[1752] Öner, “XIX. Asırda Yeni Dil ve Çokanlamlılık”, 173.
[1753] Şimşek, *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi*, 264.

iki olguyu da yansıtır biçimde kullanılması daha yaygındır."[1754] Bize göre de müşterek "ne tam olarak eşadlılık ne de tam olarak çokanlamlılıktır. Müşterek ikisine de hem benzeyen hem de onlardan ayrışan bir kavramdır," diyerek; bu kanaatlere katılmakla birlikte kavramların, ilimlerin birbirine karıştırılmadan kendi orijinal alan ve sahalarında değerlendirilip tanımlanmalarının daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Aksi takdirde süregelen bir kavram ve literatür karmaşasıyla karşı karşıya kalınması kaçınılmazdır.

B. ÇOKANLAMLILIK-EŞADLILIK-VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Tezimizin başında da ifade ettiğimiz gibi ilk dönem eserlerinde *vücûh*; "Kur'ân'da farklı yerlerde gelen aynı lafzın farklı anlamlar ifade etmesi; *nezâir* ise bu vecihlerden birinin Kur'ân'da farklı âyetlerde aynı anlamda tekrarlanması" olarak tanımlanmaktadır. Yukarıdaki çokanlamlılık tanımlarına baktığımızda ise çokanlamlılık; genel olarak, "bazı kelime ya da terimler için iki ya da daha fazla anlama sahip olma, iki ya da daha fazla anlaşılabilme özelliği, bir sözcüğün dilde birden fazla görevde kullanılması" olarak tanımlanmaktadır.[1755] Bu açıdan bakıldığında *çokanlamlılık* kavramının, *vücûh* terimiyle birebir örtüşmese de benzerlik gösterdiği görülmektedir. Çokanlamlılık dilsel bir olgudur, zaman içerisinde kelimelerin temel anlamını yitirmeden, yeni/yan anlamlar kazanmasıyla oluşur. Vücûh ise bu dilsel olgunun Kur'ân-i boyutudur. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir örneğidir. Çokanlamlılık da halkın konuştuğu, kullandığı dil üzerinde bir gelişim, değişim söz konusudur. Vücûh'da ise direk Cenab-ı Hakk'ın gönderdiği kelâmın i'câz yönüyle ilgili olan bir dil zenginliği mevcuttur. Dolayısıyla bu durum zamanla kazanılmış veya öğrenilmiş anlamlar bütünü değildir. Bu ilmin *nezâir* boyutunun ise *çokanlamlılıkla* uzaktan yakından ilişkisi yoktur, nitekim *nezâir* lafzın aynı anlamının tekrarının çokluğudur.

Eşadlılık-Vücûh-Nezâir açısından bir değerlendirme yaparsak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi "eşadlılık, bir dil içinde, birbirinden tamamen ayrı iki ya da daha fazla kavramın ses ya da yazım açısından aynı nitelikteki göstergelerle ifade edilmesidir." Örneğin, Türkçede birinci tekil şahıs zamiri olan "ben" ile, insan vücudundaki leke ya da kabartıyı gösteren "ben" sözcüğü eşadlıdır. Dolayısıyla lafız aynı manalar farklıdır.[1756] Vücûhta da lafzın tekil, tesniye, çoğul anlamları yanı sıra iştikâklarının da kullanılması

[1754] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu,* 105-106.
[1755] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 212.
[1756] Aksan, *Anlam Bilim*, 92; Aksan, *Her yönüyle Dil*, 3/192-193.

yönüyle, ses ve yazım açısından eşadlılıkla bir benzerlik olduğu düşünülebilir. Nitekim vücûhta da aynı lafzın farklı anlamları söz konusudur. Ayrıca zû vücûh lafızların içerisinde eşadlı, çokanlamlı kelimeler elbette mevcuttur. Ancak kavramların birbiri yerine tanımlanmaları doğru değildir. Yine bu ilmin nezâir boyutunun çokanlamlılık da olduğu gibi eşadlılıkla da ilgisi ya da herhangi bir benzerliği mevcut değildir. Çünkü eşadlılıkta birbirinden tamamen farklı anlamların bulunması söz konusu iken, nezâirde ise anlam aynılığı ve tekrarı mevcuttur. Bu ilmin *vücûh* boyutu her iki kavramla da benzerlik gösterse de Vücûh-Nezâir ilmi tam anlamıyla, çokanlamlı veya eşadlı lafızlardır diyemeyiz. Yine tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân sahasında çokanlamlılık deyince ilk olarak akla Vücûh-Nezâir gelse de bu ilimler de birbirlerinin karşılığı değildir. Dolayısıyla her biri kendine has, özel bir ilimdir. Kanaatimizce birbirlerinin yerine kullanılmadan, kendi sahaları ve alanları içinde tanımlanıp değerlendirilmeleri gerekir.

V. SEMANTİK (Dilsel Gelişim)

A. SEMANTİK KAVRAMININ TANIMI

Dil, iletişimin en önemli aracı ve sembolüdür. İnsanlar duygu, düşünce ve fikirlerini dil vasıtasıyla topluma aktarır ve yayarlar. Bu aktarım süreci, lafız denilen özel kalıplar aracılığıyla gerçekleşir. Her toplum, kendi ihtiyacına ve sosyal yapısına göre bu lafızları şekillendirir ve kullanır. Mesela Arap dili söz konusu olduğunda, bedevî yani çöl hayatı süren topluluklar, sert ve haşin lafızları tercih ederken, şehirde yaşayanlar ise kültür ve medeniyetlerinin izlerini taşıyan daha ince ve yumuşak lafızları kullanmayı tercih ederler. Lafızların taşıdığı anlamlar, doğuşlarından itibaren günümüze gelinceye kadar bir takım tarihi merhalelerden geçmişlerdir.[1757] Belâsî, dillerin tarihi süreç içerisinde geçirdiği bu değişim evrelerinden lafızların da geçtiğini ve her dilin kendine özgü anlatım yollarının bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu anlatım yolları zaman içinde değişimin etkisine maruz kalmakta ve dilin evrimiyle birlikte dönüşüme uğramaktadır. Nitekim, lafızların taşımış olduğu anlamlar, bir takım sebep ve kanunlara bağlı olarak kimi zaman olduğu gibi kalırken, kimi zaman da değişim ve sapmalara uğrayarak nesilden nesile süratle intikal ederler.[1758] Bu durum, kelimelerin yalnızca ses ve lafız boyutu ile sınırlı

[1757] Abdülkerim Seber, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/ 2 (2013), 116.

[1758] Muhammed es-Seyyid Ali el-Belâsî, "Arap Dili Semantiği", çev. Celalettin Divlekci, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* 4 (1997), 269-270.

değildir. Bilakis, kelimelerin anlamları da zaman içinde çeşitli değişimlere uğrayabilir. Bu değişimler genellikle daralma, genişleme ve başkalaşma şeklinde ortaya çıkar. Hatta, dildeki değişimlerin büyük bir kısmının kelimelerin anlam boyutunda gerçekleştiği söylenmiştir. [1759] Kelimelerin anlamlarında görülen bu tür değişmelere "*anlam değişmesi*" adı verilir.[1760] Bir dilde meydana gelen anlam değişmeleri genellikle iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Birincisi, dili konuşan kimselerin herhangi bir müdahalesi olmadan dilin doğal gelişimi sonucunda kelimelerin anlamında meydana gelen değişimdir. Arapçada hiçbir edebiyatçının ve dilbilimcinin müdahalesi olmadan birçok kelime bu şekilde eskiden sahip olduğu anlamı kaybetmiş ve yeni anlamlar kazanmıştır. [1761] Anlam değişmesi ve gelişmesinin diğer şekli ise bir dili konuşan kişilerin, yeni buluşlar ve bilimler yüzünden ortaya çıkan ihtiyaç sebebiyle bilinçli olarak eski kelimelere yeni anlamlar yüklemesidir. Bu işi ise o dilde uzman olan insanlar yaparlar. Bilinçli olarak yapılan bu işlemler sonrasında kelimenin yeni anlamıyla kullanımının kabul görmesi ve yaygınlaşması; kelimenin, yeni anlamıyla fazla yaygın olmamakla beraber kullanılması; kelimeye yüklenen yeni anlamın hiç kullanılmaması ve tamamen unutulup kaybolması gibi durumlar ortaya çıkabilir.[1762]

Müşterek lafız ve çokanlamlılığın en önemli sebeplerinden biri olarak görülen ve Anlam bilim olarak da bilinen, Semantics (anlambilimi), Yunanca semaphore'de bulunan sign (gösterge) den gelir ve sözlükte "anlamak, manalı, mana ile ilgili, gizli anlama sahip, anlam veren, anlamlayan, anlamını belirten" gibi anlamlara gelir.[1763] Semantik kavramı ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: Semantik, genel olarak, "anlam konusuna eğilen, dili anlam bakımından ele alan, gösterge ya da işaretlerle gösterilen arasındaki ilişkiyi araştıran, inceleyen bilim dalı, anlambilim, anlam bilgisi"[1764] olarak tanımlanmaktadır. Bir diğer tarifle, Semantik, "dili anlam yönünden ele alan, göstergenin gösterilen bölümünü ya da içeriği eş süremli/eş zamanlı ve art

[1759] Karagöz, "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", 317.
[1760] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 3/211-212; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 151-152.
[1761] Bk. Asutay, *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlam Biliminin El-Hasais'teki Temelleri*, 124.
[1762] Bigi için bk. Asutay, *Arap Anlam Bilimi*, 125.
[1763] Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 967; H. Mehmet Soysaldı, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 5; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6/11 (Ocak-Haziran 2013/1), 107.
[1764] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 763.

süremli/art zamanlı açılardan inceleyen dilbilim dalıdır."[1765] Palmer'e göre Semantik, "anlam üzerine yapılan çalışma ve araştırmalar için kullanılan teknik bir terimdir."[1766] Ancak anlamın ne olduğu, nasıl tanımlanacağı hakkında görüş birliği bulunmamaktadır. Doğan Aksan da aynı meseleye dikkat çekmekte ve "her ne kadar 'anlam'ın kendisinin ne olduğu üzerinde tam bir uzlaşı sağlanamasa da birçok bilginin "anlam bilimi'ni, dilin anlam yönünü inceleyen bilim" olarak tanımladığını belirtmektedir.[1767]

Semantik ve Kur'ân üzerine yazdıklarıyla konuyu İslâm dünyasına ilk taşıyan Izutsu, manası olan her şey semantiğin konusu olabilir, diyerek semantiki, "bir dilin, belli başlı kavramlar olarak da ifade ettiği anahtar terimleri üzerinde yapılan analitik (tahlîli) bir çalışmadır" şeklinde tarif etmektedir. Bu çalışma yalnız konuşma aracı olarak değil, daha da önemlisi, kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de aleti olarak, o dili kullanan milletin dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak ve anlamak amacıyla yapılır."[1768] Semantik; bir bilim dalı olarak kelimelerin anlamlarını inceler, etimolojik kökten itibaren tarih boyunca kazandığı müştâkların ve anlamlarının analizini verir. Böylece kelimeye hangi anlamın sonradan girdiği, hangi anlamın çarpık ve kökten uzak olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.[1769] Semantik için son derece önemli olan kelimelerin etimolojisi, aynı zamanda o kavmin öz kültürünü de yansıtır. Mesela, eski dilcilerin şu sözü meşhurdur: Arapça deve dilidir. Deveden örneği olmayan bir kelimenin muarrap (arapçalaşmış yabancı) olduğu düşünülebilir. Türkçe ok, yay ve at dilidir. Grekçe deniz dilidir. Dolayısıyla kelimelerin etimolojilerinde bunlarla ilişki veya bunlardan örnekler olmalıdır. Nitekim semantik bağ kurulurken cisimden isme, isimden mefhuma geçişte bu özellikler önem taşımaktadır.[1770]

Semantik, dilbilimin (linguistcs) bir alt dalıdır. Dili inceleyen bilim olan dilbilim de (linguistics) "sesbilim (fonetik), biçimbilgisi (morfoloji), dizim bilgisi (sentaks), sözcükbilim (leksikoloji), sözlük bilgisi (leksikografi), adbilim (onomastik), lehçebilim

[1765] Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multılıngual Yabancı Dil Yayınları, 2002), 18.
[1766] Palmer, *Semantik,* 15.
[1767] Akasan, *Anlam Bilim*, 26.
[1768] Izutsu*, Kur'ân'da Tanrı ve İnsan,* 33-34; Mehmet Soysaldı, "Toshıhıko Izutsu ve Semantik Anlayışı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 18/1 (2005), 61.
[1769] İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* (Ankara 1995), 2/ 412.
[1770] Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", 2/414.

(diyalektoloji)" gibi birçok dala ayrılmıştır.[1771] Vendryes ise semantik'i "dilbilimsel, felsefi ve genel semantik" olmak üzere üçe ayırır.[1772] Semantik, anlam incelemesini ele alan teknik bir terimdir ve ilk kez 1883'te Fransız dilbilimcisi Michel Bréal tarafından kullanılmıştır.[1773] Anlambilim için, genellikle, adından da anlaşıldığı gibi anlamı araştıran bilimdir diye özlü bir tarif yapılır.[1774] Karşılaştırmalı olarak kelimelerin manalarıyla ilgilenen ve bu manalarda zaman içindeki gelişim ve değişimleri inceleyen bir ilim dalı olan semantik kavramının[1775] Türkçede ki karşılığı ise "mana ilmi, sözlerin manası ilmi, anlam bilimi ve anlam bilim" şeklindedir.[1776]

Belâsî, Arap bilginlerinin semantik (anlam bilimi) ile Batılılardan çok daha önce ilgilendiklerini ve bu alanda derinlemesine çalışmalar yaptıklarını belirtmektedir. Ona göre, Arapça, diğer dillerle kıyaslandığında daha güçlü bir anlatım kapasitesine sahiptir. Bunun temel nedenlerinden biri, farklı lehçelerle konuşan çok sayıda kabilenin bulunması ve bu durumun dile muhteva açısından büyük bir zenginlik katmasıdır.[1777] Semantik kavramı Arapçada; علم الدلالة/Ilmü'd-delâle [1778]دلالة الالفاظ /Delâletü'l-elfâz, علم المعنى/Ilmü'l-ma'nâ [1779]التّطورالّغوي /et-Tetavvuru'l-lügavî [1780] gibi ifadelerle isimlendirilmekte olup, yaygın kullanım *Ilmü'd-delâle* şeklindedir. Bunun temel nedeni ise eski Arap dilcilerin anlambilim alanına giren konuları *delâlet* kavramı içerisinde

[1771] Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 1/14, 24-33.

[1772] *Dilbilimsel semantik*; dilin yapısı, anlam düzleminde görülen değişimler ile dilsel yapıların içerik bağlamında ortaya çıkan problemler, düşünce ve anlam arasındaki ilişki gibi konuları tarihsel ve yapısal olarak inceleyen anlambilim, *felsefî semantik*; gösterge ile gösterilen nesne arasındaki ilişkiyi inceleyen anlambilim, *genel semantik* ise; dili psikoloji, sosyoloji ve mantık açısından inceleyen karma bir anlambilimdir. Bk. Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, trc. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 2001), 51, 149; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 763-765.

[1773] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 391-392; Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", 107; H. Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu", *Bakanlar Matbaası*, (17-18 Mayıs 2001), 32; Ceren Selvi, "Dilbilim, Göstergebilim, Anlambilim ve Çokanlamlılık Üzerine Bir İnceleme", 207.

[1774] Asutay, *Arap Anlam Bilimi,* 35.

[1775] Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", 107-108; Selma Külçe, *Semantik ve Kur'ân'da Kadın-Hars Benzetmesi* (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29.

[1776] Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 967.

[1777] el-Belâsî, "Arap Dili Semantiği", 273-274.

[1778] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 11; İbrâhim Enîs, *Delâletü'l-elfâẓ*, 49-50; Muhammed el-Mübârek, *Fıḳhü'l-lüġa*, 129; Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", 108.

[1779] Ullmann, *Devru'l-Kelime*, 13-15, 62-70; Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", 2/412; Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", 32.

[1780] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî*, 47-48.

değerlendirmiş olmalarıdır. Alternatif olarak ifade edilen ma'na/المعنى kelimesi, türevleri itibariyle bu ilim için yeterli görülmemiştir. Örneğin delâlet/ الدلالةkavramıyla ilgili olarak kullanılan دلّ, الدالّ, المدلول, المدلولات, الدّلالات, الدّلالي gibi kelimeler zengin bir kavramsal altyapı sunarken المعنى kelimesinin türevleri için aynı şey düşünülmemiştir. Diğer bir alternatif olan المعاني kelimesi ise hem المعنى kelimesinin çoğulu olduğu, hem de belâgat ilmin de özel bir ilim (Meânî) olduğu için anlambilimin karşılığı olarak düşünülmemiştir.[1781]

Semantik kavramını birebir karşılamasa da bu kavramın yerine çoğunlukla kullanılan "delâlet"[1782] kavramına kısaca değinmek istiyoruz. Lafız (ed-dâll) ile anlam (el-medlûl) arasındaki ilişkiyi inceleyen ilme "delâlet ilmi/علم الدّلالة" denilmekle birlikte, "anlambilim/علم المعنى" ve "vaz' ilmi/علم الوضع" olarak da ifade edilmektedir.[1783] Delâlet kelimesi, bazılarına göre ikinci, bazılarına göre dördüncü diğer bazılarına göre de

[1781] Fâyiz ed-Dâye, '*İlmu'd-delâleti'l-'Arabiyye en-Nazariyye ve't-Tatbîk*- (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1996), 8-9; Asutay, *Arap Anlam Bilimi,* 39.

[1782] Abdülkerim Seber, semantik-delâlet kavramlarını mukayaese ettiği makalesinde, Belâsî'nin, mecâz, istiâre, kinâye gibi belâgatin orijinal ifade biçimlerini, anlam değişmesi, anlam daralması gibi daracık Batılı kalıplara sığdırmaya çalışarak, semantik kavramının karşısına ilmu'd-delâle ifadesini koyduğunu, Abdülkerîm Muhammed Hasan el-Cebel'in de, *fî İlmi'd-delâle* adlı eserinde aynı şeyi yaptığını ifade etmektedir. Seber, Delâlet kavramının, sarf, nahiv, belâgat, vaz', fıkıh usûlü ve mantık gibi Arabi ilimlerin pek çok unsuruna şamil bir kavram olduğunu, dolayısıyla Semantik kavramına göre daha geniş, kapsamlı ve orijinal bir kavram olduğunu ifade etmekte ve şunları söylemektedir: "Delâlet kavramı sadece lafızlarla sınırlı bir kavram değildir. Bu kavramdan Kur'ân'ı anlamaya yarayan bütün ilimler akla gelmelidir. Zira delâlet kavramı dil, mantık, vaz', usûl gibi bin yıllık bir İslâm kültürünün aklî ve naklî bütün ilimlerini ihtiva etmektedir." Seber ayrıca Semantiğin kelimelerin tarih içerisinde geçirdiği ve uğradığı anlam farklılıklarından bahseden bir ilim olarak kabul edilirse, bunun İslâmî literatürdeki tam karşılığının, "delâlet değil vaz' ilmi" olduğunu da söylemektedir. Bk. Seber, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti", 99, (2 Numaralı Dipnot). Seber'in "semantik" kavramının "delâlet" kavramını birebir karşılamadığı görüşüne katılmakla birlikte, bu ilmi karşılayacak en uygun kavramın "vaz'" kelimesi olduğu fikrine de katılmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü "vaz'" kavramı, lafızların ilk konuluşu, türetilişi ve söylenişi ile ilgilidir. Yani, bir kelimenin belirli bir anlamı ifade etmek üzere ilk kez ortaya çıkış sürecini kapsar. Semantik ise kelimelerin ilk konuluş veya türetiliş sürecinden ziyade, "vaz'ı gerçekleşmiş lafızların zaman içinde geçirdiği değişimleri ve anlam evrimini inceleyen bir disiplindir. Kısaca, vaz'; dilin oluşum sürecine odaklanırken, semantik; kelimelerin tarihî süreç içerisindeki değişimlerini, anlam genişlemelerini, daralmalarını ve başkalaşımlarını inceler. Dolayısıyla, "vaz'" ve "semantik" kavramlarının birebir örtüştüğünü söylemek, kanaatimizce isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

[1783] Ramazan Demir, "Arap Dilinde Fıkhu'l-Luga ve Ilmu'l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011/1), 199.

birinci baptandır. Mastarı, "*delâlet*, *dilâlet* veya *dülâlet*" olmak üzere üç farklı şekilde gelir. Sözlükte "bir şeye yöneltmek, irşat etmek, yol göstermek, kılavuzluk etmek" gibi anlamlara gelen delâlet kelimesi; "dil, edebiyat, mantık, cedel ve fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek için ortak olarak kullanılan bir terimdir." [1784] Klasik mantık kitaplarında ise bu terim genellikle "bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir" şeklinde tarif edilir. Bu iki şeyden birincisine "dal", ikincisine de "medlûl" denir.[1785] Cürcânî ise delâleti şöyle tanımlamaktadır: "Delâlet, bir şeyin başka bir şeyin bilgisini gerektiren bir durumda olması, onu tanımlaması ve bunlardan birincisinin الدّال/gösteren/delâlet eden; ikincisinin ise المدلول/gösterilen/delâlet edilen olmasıdır."[1786] Ahmet Muhtâr Ömer'e göre delâlet ilmi, manayı yani anlamı konu edinen bir ilim olarak "lafzın dilde işaret ettiği şey ile anlamı arasındaki bağlantıyı araştıran ilimdir. Yine tarih içerisinde kelimelerin geçirdiği ilerlemeyi, gelişimi, anlam çeşitliliğini, dildeki mecâzı, kelimeler arasındaki ilişkiyi konu edinir ve araştırır."[1787] Müneccid ise *el-İştirâkü'l-lafzî* adlı kitabında, التّطور الّغوي/ dilsel gelişim olarak ele aldığı semantik'i; sesleniş/okuyuş (savtî) ve anlam (delâlî) olarak ikiye ayırır.[1788] Şimdi kısaca bunlara değinmek istiyoruz.

1. Tetavvuru's-Savtî (التطوّر الصّوتي)

Sesleniş ve okuyuş itibariyle hareke ya da harflerde meydana gelen değişimi ifade eder. Başlangıçta hem görünüş hem de anlam itibariyle farklı olan iki kelimenin birinde zamanla meydana gelen sessel gelişim sonucunda, kelime diğer lafızla tamamen uyumlu hale gelir. Böylece o kelime sanki diğer lafızla aynıymış gibi gözükür. Bu değişimin sonucunda kelimeler birbirine benzer, ancak manaları farklıdır. Kelimelerdeki şekil

[1784] İbn Manzûr,"dll", 11/247-249; Tehânevî, "eddâl", 1/780; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/295; M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119; Seber, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti", 104.
[1785] Bolay, "Delâlet", a.y.
[1786] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 104-105.
[1787] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 11.
[1788] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 46-47.

benzerlik ve ortaklığı, kelimenin aslî anlamındaki ortaklık veya benzerlik değildir. Nitekim bu durum kelimenin içerisindeki bazı harflerinde meydana gelen değişiklikten kaynaklanır. Bunun sonucunda da lafızda bir mümâsele/benzerlik, anlamda ise gerçek bir ihtilaf/farklılık meydana gelir.[1789] Örnek olarak الْفَرْوَةُ kelimesini verebiliriz. Kelime; "başın derisi, cildi ve zenginlik" anlamlarına gelmektedir. Kelimenin asıl, gerçek anlamı ikinci anlam olan "zenginlik, servet" الثَّرْوَةُ anlamıdır. Süreç içerisinde ث harfi, ف harfine dönüştürülmüş böylece kelime الفروة olarak kullanılmış ve çokanlamlı kelimelerden sayılmıştır. "دهس /çiğnemek" kelimesi, zamanla دمس olarak, "baskı, basmak, ayağın altına almak", yine "جدث/mezar, kabir", kelimesi, جدف/olarak "kürek, sandalla gezmek", anlamında kullanılmıştır.فُوم– ثُوم sarımsak; حفّالة/حثّالة çer-çöp gibi harflerden birinin değişmesiyle aynı manayı koruyan kelimeler de mevcuttur.[1790] Modern dönem dilbilimcilerinden bir grup, sessel gelişim ve değişime bağlı semantiği çokanlamlılığın en önemli sebepleri arasında kabul etmektedirler. Özellikle de Batı dillerinde bu türden çokanlamlılığın oluşumuna sıkça rastlanmaktadır. [1791] Nitekim Ullmann bunu İngilizcedeki çokanlamlılığın önemli sebeplerinden biri olarak kabul etmekte ve konuyla ilgili örnekler vermektedir.[1792] Bazı Çağdaş Arap dilcilerine göre de bu mesele Arap dilindeki müşterek lafzın en önemli sebepleri arasındadır. Sözgelimi Ali Abdülvâhid Vâfî, Ramazân Abdü't-Tevvâb ve Arap dilindeki çokanlamlı kelimelerin bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar olduğunu iddia eden İbrâhim Enîs de bu görüştedir.[1793] Onlara göre, kelimeler asıl seslerinde, okuyuşlarında değişime uğrarlar. Bu da genelde hazf, hareke değişimi, harf azalması ve çoğalması şeklinde, semantik kurallar çerçevesinde ancak bilinçli bir eylem olarak değil, tesadüfi olarak gerçekleşir.[1794] İbrâhim Enîs ayrıca mütekaddim dönem dilcilerin bu türden çokanlamlılığın farkına

[1789] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî,* 46-47.
[1790] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî,* 47.
[1791] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 130.
[1792] Bk. Ullmann, *Devru'l-kelime*, 125-126.
[1793] Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 131; Muhammed b. Saîd b. İbrâhim, *el-Müşterekü'l-lafzî beyne mefhumi'l-lügaviyyin ve vâḳı'ıl isti'mâli 'l-Arabî* (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988/1408), 34-35.
[1794] İbrâhim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*, 173-175.

varmadıklarını iddia etmektedir. Ancak ilk dönem dilcilerinden Kürâu'n-Neml ve İbnü'ş-Şecerî'nin verdikleri şu örnek, Enîs'in düşüncesinin aksini işaret etmektedir: "Onlara göre ألآلة kelimesi; hem "alet, edavat" hem de "hal, durum, gidişat" anlamında kullanılmakta olup, kelimenin ikinci anlamının الحالة kelimesindeki "الحاء" harfinin, hemzeye ibdâli sonucu oluştuğu ifade edilmektedir."[1795]

Müneccid, semantiğin müşterek/çokanlamlılık olduğu konusunda diğer dilcilere muhalefet etmekte ve görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir: "Biz bu lafızları müşterek lafız olarak kabul etmiyoruz. Çünkü biz (müşterek lafız bölümünde de belirttiğimiz gibi) müşterek lafızla ilgili geliştirdiğimiz metodolojide müşterek lafzın oluşumunda zaman ortaklığını şart koştuk. Tetavvuru's-savtî'de ise zamanla lafzın bünyesinde, anlamında meydana gelen değişimler söz konusu yani zaman farklılığı mevcut. Eğer bir kelime sonradan belli başlı bir değişime uğramışsa bu semantik'tir ama müşterek lafız değildir. Dolayısıyla biz bunu müşterekten saymıyoruz."[1796]

2. Tetavvuru'd-Delâlî (التطوّرالدّلالي)

Anlamsal gelişim ve değişim anlamında kullanılan bir tamlamadır. Bazı araştırmacılar çokanlamlılığın aslında anlamsal gelişmelerden kaynaklandığını ifade etmektedirler.[1797] Bu durum, daha önce de ifade ettiğimiz gibi farklı lehçelerde gerçekleşebileceği gibi aynı lehçe için de de oluşması mümkündür. Mesela; رِيشَةٌ /tüy kelimesine baktığımızda, ريشة الطائر/kuş tüyü; ريشة الكتابة/tüy kalem, yazı kalemi; sonraları أداةُ الكتابة/yazı aleti "kalem" olarak kullanılmıştır. Daha sonraları ise "kuş tüyü" kelimesi بِأداةٍ معْدنيةٍ /demir, madeni bir kalem olarak değişmiştir. Böylece kelimenin "kuş tüyü" anlamı unutulmuş, "demir, alet olan kalem" onun yerini alarak ilk anlamı unutturmuştur.[1798] Ullmann bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Bazı kelimeler, süreç içerisinde bir kelimenin anlamlarının, aralarında hiçbir ilişki bulunmayacak derecede birbirinden uzaklaşıp gelişmesiyle ortaya

[1795] Kürâu'n-neml, *el-Münecced fi'l-lüġa*, 108; İbnü'ş-Şecerî, *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü*, 6-7.
[1796] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 47-48.
[1797] Karagöz, "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", 317.
[1798] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî,* 47.

çıkarlar."[1799] Yine bazen bir kelimenin anlamlarından biri kötü olabilir veya hoş şeyler çağrıştırmayabilir**.** الحمام kelimesi gibi hem "banyo" hem de "tuvalet" anlamına gelmektedir. Birçok insan banyolarına lavabo da koydukları için, artık zamanla bu kelime iki anlamı da taşır hale gelmiştir. [1800]

Anlamsal gelişime, umûmun tahsisinin de eklenmesi mümkündür. Nitekim Muhammed el-Mübârek, "bir kelimenin köklerinden türetilen yeni anlamların çoğu, umûm/genel anlama sahiptir. Bundan dolayı farklı isimler için kullanılırlar, sıfat ve genel anlamda da müşterek olurlar" demektedir.[1801] Âl Yâsîn'de وجد lafzından bahsederken, genel anlama işaret etmektedir. Ona göre, umûm anlam geçirmiş olduğu semantik gelişim sonucunda farklı anlamlara dönüşebilir. Bu da o anlamın genel anlamdan bir şeyi ifade etmesiyle alakalıdır. Yani umûmun tahsisiyle alakalıdır."[1802] Müneccid de bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Biz Tetavvuru's-savtî için söylediğimizi, Tetavvuru'd-delâlî için de söylüyoruz. İkisini de inkâr ediyor değiliz, hiç kimse de buna güç yetiremez. Bu konuda bizim üzerinde durduğumuz şey, yöntemdir. Zira müştereğin tarifinde tercih ettiğimiz yöntem tarihsel yöntemdir. Biz bir kelimenin çok anlama gelmesinde tarihsel zaman ve mekân birliğinin şart olduğunu düşünüyoruz. Farklı zamanlarda birden çok anlama gelen lafzı ise müşterek olarak kabul etmiyoruz."[1803]

B. KUR'ÂN'DA SEMANTİK

Kelimelerin zaman içerisinde anlam değişimine uğradığı bir realitedir. Bu durum Kur'ân'da geçen bazı kelimeler için de geçerlidir. İslâmi ilimlerin teşekkülü ve terminolojisinin oluşması, farklı ekol ve mezheplerin ortaya çıkması sonucunda bazı Kur'ân kavramlarının anlam ya da içeriğinin değiştiği ya da var olan içeriğe yeni manaların eklendiği bilinmektedir.[1804]

Kur'ân'ın peyderpey indirilmesi nedeniyle farklı anlamlarda kullanılan, diğer bir deyişle yirmi üç yıllık tenzil döneminde meydana gelen olaylarla irtibatlı olarak nüzûl sürecinde

[1799] Ullmann, *Devru'l kelime,* 125-126.
[1800] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî,* 47-48.
[1801] Muhammed el-Mübârek, *Fıḳhü'l-lüġa*, 171.
[1802] Âl Yâsîn, *el-Eżdâd fi'l-luġa,* 55-63.
[1803] Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî*, 48.
[1804] Karagöz, "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", 323.

anlam değişikliğine uğrayan kavramlardan birisi sözlükte "hurma ve benzeri şeyler için kabuğunu yırtıp çıkmak; belirli bir sınırı aşmak" anlamına gelen "fısk (فسق)" kelimesidir.[1805] Bu kavram Câhiliye döneminde, Arap şiirinde ve sözünde herhangi bir insanın inanç ve amel boyutuyla ilgili bir içerikte değil, somut bir anlamda kullanılmaktaydı. Hatta bu kelimenin o dönemde insanlar için kullanılması söz konusu değildi.[1806] Nitekim kavramın Câhiliye dönemindeki tek kullanımı "taze meyvanın kabuğundan çıkması" anlamını ifade eden "fesekat er-rutabetü" kalıbıdır. Hurma türü meyvaların kabuklarından çıkması durumunda söylenen bu kullanımın, bir sınırdan çıkma ve ayrılma anlamı gözetilerek fareye de "füveysika" ismi verilmektedir. Çünkü fare de saklandığı deliğin sınırından insanların içine çıkmaktadır. Dolayısıyla Câhiliyede "fısk" lafzının "taze hurmanın kabuğundan çıkması" ya da "farenin yuvasından çıkması" gibi iki anlamda kullanıldığı görülmektedir.[1807] Ancak kelime Kur'ân'da bu anlamlarda kullanılmamaktadır. Bunun yerine, kelimenin somut manasının en önemli unsuru olan "çıkma" anlamından hareketle "Allah'ın emrinden çıkma" anlamında kullanılmıştır.[1808] Müşrik, kâfir ve münâfığa fâsık denmesi de onların Allah'a karşı itaat sınırından çıkmaları sebebiyledir ki bu da Kur'ân'ın kavrama kazandırdığı yeni bir anlamdır.[1809] Yine "Câhiliyye/الجاهلية" kelimesi Kur'ân'ın terimleştirdiği bir kelimedir. "Câhiliyye" lafzı Kur'ân'da "الجاهلية" şeklinde dört yerde geçmektedir. [1810] Bu kelime "câhil/الجاهل" lafzının sonuna nisbet ya'sı eklenerek oluşturulan bir mastardır. Kur'ân bu kelimeyi, "bilgisizlik/cehâlet" anlamında değil,

[1805] İbn Manzûr, "fsk", 10/308; Zebîdî, "fsk", 26/302-303; Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân,* thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1995/1416), 357-358; Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/202.

[1806] Metin Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'âni Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 500; Mustafa Ünver, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'ân Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *3. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu,* 13-19 Ocak 1997 (Ankara 1998), 172.

[1807] Sicistânî, *Garîbü'l-Ḳurʾân,* 357-358. Ünver, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'ân Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", 172.

[1808] Karagöz, "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", 322; Âyetler için bk. el-Kehf 18/50; el-İsrâ 17/16; Nûr 24/55; es-Secde 32/18; el-Enbiyâ 21/74; el-Ankebût 29/34 vd.

[1809] Sicistânî, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*, 358; Ünver, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'ân Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", 172.

[1810] Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50; el-Ahzâb 33/33; el-Fetih 48/26. Konuyla ilgili olarak bk. Muhammed Fuâd Abdilbâkī, *el-Muʿcemü'l-müfehrest li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, 184.

bizim bugün "Câhiliyye" olarak adlandırdığımız dönemdeki akıllıca düşünmeyi ve vakarı geri plana iten kaba ve olumsuz davranış biçimi olarak tezahür eden genel davranış biçimini ifade etmek için kullanmaktadır.[1811] Bu yönüyle söz konusu kelime, belli davranış modellerinin sergilendiği bir dönemi ifade etmek için terimleştirilmiş ve bu dönemin özel ismi olmuştur. Câhiliye kelimesinde görülen anlam değişiminde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm tenzil öncesi dönemde belli anlamlarda kullanılan bazı lafızları yeni anlamlarda kullanmıştır. Bu yeni anlamlar; genellikle eski anlamın daralması, genişlemesi, somut bir anlamda kullanılan lafzın soyut ve dinî bir içerikle kullanılması vb. şekillerde tezahür etmiştir.[1812] Kur'ân'da Cahiliye dönemindeki anlamından farklı olarak yeni anlamda kullanılan lafızlardan birisi de "nafaka/نفق" kökünden türeyen "nifâk/نفاق"ve "münâfık/منافق" lafızlarıdır. Bu kökün sözlükte, "tükenmek, azalmak, ölmek, ruhu çıkmak, alışverişin çok olması, yaranın kabuk bağlaması"[1813] gibi anlamları vardır. İbn Kuteybe (öl. 276/889) bu kelimeyle ilgili olarak şunları söylemektedir: "Nifak kelimesi dilde "نافَقَ اليربوعُ", "köstebek yuvası ve yuvasının giriş yeri" anlamına gelir. Nitekim köstebeğin yuvasının birden fazla girişi vardır. Yuvasının bir girişi kapatıldığında köstebek, diğer yerlerden dışarı çıkar. Münâfığın durumu da köstebeğin durumuna benzetilmiştir. Köstebek nasıl ki bir yerden girip diğerinden çıkıyorsa, münâfık da diliyle Müslüman olduğunu söylemesine rağmen inanç bakımından Müslüman değildir."[1814] Ayrıca nifâk kelimesi İslâmdan önceki Arapların bilmediği bir terimdir, dolayısıyla İslâmi bir terimdir. İşte münâfık kelimesi, "bir çeşit tarla faresi yuvası" anlamından, kişinin inanç durumunu yansıtan manevi bir kavrama doğru anlamı genişlemiş ve yepyeni bir anlam kazanmıştır. Böylece, kâfir ve mü'min'den ayrı, yerilen, iki yüzlü bir insan tipini anlatan bir kelime olmuştur.[1815] Yine aynı şekilde salât, savm, zekât, hac, teyemmüm gibi kavramlar da semantik gelişim sonucu terimleşmiş

[1811] Bilgi için bk. Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, 187; M. Faik Yılmaz, "Kur'ân'da Cehâlet Kavramı", *Dinî Araştırmalar*, 15 (2003), 5/181; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

[1812] Karagöz, "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", 319-320.

[1813] İbn Manzûr, "nfk", 10/357-358; Zebîdî, "nfk", 26/431-432.

[1814] Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978/1398), 29.

[1815] Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", 40.

kelimelerdir. Salât lafzı önceleri "dua etmek, yalvarmak, bağışlanma dilemek"[1816] gibi anlamlarda kullanılmakta iken, daha sonra İslâmiyetin gelişiyle "namaz"[1817] anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Oruç anlamında kullanılan "savm/sıyam" kelimesi daha önceleri, genel anlamda "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak" [1818] anlamında kullanılırken, İslâmiyet'le bu anlam, günümüzde bildiğimiz manada "oruç tutmak" [1819] anlamında kullanılmaya başlamıştır. Zekât kelimesi "artmak, çoğalmak, temizlik, övmek vb."[1820] anlamlara gelmekte olup daha sonra, "zekât ibadeti" anlamında, hac kelimesi "bir şeyi yüceltmek, gitmek, yönelmek, ziyaret etmek, tartışma esnasında delillerle üstün gelmek"[1821] anlamında iken İslâmiyet'le birlikte bilinen "hac ibadeti" için kullanılır olmuştur. Bu lafızların sözlüksel anlamları ile terimsel anlamları arasındaki bağlantı güçlüdür. Kur'ân önceki anlamları da koruyarak kelimelere yeni anlamlar kazandırmıştır. Nitekim bu anlamlar, İslâm'dan önceki geleneğin araştırılması konusunda bir teşvik unsurudur. Zira İslâm asrı ile Câhiliye dönemi arasındaki semantik gelişimi ortaya koymak için bu çalışmalara ihtiyaç vardır.[1822]

C. SEMANTİK-VÜCÛH-NEZÂİR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Semantik, kelimelerin tarihi süreç içerisinde geçirdiği evrimler nedeniyle anlam daralması, genişlemesi, kayması, başkalaşması vb. durumlar sonucunda kazandığı yeni anlamları inceleyen bir ilimdir.[1823] Dolayısıyla semantik, kelimelerin ilk ortaya çıkış anlarından itibaren zamanla kazandıkları tüm yeni anlamları ve bağlamlarını araştırır. Bu bağlamda, bir kelimenin dildeki ilk vaz'ı (kökeni) ve ilk anlamı esas alınarak, günümüze kadar geçirdiği değişimler semantiğin inceleme alanına girer. Semantik çalışmalarda, dilsel, toplumsal ve kültürel faktörlerin kelimelerin anlamları üzerindeki etkisi de göz önünde bulundurulur. Dildeki ve Kur'ân'daki bütün kelimelerin semantik incelemesi

[1816] Bk. et-Tevbe 9/103; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350-357.
[1817] Bk. en-Nisâ 4/103.
[1818] Bk. Meryem 19/26; Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/416-425.
[1819] Bk. el-Bakara 2/183.
[1820] Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/207-209.
[1821] Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/413-416.
[1822] Zakir Aras, "et-Tatavvuru'd-Delâlî li'l-Mustalahâti'l-İslâmiyye", Kahire: *el-Ferâıd fi'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye,* 1 (2017), 34/91-96.
[1823] Yakıt, "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", 2/412; Asutay, *Arap Anlam Bilimi,* 35.

yapılabilir, yani kelime sayısında bir sınırlama yoktur. Her kelimenin geçmişten günümüze kadar kazandığı anlam katmanları, bağlam içindeki kullanımları ve farklı disiplinlerde nasıl yorumlandığı semantik analizle ortaya konabilir. Gezgin de bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Semantik metot, sadece çokanlamlı, eşadlı, eşanlamlı, zıt anlamlı, karşıt anlamlı vb. kelimeleri değil, Kur'ân'da geçen bütün anahtar kelimelerin, son ilahi vahyin inzâli sırasında kullanılan "kök/temel/esas" anlamlarını tespit ederek işe başlamakta ve bu kelimelerin geçirdiği anlam daralması, genişlemesi, anlam iyileşme veya kötüleşmesi, anlam kayması gibi anlam serüvenlerini ve böylece Kur'ân siyâkında nasıl bir anlam ifade ettiğini ortaya koymayı hedefler."[1824] Tefsir ilminin bir alt dalı veya ulûmü'l-Kur'ân'ın bir bölümü olarak kabul edilen Vücûh-Nezâir ilmi, kelimelerin tarihî süreçteki değişimleriyle ilgilenmek gibi bir zorunluluk taşımaz. Nitekim bu ilim dalı, lafzın kök anlamı, iştikâkı veya tarihî evrimiyle değil, yalnızca çok ve farklı anlamlara gelen yönlerinin incelenmesiyle ilgilenir. Daha önce de ifade edildiği gibi vücûh ilmi, Kur'ân'daki aynı lafzın, tenzil süreci boyunca (23 yıllık zaman diliminde) farklı âyetlerde hangi vecihlerde (anlamlarda) kullanıldığını, nezâir ise bu anlamlardan herhangi birinin Kur'ân-ı Kerîm'de tekrarlandığı yerleri belirleyerek tefsir etmeye çalışır. Bu nedenle, Vücûh-Nezâir ilmi, kelimelerin çokanlamlılığını merkeze alır ve konusu doğrudan çokanlamlı lafızlardır. Semantik ilmiyle kıyaslandığında, incelenen kelime sayısı daha sınırlıdır, çünkü Vücûh-Nezâir, yalnızca Kur'ân'daki belirli kelimeleri ele almakta ve bu kelimelerin bağlam içindeki anlam farklılıklarını tespit etmeye odaklanmaktadır.

Semantik ilmi, günümüz modern dönem dilbilim çalışmalarının alt dallarından biridir. Yunancadan alınan bu kavram anlam incelemesini ele alan teknik bir terim olarak ilk kez 1883'te Fransız dilbilimcisi Michel Bréal tarafından kullanılmıştır.[1825] Batılıların son yüzyılda ilgilendikleri bu ilimle, Belâsi'nin ifade ettiği gibi Arap bilginleri çok daha önceleri "*İlmü'd-delâle, İlmü'l-ma'nâ, Tetavvuru'l-lügavî*" gibi isimlerle ilgilenmeye başlamışlardır.[1826] Nitekim Arap dilinin anlatım gücü, ifade zenginliği ve muhteva genişliği bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda, Mukâtil b. Süleymân'ın h. 150 yılında ilk

[1824] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 635.
[1825] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 391-392; Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", 107; H. Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", 32; Ceren Selvi, "Dilbilim, Göstergebilim, Anlambilim ve Çokanlamlılık Üzerine Bir İnceleme", 207.
[1826] Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delâle*, 11; İbrâhim Enîs, *Delâletü'l-elfâẓ*, 49-50; Muhammed el-Mübârek, *Fıḳhü'l-luġa*, 129; Ullmann, *Devru'l-Kelime*, 13-15, 62-70; Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafẓî*, 47-48.

eserini telif ettiği Vücûh-Nezâir ilmi, bütün tefsir ilimleri ve ulûmü'l-Kur'ân açısından değerlendirildiğinde en kadim ilim dallarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca semantik, daha çok sözlük bilimsel bir çalışmadır, yani lügavî bir ilimdir ve dil bilimini merkeze alır. Vücûh-Nezâir ise âyetlerin bağlamı çerçevesinde anlamları tespit etmeye çalışır ve Kur'ânî bir ilimdir; inceleme sahası doğrudan Kur'ân'dır. Kur'ân'ın Kur'ân'la/ âyetin âyetle tefsirinin ilk örneği olması yönüyle de aynı zamanda tefsîrî bir ilimdir.

Tanımları, kavramları, uyguladıkları yöntem ve metotları birbirinden farklı olan Vücûh-Nezâir ile Semantik ilminin birbirinin yerine kullanılması mümkün olmadığı gibi bu iki disiplinin birbirine karıştırılmaması da gereklidir. Semantik ilmi, Kur'ân'daki "anahtar kelimeleri" inceleme konusu yaparken, Vücûh-Nezâir ilmi de "çokanlamlı kelimeleri" analiz etmektedir. Dolayısıyla, her iki ilmin farklı yaklaşımları ve amaçları olsa da konuları itibariyle birbirini besleyebilecekleri alanlar bulunması yönüyle, birbirinden istifade etmeleri de mümkündür.[1827]

Buraya kadar incelediğimiz kavramları özetlemek gerekirse; ne *eşbâh ve nezâir*, ne *müşterek lafız*, ne *mütevâtı' lafız*, ne *müterâdif lafız*, ne *ezdâd lafız*, ne *çokanlamlılık ve eşadlılık,* ne de *semantik ilmi ve metodu,* Vücûh-Nezâir ilmi ile birebir aynıdır. Bu kavramlar ile Vücûh-Nezâir ilmi arasında kısmi benzerlikler bulunsa da her biri yöntem, metot ve terminoloji açısından farklı disiplinlerdir ve her biri ayrı uzmanlık gerektiren alanlardır. Dolayısıyla Vücûh-Nezâir ilmi'nin yerine kullanılmaları mümkün değildir. Vücûh-Nezâir ilmi, doğrudan Kur'ân'ın kelimelerini ve bu kelimelerin farklı bağlamlarda taşıdığı anlamları incelerken, bu kavramlar dilbilim, sözlükbilim ve anlam ilişkileriyle ilgilenir. Dolayısıyla bu kavramların birbiriyle karıştırılmaması, her birinin kendi çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.

[1827] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 636.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN TEFSİRDEKİ YERİ

Tezin bu bölümünde Vücûh-Nezâir ilminin tefsirlere yansıması ve etkisi ele alınacaktır. Bu sahada elimizde bulunan ilk eser, aynı zamanda elimize ulaşan ilk tefsirin sahibi de olan Mukâtil b. Süleymân'ın, *el-Vücûh ve'n Nezâir* adlı eseridir. Mukâtil'in eseri, Kur'ân'ın nüzulü döneminin ve sonrasının eşsiz dil zenginliğini yansıtması[1828] ve kendisinden sonra gelen erken dönem müelliflerini neredeyse taklit derecesinde etkilemesi ve daha sonra bu ilimde eser telif eden müelliflere de kaynaklık etmesi ve bu sahanın ilk matbu eseri olması yönüyle son derece önemli bir eserdir. Mukâtil'in kitabında Vücûh-Nezâir kavramlarını ele alış şekli ve uyguladığı yöntem, kendisinden sonra gelen diğer ilk dönem müelliflerinin eserlerinde herhangi bir değişikliğe uğramadan aynı şekilde kullanıldığı gibi sonraki dönemlerde yazılan eserler üzerinde de etkili olmuştur. Dolayısıyla Mukâtil'in eseri yazıldığı dönemden günümüze kadar her dönemde kaynak olarak kabul edilmiş ve Vücûh-Nezâir ilminin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu nedenle, tezin hacmi, konunun çok dağılmaması ve çalışma süresinin sınırlılığı göz önünde bulundurularak, Vücûh-Nezâir ilminin temelini oluşturan ve bu ilmin kurucusu ve ilk müellifi kabul edilen Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Neẓâ'ir fi'l-Ḳur'âni'l Aẓîm* (thk. Hâtim Sâlih Dâmin) adlı eseri esas alınarak araştırma yapılacaktır. Bu çerçevede, diğer Vücûh-Nezâir eserlerine yer verilemeyecek, inceleme Mukâtil'in eseri ile sınırlı tutulacaktır. Mukâtil'in, Vücûh-Nezâir külliyatında son derece önemi haiz olan ve aynı zamanda bir Kur'ân sözlüğü özelliği taşıyan bu eserinden[1829] seçilen üçer lafzın[1830] belirlenen tefsir türlerinde nasıl tefsir edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu incelemede rivâyet, dirâyet, mezhebi, fıkhî, iş'ârî, ictimâî ve ilmî tefsir olmak üzere yedi

[1828] Mehmet Çiçek- Sema Çelem, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 142.

[1829] İsmail Kurt, "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi: Hicri İlk Dört Asır" *Bilimname* 49 (2023/1), 199.

[1830] Mukâtil'in eserinde 176 lafız bulunmaktadır. Ancak tezin hacmi ve tefsir türlerinin fazlalığı göz önünde bulundurularak Mukâtil'in eserinden seçilen üçer lafızla yetinilmiştir. Zira lafızların tamamının bütün tefsirlerde incelenmesinin ansiklopedik bir çalışmayı gerektirebileceği kanaatindeyiz. Tefsir çeşitleri konusunda da İsmail Cerrahoğlu ve Muhsin Demirci'nin "Tefsir Tarihi", Abdurrahman Çetin'in "Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi" adlı kitapları baz alınmıştır. Bk. Cerraoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-776; Demirci, *Tefsir Tarihi,* 117-289; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi,* 313-318.

çeşit tefsir grubundan üçer tefsir seçilerek, her tefsir çeşidinde, farklı üç lafız ele alınacak, böylece Mukâtil'in eserinden 21 lafız, 21 farklı tefsir çeşidinde incelemeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda ilk olarak, Mukâtil'in bir lafza verdiği her vecih (anlam) ve o veche delil olarak zikrettiği örnek âyet ve nezâir (aynı veya benzer) âyetler verilecek, akabinde de her üç tefsirin müellifinin bu âyetlere verdiği anlamlar, varsa yorumlar aktarılacaktır. Mukâtil'in lafızlara verdiği anlamların, incelenen tefsirlerde yer alıp almadığı, benzerlik veya ayrışan yönleri tespit edilerek, her vechin sonunda değerlendirme yapılacaktır. Böylece Mukâtil'in şahsında Vücûh-Nezâir ilminin tefsirlere ne ölçüde yansıdığı veya yansımadığı dolayısıyla tefsir literatürüne etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

I. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN RİVÂYET TEFSİRLERİNE ETKİSİ

Rivâyet tefsirlerinde Vücûh-Nezâir ilminin etkisini inceleyebilmek için, Mukâtil'in eserinden seçtiğimiz "*hüdâ, küfr* ve *şirk*" lafızlarını, bu alanın meşhur rivâyet tefsirlerinden [1831] olan Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, [1832] İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* [1833] Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *ed-Dürrü'l-menṯûr fi't-tefsîr bi'l-meʾṯûr* [1834] adlı eserlerinde incelemeye çalışacağız. Mukâtil'in Vücûh-Nezâir eserinde ele aldığı bu üç lafzın söz konusu rivâyet tefsirlerinde nasıl açıklandığı, anlamlarının nasıl yorumlandığı ve Mukâtil'in verdiği vecihlerle ne ölçüde örtüştüğünü karşılaştırmalı olarak değerlendirerek, Vücûh-Nezâir ilminin rivâyet tefsirlerine hangi ölçüde yansıdığını ve bu ilmin tefsirlere etkisini tespit

---

[1831] Rivâyet tefsirleri hakkında bk. M. Suat Mertoğlu, "Tefsir (Literatür-Klasik Dönem)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/290-294.

[1832] Taberî tefsirinde lafızların anlamlarını verirken "*vücûh-nezâir*" kavramlarını bizzat kullanmıştır. Yaptığı açıklamalarda genel olarak "**من الوجوه**", "**هذه الوجوه**", "**أوجه تأويل**", "**وجوه تأويل**" gibi ifadelerle zû vücûh lafızlara işaret etmiştir. Taberî *"nezâir"* kavramını da sözlük anlamı çerçevesinde yani "*misl*, *şibh, benzer, denk, aynısı*" anlamlarında kullanmış ve "**وذلك نظير ما قال ربنا جلّ ثناؤه في تنزيله**", "**ومعناه نظيرُ**" gibi ifadelerle de anlam olarak birbirine benzer olan âyetlere işaret etmiştir. Bk. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 1/141, 1/148, 1/184, 1/444, vd.

[1833] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, İbn Kesîr de tefsirinde "vücûh kavramını, "yön, mana, anlam, yüz, çeşit" gibi anlamlarda ve genelde "**مِنْ وُجُوهٍ [أَحَدُهَا]**" şeklinde kullanmıştır. Nazîr kavramını da yine "**وَهُوَ نَظِيرُ قَوْلِهِ تَعَالَى**", "**لَا نَظِيرَ لَهُ**" gibi ifadelerle "benzer, denk, aynısı" anlamlarında kullanmıştır. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*, 1/89, 1/108, 1/160, 1/251, 1/511, 4/172, vd.

[1834] Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr fi't-tefsîr bi'l-meʾṯûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.). Süyûtî "*vücûh*" kavramını sözlük ve terim anlamı çerçevesinde kullanmıştır. "**ذُو وُجُوه**", "**على أَرْبَعَة وُجُوه**" gibi. Ancak "nazîr" kelimesinin kullanımı mevcut olmayıp onun yerine çoğunlukla "**مثله**". "**نَحوه**". kelimelerini kullanmıştır. Bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr fi't-tefsîr bi'l-meʾṯûr,* 1/40, 2/18, 4/219, 1/63, 1/109, 2/98, 2/235, 2/420, 2/524 vd.

etmeye çalışacağız. Lafızları incelemeye Mukâtil ve diğer Vücûh-Nezâir müelliflerinin eserlerine ilk olarak aldıkları, emredilenlerin en yücesi olan "el-Hüdâ/الهدى" lafzını ele alarak başlamak istiyoruz.

A. TABERÎ, İBN KESÎR VE SÜYÛTÎ'DE "الهدى/el-Hüdâ" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil "Hüdâ" lafzını 17 vecih/anlam[1835] olarak açıklamıştır:

1.Vecih: "البيان /*Beyân"*. Örnek Bakara Sûresi 5. âyet " أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ". Mukâtil âyetteki *"Hüdâ"* kavramını "البيان/beyân/açıklama"[1836] olarak ifade etmiştir. Nazîri olan âyetler*;* A'râf Sûresi 100. âyet; "أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الأَرْضَ" ve Tâhâ Sûresi 128. âyetteki "أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ" ibarelerini Mukâtil, "أَوَلَمْ يُبَيِّنْ لَهُمْ /Onlara göstermedi mi? bildirmedi mi?"[1837] şeklinde açıklamıştır. Lokmân Sûresi 5. âyeti " أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ" Mukâtil "بَيانًا مِنْ رَبِّهِمْ/Rab'lerinden bir açıklama" [1838] olarak yorumlamış, Fussilet Sûresi 17. âyetteki "وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ", "فَهَدَيْنَاهُمْ" kelimesini ve İnsân Sûresi 3. âyetteki "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ", "هَدَيْنَاهُ" lafzını " بَيَّنَّا لَهُمْ/Onlara açıkladık, gösterdik"[1839] şeklinde tefsir etmiştir.

Taberî, Bakara Sûresi 5. âyetteki "*Hüdâ*" lafzını " أنهم على نور من ربهم وبرهان واستقامة وسداد", "nûr, hüccet/delil, istikâmet ve karşılık" olarak açıklamış ve İbn Abbâs'ın da bu kelimeyi "nûr ve istikâmet" olarak açıkladığını ifade etmiştir.[1840] Taberî de A'râf Sûresi 100. âyetteki ibare için Mukâtil'le aynı ifadeyi "أو لم يتبين/açık, belli değil mi?"

[1835] Mukâtil*, el-Vücûh*, 19
[1836] Mukâtil*, el-Vücûh*, a.y.
[1837] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20.
[1838] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[1839] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[1840] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 1/249-250.

kullanmıştır.[1841]Tâhâ Sûresi 128. âyete de "أفلم يبين لهم يقول: يبين. ومعنى يهد/onlara göstermedi mi? Bildirmedi mi?" şeklinde aynı manayı vermiştir.[1842] Taberî Lokmân Sûresi 5. âyeti Mukâtil'den biraz farkla "على بيان من ربهم ونور/Rab'lerinden bir açıklama ve nûr üzerine"[1843] şeklinde tefsir etmiştir. Yine Fussilet Sûresi 17. âyetle ilgili " فبينا لهم سبيل الحق وطريق الرشد/Biz onlara doğru yolu ve gerçeği açıkladık, gösterdik" şeklinde biraz farkla Mukâtil'le aynı manayı vermiş ve bu görüşünü İbn Abbâs, Katâde, Süddî ve İbn Zeyd rivâyetleriyle de desteklemiştir.[1844] İnsan Sûresi 3. âyeti de " إنا بينا له طريق الجنة، وعرّفناه سبيله، إن شكر، أو كفر/Biz ona cennetin yolunu açıkladık, yolu ona tarif ettik ya şükreder ya da inkâr eder" şeklinde yorumlamıştır.[1845]

İbn Kesîr, Bakara Sûresi 5. âyeti " عَلى هُدىً أي على نُورٍ وَبَيَانٍ وَبَصِيرَةٍ مِنَ اللَّهِ/nur, beyân ve basiret" olarak tefsir etmiş ve Taberî gibi İbn Abbâs'ın da "Rablerinden nur ve istikamet" olarak yorumladığını belirtmiş ve Taberî'nin yukarıda verdiğimiz görüşünü nakletmiştir.[1846] A'râf Sûresi 100. âyetteki "Hüdâ" lafzı hakkında bir görüş beyân etmemiş, ancak İbn Abbâs, Mücâhid ve Taberî'nin bu ibareyi " أو لم يتبين" olarak tefsir ettiklerini bildirmiştir.[1847] İbn Kesîr, Tâhâ Sûresi 128. âyetteki " أَفَلَمْ يَهْدِ", ibaresine ise bir açıklama getirmemiş, olduğu gibi kullanmıştır.[1848]Lokman Sûresi 5.âyeti ise " أُولئِكَ عَلى هُدىً مِنْ رَبِّهِمْ أَيْ عَلَى بَصِيرَةٍ وَبَيِّنَةٍ وَمَنْهَجٍ وَاضِحٍ جلي/basiret, beyyine ve apaçık bir yöntem"[1849]olarak tefsir etmiştir. İbn Kesîr, Fussilet Sûresi 17. âyetle ilgili de bu âyeti

[1841] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 12/578.
[1842] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 18/397.
[1843] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 20/124.
[1844] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 21/448.
[1845] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 24/92.
[1846] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 1/82.
[1847] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 3/405
[1848] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/285.
[1849] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 6/295.

İbn Abbâs, Katâde, Süddî ve İbn Zeyd'in "بَيَّنَّا لَهُمْ /biz onlara açıkladık" olarak tefsir ettiklerini belirtmiş, kendisi herhangi bir yorum getirmemiştir.[1850] İbn Kesîr de İnsan Sûresi 3. âyeti "أَيْ بَيَّنَّاهُ لَهُ وَوَضَّحْنَاهُ وبصرناه/ Ona gösterdik, açıkladık ve onu gördük"[1851] şeklinde açıklamıştır.

Süyûtî, Bakara Sûresi 5. âyetteki "*Hüdâ*" lafzını aynen almış " استحقوا الْهدى والفلاح" tefsir etmemiştir.[1852]A'râf Sûresi 100. âyete ise İbn Kesîr gibi bir görüş beyân etmeyerek, Taberî ve İbn Abbâs'ın bu ibareyi "أولم يهد قَالَ: أَو لم يبين" şeklinde, Mücâhid'in " قَالَ: يبين "şeklinde açıkladıklarını ifade etmiştir.[1853] Süyûtî, Tâhâ Sûresi 128. âyette ise aynı ibareyi İbn Abbâs'ın " قَالَ: ألم نبين لَهُم " şeklinde, Katâde'nin de " "قَالَ: أفلم نبين لَهُم şeklinde açıkladıklarını belirtmekle yetinmiştir.[1854] Süyûtî, Lokman Sûresi 5. âyetle ilgili ise; bu sûrenin ilk beş âyetine dair her hangi bir açıklama yapmamış, direk altıncı âyeti açıklamaya geçmiştir. [1855] Süyûtî, Fussilet Sûresi 17. âyetle ilgili de İbn Abbâs'ın " قَالَ: يَقُول: بَينا لَهُم سَبِيل الْخَيْر وَالشَّر وَالله أعلم"/Biz onlara hayır ve şer yolunu açıkladık, gösterdik" şeklinde, Katâde'nin de "بَينا لَهُم ve şer yolunu açıkladık, gösterdik" şeklinde yorumladıklarını ifade etmiştir.[1856] İnsan Sûresi 3. âyeti ise İkrime'nin "إِنَّا هديناه السَّبِيل قَالَ: السَّبِيل الْهدى" şeklinde, Mücâhid'in de "قَالَ: الشقاوة والسعادة" olarak açıkladığını nakletmiştir.[1857]

Taberî'nin "*Hüdâ*" lafzının "*beyân*" vechinde verilen bütün örnek âyetleri "*beyân*" olarak açıkladığı görülmektedir. Dolayısıyla bu vecihte Mukâtil'le aynı görüşte olduğunu söylemek mümkündür. İbn Kesîr, kimi yerlerde görüş beyân etmiş ancak çoğunlukla da ilk dönem müfessirlerinin âyetleri "*beyân, açıklamak, göstermek*" şeklinde açıkladıkları

[1850] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/155.
[1851] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 8/293.
[1852] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 1/69.
[1853] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 3/507.
[1854] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 5/610.
[1855] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr*, 6/503.
[1856] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/318.
[1857] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 8/368.

rivâyetlerine yer vermiştir. İbn Kesîr'in de Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir. Süyûtî ise genel olarak kendisi görüş beyân etmemiş, önceki müfessirlerin görüşlerini nakletmiştir. Âyetlerin çoğunda yaptığı nakiller Mukâtil ve diğer âlimlerle uygunluk içerisinde olup, farklı olan ve hiç açıklama yapmadığı âyetler de vardır.

2. Vecih: "دين الإسلام /*İslâm Dini*". Örnek Hac Sûresi 67. âyet "هُدًى مُسْتَقِيم". Mukâtil, âyetkeki "Hüdâ" lafzını "دينا مستقيما وهوالإسلام/dosdoğru bir din olan İslâm" olarak açıklamıştır.[1858] Nazîri olan âyetler; Bakara Sûresi 120. âyette "إن هدى الله هو الهدى". geçen "Hüdâ" lafızlarını Mukâtil, "دين الإسلام هو الدين /İslâm dini" olarak açıklamış,[1859] Âl-i İmrân Sûresi 73. âyetteki "قل إن الهدى هدى الله"[1860] ve En'âm Sûresi 71. âyetteki " قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى" "Hüdâ" lafızlarını diğer iki âyette olduğu gibi "İslâm dini" olarak tefsir etmiştir.[1861]

Taberî'de Hac Sûresi 67. âyet "İslâm dini'nin eş anlamlı kullanımlarından biri olan " إنك لعلى طريق مستقيم /doğru yol" olarak tefsir etmiştir.[1862] Bakara Sûresi 120. âyeti ise " إن بيان الله هو البيان المقنع /Allah'ın beyânı, ikna edici söz, açıklama" şeklinde yorumlamıştır.[1863] Taberî Âl-i İmrân Sûresi 73. âyet hakkında te'vil ehlinin ihtilafa düştüğünü dile getirerek görüşlerini uzunca zikretmiş ve âyeti " إن التوفيق توفيقُ الله والبيانَ بيانُه /Allah'ın başarısı ve açıklaması, sözü" olarak tefsir etmiştir.[1864] En'âm Sûresi 71.

[1858] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20.
[1859] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20.
[1860] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20.
[1861] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20.
[1862] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 18/680.
[1863] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 2/563.
[1864] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 6/512-516.

âyetteki birinci "Hüdâ" lafzını " إن طريق الله الذي... وسبيلنا الذي... ودينه الذي/Allah'ın yolu ve dini", ikinci "Hüdâ" lafzını ise " والاستقامة/istikâmet" olarak açıklamıştır.[1865]

İbn Kesîr, Hac Sûresi 67. âyeti Taberî'ye benzer bir şekilde " إِنَّكَ لَعَلى هُدىً مُسْتَقِيمٍ أَيْ طَرِيقٍ وَاضِحٍ مُسْتَقِيمٍ مُوصِلٍ إِلَى المقصود/maksada ulaştıran apaçık, dosdoğru yol" olarak açıklamıştır.[1866] Bakara Sûresi 120. âyeti de "يَعْنِي هُوَ الدِّينُ الْمُسْتَقِيمُ الصَّحِيحُ الْكَامِلُ الشَّامِلُ /tam, kâmil, sağlam, dosdoğru din" olarak açıklamıştır.[1867] İbn Kesîr de Âl-i İmrân Sûresi 73. âyetle ilgili "هُوَ الَّذِي يَهْدِي قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى أَتَمِّ الْإِيمَانِ..." /O, kuluna ve Rasûl'üne apaçık delillerden indirdiği şeylerle müminlerin kalplerini tam, eksiksiz bir imana ulaştırandır" şeklinde Taberî'den daha uzun bir açıklamada bulunmuştur.[1868] En'âm Sûresi 71. âyetle ilgili ise Süddî'den verdiği bir rivâyetle âyetteki "Hüdâ" lafızlarını "وَالطَّرِيقُ هُوَ الْإِسْلَامُ /yol, İslam" olarak açıklamıştır.[1869]

Süyûtî, Hacc Sûresi 67. âyetle ilgili olarak doğrudan Mukâtil'in görüşüne yer vermiş ve onun bu âyeti "قَالَ: دين مُسْتَقِيم" şeklinde açıkladığını ifade etmiştir.[1870] Bakara Sûresi 120. âyetle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.[1871] Süyûtî Âl-i İmrân Sûresi 73. âyetle ilgili ise burada âyetin "Hüdâ" lafzının geçtiği kısmı aynen vermiş, âyetin son tarafı ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.[1872] En'âm Sûresi 71. âyeti tefsir etmemiş olduğu gibi "إِن الْهدى هدى الله" kullanmıştır.[1873]

Mukâtil'in "*İslâm dini*" olarak açıkladığı ikinci vecihteki örnek âyetleri, Taberî birebir aynı ifadelerden ziyade İslâm dininin özelliklerini içeren ifadeleri kullanarak açıklamıştır.

[1865] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 11/455.
[1866] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/395.
[1867] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 1/281.
[1868] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 2/51.
[1869] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 3/250-251.
[1870] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr*, 6/73.
[1871] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 1/272.
[1872] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 2/242.
[1873] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 3/296.

İbn Kesîr de son âyet hariç, Taberî ile benzer yaklaşım göstermiştir. Süyûtî ise bu vecihteki âyetler hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

3.Vecih: "الإيمان/*İman*". Örnek Kehf Sûresi 13. âyet, "وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" Mukâtil âyeti **"**إيمانا /İman" olarak açıklamıştır.[1874] Nazîri olan âyetler; Meryem Sûresi 76. âyet " وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى". Mukâtil âyetteki "Hüdâ" lafzını "يَزِيدُهُمْ إيمانا /İmanın yenilenmesi, artması" olarak açıklamış,[1875] Sebe' Sûresi 32. âyetteki "أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى" "Hüdâ" lafzını "إيمانا/iman" olarak açıklamış,[1876] Zuhruf Sûresi 49. âyetteki " ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ", "لَمُهْتَدُونَ" ibaresini "لمؤمنون/inananlar"[1877] olarak açıklamıştır.

Taberî, Kehf Sûresi 13. âyeti Mukâtil'le aynı şekilde " يقول: وزدناهم إلى إيمانهم بربهم إيمانا /biz onların Rablerine olan imanlarını artırdık." şeklinde "iman" olarak açıklamaktadır.[1878] Meryem Sûresi 76. âyeti de " بما يتجدّد له من الإيمان /imanın yenilenmesi, artması " olarak yorumlamıştır.[1879] Taberî Sebe' Sûresi 32. âyeti ise "ومنعناكم من اتباع الحق /sizi hakka tabi olmaktan biz mi menettik" şeklinde tefsir ederek, "Hüdâ" lafzını burada "Hakka, gerçeğe tabi olmak, uymak" anlamında kullanmıştır.[1880] Zuhruf Sûresi 49. âyette ise imanın tasdik boyutunu zikrederek " قالوا: إنا لمتبعوك فمصدّقوك فيما جئتنا /tabi olmak, tasdik etmek" anlamlarıyla açıklamıştır."[1881]

İbn Kesîr, Kehf Sûresi 13. âyetle ilgili olarak " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً وَآتاهُمْ تَقْواهُمْ/ Hidâyete erenlerin hidâyetlerini artırır, takvâlarını verir" şeklinde bir açıklama

[1874] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20.
[1875] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20
[1876] Mukâtil, *el-Vücûh*, 20.
[1877] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1878] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 17/615.
[1879] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 18/244.
[1880] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 20/407.
[1881] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 21/615.

yapmıştır.[1882] Meryem Sûresi 76. âyetle ilgili de " أَخْبَرَ بِزِيَادَةِ الْمُهْتَدِينَ هُدًى " diyerek, Tevbe Sûresi 124-125. âyetleriyle "....زادَتْهُ هذِهِ إِيماناً/Bu onun imanını artırdı", âyeti tefsir etmiştir.[1883] Sebe' Sûresi 32.âyetle ilgili olarak da " على عدم الإيمان بالقرآن الكريم /Allah Kur'ân'da imanın olmadığını haber verdi" şeklinde bir açıklama yapmıştır.[1884] İbn Kesîr, Zuhruf Sûresi 49. âyetle ilgili olarak beş âyeti bir arada tefsir etmiş, âyetteki "lemühtedûn" ibaresi için ise net bir şey söylememiştir.[1885]

Süyûtî, Kehf Sûresi 13. âyeti Rabi' b. Enes'in "قَالَ: إخلاصاً {وزدناهم هدى} /*ihlas, samimiyet"* olarak yorumladığını bildirmektedir.[1886] Meryem Sûresi 76. âyeti ise tefsir etmemiş, Sebe' Sûresi 32. âyeti de açıklamamış sadece zikredip geçmiştir.[1887] Zuhruf Sûresi 49. âyetle ilgili de herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Bu vecihte Taberî ve İbn Kesîr, Mukâtil'in verdiği anlamlardan çok az farkla aynı anlamları vererek, Mukâtil'le aynı yaklaşımı sergilemektedirler. Süyûtî ise bu vecihte geçen âyetlere herhangi bir yorum getirmemiştir.

4.Vecih: "دَاعِيًا /*Davetçi"*. Örnek Ra'd Sûresi 7. âyet; "إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ" Mukâtil âyetin bu kısmını "النبي صلى الله عليه و سلم /Hz. Peygamber (s.a.s.)" olarak açıkladıktan sonra "وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ" kısmını da "داعيا يدعوهم /Onları davet eden davetçi" olarak yorumlamıştır.[1888]

Nazîri olan âyetler; İsrâ Sûresi 9. âyet "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ". Mukâtil âyetteki "يَهْدِي" kavramını "يَدْعُو/davet ediyor" olarak açıklamış,[1889] Saffât Sûresi 23. âyetteki

[1882] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/127.
[1883] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/229.
[1884] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 6/459.
[1885] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/211.
[1886] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 5/371.
[1887] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 6/703.
[1888] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1889] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.

"فَاهْدُوهُمْ إلى صِراطِ الجَحِيمِ", "فَاهْدُوهُمْ" ibaresini "فدعوهم /öyleyse onları davet et" olarak tefsir etmiş,[1890] Şûrâ Sûresi 52. âyetteki "وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ", "لَتَهْدِي" ibaresini de "تدعو /çağırıyorsun" [1891] anlamı vermiştir. Ahkâf Sûresi 30. âyeti ise " مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ" Mukâtil yine "يَدْعُو /davet ediyor, çağırıyor"[1892] olarak tefsir etmiştir.

Taberî, Ra'd Sûresi 7. âyetteki "*Hüdâ*" lafzını "ولكل قوم إمام /her ümmetin bir imamı vardır" diyerek kelimeye "imam, önder" anlamı vermiştir.[1893] Taberî İsrâ Sûresi 9. âyeti "يرشد ويسدّد/irşad etmek, yönlendirmek (kastetmek)" olarak tefsir etmiştir.[1894] Saffât Sûresi 23. âyeti ise "فوجهوهم /onları yönlendir" şeklinde yorumlayarak kelimeye "tevcih etmek, yönlendirmek" anlamı vermiştir. Taberî görüşünü İbn Abbâs rivâyetiyle de desteklemektedir.[1895] Taberî de Şûrâ Sûresi 52. âyete "داع يدعوهم إلى الله عز وجل /Allah'a davet eden ve dini onlara açıklayan kişi/davetçi" olarak anlam vermiş, görüşünü Katâde ve Süddî rivâyetleriyle de desteklemiştir.[1896] Ahkâf Sûresi 30. âyeti de " يرشد إلى الصواب، ويدّل على ما فيه لله رضا /doğruya iletmek ve Allah'ın razı olduğu şeylere işaret etmek"[1897] olarak tefsir etmiştir.

İbn Kesîr Ra'd Sûresi 7. âyetteki "*Hüdâ*" lafzını İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyette " لكل قَوْمٍ دَاعٍ /her kavim için bir davetçi ", Mücâhid, Katâde ve Abdurrahmân b. Zeyd'in " أَيْ نَبِيٌّ/ Peygamber ", Ebû Sâlih ve Yahyâ b. Râfi'nin " أَيْ قَائِدٍ /komutan ", İkrime ve Ebû'd-

[1890] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1891] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1892] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1893] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 16/353.
[1894] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 17/392.
[1895] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 21/28-29.
[1896] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 21/561.
[1897] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 22/140.

Duhâ'nın " قالا: هو محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ /Hz. Muhammed (s.a.s.)" olarak açıkladıklarını belirtmektedir.[1898] İsrâ Sûresi 9. âyeti de " يَهْدِي لِأَقْوَمِ الطُّرُقِ وَأَوْضَحِ السُّبُلِ، وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ… / O, en doğru ve en açık yollara iletir, mü'minleri müjdeler… " şeklinde " يَهْدِي " kavramını aynen kullanarak açıklamıştır.[1899] İbn Kesîr Saffât Sûresi 23. âyeti ise "أَيْ أَرْشَدُوهُمْ إِلَى طَرِيقِ جَهَنَّمَ /onları cehenneme giden yola yönlendirir " olarak açıklamış[1900] Şûrâ Sûresi 52. âyetteki "لَتَهْدِي " kelimesine ise bir açıklama getirmemiş " وَإِنَّكَ أَيْ يَا مُحَمَّدُ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ " aynı haliyle kullanmıştır.[1901] İbn Kesîr Ahkâf Sûresi 30. âyeti, Cin Sûresi1ve 2. âyetle tefsir etmiş âyette geçen "يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ /doğru yolu gösteriyor " ibaresini kullanmıştır.[1902]

Süyûtî de Ra'd Sûresi 7. âyetteki "*Hüdâ*" lafzını " لكل قوم دَاع يَدعُوهُم إِلَى الله /her kavmin bir davetçisi var " olarak açıklamış ve İbn Kesîr gibi İbn Abbâs'ın "دَاع: قَالَ / davetçi", Mücâhid'in "نَبِي يَدعُوهُم إِلَى الله /Peygamber ", İkrime'nin de " مُحَمَّد صلى الله عَلَيْهِ وَسلم هُوَ الْمُنْذر وَهُوَ الْهَادِي /Hz. Muhammed (s.a.s.)" olarak açıkladıklarını belirtmiştir.[1903] Süyûtî İsrâ Sûresi 9. âyeti "قَالَ: لِلَّتِي هِيَ أصوب/en doğrusu için" şeklinde açıklamıştır.[1904] Saffât Sûresi 23. âyeti İbn Abbâs'ın bir rivâyette " قَالَ: سوقوهم /onları sür, sevket " şeklinde başka bir rivâyette de "قَالَ: دلوهم /onları kovala" şeklinde açıkladığını ifade etmektedir.[1905] Şûrâ Sûresi 52. âyeti de İbn Cüreyc'in " قَالَ: لتدعو /davet etmek " şeklinde,

[1898] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 4/372.
[1899] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/45.
[1900] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/7.
[1901] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/199.
[1902] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/267.
[1903] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr,* 4/607-608.
[1904] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr,* 5/245.
[1905] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr,* 7/84.

Katâde'nin de aynı şekilde "تَدْعُو :قَالَ/davet etmek" olarak açıkladıklarını belirtmektedir.[1906] Süyûtî Ahkâf Sûresi 30. âyeti ise tefsir etmemiştir.

Mukâtil'in dördüncü vechinde yer alan âyet örneklerini, Taberî Şurâ Sûresi 52. âyet dışında "*davetçi*" kavramıyla birebir aynı olmasa da yakın veya eş anlamlı kelimelerle tefsir etmiştir. İbn Kesîr, daha çok kavramın kendisini kullanmıştır. Süyûtî ise bazı yerlerde Mukâtil'le aynı kelimeleri kullanmış, bazı yerlerde de âyetlerdeki "*Hüdâ*" lafızlarını farklı kelimelerle açıklamıştır.

5.Vecih: "معرفة /*Bilgi, bilmek".* Örnek Nahl Sûresi 16. âyet "وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ".

Mukâtil âyetteki "يَهْتَدُونَ" lafzını "يعرفون الطريق/yolu biliyorlar" şeklinde açıklamıştır. [1907] Nazîri olan âyetler; Tâhâ Sûresi 82. âyet "لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى". Âyetteki "اهْتَدَى" lafzını Mukâtil, "عرف/bildi" olarak yorumlamış,[1908] Enbiyâ Sûresi 31. âyeti "فِجَاجًا سُبُلا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ" yine "يعرفون الطريق /yolu biliyorlar "[1909] şeklinde yorumlamış, Neml Sûresi 41. âyeti; "أتعرف السرير أم تكون " ," نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لا يَهْتَدُونَ من الذين لايعلمون /yatağı biliyor musun yoksa bilmiyor musun?" şeklinde tefsir etmiş, dolayısıyla "أَتَهْتَدِي" lafzını " أتعرف " olarak açıklamıştır.[1910] Zuhruf Sûresi 10. âyete de "سُبُلا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ " Mukâtil " لعلكم تعرفون الطرق /umulur ki yolları biliyorsunuz"[1911] anlamını vermiştir.

Taberî, Nahl Sûresi 16. âyetteki bu kelimenin tefsirini yapmamış, lafzı aynen almış ve" يهتدون بها في مسالكهم وطرقهم /onlara yollarını bulmada/bilmede rehberlik ediyorlar" anlamını vermiştir. Lafızlar farklı olsa da kastedilen anlam aynıdır.[1912] Taberî, Tâhâ

[1906] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr,* 7/364.
[1907] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1908] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1909] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21.
[1910] Mukâtil, *el-Vücûh*, 21-22.
[1911] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.
[1912] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 17/186.

Sûresi 82. âyetteki "اهْتَدَى" kavramını "istikâmet" olarak almış "ثم لزم ذلك فاستقام /istikâmet üzere olması gerekli oldu" ve bunu tevbe eden, salih amel işleyen bir kişinin davranışının sonucu olarak gerekliliği/lazımı olarak telakki etmiş, nihâyetinde o kişinin istikâmet üzere olacağını söylemiştir. Taberî'nin kullandığı bu tefsir yöntemi, Selef'in çokça kullandığı "et-Tefsir bi'l-lâzım" örneğidir.[1913] Taberî Enbiyâ Sûresi 31. âyette Mukâtil'in kullandığı ibare yerine aynı lafzı kullanmayı tercih etmiş " جعلنا هذه الفجاج في الأرض ليهتدوا إلى السير فيها/Yürürken kaybolmamaları, yollarını, yönlerini bulmaları için alametler, izler kıldık"[1914] şeklinde tefsir etmiştir. Taberî de Neml Sûresi 41. âyetteki "أَتَهْتَدِي" lafzını "أتعقل/akletmek, mantıklı olmak" şeklinde açıklamış, âyetin sonundaki "لا يَهْتَدُونَ" ifadesine de "لا يعقلون/akletmiyorlar, bilmiyorlar" anlamı vermiştir. Ancak Mücâhid'in bu kelimeye "أتعرفه" şeklinde yorumladığına da tefsirinde yer vererek bunların yakın anlamlı yorumlar olduğuna dikkat çekmiştir.[1915] Taberî Zuhruf Sûresi 10. âyette de "arefe" lafzını kullanmayıp yine "hidâyet" lafzını "لكي تهتدوا بتلك السبل /kılavuzluk, rehberlik etmek"[1916] anlamında kullanmıştır.

İbn Kesîr de Nahl Sûresi 16. âyette daha çok "necm" kelimesi üzerinde durmuş, "يَهْتَدُونَ" lafzını aynen kullanmıştır.[1917] İbn Kesîr'de Tâhâ Sûresi 82. âyetteki bu lafzı İbn Abbâs'tan rivâyetle Ali b. Ebî Talhâ'nın "أَيْ ثُمَّ لَمْ يُشَكِّكْ /şüphe duymadı", Saîd b. Cübeyr'rin "أَيِ اسْتَقَامَ عَلَى السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ/…istikamet üzere olma" [1918] şeklinde açıkladıklarını nakletmektedir. Enbiyâ Sûresi 31. âyete ise İbn Kesîr, herhangi bir açıklama yapmamış lafzı aynen "لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ" ele almıştır.[1919] Neml Sûresi 41. âyete de

[1913] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 18/347.
[1914] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 18/435.
[1915] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 19/470.
[1916] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 21/572.
[1917] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 4/484.
[1918] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/271.
[1919] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/297.

herhangi bir yorum getirmemiş,[1920] Zuhruf Sûresi 10. âyette de bir açıklama yapmamış lafzı "لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" şeklinde olduğu gibi almıştır.[1921]

Süyûtî, Nahl Sûresi 16. âyetin diğer kısımları üzerinde durmuş ve buradaki "*Hüdâ*" lafzını tefsir etmeyerek, olduğu gibi kullanmıştır.[1922] Tâhâ Sûresi 82. âyeti ise İbn Kesîr gibi İbn Abbas'ın "لم يشك :قَالَ اهْتَدَى ثمَّ /şüphe duymadı"[1923] şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir.

Enbiyâ Sûresi 31. âyetin ilgili kısmına ise herhangi bir yorum getirmemiştir. Neml Sûresi 41. âyeti "قَالَ: لنَنْظُر إِلَى عقلهَا /hadi bakalım, onun aklını görelim" şeklinde tefsir etmiş,[1924]

Zuhruf Sûresi 10. âyetle ilgili ise herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Taberî bu vecihte genel olarak Mukâtil'in kullandığı lafızları birebir kullanmayıp, yakın anlamlı kelimelerle âyet örneklerini yorumlamıştır. İbn Kesîr, çoğunlukla farklı bir yorum yapmamış lafzı olduğu gibi almıştır. Süyûtî ise bazen farklı kelimelerle lafzı açıklamış, bazen de herhangi bir açıklama da bulunmamış hatta o âyetleri kitabına hiç almamıştır.

6.Vecih: "رُسُلاً و كُتُبًا /*Peygamberler ve kitaplar*". Örnek Bakara Sûresi 38. âyet; " فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى" Mukâtil âyetteki "Hüdâ" lafzını "رُسُلاً و كُتُبًا /Peygamberler ve kitaplar" olarak açıklamış,[1925] Nazîri olan Tâhâ Sûresi 123. âyetteki "Hüdâ" lafzını da aynı şekilde "رُسُلاً و كُتُبًا" فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى /Peygamberler ve kitaplar"[1926] olarak tefsir etmiştir.

Taberî, Bakara Sûresi 38. âyetteki "*Hüdâ*" lafzını "البيان والرشاد /beyân ve İrşâd" olarak tefsir etmiş ayrıca Ebû'l-Âliye'den gelen bir rivâyette de kavramın, "الأنبياءُ والرسل والبيان

[1920] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 6/174.
[1921] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/201.
[1922] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 5/118.
[1923] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 5/591.
[1924] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr,* 6/362.
[1925] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.
[1926] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.

/Nebiler, Rasûller ve beyân" olarak tefsir edildiğini nakletmiştir. [1927] Tâhâ Sûresi 123. âyeti de "…فمن اتبع بياني /açıklamamı kim takip ederse" şeklinde tefsir etmiştir. [1928]

İbn Kesîr Bakara Sûresi 38. âyette "*Hüdâ*" lafzını zikretmeden âyetin girişinde " أَنَّهُ سَيُنْزِلُ الْكُتُبَ وَيَبْعَثُ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ/Şüphesiz ki O, kitaplar indirecek ve Peygamberler gönderecek" şeklinde genel bir açıklamanın ardından, Ebû'l-Âliye'nin dediği gibi diyerek yukarıda Taberî'nin de verdiği rivâyeti aktarmıştır.[1929] İbn Kesîr, Tâhâ Sûresi 123. âyeti de yukarıda zikredilen Ebû'l-Âliye'den gelen rivâyetle "الْأَنْبِيَاءُ وَالرُّسُلُ وَالْبَيَانُ/ Nebiler, Rasuller ve beyân "[1930] olarak tefsir etmiştir.

Süyûtî de Bakara Sûresi 38. âyetle ilgili Taberî ve Ebû'l-Âliye'nin lafzı " قَالَ: الْهدى الْأَنْبِيَاء وَالرسل وَالْبَيَان" şeklinde açıkladıklarını nakletmiş[1931] Tâhâ Sûresi 123. âyeti ise tefsir etmemiştir.

Taberî bu vecihte, Mukâtil'in "*Hüdâ*" lafzına verdiği "*Peygamberler ve kitaplar*" lafızlarını açıkça kullanmayıp, Peygamberlerin ve kitapların özellikleri olan "*beyân/açıklamak ve irşâd/doğru yolu göstermek*" kavramlarını kullanmıştır. İbn Kesîr de Taberî ile benzer şekilde âyetleri açıklamıştır. Süyûtî ise ilk âyette Taberî ve Mukâtil'le aynı görüştedir ancak nazîr olarak verilen âyeti tefsir etmemiştir. Dolayısıyla müfessirlerin Mukâtil'le benzer yaklaşım içinde oldukları görülmektedir.

7. Vecih: "الرّشَاد /*İrşâd, doğru yolu göstermek*". Örnek Fatiha Sûresi 6.âyet; " اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ". Mukâtil âyette geçen "ihdinâ" lafzını "أَرْشِدْنا /bizi doğru yola ilet" şeklinde açıklamıştır.[1932] Nazîri olan âyetler; Tâhâ Sûresi 10. âyeti "أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى".

[1927] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 1/549.
[1928] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 18/389.
[1929] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 1/146.
[1930] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/283.
[1931] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr,* 1/152.
[1932] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.

Mukâtil "من يَرشِدُني الطّريق/bana doğru yolu gösteren kimse" olarak yorumlamış,[1933] Kasas Sûresi 22.âyeti "عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ", "يَرشِدُني /bana doğru yolu göster" şeklinde tefsir etmiş,[1934] Sâd Sûresi 22.âyetindeki "وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ", "ihdinâ" lafzını "أرْشِدْنا/bizi doğru yola iletin"[1935] şeklinde tefsir etmiştir.

Taberî'de Fatiha Sûresi 6. âyeti "وَفِّقْنا للثبات عليه /sebât göstermede bizi başarılı kıl" olarak yorumlamıştır.[1936] Tâhâ Sûresi 10. âyeti de " إما دلالة تدلّ على الطريق الذي أضللناه، وإما من خبر هاد يهدينا إليه، وإما من بيان وعلم نتبينه به ونعرفه /işaret, rehber, beyân ve ilim" gibi geniş bir açıklama yapmış ve İbn Abbâs, Mücâhid ve Katâde'nin de aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.[1937] Kasas Sûresi 22. âyette geçen "hidâyet" lafzını ise " عسى ربي أن يبين لي قصد السبيل إلى مدين /umulur ki Rabbim bana Medyen yolunun gayesini açıklar, gösterir" anlamı vermiştir.[1938] Sâd Sûresi 22. âyete de "وأرشدنا إلى قصد الطريق المستقيم /bize doğru yolu göster " diyerek Mukâtil'le aynı anlamı vermiştir.[1939]

İbn Kesîr Fatiha Sûresi 6. âyetteki "hidâyet"i " وَالْهِدَايَةُ هَاهُنَا الْإِرْشَادُ وَالتَّوْفِيقُ /irşâd ve başarı" olarak açıkladıktan sonra âyetteki "ihdinâ" kavramını da " فَتَضَمَّنُ مَعْنَى أَلْهِمْنَا أَوْ وَفِّقْنَا أَوِ ارْزُقْنَا أَوِ اعْطِنَا /bize ilham et, bizi başarılı kıl, bizi rızıklandır, bize ver " anlamlarına geldiğini belirtmiştir.[1940] Tâhâ Sûresi 10. âyeti de " أَيْ مَنْ يَهْدِينِي الطَّرِيقَ /doğru yolu gösteren kimse "olarak aynı kökten bir lafızla açıklama yapmıştır.[1941] Kasas Sûresi 22.

[1933] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.
[1934] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.
[1935] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.
[1936] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 1/166.
[1937] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 18/276.
[1938] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 19/549.
[1939] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 21/176.
[1940] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 1/51.
[1941] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/244.

âyetteki “hidâyet” kavramını açıklamamış , daha çok “ أَنْ يَهْدِيَنِي سَواءَ السَّبِيلِ أي الطريق الأقوم ” şeklinde “bana doğruluk yolunda, yani en iyi yolda rehberlik etmek için” şeklinde açıklamıştır.[1942] Sâd Sûresi 22. âyetteki “ihdinâ” lafzına ise herhangi bir açıklama yapmamıştır.[1943]

Süyûtî, Fatiha Sûresi 6. âyetteki lafzın İbn Abbâs’tan gelen bir rivâyette “ يَقُول: ألهمنا قَالَ: ألهمنا الطَّرِيق الْهَادِي وَهُوَ دين الْحق دينك /bize hak dini ilham et ”, başka bir rivâyette “ الله الَّذِي لَا عوج لَهُ /bize içinde eğrilik olmayan, Allah’ın dini olan yolu ilham et” şeklinde açıklandığını nakletmektedir.[1944] Tâhâ Sûresi 10. âyeti Süyûtî de İbn Kesîr gibi “ قَالَ: من يهديني /dedikten sonra İbn Abbâs’ın da bir rivâyette “قَالَ: من يهديني إِلَى الطَّرِيق /doğru yolu gösteren kimse”, bir başka rivâyette de “يَقُول: من يدل على الطَّرِيق /yolu gösteren kimse” şeklinde açıkladığını belirtmektedir.[1945] Kasas Sûresi 22.âyetle ilgili olarak Süyûtî, âyetin bu kısmına bir yorum getirmemiştir. Sâd Sûresi 22. âyeti de İbn Abbâs’ın bir rivâyette “أَي أعدله وخيره /iyi ve doğru” şeklinde açıkladığını belirtmektedir.[1946]

Taberî bu vecihte Mukâtil’le aynı lafzı son âyet hariç birebir kullanmasa da yakın anlamları kullanmayı tercih etmiştir. Anlam olarak yakınlık mevcut olup, lafızlar konusunda farklılık mevcuttur. İbn Kesîr de ise lafız ya aynıyla verilmiş ya da hiçbir açıklama yapılmamıştır. Süyûtî de Mukâtil’le aynı lafızları kullanmamış ancak benzer lafızları kullanmış, bazı âyetleri de açıklamamıştır.

8. Vecih: “أمر محمد صلى الله عليه و سلم/*Hz. Muhammed’in (s.a.s.) durumu, emri.*” Örnek Bakara Sûresi 159. âyet “إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى”. Mukâtil âyetteki

[1942] İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿAẓîm,* 6/203.
[1943] İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿAẓîm,* 7/51.
[1944] Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menŝûr,* 1/38.
[1945] Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menŝûr,* 5/554.
[1946] Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menŝûr,* 7/159.

"Hüdâ" lafzını "امر محمد صلى الله عليه و سلم ، انه نبي مرسل" olarak açıklamış,[1947] Nazîri olan âyetler; Muhammed Sûresi 25. âyet " إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى". Âyeti Mukâtil yukarıdaki âyette geçen aynı ifade ile tefsir etmiş,[1948] Muhammed Sûresi 32. âyeti de "وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى" Mukâtil "Hz. Muhammed'in (s.a.s.) durumu"[1949] olarak tefsir etmiştir.

Taberî Bakara Sûresi 159. âyette Mukâtil'le aynı kullanımı tercih etmiştir.[1950] Muhammed Sûresi 25. âyete de "من بعد ما تبين لهم الحقّ وقصد السبيل"/hak ve orta yol onlara açıklandıktan sonra" anlamı verdikten sonra aynı âyete Katâde'nin de "Hz. Peygamber'in bi'seti" anlamını verdiğini zikretmektedir.[1951] Muhammed Sûresi 32. âyetle ilgili olarak da " وخالفوا رسوله محمدا صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم، فحاربوه وآذَوه من بعد ما علموا أنه نبيّ مبعوث، ورسول مرسل/ Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Peygamberliğini öğrendikten sonra O'na zulmettiler, düşmanlık ettiler…" diyerek Mukâtil'le benzer anlam vermiştir.[1952]

İbn Kesîr, Bakara Sûresi 159. âyete ise " وَالْهُدَى النَّافِعِ لِلْقُلُوبِ مِنْ بَعْدِ مَا بينه الله تعالى لعباده من كُتُبِهِ التِي أَنْزَلَهَا عَلَى رُسُلِهِ/Allah'ın peygamberlerine indirdiği kitaplardan kullarına açıkladıktan sonra kalplere fayda sağlayan" şeklinde uzunca bir açıklama yapmıştır.[1953] İbn Kesîr Muhammed Sûresi 25. âyeti olduğu gibi almış "*Hüdâ*" lafzına herhangi bir açıklama getirmemiştir.[1954] Muhammed Sûresi 32. âyete de herhangi bir yorum getirmemiştir.[1955]

[1947] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.
[1948] Mukâtil, *el-Vücûh*, 22.
[1949] Mukâtil, *el-Vücûh*, 23.
[1950] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 3/249.
[1951] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 22/180.
[1952] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 22/186.
[1953] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 1/342.
[1954] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/296.
[1955] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/298.

Süyûtî Bakara Sûresi 159. âyeti Mücâhid, Katâde ve Ebû'l-Âliye'nin âyeti " ولَئِكَ أهل الْكتاب كتوا الإِسلام وَهُوَ دين الله وكتموا مُحَمَّدًا /Onlar Allah'ın dini İslâmı ve Hz. Muhammed'i (s.a.s.) gizleyen Ehl-i Kitab" olarak tefsir ettiklerini nakletmiştir.[1956] Muhammed Sûresi 25.âyeti de" أَعدَاء الله أهل الْكتاب يعْرفُونَ نعت مُحَمَّد صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وَأَصْحَابه عِنْدهم ويجدونه مَكْتُوبًا فِي التَّوْرَاة والإِنجيل ثمَّ يكفرون بِهِ /Onlar Hz. Peygamber'in durumunu…bilen ve gizleyen…Ehl-i Kitaptır" şeklinde bir açıklama yapmıştır.[1957] Süyûtî Muhammed Sûresi 32. âyeti ise tefsir etmemiştir.

Taberî'nin bu vecihte benzer anlamları kullanmasından dolayı, Mukâtil'den esinlendiği açıkça görülmektedir. İbn Kesîr ise genelde bu âyetlerdeki "*Hüdâ*" lafzını yorumlamamış, olduğu gibi almıştır. Süyûtî de yorumladığı âyetlerde Mukâtil'le benzer yaklaşım içerisindedir.

9. Vecih: "القرآن */Kur'ân"*. Örnek İsrâ Sûresi 94. âyet " وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى". Mukâtil âyette geçen "Hüdâ" lafzını, "القرآن،فيه بيان كل شيء/içinde her şeyin açıklandığı Kur'ân" olarak açıklamış,[1958] Nazîri olan Necm Sûresi 23. âyetteki " وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى", "Hüdâ" lafzını da yine "القرآن /Kur'ân" olarak açıklamıştır.[1959]

Taberî İsrâ Sûresi 94. âyetle ilgili olarak " إذ جاءهم البيان من عند الله بحقيقة ما تدعوهم وصحة ما جئتهم به/Onlara Allah katından senin vasıtanla, onları davet ettiğin şeyin sıhhati/doğruluğu konusunda bir beyân/açıklama geldiğinde…"gibi uzunca bir açıklama yapmıştır.[1960] Necm Sûresi 23. âyeti ise " ولقد جاء هؤلاء المشركين بالله من ربهم البيان/onlara Rablerinden bir açıklama/beyân geldi…" şeklinde, beyânı da " والبيان بالوحي الذي أوحيناه

[1956] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr,* 1/390.
[1957] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr,* 7/503.
[1958] Mukâtil, *el-Vücûh*, 23.
[1959] Mukâtil, *el-Vücûh*, 23.
[1960] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 17/558.

إلى محمد صلى الله عليه وسلم / beyân, Muhammed'e (s.a.s.) verdiğimiz vahiy iledir" şeklinde tefsir etmiştir.[1961]

İbn Kesîr ise İsrâ Sûresi 94.âyetin bölümlerini başka âyetlerle tefsir etmiş, ancak "*Hüdâ*" lafzına herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.[1962] Necm Sûresi 23. âyeti de " أَيْ وَلَقَدْ أَرْسَلَ اللَّهُ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ الْمُنِيرِ وَالْحُجَّةِ الْقَاطِعَةِ /Allah onlara aydınlatıcı gerçekler ve tartışılmaz delillerle peygamberler göndermiştir." şeklinde açıklamıştır.[1963]

Süyûtî ise bu iki âyeti de tefsir etmemiştir.

Bu vecihte Mukâtil'le Taberî arasında lafız benzerliği olmasa da Taberî'nin açıklamaları da Kur'ân'ın özelliklerine dairdir. Dolayısıyla anlamsal açıdan benzerlik söz konusudur. İbn Kesîr'in açıklamaları ise Mukâtil'le örtüşmemektedir. Süyûtî bu vecihteki âyetleri tefsirine dahil etmemiştir.

10. Vecih: "التوراة/*Tevrât*". Örnek İsrâ Sûresi 2. âyet; "وَاٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى".

Mukâtil âyetteki "Hüdâ" lafzını "التوراة /*Tevrât*" olarak açıklamış,[1964] bu veche nazîr olarak verdiği Secde Sûresi 23. âyet " وَلَقَدْاٰتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَآئِهٖ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي اِسْرَآئِيلَ ۚ" ve Mü'min Sûresi 53. âyette " وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوسَى الْهُدٰى وَاَوْرَثْنَا بَنِي اِسْرَآئِيلَ الْكِتَابَ ۙ" geçen "Hüdâ" lafızlarını yine "التوراة أيضا/*Tevrât*" olarak tefsir etmiştir.

Taberî İsrâ Sûresi 2. âyeti "...وجعلنا الكتاب الذي هو التوراة بيانا للحقّ /Hakkı, doğruyu, emir ve yasakları açıklayan Tevrât"[1965] olarak yorumlayarak, Tevrât anlamı vermiştir. Taberî Secde Sûresi 23. âyetteki "Hüdâ" lafzını " يقول تعالى ذكره: وجعلنا موسى هدى لبَنِي إسْرائِيلَ) وَجَعَلْناهُ هُدًى لِبَنِي إسْرائِيلَ، يعنى: رشادا لهم يرشدون باتباعه، ويصيبون الحقّ بالاقتداء

[1961] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 22/528.
[1962] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/111.
[1963] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/422.
[1964] Mukâtil, *el-Vücûh*, 23.
[1965] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 17/352.

ئتمام بقوله به، /Mûsâ'yı (a.s.) İsrâiloğullarına hidâyet rehberi olarak kıldık" şeklinde "Hz. Mûsâ" olarak açıklamış ve bu görüşünü de Katâde'den gelen bir rivâyetle desteklemiştir.[1966] Mü'min Sûresindeki "Hüdâ" lafzını da " (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى) البيان للحقّ " şeklinde *"hakkı/gerçeği açıklayan*" olarak tefsir etmiş, bu âyetlerde geçen " الكتاب" kelimesini ise "Tevrât" [1967] olarak açıklamıştır.

İbn Kesîr de, Taberî gibi İsrâ Sûresi 2. âyeti " يَعْنِي التَّوْرَاةَ وَجَعَلْناهُ أَيِ الْكِتَابَ هُدىً أَيْ هَادِيًا لِبَنِي إِسْرائِيلَ /âyetteki "kitap" kelimesini "Tevrât" olarak, "Hüdâ" lafzını da İsrailoğullarını doğruya ulaştıran kitab yani Tevrât" olarak açıklamıştır.[1968] Secde Sûresi 23. âyetteki "Hüdâ" lafzını da Taberânî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği rivâyette " وَجَعَلْناهُ هُدىً لِبَنِي إِسْرائِيلَ قَالَ: جُعِلَ مُوسَى هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ/ Mûsâ (a.s.) İsrâiloğullarına hidâyet rehberi kılındı" şeklinde tefsir edildiğini bildirmektedir.[1969] Mü'min Sûresi 53. âyetteki "Hüdâ" lafzını da "وَلَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْهُدى وَهُوَ مَا بَعَثَهُ الله عز وجل بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالنُّورِ/ *…hidâyet ve nur*" olarak açıklamıştır.[1970]

Süyûtî ise İsrâ Sûresi 2. âyeti Katâde'nin " قَالَ جعله الله لَهُم هدى يخرجهم من الظُّلُمَات إِلَى النُّور وَجعله رَحْمَة لَهُم/Allah onlara karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir hidâyet ve rahmet kıldı" şeklinde tefsir ettiğini nakletmektedir.[1971] Secde Sûresi 23. âyeti Katâde'nin " قَالَ: جعل الله مُوسَى هدى لبني إِسْرَائِيل/Allah Mûsâ'yı (a.s.) İsrâiloğullarına hidâyet rehberi kıldı" şeklinde , İbn Abbbâs'ın da "قَالَ: جعل مُوسَى هدى لبني إِسْرَائِيل /Mûsâ (a.s.)

[1966] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 20/194.
[1967] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* 21/423.
[1968] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/43.
[1969] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 6/331.
[1970] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/137.
[1971] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr,* 5/236.

İsrâiloğullarına hidâyet rehberi kılındı" şeklinde açıkladığını belirtmektedir.[1972] Süyûtî, Mü'min Sûresindeki âyeti ise tefsir etmemiştir.

Bu vecihte Mukâtil "*Hüdâ*" lafızlarını doğrudan "*Tevrât*" olarak ifade ederken, Taberî ve İbn Kesîr âyetlerde geçen "kitap" kelimelerini "Tevrât" olarak açıklamış, "Hüdâ" lafızlarını ise daha çok "*Tevrât'ın özellikleri veya Hz. Mûsâ*" olarak ifade etmişlerdir. Süyûtî ise bu âyetlerdeki ki "*Hüdâ*" lafızlarını genelde aynen almış, herhangi bir açıklama yapmamıştır.

11. Vecih: "الإسترجاع /*İstircâ'da bulunmak, yönelmek*". Örnek Bakara Sûresi 157. âyet, "أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ" Mukâtil buradaki "*Hüdâ*" lafzını, "Rabbine yönelmek, dönmek" anlamında "el-İstirca" kelimesiyle tefsir etmiş,[1973] Nazîr olarak verdiği Tegâbün Sûresi 11. âyette "وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ" geçen kelimeye de "İstircâ" anlamı vermiştir.[1974]

Taberî de Bakara Sûresi 157. âyette geçen "*Hüdâ*" lafzını " مع الذي ذكر أنه مُعطيهم على اصطبارهم على محنه، تسليمًا منهم لقضائه، من المغفرة والرحمة- أنهم هم المهتدون" musibetlere sabredenlerin, sıkıntı anında Rabbine yönelenlerin af ve mağfirete mazhar olan ve hidâyete eren kimseler olduğunu belirtmiş, görüşünü de İbn Abbâs'tan (r.a.) gelen bir rivâyetle desteklemiştir. [1975] Tegâbün Sûresi 11. âyette istirca' kelimesini doğrudan kullanmamış ancak; "يوفِّق الله قلبه بالتسليم لأمره والرضا بقضائه /Allah, emrine boyun eğmeye, hükmüne razı olmaya kalbini yaklaştırır, uygun hale koyar" şeklinde istirca'yı açıklayan bir yorum getirmiş ve te'vil ehlinin de "hükme razı olmak, boyun eğmek, teslimiyet göstermek" görüşünde olduğunu örneklerle izah etmiştir. [1976]

İbn Kesîr Bakara Sûresi 157. âyetin " وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ " kısmına herhangi bir açıklama yapmamış, ancak musibetler anında Allah'a yönelmenin (istircâ') sevabı konusunda bir

[1972] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr,* 6/556.
[1973] Mukâtil, *el-Vücûh*, 23.
[1974] Mukâtil, *el-Vücûh*, 23.
[1975] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/223.
[1976] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 21/423.

çok hadis olduğundan bahsetmiş ve Ümmü Seleme'den gelen bir hadisle de bu görüşünü desteklemiştir.[1977] Tegâbün Sûresi 11. âyeti İbn Kesîr de Taberî gibi " وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ أَيْ وَمَنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ فَعَلِمَ أَنَّهَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَقَدَرِهِ فَصَبَرَ وَاحْتَسَبَ وَاسْتَسْلَمَ لِقَضَاءِ اللَّهِ /Bir musibetle karşılaşan kişinin bunun Allah'tan geldiğini bilmesi ve hükmüne razı olması" şeklinde yorumlamıştır.[1978]

Süyûtî ise Bakara Sûresi 157. âyeti Saîd b. Cübeyr'in " {وَأُولَئِكَ هم المهتدون} يَعْنِي من المهتدين بالاسترجاع عِنْد الْمُصِيبَة/kurtuluşa erenlerin, musibet esnasında Rabbine yönelenler olduğunu" ifade eden rivâyetiyle açıklamaktadır.[1979] Tegâbün Sûresi 11. âyeti de Taberî ve İbn Kesîr gibi " قَالَ: هُوَ الرجل تصيبه الْمُصِيبَة فَيعلم أَنَّهَا من عِنْد الله فَيسلم الْأَمر لله ويرضى بذلك /bir kişiye musibet isabet eder de bunun Allah'tan olduğunu bilir ve buna razı olur" şeklinde açıklayarak İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs rivâyetleriyle de görüşünü desteklemektedir.[1980]

Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî bu vecihte İstircâ' kelimesini doğrudan kullanmasalar da yaptıkları açıklamalarda kulun musibetler karşısında sabretmesinden, Allah'a yönelmesinden (istircâ') bahsetmekte, dolayısıyla Mukâtil'le anlam yönünden aynı yaklaşımı göstermektedirler.

12. Vecih: "الحجة /*Hüccet, delil*". Örnek Bakara Sûresi 258. âyet " وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" Âyetteki "Hüdâ" lafzını Mukâtil "الحجة/*hüccet, delil*" olarak açıklamıştır.[1981] Nazîri olan âyetler; Tevbe Sûresi 19. âyet "وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ". Mukâtil âyeti " لا يهديهم الى الحجة /delile ulaştırmaz, yönlendirmez" olarak açıklamış,[1982] Cum'a Sûresi 5.

[1977] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 1/338.
[1978] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 8/161.
[1979] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr*, 1/377.
[1980] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr*, 8/184.
[1981] Mukâtil, *el-Vücûh*, 23-24.
[1982] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.

âyeti de "وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ", "من الضلالة الى دينه/dalâletten, sapkınlıktan dinine"[1983] şeklinde bir yorum yapmıştır.

Taberî Bakara Sûresi 258. âyetle ilgili "والله لا يهدي أهل الكفر إلى حجة/Allah kafirleri bir delile/ hüccete ulaştırmaz" anlamını vermiş ve İbn İshâk'ın da bu görüşte olduğunu beyân etmiştir.[1984] Tevbe Sûresi 19. âyeti de " والله لا يوفّق لصالح الأعمال من كان به كافرًا ولتوحيده جاحدا /Allah inanmayan ve inkâr edenlerin amellerini muvaffak kılmaz"[1985] şeklinde açıklamıştır. Cum'a Sûresi 5.âyetteki " والله لا يوفِّق القوم الذين ظلموا أنفسهم، فكفروا بآيات ربهم" "Hüdâ" lafzını ise önceki âyette olduğu gibi "başarıya ulaştırmaz, muvaffak kılmaz"[1986] şeklinde yorumlamıştır.

İbn Kesîr, Bakara Sûresi 258. âyetle ilgili olarak " وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أَيْ لَا يُلْهِمُهُمْ حُجَّةً وَلَا بُرْهَانًا /Allah zâlimleri delil ve bürhâna ulaştırmaz" şeklinde açıklamıştır.[1987] Tevbe Sûresi 19. âyeti " يَعْنِي الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمْ أَهْلُ الْعِمَارَةِ فَسَمَّاهُمُ اللَّهُ ظَالِمِينَ بِشِرْكِهِمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْهُمُ الْعِمَارَةُ شَيْئًا /Onların imaret ehli (Mescid-i Haram'ın bakım onarım işleri ile ilgilenmek) olduğu iddia edilse de Allah onları şirkleri nedeniyle zâlimler olarak isimlendirmiştir ve onların o iddiaları zâlimlere bir fayda sağlamaz" şeklinde uzunca bir açıklama yapmıştır.[1988] İbn Kesîr Cum'a Sûresi 5. âyetteki "Hüdâ" lafzını ise aynen almış sadece âyetin baş tarafıyla ilgili açıklamalar yapmıştır.[1989]

[1983] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[1984] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 5/437.
[1985] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 14/172.
[1986] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 23/378.
[1987] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 1/526.
[1988] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 4/106.
[1989] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 8/143.

Süyûtî ise Bakara Sûresi 258. âyetle ilgili Süddî'nin " قَالَ: {وَالله لَا يهدي الْقَوْم الظَّالِمين} إِلَى الْإِيمَان /*imana (ulaştırmaz)*"[1990]şeklindeki açıklamasını nakletmiştir. Tevbe Sûresi 19. âyetle ilgili olarak da " يَعْنِي الَّذين زَعَمُوا أَنهم أهل الْعِمَارَة فسماهم الله ظالمين بشركهم فَلم تغن عَنْهُم الْعِمَارَة شَيْئا" şeklinde, İbn Kesîr'le aynı açıklamayı yapmıştır.[1991] Cum'a Sûresi 5. âyeti ise tefsir etmemiştir.

Bu vecihte Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî tefsir ettikleri âyetlerin geneli içindeki yorumlarında "*hüccet, delil*" kavramını kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla müelliflerin Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.

13. Vecih: "التوحيد /*Tevhîd*". Örnek Tevbe Sûresi 33. âyet " هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ". Mukâtil "Hüdâ "lafzını "التوحد و الإسلام/*tevhid ve İslâm*" olarak açıklamıştır.[1992] Nazîri olan âyetler; Kasas Sûresi 57.âyet, "اِنْ نَتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ". Âyetteki kavramı Mukâtil "*tevhid*" olarak açıklamış,[1993] Fetih Sûresi 28. âyetteki " هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ", "Hüdâ" lafzını "التوحد /*tevhîd*" olarak ifade etmiş,[1994] Saf Sûresi 9. âyette geçen "هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ", "Hüdâ" lafzını da yine *tevhîd* olarak yorumlamıştır.[1995]

Taberî, Tevbe Sûresi 33. âyeti "ودين الحق، وهو الإسلام /*hak din, İslâm*" olarak Mukâtil'le benzer bir açıklama yapmıştır.[1996] Kasas Sûresi 57. âyeti "إن نتبع الحقّ/*eğer hakka uyarsak*" şeklinde tefsir etmiştir.[1997] Fetih Sûresi 28. âyeti de " وَدِين الحَق، بالبيان الواضح

[1990] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 2/25.
[1991] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 4/145.
[1992] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[1993] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[1994] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[1995] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[1996] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 14/214.
[1997] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 19/631.

وهو الإسلام /*apaçık beyân, hak din/İslâm*" şeklinde tefsir etmiştir.[1998] Saf Sûresi 9. âyeti ise önceki âyette olduğu gibi "بدين الله، وهو الإسلام /*Allah'ın dini/İslâm*" olarak tefsir etmiştir.[1999]

İbn Kesîr Tevbe Sûresi 33. âyeti" فَالْهُدَى هُوَ مَا جَاءَ بِهِ مِنَ الْإِخْبَارَاتِ الصَّادِقَةِ وَالْإِيمَانِ الصَّحِيحِ وَالْعِلْمِ النَّافِعِ وَدِينُ الْحَقِّ/*…doğru haber, sağlam iman, faydalı ilim, hak din*" olarak açıklamıştır.[2000] Kasas Sûresi 57.âyetteki "Hüdâ" lafzını aynen kullanmış, farklı bir yorum yapmamıştır.[2001] İbn Kesîr de " أَيْ بِالْعِلْمِ النَّافِعِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ /faydalı ilim, salih amel" olarak açıklamıştır.[2002] İbn Kesîr Saf Sûresi 9. âyetle ilgili olarak da bu âyetin daha önce Tevbe Sûresinde geçtiğini ve oradaki açıklamanın yeterli olduğunu belirtmiş başka açıklama yapmamıştır.[2003]

Süyûtî, Tevbe Sûresi 33. âyeti "يَعْنِي بِالتَّوْحِيدِ وَالْقُرْآن والإسلام/*tevhid, Kur'ân, İslâm*" anlamları vererek açıklamıştır.[2004] Süyûtî de İbn Kesîr gibi Kasas Sûresi 57. âyetle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. Fetih Sûresi 28. âyet ve Saf Sûresi 9. âyete de Süyûtî herhangi bir yorum getirmemiştir.

Bu vecihte Taberî ve İbn Kesîr doğrudan "*tevhîd*" kavramını kullanmamış, ancak onunla eş anlamlı, benzer veya kavramın özelliklerini içeren "hak din, Allah'ın dini, doğru haber, faydalı ilim, İslâm" gibi kavramlar kullanmışlardır. Süyûti ise ilk âyet hariç diğer âyetlere herhangi bir yorum getirmemiştir. Müelliflerin kullandıkları ibareler "*tevhid*" kavramını açıklayan ifadeler olduğu için Mukâtil'le aynı yaklaşım içinde olduklarını söylemek mümkündür.

[1998] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 22/260.
[1999] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 23/361.
[2000] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 4/120.
[2001] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 6/221.
[2002] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/336.
[2003] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 8/138.
[2004] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr*, 4/175.

14. Vecih: "السنة /*Sünnet*". Örnek En'âm Sûresi 90. âyet " أُولَٰٓئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدٰيهُمُ اقْتَدِهْ". Mukâtil âyette geçen "*Hüdâ*" lafzını "الأنبياء بسنتهم في التوحيد إقتده/Peygamberler; tevhitte onların sünnetine/yoluna uy" şeklinde yorumlamış,[2005] Nazîr olarak verdiği Zuhruf Sûresi 22. âyetteki "اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَاءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَاِنَّا عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ" "Hidâyet" lafzını ise " مستنون بسنتهم في الكفر/Onların küfür/inançsızlık örneğine, izine tabi oluyorlar" şeklinde yorumlamıştır.[2006]

Taberî, En'âm Sûresi 90. âyeti "أنهم الأنبياء المسمون في الآيات المتقدمة/önceki âyetlerde ismi geçen Peygamberler" şeklinde tefsir etmiş ve İbn Abbâs'tan da bu anlamda rivâyette bulunmuştur.[2007] Zuhruf Sûresi 22. âyetle ilgili olarak da Mukâtil'le benzer bir ifadeyle "وإنا على آثار آبائنا فيما كانوا عليه من دينهم مهتدون، يعني: لهم متبعون على منهاجهم/onların dinini, yöntemlerini takip ediyorlar" şeklinde tefsir etmiş, İbn Abbâs ve Katâde'den de birer görüş nakletmiştir.[2008]

İbn Kesîr de En'âm Sûresi 90. âyeti "أُولئِكَ يَعْنِي الْأَنْبِيَاءَ الْمَذْكُورِينَ/Hidâyete erdirilenlerin adı geçen Peygamberler" olduğunu belirterek, âyetteki "*Hüdâ*" lafzını " الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ أي هم أهل الهدى لَا غَيْرُهُمْ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ، أَيِ اقْتَدِ وَاتَّبِعْ…/onları takip et ve onlara uy." şeklinde açıklamıştır.[2009] Zuhruf Sûresi 22. âyetle ilgili olarak da " أَيْ لَيْسَ لَهُمْ مُسْتَنَدٌ فِيمَا هُمْ فِيهِ مِنَ الشِّرْكِ سِوَى تَقْلِيدِ الْآبَاءِ وَالْأَجْدَادِ بِأَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى أُمَّةٍ والمراد بها الدين هاهنا/burada kastedilen onların şirk üzere olan babaları ve atalarını taklit ettikleri/yani onların dinine uydukları" şeklinde yorumlamaktadır.[2010]

[2005] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[2006] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[2007] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 11/519.
[2008] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 21/585-586.
[2009] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 3/268.
[2010] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 7/206.

Süyûti ise En'âm Sûresi 90. âyetin İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyette " قَالَ أَمر رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أَن يقْتَدى بهداهم /Hz. Peygamber'in onların yoluna uymalarını …emrettiği" şeklinde açıklandığını belirtmektedir.[2011] Zuhruf Sûresi 22. âyetle, ilgili olarak da "قَالَ: قد قَالَ: ذَلِك مشركو قُرَيْش: انا وجدنَا آبَاءَنَا على دين وانا متبعوهم على ذَلِك /Kureyş müşriklerinin biz atalarımızın, babalarımızın dinini ve yolunu takip ediyoruz." dediklerini nakletmektedir.[2012]

Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî bu vecihte Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisindedirler.

15. Vecih: "لا يصلح– لايهدي/*Islah etmez, başarılı kılmaz*". Örnek Yusuf Sûresi 52. âyet "وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَآئِنِينَ" âyetteki "لايهدي" kelimesini Mukâtil "لايصله عمل الزناة/Allah zina edenlerin işini düzeltmez, başarılı kılmaz" olarak açıklamış,[2013] Taberî ise âyeti " وأن الله لا يسدّد صنيع من خان الأمانات، ولا يرشد فعالهم في خيانتهموها /emanete ihanet edenlerin yaptıklarını unutmaz, hıyanetlerinden dolayı onlara doğru yolu da göstermez."[2014] anlamında kullanmıştır. İbn Kesîr âyeti olduğu gibi almış bu kısma herhangi bir yorum getirmemiştir.[2015] Süyûtî de bu âyeti tefsir etmemiştir.

Bu vecihte Taberî, Mukâtil'le aynı kelime ile tefsir etmese de benzer anlamlı bir lafızlar kullanmıştır, İbn Kesîr ve Süyûtî ise bu âyeti tefsir etmemiş, dolayısıyla herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır.

16. Vecih: "الإلهام /*İlham*" Örnek Tâhâ Sûresi 50. âyet " قَالَ رَبُّنَا الَّذِي اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰى". Mukâtil âyetteki "Hüdâ" lafzını "… ألهمه/ona ilham etti" şeklinde tefsir etmiş,

[2011] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr*, 3/313.
[2012] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṣûr*, 7/372.
[2013] Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.
[2014]Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 16/141.
[2015] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 4/338.

Nazîr olarak verdiği A'lâ Sûresi 3. âyeti de "وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدٰى" aynı şekilde "فألهم/ilham etti" olarak açıklamıştır.[2016]

Taberî Tâhâ Sûresi 50. âyetin diğer kısımlarını yorumlayıp "*Hüdâ*" lafzını tefsir etmeyerek "ثم هداهم" şeklinde aynen kullanmıştır. [2017]A'lâ Sûresi 3. âyeti de önceki âyette olduğu gibi yorumlamadan "والذي قدّر خلقه فهدى" aynı şekilde ele almış ayrıca bu kelimenin anlamı konusunda te'vîl ehlinin (müfessirler) ihtilaf ettiğini belirterek, bu farklı görüşlerden örnekler vermiştir.[2018]

İbn Kesîr ise Tâhâ Sûresi 50. âyetle ilgili olarak Ali b. Ebi Talhâ'nın İbn Abbâs'tan yaptığı bir rivâyette" يَقُولُ خَلَقَ لِكُلِّ شَيْءٍ زَوْجَةً /her şeyi bir çift olarak yarattı", Leys b. Ebî Süleym'in Mücâhid'den yaptığı rivâyette de " أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ صُورَتَهُ /her şeye şeklini verdi " dediğini nakletmektedir.[2019] A'lâ Sûresi 3. âyetle ilgili de Mücâhid'in " هَدَى الْإِنْسَانَ لِلشَّقَاوَةِ وَالسَّعَادَةِ وَهَدَى الْأَنْعَامَ لِمَرَاتِعِهَا /İnsanları mutluluk ve mutsuzluğa ve hayvanları otlaklarına yönlendirdi " şeklinde açıkladığını nakletmektedir.[2020]

Süyûtî Tâhâ Sûresi 50. âyeti İbn Abbâs'ın "هداه لمنكحه ومطعمه ومشربه ومسكنه /Onu hanımına, yeme-içmesine ve meskenine yönlendirdi" şeklindeki açıklamasını ve bu konudaki benzer veya farklı görüşleri nakletmektedir. [2021] A'lâ Sûresi 3. âyeti de Mücâhid'in "قَالَ: هدى الإنسن للشقوة والسعادة وَهدى الْأَنْعَام لمراتعها /İnsanları mutsuzluk ve saadete, hayvanları otlaklarına yönlendirdi" şeklinde açıkladığını nakletmektedir.[2022]

Bu vecihte Taberî "*Hüdâ*" lafızlarını tefsir etmemiş, olduğu gibi kullanmıştır. Mukâtil'le Taberî arasında bir benzerlik göükmemektedir. İbn Kesîr ve Süyûtî ise bazı âyetleri

[2016] Mukâtil, *el-Vücûh*, 25.
[2017] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 18/316.
[2018] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 24/368.
[2019] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 5/262.
[2020] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 8/372.
[2021] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 5/581-582.
[2022] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 8/482.

"*yönlendirdi*" kelimesiyle açıklamıştır. Dolayısıyla İbn Kesîr ve Süyûtî de lafız aynı olmasa da "*yönlendirmek, ilham etmek*" arasında anlam benzerliği olduğu söylenebilir.

17. Vecih: "تُبْنَا /*Tevbe ettik*". Örnek A'râf Sûresi 156. âyet, "إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ". Mukâtil âyetteki "Hüdnâ" lafzını, "إنا تبنا إليك /*Biz sana tevbe ettik*" olarak açıklamıştır.[2023]

Taberî A'raf Sûresi 156. âyeti Mukâtli'le aynı şekilde "إنا تبنا إليك" olarak tefsir etmiş ve İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde, Dahhâk gibi müfessirlerin de aynı görüşte olduklarını belirtmiştir.[2024]İbn Kesîr de aynı şekilde "أَيْ تُبْنَا وَرَجَعْنَا وَأَنَبْنَا إليك /Sana tevbe ettik, döndük ve bizi inşa et" şeklinde açıklama yapmıştır.[2025] Süyûtî'de âyeti İbn Abbâs'ın "قَالَ: تبنا إِلَيْك", Saîd b. Cübeyr'in "قَالَ: تبنا/tevbe ettik" şeklinde açıkladıklarını nakletmektedir.[2026]

Bu vecihte Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî'nin Mukâtil'le aynı yaklaşım içinde oldukları görülmektedir.

B. TABERÎ, İBN KESÎR VE SÜYÛTÎ'DE "الكفر/el-Küfr" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı dört vecihte[2027] açıklamıştır:

1.Vecih: " الكفر بتوحيد الله ، عزّ و جلّ ، والإنكار له/*Allah'ın birliğini inkâr etmek*". Örnek Bakara Sûresi 6. âyet; "اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ". Mukâtil âyetteki "الكفر" lafzını "الذين كفروا بتوحيد الله تعالى/Allah'ın birliğini inkâr etmek" şeklinde

[2023] Mukâtil, *el-Vücûh*, 25.
[2024] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/153.
[2025] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm,* 3/432.
[2026] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menŝûr*, 3/571.
[2027] Mukâtil, *el-Vücûh*, 25

açıklamıştır.[2028] Nazîr olarak verdiği Muhammed Sûresi 32. âyeti de "اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ" yine aynı şekilde "'' الذين كفروا بتوحيد الله şeklinde açıklamıştır.[2029]

Taberî Bakara Sûresi 6. âyetin anlamı hususunda te'vîl ehlinin ihtilafa düştüğünü belirtmiş ve "*küfr*" lafzını, İbn Abbâs'ın " إن الذين كفروا"، أي بما أنزِل إليك من ربّك/Rabbinden sana indirilen her şey" olarak açıkladığını nakletmiştir.[2030] Muhammed Sûresi 32. âyeti de "إن الذين جحدوا توحيد الله، وصدوا الناس عن دينه/Allah'ın tevhidini inkâr eden ve insanları O'nun dininden alıkoyanlar…" şeklinde tefsir etmiştir.[2031]

İbn Kesîr de Bakara Sûresi 6. âyetteki "*küfr*" lafzını "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَيْ غَطَّوُا الْحَقَّ وَسَتَرُوهُ/Hakkı/gerçeği örtmek, gizlemek" olarak tefsir etmiştir.[2032] Muhammed Sûresi 32. âyettteki "küfr" lafzını ise tek olarak ele almamış, âyetin tamamını Nisâ Sûresi 48. âyetle açıklamıştır.[2033]

Süyûtî ise Bakara Sûresi 6. âyetle ilgili olarak, İbn Abbâs'ın âyetteki "*küfr*" lafzını " إن الَّذين كفرُوا أَي بِمَا أنزل إِلَيْك وَإِن قَالُوا إِنَّا قد آمنا بِمَا جَاءَ من قبلك/yani sana indirileni (inkâr ederler), biz senden önce gelen şeye inandık deseler de" şeklindeki açıklamasını aktarmıştır.[2034] Muhammed Sûresi 32. ise âyeti tefsir etmemiş, hatta âyeti tefsirine hiç almamıştır.

Bu vecihte Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî, Mukâtil'le "*el-küfr*" lafzının karşılığı olarak aynı kelimeyi kullanmasalar da mana olarak aynı yaklaşım içerisindedirler. Yorumların ortak noktası, Allah'ın gönderdiği, indirdiği şeyleri dolayısıyla tevhidi/dini inkârdır.

[2028] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2029] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2030] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 1/251.
[2031] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 22/186.
[2032] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 1/83.
[2033] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 7/298.
[2034] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr*, 1/72.

2. Vecih: "كفر الجحود/*Delilin inkârı, bile bile inkâr etmek*". Örnek Bakara Sûresi 89. âyet; "فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهٖ". Mukâtil âyetteki "*el-Küfr*" lafzını "وهم يعرفونه /onu biliyorlar, tanıyorlar (bile bile inkâr ediyorlar)" şeklinde açıklamıştır.[2035] Mukâtil**,** içinde her ne kadar "el-küfr" kelimesi geçmese de "bile bile inkâr ve nankörlükten" bahseden *nazîr* olarak verdiği Bakara Sûresi 146. âyeti " اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ اَبْنَاءَهُمْ ", yani "قبلة الكعبة /Kâbe'nin kıblesi" ve En'âm Sûresi 20. âyeti " اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ اَبْنَاءَهُمْ ", Hz. Peygamberin niteliklerini beraberlerindeki Tevrât'tan bildikleri halde gizleyenleri " لأنهم كفروا بعد المعرفة/…tanıdıktan sonra, (bile bile) inkâr ettiler" şeklinde açıklamaktadır.[2036] Âl-i İmran Sûresi 97. âyeti ise " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ", " من كفربا لحج الى البيت الحرام من اهل لكتاب و اهل الأديان, فلم يقر واجب فجحد به/kim Ehl-i kitaptan ve diğer dinlerden Allah'ın beytini haccetmeyi inkâr edip haccın farziyyetini reddederse…" şeklinde açıklamıştır.[2037]

Taberî Bakara Sûresi 89. âyeti, İbn Abbâs'ın " أن يهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه. فلما بعثه الله من العرب، كفروا به، وجحدوا ما كانوا يقولون فيه /…O'nu ve söylediklerini inkâr ettiler" şeklinde açıkladığını nakletmiştir.[2038]Bakara Sûresi 146. âyeti, Mukâtil gibi " أن البيتَ الحرام قبلتُهم وقبلة إبراهيم وقبلةُ الأنبياء قبلك، كما يعرفون أبناءَهم /…kıble" olarak tefsir etmiş, Yahudi ve Hıristiyan ilim adamlarının bunu bile bile inkâr ettiklerini dile getirmiş ve Katâde, Rabi', İbn Abbâs, İbn Zeyd ve İbn

[2035] Mukâtil, *el-Vücûh*, 26.
[2036] Mukâtil, *el-Vücûh*, 26.
[2037] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2038] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 2/333.

Cüreyc'in bu doğrultudaki görüşlerine de yer vermiştir.[2039] En'am Sûresi 20. âyeti "الذين"آتيناهم الكتاب"، التوراة والإنجيل = يعرفون كما يعرفون أبناءهم/…Hz. Peygamberi oğullarını tanıdıkları gibi tanıyorlar" şeklinde yorumlamakta ve te'vil ehlinin de aynı görüşte olduklarını ifade etmektedir.[2040] Âl-i İmran Sûresi 97. âyeti ise " يعني بذلك جل ثناؤه: ومن جَحد ما ألزمه الله من فرض حَجّ بيته، فأنكره وكفر به /kim Allah'ın kendisine farz kıldığı evini haccetmeyi inkâr ederse, onu (bilerek) inkâr etmiş olur " şeklinde yorumlayarak Mukâtil'le benzer bir açıklama yapmıştır.[2041]

İbn Kesîr de Bakara Sûresi 89. âyetle ilgili olarak " فَلَمَّا بَعَثَ اللَّهُ رَسُولَهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَاتَّبَعْنَاهُ كَفَرُوا بِهِ/… Allah Peygamberi Kureyş'ten gönderince biz ona tabii olduk, onlar (Ehl-i Kitab) inkâr ettiler" dedikten sonra, yukarıda Taberî'nin zikrettiği İbn Abbâs'tan gelen rivâyeti nakletmiştir.[2042] Bakara Sûresi 146. âyetle ilgili olarak Ehl-i Kitabın Hz. Peygamberi kendi öz oğulları gibi tanıdığını belirttikten sonra âyeti " أَيْ لَيَكْتُمُونِ النَّاسَ مَا فِي كُتُبِهِمْ مِنْ صِفَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ/Hz. Peygamber'in vasıfları kitaplarında olduğu halde bile bile bunu insanlara karşı gizlediler, örttüler" şeklinde açıklamıştır.[2043] En'am Sûresi 20. âyeti yine Ehl-i Kitabın Hz, Peygamberin vasıflarını bildiklerini " إِنَّهُمْ يَعْرِفُونَ هَذَا الَّذِي جِئْتَهُمْ بِهِ، كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْأَنْبَاءِ، عَنِ الْمُرْسَلِينَ الْمُتَقَدِّمِينَ والأنبياء، فإن الرسل كلهم بَشَّرُوا بِوُجُودِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَعْتِهِ وَصِفَتِهِ " ve buna rağmen iman etmediklerini ifade ederek tefsir etmiştir.[2044] Âl-i İmran 97. âyeti ise " أَيْ وَمَنْ جَحَدَ فَرِيضَةَ الْحَجِّ فَقَدْ كَفَرَ وَاللَّهُ غَنِيٌّ عَنْهُ/kim Hac farzını inkâr ederse kafir olur" şeklinde tefsir ederek Mukâtil ve Taberî'yle aynı açıklamayı yapmıştır.[2045]

[2039] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/187.
[2040] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 11/294.
[2041] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 6/47.
[2042] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 1/216-217.
[2043] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 1/333.
[2044] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 3/219-220.
[2045] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 2/72.

Süyûtî, Bakara Sûresi 89. âyeti Katâde'nin " فَلَمَّا بعث الله مُحَمَّد كفرُوا بِهِ حِين رَأَوْهُ بعث من غَيرهم حسداً لِلْعَرَب وهم يعلمُونَ أَنه رَسُول الله/Allah Hz. Muhammed'i (s.a.s.) gönderince onu inkâr ettiler… onu Allah'ın Rasûlü olduğunu bildikleri halde…" şeklinde açıkladığını bildirmiştir.[2046]Bakara Sûresi 146. âyeti Katâde'nin " قَال يعْرفُونَ أَن الْبَيْت الْحَرَام هُوَ الْقبْلَة/Beytü'-l-Haram/kıbleyi biliyorlar " şeklinde açıkladığını nakletmektedir.[2047] En'âm Sûresi 20. âyetle ilgili olarak Süyûtî, Süddî'nin " يَعْنِي يعْرفُونَ النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم كَمَا يعْرفُونَ أَبْنَاءَهُم لِأَن نَعته مَعَهم فِي التَّوْرَاة /Tevrât'ta vasıfları bulunan Hz. Peygamber'i kendi öz oğulları gibi tanırlar" şeklinde açıkladığını bildirmektedir.[2048]Âl-i İmran 97. âyetle ilgili ise Süyûtî, İbn Abbâs'ın " وَمن كفرقَالَ: من زعم أَنه لَيْسَ بِفَرْض عَلَيْهِ/kim ona farz olmadığını iddia ederse" şeklinde açıkladığını nakletmektedir.[2049]

Mukâtil ve diğer müellifler bu vecihteki âyetlerde geçen vücûh ifade eden lafızlara hemen hemen aynı manayı vermişlerdir. Dolayısıyla aynı yaklaşım içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.

3.Vecih: "الكفر با النعمة/*Küfrân-ı ni'met/nankörlük*". Örnek Bakara Sûresi 152. âyet, "وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ". Mukâtil âyetteki "وَلَا تَكْفُرُونِ" kelimesini, "نعمتي/nimetime (nankörlük etmeyin)" şeklinde açıklamıştır.[2050] Nazîri olan âyetler; Şu'arâ Sûresi 19. âyet, "وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ". Âyetteki ibareyi Mukâtil yine "لنعمتي/nimetimden dolayı" şeklinde, Neml Sûresi 40. âyetteki "لِيَبْلُوَنِي ءَاَشْكُرُ اَمْ اَكْفُرُ"

[2046] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 1/216.
[2047] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 1/356.
[2048] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 3/258.
[2049] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 2/276.
[2050] Mukâtil, *el-Vücûh*, 26.

ibareyi de "كفر النعمة/nimeti inkâr, nankörlük" olarak yorumlamıştır.[2051] Lokman Sûresi 12. âyeti de "وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ", yine "النعمة /nimet" olarak yorumlamıştır.[2052]

Taberî Bakara Sûresi 152. âyetteki "*küfr*" lafzını "ولا تجحدوا إحساني إليكم/size olan nimetimi inkâr etmeyin" şeklinde yorumlamıştır.[2053] Şuarâ Sûresi 19. âyette te'vil ehlinin ihtilaf ettiğini, onlardan bazılarının "وأنت من الكافرين بالله على ديننا /sen bizim dinimize nankörlük edenlerdensin ", bazılarının da " وأنت من الكافرين نعمتنا عليك /sen nimeti inkâr edenlerdensin " şeklinde açıkladıklarını ifade etmiştir.[2054] Neml Sûresi 40. âyeti de " أم أكفر نعمته عليّ بترك الشكر له/şükrü terk etmek sûretiyle üzerimdeki nimete küfr/nankörlük mü edeceğim"[2055] şeklinde, Lokman Sûresi 12. âyeti ise " ومن كفر نعمة الله عليه إلى يقول: نفسه أساء /kim Allah'ın kendi üzerindeki nimetini inkâr ederse, kendine zarar verir… " şeklinde açıklamıştır.[2056]

İbn Kesîr de Bakara Sûresi 152. âyetle ilgili olarak, Allah'ın mü'min kullarına verdiği, Peygamberlik, Kur'ân , hikmet gibi nimetlerden bahsettikten sonra, âyeti " يَعْنِي بِنِعْمَةِ اللَّهِ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلِهَذَا نَدَبَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الِاعْتِرَافِ بِهَذِهِ النِّعْمَةِ وَمُقَابَلَتِهَا بِذِكْرِهِ وشكره /bu nimetlerin itirafı ve zikir ve şükürle karşılık verilmesi" olarak tefsir etmiştir.[2057]

Şuarâ Sûresi 19. âyetle ilgili olarak, Firavun'un Hz. Mûsâ'yı (a.s.) evinde küçükken büyütmesi, ona iyilikte bulunmasından bahsettikten sonra âyetteki ifadeyi " وَجَحَدْتَ

[2051] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2052] Mukâtil, *el-Vücûh*, 27.
[2053] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 3/212.
[2054] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 19/340.
[2055] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 19/468.
[2056] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 20/136.
[2057] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 1/335.

نِعْمَتَنَا عَلَيْكَ، وَلِهَذَا قَالَ وَأَنْتَ مِنَ الْكافِرِينَ أَيِ الْجَاحِدِينَ /ve üzerindeki nimetlerimizi yalanlayıp nankörlük ettin ve nankörlerden oldun" şeklinde açıklamaktadır.[2058]İbn Kesîr Neml Sûresi 40. âyetteki "لِيَبْلُوَنِي ءَاَشْكُرُ اَمْ اَكْفُرُ " kısmını tefsir etmemiş dolayısıyla aynen almış ancak âyetin diğer bölümlerini açıklamıştır.[2059] Lokman Sûresi 12. âyetle ilgili olarak da âyetin son kısmını" وَقَوْلُهُ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ أَيْ غَنِيٌّ عَنِ الْعِبَادِ لَا يَتَضَرَّرُ بِذَلِكَ وَلَوْ كَفَرَ أَهْلُ الأرض كلهم جميعا /Allah kullarından zengindir, bütün yeryüzü küfr/nankörlük de etse bu ona zarar vermez" şeklinde açıklamıştır.[2060]

Süyûtî Bakara Sûresi 152. âyetle ilgili genel olarak verilen nimetlere şükürden söz etmiş ve "*küfr*" lafzını tek olarak ele almamış ancak âyeti Ali b. Ebî Tâlib'in " قَالَ: أشكر الْمُنعم عَلَيْك فَإِنَّهُ لَا نفاد للنعم إِذا شكرت وَلَا بَقَاء لَهَا إِذا كفرت/sana ihsan edene şükret, çünkü şükredersen nimetler tükenmez, nankörlük edersen de devamı gelmez" şeklinde açıkladığını ifade etmektedir.[2061] Şuarâ Sûresi 19. âyete " {وَأَنت من الْكَافرين} قَالَ: فتبرأ من ذَلِك نَبِي الله /Allah'ın Peygamberini inkâr ettin" anlamı vermiş ve Saîd b. Cübeyr'in de âyeti "كفرت نعمتي /*nimetime nankörlük ettin*" şeklinde açıkladığını bildirmiştir.[2062] Neml Sûresi 40. âyeti de " {أم أكفر} إِذا رَأَيْت من هُوَ أدنى مني فِي الدُّنْيَا أعلم مني /Bu dünyada benden daha aşağı seviyede olan ve benden daha bilgili birini görürsem (ya da inkâr mı etmeliyim)? şeklinde açıklamıştır.[2063]Lokman Sûresi 12. âyetin ilgili kısmına ise herhangi bir açıklama getirmemiştir.

Bu vecihte de müelliflerin yaklaşımları Mukâtil'le lafız ve mana yönünden benzerlik arz etmektedir.

[2058] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 6/124.
[2059] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 6/174.
[2060] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 6/300.
[2061] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menŝûr*, 1/374.
[2062] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menŝûr*, 6/291.
[2063] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menŝûr*, 6/362.

4.Vecih: "البراءة */berî/uzak olmak, uzaklaşmak*". Örnek İbrâhim Sûresi 22. âyet " اِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ اَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ". Mukâtil âyetteki "*küfr*" kelimesini "تبرأت /beri'/ uzak oldum" şeklinde tefsir etmiştir.[2064] Nazîr olarak verdiği Ankebût Sûresi 25. âyeti " ثُمَّ يَوْمَ الْقِيمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ", "يتبرأ بعضكم من بعضكم /kiminiz, kiminizden uzak olur, birbirinizi reddedersiniz" olarak, Mümtehine Sûresi 4. âyeti de "وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ", "تبرأنا منكم/biz sizden uzaklaştık" şeklinde açıklamıştır.[2065]

Taberî, İbrâhim Sûresi 22. âyeti " يقول: إني جَحدْت أن أكون شريكًا لله فيما أشركتموني فيه من عبادتكم/Ben ibadette beni Allah'a ortak koşmanıza da inanmadım/inkâr ettim" şeklinde açıklamıştır.[2066] Ankebût Sûresi 25. âyeti, Mukâtil'le aynı şekilde " يقول: يتبرأ بعضكم من بعض /kiminiz kiminizden uzak olur" açıklamıştır. [2067] Mümtehine Sûresi 4. âyeti ise "كفرنا بكم، أنكرنا ما كنتم عليه من الكفر بالله وجحدنا عبادتكم ما تعبدون من دون الله أن تكون حقًّا /biz sizi inkâr ettik yani uzaklaştık…" şeklinde açıklamıştır.[2068]

İbn Kesîr de İbrahim Sûresi 22. âyetle ile ilgili Taberî'nin görüşünü " إِنِّي جَحَدْتُ أَنْ أَكُونَ شَرِيكًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ هُوَ الرَّاجِحُ " naklederek racih/tercih edilen görüş olduğunu belirtmektedir.[2069] Ankebût Sûresi 25. âyeti " يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ أَيْ تَتَجَاحَدُونَ مَا كَانَ بَيْنَكُمْ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضاً/aranızda olanı inkâr ediyor, birbirinize lanet ediyorsunuz" şeklinde açıklamıştır.[2070]Mümtehine Sûresi 4. âyeti de "كَفَرْنا بِكُمْ أَيْ بِدِينِكُمْ وَطَرِيقِكُمْ/sizi inkâr

[2064] Mukâtil, *el-Vücûh*, 27.
[2065] Mukâtil, *el-Vücûh*, 27.
[2066] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 16/561.
[2067] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 20/25.
[2068] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 23/317.
[2069] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 4/421.
[2070] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 6/245.

ettik/uzaklaştık, dininiz ve gidişatınızdan dolayı ” ve “ مَا دُمْتُمْ عَلَى كُفْرِكُمْ فَنَحْنُ أَبَدًا نَتَبَرَّأُ مِنْكُمْ وَنُبْغِضُكُمْ حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ/küfürde olduğunuz sürece yalnızca Allah’a inanıncaya kadar sizden ebedi olarak uzaklaşıyoruz ve size öfke duyuyoruz ” şeklinde tefsir etmiştir.[2071]

Süyûtî İbrahim Sûresi 22. âyetle ilgili olarak Hasan-ı Basrî’nin “ إِنِّي كفرت بِمَا أشركتمون قَالَ: بطاعتكم إيَّايَ فِي الدُّنْيَا من قبل/dünyada bana itaat etmenizle ilgili ”, İbn Abbâs’ın “ يَقُول: عصيت الله فِيكُم/ben شركَة عِبَادَته/ibadette ortak koşmanızdan”, Katâde’nin de “ içinizdeyken Allah’a isyan ettim” şeklinde yorumladıklarını nakletmiştir.[2072] Ankebût Sûresi 25. âyetle ilgili de Katâde’nin “ {ثمَّ يَوْم الْقِيَامَة يكفر بَعْضكُم بِبَعْض ويلعن بَعْضكُم بَعْضًا} قَالَ: صَارَت كل خلة فِي الدُّنْيَا عَدَاوَة على أَهلهَا يَوْم الْقِيَامَة إِلَّا خلة الْمُتَّقِينَ/müttakîlerin dostları hariç, dünyadaki her dost kıyamet günü ailesine düşman olur” şeklindeki açıklamasını aktarmış, [2073] Mümtehine Sûresi 4. âyeti ise tefsir etmemiştir.

Bu vecihte genel olarak Taberî ve İbn Kesîr Mukâtil’le aynı lafızları kullanmış, Süyûtî ise mana olarak benzer olan lafızları tercih etmiş, bazen de bahsi geçen âyetleri tefsir etmemiştir.

C. TABERÎ, İBN KESÎR VE SÜYÛTÎ’DE “الشرك/eş-Şirk” LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı üç vecihte[2074] açıklamıştır:

1.Vecih: “ألإشراك بالله عز و جل يعدل به غيره/*Başkasını O’na denk tutarak Allah’a ortak koşmak*”. Örnek Nisâ Sûresi 36. âyet; “وَلَا تُشْرِكُوا بِهِۦ شَيْـًٔا”. Mukâtil âyetteki “*şirk*” lafzını “لا تعدلوا به شيأ غيره/başkasını O’na denk ve eş tutmayın” şeklinde açıklamıştır. Nazîr

[2071] İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm,* 8/116.
[2072] Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menṣûr*, 5/19.
[2073] Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menṣûr*, 6/458.
[2074] Mukâtil, *el-Vücûh*, 27.

olarak verdiği ve aynı ifadelerin yer aldığı Nisâ Sûresi 48 "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ" ve 116. âyetleri de "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ" aynı şekilde "من يعدل بغيره/Allah kendisine başkasının denk ve eş tutulmasını (bağışlamaz)" şeklinde tefsir etmiş, Mâide Sûresi 72. âyeti de"اِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ", "من يعدل غيره به فقد حرم الله عليه الجنة/ إذا مات başkasını O'na denk ve eş tutarsa ve bu halde ölürse Allah (c.c.) ona cenneti haram kılar."[2075]şeklinde açıklamıştır. Tevbe Sûresi 3. âyeti ise "اَنَّ اللّٰهَ بَرِيْۤءٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ", "من الذين يعدلون به غيره/ başkasını kendisine eş, denk tutanlardan" şeklinde tefsir etmiştir.[2076]

Taberî, Nisâ Sûresi 36. âyeti "ولا تجعلوا له في الربوبية والعبادة شريكًا تعظمونه تعظيمكم إياه/ İlahlıkta ve kullukta/ibadette ortak koşmayın ve O'nu yücelttiğiniz gibi O'na tapınmayın." şeklinde tefsir etmiştir.[2077] Nisâ Sûresi 48. âyeti "فإن الله لا يغفر الشرك به والكفر/ Allah şirki/ortaklığı ve küfrü/inkârı bağışlamaz"[2078] şeklinde aynı ibare ile Nisâ Sûresi 116. âyeti de "إن الله لا يغفر لطعمة إذ أشرك ومات على شركه بالله، ولا لغيره من خلقه بشركهم وكفرهم به/Allah'a ortak koşarak yiyen ve şirk üzere ölen kimseyi Allah bağışlamaz."[2079] şeklinde tefsir etmiştir. Mâide Sûresi 72. âyeti de "إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة"، أن يسكنها في الآخرة="ومأواه النار"، يقول: ومرجعه ومكانه- الذي يأوي إليه ويصير في معاده، من جعل لله شريكًا في عبادته- نارُ جهنم/…kim ibadette/kullukta Allah'a ortak koşarsa cehennemdedir" şeklinde tefsir etmiştir.[2080] Tevbe Sûresi 3. âyeti ise "(أن الله بريء من المشركين ورسوله)

[2075] Mukâtil, *el-Vücûh*, 27.
[2076] Mukâtil, *el-Vücûh*, 28.
[2077] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 8/334.
[2078] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 8/448
[2079] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 9/206.
[2080] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 10/481.

şeklinde açıklamış ancak " ، فإن معناه: أن الله بريء من عهد المشركين ورسوله، بعد هذه الحجة "müşrik" kelimesini olduğu gibi almış herhangi bir kavramla açıklamamıştır.[2081]

İbn Kesîr Nisâ Sûresi 36. âyeti "يَأْمُرُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِعِبَادَتِهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ/Allah yalnızca kendisine kulluk edilmesini, ortak koşulmamasını emrediyor" şeklinde açıklamış, bu görüşünü de bir hadisle desteklemiştir.[2082] Nisâ Sûresi 48. âyeti de " ثُمَّ أَخْبَرَ تَعَالَى أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ. أَيْ لَا يَغْفِرُ لِعَبْدٍ لَقِيَهُ وَهُوَ مُشْرِكٌ بِهِ/ Allah kendisine müşrik olarak karşılaşan, kavuşan kulunu affetmez"[2083] şeklinde açıklamıştır. Nisâ Sûresi 116. âyeti ise aynen almış tefsir etmemiştir.[2084] Mâide Sûresi 72. âyeti " إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ أَيْ فَيَعْبُدُ مَعَهُ غَيْرَهُ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ /başkasını kulluk/ibadette ortak koşarsa cenneti ona haram kılar, varacağı yer de cehennemdir"[2085] şeklinde açıklamıştır. Tevbe Sûresi 3. âyeti de " أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ أَيْ بَرِيءٌ مِنْهُمْ أَيْضًا ثُمَّ دَعَاهُمْ إِلَى التَّوْبَةِ إِلَيْهِ/onlardan uzaktır ve onları ona tevbe etmeye çağırdı"[2086] şeklinde tefsir etmiştir.

Süyûtî Nisâ Sûresi 36. âyetin bu kısmına herhangi bir açıklama yapmamıştır. 48. âyetle ilgili olarak da içindeki "*şirk*" kelimesine dair herhangi bir açıklamada bulunmamış, âyetin tamamı ve önceki âyetle ilişkisine dair çeşitli görüşlere yer vermiştir.[2087] Nisâ Sûresi 116. âyeti ise tefsirine hiç almamış, Mâide Sûresi 72. âyeti tefsir etmemiş, Tevbe Sûresi 3. âyetindeki "şirk" kelimesine de herhangi bir yorum getirmemiştir.

Bu vecihte Taberî ve İbn Kesîr âyetlerde geçen "*şirk*" lafzına Mukâtil'le aynı anlamları vermişler, ancak Süyûtî bu âyetleri ya tefsirine hiç almamış ya da âyetlerin diğer bölümleri üzerinde durmuş, ilgili kısma herhangi bir açıklama getirmemiştir.

[2081] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 14/130.
[2082] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 2/260.
[2083] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 2/286.
[2084] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 2/366.
[2085] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 3/142.
[2086] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 4/91.
[2087] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr*, 2/554-557.

2. Vecih: "الشرك في الطاعة من غير عبادة/ *İbadetin dışında itaatte şirk*". Örnek A'râf Sûresi 190. âyet; "فَلَمَّآ اٰتٰىهُمَا صَالِحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَآءَ فِيمَآ اٰتٰىهُمَاۚ". Mukâtil âyeti " جعلا إبليس شريكا مع الله في الطاعة في إسم ولدهما من غير عبادة/ çocuklarının ismi konusunda ibadet söz konusu olmaksızın iblisi Allah'a itaatte ortak kıldılar" şeklinde açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği İbrâhîm Sûresi 22. âyeti de "اِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ اَشْرَكْتُمُونِ", "مع الله بالطاعة/ itaatte Allah'a ortak koşmanıza" şeklinde açıklamıştır.[2088]

Taberî A'râf Sûresi 190. âyeti " فلما رزقهما الله ولدًا صالحًا كما سألا =جعلا له شركاء فيما آتاهما ورزقهما/ Allah onlara salih bir evlat verince onu ortak koştular…" şeklinde açıklamış, te'vil ehlinin "شركاء" kelimesinde ihtilaf ettiklerini nakletmiştir. İbn Abbâs'ın âyeti "أشركه في طاعته في غير عبادة، ولم يشرك بالله، ولكن أطاعه/ ibadette değil taatte ona ortak koştu…" şeklinde açıkladığını bildirmiştir. Taberî bu ortak koşmanın " في الاسم لا في العبادة/ isim konusunda olduğunu ibadet/kullukta olmadığını" ifade etmektedir. Saîd b. Cübeyr ve Süddî'den gelen rivâyetler de bu yöndedir.[2089] İbrâhîm Sûresi 22. âyeti ise "يقول: إني جَحدْت أن أكون شريكًا لله فيما أشركتموني فيه من عبادتكم/ ibadetinizde beni Allah'a ortak koşmanızı inkâr ettim, kabul etmedim" şeklinde açıklamıştır.[2090]

İbn Kesîr A'râf Sûresi 190. âyeti " فَلَمَّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فِيما آتاهُما فَتَعالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ/ Allah onlara sâlih bir evlat verince onu Allah'a ortak koştular" şeklinde açıklamıştır.[2091] İbrâhîm Sûresi 22. âyetle ilgili önce Katâde'nin " إِنِّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ قَالَ قَتَادَةُ: أَيْ بِسَبَبِ مَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ/ daha önce beni Allah'a ortak koşmanızdan

[2088] Mukâtil, *el-Vücûh*, 28.
[2089] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 13/313-315.
[2090] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 16/561.
[2091] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 3/475.

dolayı" şeklindeki görüşünü nakletmiş, sonra da Taberî'nin yukarıda verdiğimiz görüşünü aynen almış, tercih edilenin de bu görüş olduğunu ifade etmiştir. [2092]

Süyûtî de A'râf Sûresi 190. âyeti " سمياه عبد الْحَارِث يعِيش لَكمَا فسمياه عبد الْحَارِث فَكَانَ ذَلِك من وَحي الشَّيْطَان وَأمره/şeytanın emri ve isteği ile onun adı Abdü'l-Hâris diye isimlendirildi" şeklinde açıklamıştır.[2093] İbrahim Sûresi 22. âyeti ise " قَالَ: بطاعتكم إيَّايَ فِي الدُّنْيَا/ dünyada ancak bana itaatinizle" şeklinde açıklamıştır.[2094]

Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî bu vecihteki "*şirk*" lafızlarına Mukâtil'le aynı anlamları vermişlerdir, dolayısıyla aynı yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir.

3. Vecih: "الشرك في الأعمال شرك الرياء/*Amellerde şirk, riyâ/gösteriş*". Örnek Kehf Sûresi 110. âyet; "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ اَحَداً". Mukâtil âyeti "من خلقه, لا يريدون بذلك غيرالله/yarattığı kimseyi, ibadetiyle Allah'a ortak koşmasın, Allah'tan başkasından istemesin" şeklinde tefsir etmiştir.[2095]

Taberî, Kehf Sûresi 110. âyeti "ولا تشركوا به شيئا، معبود واحد لا ثاني له، ولا شريك/Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayın, O tek ilah, ikincisi yok, ortağı yok" dedikten sonra Saîd b. Cübeyr'in "ولا يجعل له شريكًا في عبادته إياه/İbadeti/kulluğu yalnızca ona yapar, ortak koşmaz"[2096] şeklinde tefsir ettiğini nakletmiştir.

İbn Kesîr, Kehf Sûresi 110. âyeti " وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً وَهُوَ الَّذِي يُرَادُ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ/Onunla kastedilen vechüllâh /Allah'ın zatıdır. O tektir ve O'nun ortağı yoktur" şeklinde açıklamıştır.[2097]

[2092] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 4/421.
[2093] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr*, 3/623.
[2094] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menṯûr*, 5/19.
[2095] Mukâtil, *el-Vücûh*, 28.
[2096] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 18/135.
[2097] İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm,* 5/183.

Süyûtî de Kehf Sûresi 110. âyeti "قَالَ: لَا يرائي بِعبَادة ربه أحدا/Rabbine kulluk ve ibadette riya yaparak, hiç kimseyi ortak etmesin" şeklinde Mukâtil'le benzer bir açıklamada bulunmuştur.

Bu vecihte de müelliflerin Mukâtil'le benzer yaklaşım içinde oldukları görülmektedir. Âyetlerdeki "*şirk*" lafızlarına verdikleri manalar bu yöndedir.

II. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN DİRÂYET TEFSİRLERİNE ETKİSİ

Dirâyet tefsirlerinde Vücûh-Nezâir ilminin etkisini inceleyebilmek için Mukâtil'in Vücûh-Nezâire dair olan eserinden seçtiğimiz "*maraz, libâs, birr*" lafızlarını öncelikle dirâyet tefsirlerinin de ilki olması yönüyle öncelikle Mukâtil'in (öl.150/767) *Tefsîrü'l-kebîr* [2098] adlı eserinde ele alacağız. Dolayısıyla bu incelemede Mukâtil'in adını iki kez zikretmiş olacağız. Daha sonra da bu alanın meşhur eserlerinden olan Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîḥu'l-ġayb*[2099] adlı eseri ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳā'iḳu't-te'vîl* [2100] adlı eserlerinde bu lafızları incelemeye çalışacağız.

A. MUKÂTİL, RÂZÎ VE NESEFÎ'DE "المرض/el-Maraz" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı dört vecihte[2101] açıklamıştır:

[2098] Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebîr, (Tefsîru Muḳātil b. Süleymân),* thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beyrût: Dâru İhyâü't-Türâs, h.1423). Mukâtil tefsirinde "vücûh" ve "nazîr" kavramlarını "*el-Vücûh"* adlı eserindeki kullanımıyla aynı anlamlarda "anlam, yön, çeşit", "benzer, denk, aynısı" şeklinde kullanmıştır. Bk. 5/104, 5/197; 4/925, 5/57, 5/92 vd.

[2099] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb, (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrût: Dâru İhyâü't-Türâs el-Arabî, h.1420). Râzî eserinde "vücûh" kavramını genel olarak "وَفِيهِ وُجُوهٌ: الْأَوَّلُ", "مِنْ وُجُوهٍ: الْأَوَّلُ", "وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ : أَحَدُهَا" şeklinde kullanmıştır. Râzî'nin de vücûhtan kastı, bir lafzın muhtemel anlamlarıdır. Bk. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 1/39, 1/46, 1/190 vd. Nazîr kavramını da yine "benzer, denk, aynı" gibi anlamlarda genellikle "لَا نَظِيرَ لَهُ", "لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ", "هَذِهِ الْآيَةُ نَظِيرُ قَوْلِهِ" gibi ibarelerle ifade etmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 1/144, 2/414, 6/413, vd.

[2100] Ebü'l Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳā'iḳu't-te'vîl,* thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998). Nesefî tefsirinde "vücûh" kavramını genel olarak "في وجوه البر", "من وجوه كثيرة", gibi ifadelerle "yön, mana, lafızların muhtemel anlamları", anlamında kullanmıştır. Bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/182, 1/686, vd. Nazîr kavramını da "وهو نظير قوله", "لا نظير له", "يوجد له نظير" gibi ibarelerle "benzer, aynı, denk" anlamlarında kullanmıştır. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/475, 1/476, 2/487, vd.

[2101] Mukâtil, *el-Vücûh*, 30.

1.Vecih: "شكّا /*Şekk/şüphe*". Örnek Bakara Sûresi 10. âyet " فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ۙ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً". Mukâtil âyetteki "maraz" kelimesini "شكّا/şüphe" olarak açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Tevbe Sûresi 125. âyeti "وَاَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ" ve Muhammed Sûresi 20. âyeti de "رَاَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ", "شكّا/şüphe" şeklinde açıklamıştır.[2102]

Mukâtil, tefsirinde Bakara Sûresi 10. âyetteki "*maraz*" kelimesini aynen "el-vücûh" eserinde olduğu gibi "فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يعنى الشك/şekk/şüphe" olarak açıklamıştır.[2103] Muhammed Sûresi 29. âyeti de burada nazîr olarak vermiştir. Ancak Vücûh- Nezâir kitabında nazîrler arasında bu âyeti vermemiş, 20. âyeti vermiştir. Tevbe Sûresi 125. âyetteki "maraz" kelimesini "وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يعني الشك /şekk/şüphe"[2104] ve Muhammed Sûresi 20. âyetteki "maraz" kelimesini de yine aynı şekilde " رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يعني الشك /şekk, şüphe" olarak yorumlamış[2105] ve her bir âyetteki şüphe içinde olanlara dair açıklamalarda da bulunmuştur.

Râzî Bakara Sûresi 10. âyetteki "*maraz*" kelimesini " فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَاعْلَمْ أَنَّ الْمَرَضَ صِفَةٌ تُوجِبُ وُقُوعَ الضَّرَرِ فِي الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عَنْ مَوْضِعِ تِلْكَ الصِّفَةِ" şeklinde açıklayıp, bu sıfatlar kalp hastalıklarıdır "كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَاتُ أَمْرَاضًا لِلْقَلْبِ..." dedikten sonra, lafzın farklı yönlerden te'viline de yer vermektedir.[2106] Tevbe Sûresi 125. âyetteki "maraz" lafzını tek kelime olarak ele almamış ancak âyeti " وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الرُّوحَ لَهَا مَرَضٌ، فَمَرَضُهَا الْكُفْرُ وَالْأَخْلَاقُ الذَّمِيمَةُ، وَصِحَّتُهَا الْعِلْمُ وَالْأَخْلَاقُ الفاضلة/nefsin, ruhun bir hastalığı olduğunu , bu hastalığın küfür ve kötü ahlak, tedavisinin ise ilim ve güzel ahlak olduğuna delâlet eder" şeklinde yorumlamıştır. Bu açıklamadan yola çıkarak Râzî'nin

[2102] Mukâtil, *el-Vücûh*, 30.
[2103] Mukātil, *Tefsîrü'l-kebîr,* 1/89.
[2104] Mukâtil, *Tefsîrü'l-kebîr,* 2/204.
[2105] Mukâtil, *Tefsîrü'l-kebîr,* 4/48.
[2106] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb,* 2/304-305.

âyetteki "maraz" kelimesini "küfür ve kötü ahlak" olarak açıkladığını söyleyebiliriz.[2107] Muhammed Sûresi 20. âyetindeki ilgili kısmı da " وَقَوْلُهُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَيِ الْمُنَافِقِينَ/…münafıklar" olarak tefsir etmiştir.[2108]

Nesefî Bakara Sûresi 10. âyeti "فِى قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أي شك ونفاق /Şüphe ve nifak" şeklinde açıklayarak Mukâtil'le benzer bir açıklamada bulunmuştur.[2109] Tevbe Sûresi 125. âyeti de aynı şekilde "وَأَمَّا الذين فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ شك ونفاق فهو فساد /şekk/şüphe, nifak…"[2110]olarak tefsir etmiştir. Muhammed Sûresi 20. âyeti ise " رَأَيْتَ الذين فِى قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ نفاق أي رأيت المنافقين فيما بينهم /... nifak"[2111] olarak açıklamıştır.

Mukâtil burada el-Vücûh ve'n-Nezâir adlı eserinde, âyetlerdeki "*maraz*" lafzına 1.vecihte verdiği "*şekk/şüphe*" anlamını, *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserinde de aynen tekrarlamış, dolayısıyla bir tutarlılık sergilemiştir. Râzî ise bu vecihte "*maraz*" kelimesini "*şekk/şüphe*" olarak değil de "*kalb hastalıkları, küfür ve kötü ahlak, münafıklar*" şeklinde farklı kelimelerle açıklamıştır. Neticede bu durumlarda şüphe halinin payı olduğu düşünülürse Mukâtil'le benzer bir yaklaşımda olduğu söylemek mümkündür. Nesefî ise bu vecihteki âyetlere Mukâtil'le benzer anlamları vermiştir.

2.Vecih: "الفجور /*Fücûr/günahkârlık, ahlâksızlık*". Örnek Ahzâb Sûresi 32. âyet, " فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ". Mukâtil âyetteki "maraz" lafzını, "فجورا/ahlâksızlık" olarak yorumlamış, nazîr olarak verdiği Ahzâb Sûresi 60. âyeti " لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ" de yine aynı şekilde, "الفجور, ليس غيرهما /fücur/ahlâksızlık" diyerek açıklamıştır.[2112]

[2107] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 16/175.
[2108] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 28/53.
[2109] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/49.
[2110] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/718.
[2111] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/327.
[2112] Mukâtil, *el-Vücûh*, 31.

Mukâtil, Ahzâb Sûresi 32. âyetteki "*maraz*" kelimesini yine "*el-Vücûh*" eseriyle aynı şekilde "فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ يعني الفجور/fücûr/ahlâksızlık" olarak tefsir etmiştir.[2113] Ahzâb Sûresi 60. âyeti de aynı şekilde " وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ الفجور وهم الزناة/fücur/ahlâksızlık-zina" şeklinde tefsir etmiştir.[2114]

Râzî Ahzâb Sûresi 32. âyeti "فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ أَيْ فِسْقٌ/… fısk/günahkârlık, doğru yoldan sapma" olarak tefsir etmektedir.[2115] Aynı sûrenin 60. âyetinde geçen "maraz" lafzını ise tefsir etmemiş, aynen almıştır.[2116]

Nesefî Ahzâb Sûresi 32. âyeti "الذى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ ريبة وفجور/şüphe ve fücur/ahlâksızlık" olarak yorumlamıştır.[2117] Ahzâb Sûresi 60. âyeti de " لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ المنافقون والذين فِى قُلُوبِهِمْ مرض فجوروهما الزناة /onların ahlâksızlıkları, zinadır"[2118] şeklinde açıklamıştır.

Bu vecihteki âyetlerdeki "*maraz*" kelimelerini Mukâtil her iki eserinde de aynı şekilde "*fücûr/ahlâksızlık*" olarak ele almıştır. Dolayısıyla Mukâtil'in her iki eseri arsında bir tutarlılık olduğu da görülmektedir. Râzî ise Mukâtil'in "*fücûr*" dediğini, benzer bir kelime olan "*fisk*" ile açıklamış, diğer âyeti de tefsir etmemiştir. Nesefî ise Mukâtil'le aynı anlamları vermiştir.

3.Vecih: "الجراح /*Yara/yaralı*". Örnek Nisâ Sûresi 43. âyet "وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰٓى". Mukâtil âyetteki "maraz" kelimesini, "جرحى/yaralı" olarak açıklamış, nazîr olarak verdiği Mâide Sûresi 6. âyeti de "وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰٓى" aynı şekilde "جرحى/yaralı" olarak açıklamıştır.[2119]

[2113] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 3/488.
[2114] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 3/508.
[2115] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 25/167.
[2116] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 25/184.
[2117] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/29.
[2118] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/45.
[2119] Mukâtil, *el-Vücûh*, 31.

Mukâtil tefsirinde Nisâ Sûresi 43. âyetindeki "*maraz*" kelimesini " وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى» يعني أَوْ أصابكم جراحة " به جرحا /yara/yaralı" olarak açıklamıştır.[2120] Mâide Sûresi 6. âyeti de "أَوْ جدري أو كان بكم قروح/yaralı/ameliyatlı veya çiçek hastalığı veya iyileşmesi zor yaralar"[2121] şeklinde, Vücûh-Nezâir eserindekinden biraz genişçe açıklamıştır.

Râzî Nisâ Sûresi 43. âyetteki "*maraz*" kelimesini, " وَهُوَ الْمَرَضُ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ لَوِ اسْتَعْمَلَ الْمَاءَ لَمَاتَ، كَمَا فِي الْجُدَرِيِّ الشَّدِيدِ وَالْقُرُوحِ الْعَظِيمَةِ، وَثَانِيهَا: أَنْ لَا يَمُوتَ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ وَلَكِنَّهُ يَجِدُ الْآلَامَ الْعَظِيمَةَ. وَثَالِثُهَا: أَنْ لَا يَخَافَ الْمَوْتَ وَالْآلَامَ الشَّدِيدَةَ. لَكِنَّهُ يَخَافُ بَقَاءَ شَيْنٍ أَوْ عَيْبٍ عَلَى الْبَدَنِ/…çiçek hastalığı ve büyük yaralar; şiddetli ağrılar; bedende kusur bırakan hastalıklar" şeklinde üç maddede açıklamıştır. " [2122] Mâide Sûresi 6. âyeti de Râzî yine yukarıdaki âyet gibi "hastalık" olarak telakki edip, hastalığın derecesine göre teyemmüm hükmünü tartışmaktadır.[2123]

Nesefî Nisâ Sûresi 43. âyeti " فالمرضى إذا عدموا الماء لضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول إليه/ hasta suyun yokluğunda zayıflığı ve hareket kısıtlılığı nedeniyle suya ulaşamaması durumunda" şeklinde açıklayarak "hasta" anlamında ele almaktadır.[2124] Mâide Sûresi 6. âyette de Râzî'nin görüşüne yer vererek "hastalık" olarak açıklamıştır.

Mukâtil, tefsirinde de "*maraz*" kelimelerini "*yara/yaralı*" olarak açıklamıştır. Dolayısıyla iki eserde uyum içindedir. Râzî ise bu âyetlerde Mukâtil'de olduğu gibi "*maraz*" lafzını herhangi bir kavramla açıklamak yerine, genel anlamda "hastalık" olarak kabul edip, meselenin fıkhî boyutuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. Nesefî de Râzî gibi bu vecihteki âyetleri "*hasta, hastalık*" olarak yorumlamıştır, "*yara veya yaralı*" olmanın da bir hastalık durumu olduğu düşünülürse, müelliflerin yaklaşımlarının benzer olduğu söylenebilir.

[2120] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/375.
[2121] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/455.
[2122] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 10/88.
[2123] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 11/309.
[2124] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/360.

4.Vecih: "المرضى نفسه, جميع الأمراض/*Hastalık, bütün hastalıklar*". Örnek Bakara Sûresi 184. âyet, "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً". Mukâtil âyetteki "maraz" lafzını, " جميع الأمراض و الأوجاع /bütün hastalıklar ve ağrılar" şeklinde açıklamıştır**.** Nazîr olarak verdiği Tevbe Sûresi 91. âyeti de "لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى", "من كان به شئ من مرض/kimin bir çeşit hastalığı varsa" şeklinde tefsir etmiş, diğer nazîr olarak verdiği Nûr Sûresi 61. âyet "وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ" ve Fetih Sûresi 17. âyetlerdeki "وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ", "maraz" lafızlarının da aynı anlama geldiğini belirtmiştir.[2125]

Mukâtil Bakara Sûresi 184. âyetteki "*maraz*" lafzını " وَمَنْ كانَ منكم مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فلم يصم فإذا برىء المريض من مرضه…/hasta hastalığından dolayı oruç tutamaz" şeklinde açıklamıştır.[2126] Tevbe Sûresi 91. âyeti " عَلَى الضُّعَفاءِ يعني الزمنى والشيخ الكبير وَلا عَلَى الْمَرْضى ne yaşlıya ne de hastaya …" şeklinde ele almıştır.[2127] Nûr Sûresi 61. âyeti de yine aynı şekilde "ولا مع المريض لأنه لا يطيق أن يأكل كما يأكل الصحيح/ hasta da sağlıklı kişi gibi yiyemez/gücü olmaz. "[2128] şeklinde yorumlamıştır. Fetih Sûresi 17. âyeti de yine " لَيْسَ عَلَى الْأَعْمى حَرَجٌ وَلا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ في تخلفهم عن الحديبية .../ hastaya vebal yoktur" şeklinde ele alarak yine "hastalık" olarak açıklamıştır.[2129]

Bakara Sûresi 184. âyette Râzî " فَالْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّ فَرْضَ الصَّوْمِ فِي الْأَيَّامِ الْمَعْدُودَاتِ إِنَّمَا يَلْزَمُ الْأَصِحَّاءَ الْمُقِيمِينَ فَأَمَّا مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ مُسَافِرًا فَلَهُ تَأْخِيرُ الصَّوْمِ عَنْ هَذِهِ الْأَيَّامِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ.../Oruç sağlıklı ve mukîm kişilere farzdır, hasta ve yolcu olanlar oruçlarını diğer günlere erteleyebilirler."[2130] demek sûretiyle buradaki "*maraz*" kelimesinden kastın "*hastalık*"

[2125] Mukâtil, *el-Vücûh*, 31.
[2126] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 1/161.
[2127] Râzî *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 2/189.
[2128] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 3/209.
[2129] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 4/73.
[2130] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 5/243.

olduğu anlaşılmaktadır. Tevbe Sûresi 91. âyeti " وَأَمَّا الْمَرْضَى: فَيَدْخُلُ فِيهِمْ أَصْحَابُ الْعَمَى، وَالْعَرَجِ، وَالزَّمَانَةِ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ مَوْصُوفًا بِمَرَضٍ يَمْنَعُهُ مِنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْمُحَارَبَةِ/bunların içinde âmâ, topal, kronik hasta ve savaşmasına engel bir hastalıkla tanımlanan herkes vardır" diyerek Mukâtil'le aynı şekilde "bir hastalık çeşidi" olarak yorumlamaktadır.[2131] Nûr Sûresi 61. âyetteki "maraz" kelimesini " وَكَذَا الْمَرِيضُ لِأَنَّهُ لَا يَتَأَتَّى لَهُ أَنْ يَأْكُلَ كَمَا يَأْكُلُ الصَّحِيحُ/aynısı hasta için de geçerlidir, çünkü sağlıklı insanın yediği gibi yemesi mümkün değildir" şeklinde açıklaması da "hasta, hastalık" olarak ele aldığını göstermektedir.[2132] Fetih Sûresi 17. âyeti de yine aynı şekilde "وَالْمَرِيضُ كَذَلِكَ /hasta…" kabul ederek cihada katılamayacak üç gruptan birinin de "hasta" olduğunu ifade etmektedir.[2133]

Nesefî Bakara Sûresi 184. âyeti Mukâtil ve Râzî gibi "*hastalık*" olarak ele almış ve "يخاف من الصوم زيادة المرض/oruçtan dolayı hastalığının artacağından korkarsa" şeklinde açıklamıştır.[2134] Tevbe Sûresi 91. âyetteki "maraz" kelimesine herhangi bir açıklama yapmamış, ancak âyetin bütününe dair yaptığı açıklamalara bakıldığında kelimeyi "hastalık" olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.[2135] Nûr Sûresi 61. âyetle ilgili olarak da Saîd ibnü'l-Müseyyeb'in " كان المسلمون إذا خرجوا إلى الغزوة مع النبى صلى الله عليه وسلم وضعوا مفاتيح بيوتهم عند الأعمى والمريض والأعرج وعند أقاربهم…/evlerinin anahtarlarını âmâ, hasta, topal ve akrabalarının yanına koyarlardı" şeklinde açıkladığını nakletmektedir. Fetih Sûresi 17. âyeti de yine " لَّيْسَ عَلَى الأعمى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الأعرج حَرَجٌ وَلَا عَلَى المريض حَرَجٌ نفي الحرج عن ذوي العاهات في التخلف عن الغزو …/hasta …" anlamında ele aldığı anlaşılmaktadır.[2136]

[2131] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 16/121.
[2132] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 24/421.
[2133] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 28/78.
[2134] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/158.
[2135] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/702.
[2136] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/338.

Bu vecihte Mukâtil tefsirinde de "*maraz*" kelimelerini "*hastalık*" olarak ele almış böylece de iki eserinde de aynı tutumu sergilemiştir. Râzî ve Nesefî de Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisinde olup, "*maraz*" kelimesini "*hastalık*" olarak açıklamışlardır.

B. MUKÂTİL, RÂZÎ VE NESEFÎ'DE "اللباس/el-Libâs" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı dört vecihte[2137] açıklamıştır:

1.Vecih: "يلبسون يعني يخلطون/*karıştırırlar, karıştırıyorlar*". Örnek Bakara Sûresi 42. âyet, "وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ". Mukâtil âyetteki "ولاتلبسوا" kelimesini "لاتخلطوا/ (Hakkı bâtıla) karıştırmayın" olarak tefsir etmiştir.[2138] Nazîr olarak verdiği Âl-i İmrân 71. âyeti "لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ", yine "لم تخلطون/niçin karıştırıyorsunuz" şeklinde açıklamış, En'âm Sûresi 82.âyeti de "وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ", "لم يخلطوا بشرك/imanlarına şirk karıştırmayanlara" şeklinde tefsir etmiştir.

Mukâtil Bakara Sûresi 42. âyeti tefsirinde " يعني وَلَم يخلطوا بشرك /şirk karıştırmayın" şeklinde [2139] Âl-i İmrân Sûresi 71. âyeti yine "يعني لَمْ تخلطون الحق بِالْباطِلِ /Hakkı bâtıla karıştırmayın" [2140] şeklinde açıklamıştır. En'âm Sûresi 82. âyeti " يعني وَلَم يخلطوا تصديقهم بشرك /…karıştırmayın"[2141] olarak açıklamıştır.

Râzî, Bakara Sûresi 42. âyetteki "*telbisû*" kelimesini " وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ أَمْرٌ بِتَرْكِ الْإِغْرَاءِ وَالْإِضْلَالِ /…kandırmak ve saptırmak" olarak tefsir etmiştir.[2142] Âl-i İmrân Sûresi 71. âyeti " أَمَّا لَبْسُ الْحَقِّ بالباطل فإنه يحتمل هاهنا وجوهاًأحدها: تَحْرِيفُ التَّوْرَاةِ، فَيَخْلِطُونَ الْمُنَزَّلَ

[2137] Mukâtil, *el-Vücûh*, 34.
[2138] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2139] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/102.
[2140] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/284.
[2141] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/573.
[2142] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 3/485.

بِالْمُحَرَّفِ /…Tevrâtı tahrif etmek, muharref olanı/uydurulanı indirilene karıştırmak”[2143] olarak yorumlamıştır. En’âm Sûresi 82. âyetle ilgili olarak Râzî her ne kadar “karıştırmak” kelimesini kullanmasa da âyetin bütününe yaptığı açıklamalardan “ وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ الْمُرَادُ مِنَ الظُّلْمِ الشِّرْكُ /imanlarına şirk karıştırmak” olarak ele aldığı anlaşılmaktadır.[2144]

Nesefî, Bakara Sûresi 42. âyeti “وَلَا تَلْبِسُواْ الحق بالباطل لبس الحق بالباطل خلطه /hakkın batılla karıştırılması”[2145] olarak tefsir etmiştir. Âl-i İmrân Sûresi 71. âyeti “ تخلطون الإيمان بموسى وعيسى بالكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم/…imanı küfürle karıştırıyorsunuz”[2146] En’âm Sûresi 82. âyetindeki “lebise” kelimesini herhangi bir kavramla açıklamasa da âyetin bütününden “ الذين آمنوا وَلَمْ يَلْبِسُواْ إيمانهم بِظُلْمٍ بشرك/imanlarına şirk karıştırmak/bulaştırmak” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.[2147]

Mukâtil Vücûh-Nezâire dair yazdığı eserde “*libas*” lafzına 1.vecihte verdiği “karıştırmak” anlamını tefsirinde de aynı şekilde ele almış, dolayısıyla tutarlı bir durum sergilemiştir. Râzî vecihteki ilk âyeti “*kandırmak, saptırmak*” olarak yorumlamış ancak diğer âyetlerde “*karıştırmak*” anlamını içeren kelime kullanmasa da yorumlarından âyetleri bu anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nesefî ise âyetlerdeki kelimeleri “*karıştırmak, bulaştırmak*” anlamlarında kullanmıştır. Dolayısıyla her iki müellifin de Mukâtil’le aynı yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir.

2. Vecih: “سكنا */sükûn bulmak, ikamet yeri, ev.*” Örnek Bakara Sûresi 187. âyet “ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ”. Mukâtil âyetteki “اللباس” kelimesini “ أنتم لباسٌ و نسائوكم سَكَنٌ لهكم, لهن, يعني: سكناً لهن /kadınlarınız sizin için bir sükûnet sebebidir, siz de onlar için bir

[2143] Râzî, *Mefâtîḥu’l-ġayb*, 8/257.
[2144] Râzî, *Mefâtîḥu’l-ġayb*, 13/49.
[2145] Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl,* 1/84.
[2146] Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl,* 1/264.
[2147] Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl,* 1/518.

libassınız yani siz de kadınlar için bir sükûnet sebebisiniz" şeklinde açıklamıştır.[2148]Nazîri olan âyetlerden Furkân Sûresi 47.âyeti "جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ لِبَاساً" ve Nebe' Sûresi 10. âyeti "وَجَعَلْنَا الَّيْلَ لِبَاساً","سكناَ/sükûnet sebebi, zamanı" olarak açıklamıştır.[2149]

Mukâtil Bakara Sûresi 187. âyeti *el-Vücûh* eserinde olduğu gibi " هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ يَقُولُ هن سكن لَكُمْ وأنتم سكن لهن/ kadınlarınız sizin için bir sükûnet sebebidir, siz de onlar için bir libassınız yani siz de kadınlar için bir sükûnet sebebisiniz" şeklinde açıklamıştır**.** Furkân Sûresi 47. âyeti ve Nebe' Sûresi 10. âyeti de "لِباساً يعني سكنا/sükûnet sebebi, ikamet yeri" olarak tefsir etmiştir.

Râzî, Bakara Sûresi 187. âyetindeki "*libas*" kelimesiyle ilgili farklı görüşlerin olduğunu belirterek, bir teşbih olarak "...أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ يَعْتَنِقَان/eşlerin kucaklaşması", "لِصَاحِبِهِ كَالثَّوْبِ الَّذِي يَلْبَسُهُ/sanki giyilen elbise gibi" dedikten sonra Rabi'nin ve İbn Zeyd'in görüşlerini de nakletmektedir.[2150] Furkân Sûresi 47. âyetteki "libas" kelimesini " اعْلَمْ أَنَّهُ تَعَالَى شَبَّهَ اللَّيْلَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَسْتُرُ الْكُلَّ وَيُغَطِّي بِاللِّبَاسِ السَّاتِرِ لِلْبَدَنِ .../vücudu örten giysi/örtmek "[2151] anlamında ele almıştır. Nebe' Sûresi 10. âyeti ise " اللَّيْلُ يَغْشَى النَّاسَ بِظُلْمَتِهِ فَيُغَطِّيهِمْ جُعِلَ لِبَاسًا لَهُمْ وَالْمُرَادُ كَوْنُ اللَّيْلِ سَاتِرًا /gece karanlığıyla insanları örtünce", " لَهُمْ /burada kastedilen, gece onlar için bir örtüdür" diyerek buradaki "libas" kelimesini, "örtü, örtmek" anlamında kullanmıştır.[2152]

[2148] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 34
[2149] Bk. Mukâtil, *el-Vücûh*, 35.
[2150] Bk. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 5/270.
[2151] Bk. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 24/465.
[2152] Bk. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 31/10.

Nesefî Bakara Sûresi 187. âyetindeki "*libas*" kelimesini " هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ وقيل لباس أي ستر عن الحرام /haramı örten şey"[2153] olarak tefsir etmiştir. Furkân Sûresi 47. âyeti de "وهو الذي جعل لكم الليل لِبَاساً جعل الظلام الساتر كاللباس /karanlığın çökmesi ve örtmesini sanki elbise gibi"[2154] diyerek bir benzetme ile açıklamıştır. Nebe' Sûresi 10. âyeti ise "وجعلنا الليل لِبَاساً ستراً يستركم عن العيون إذا أردتم إخفاء ما لا تحبون الاطلاع عليه /…örtü, örtmek"[2155] anlamı vermiştir.

Mukâtil bu vecihte de her iki eserinde aynı açıklamaları yaparak "*libas*" kelimesini "*sükûnet*" olarak açıklamıştır. Râzî ve Nesefî Mukâtil'den farklı olarak bu vecihteki âyetleri genelde "*örtü, örtmek, elbise*" şeklinde ele almışlardır.

3.Vecih: "الثّياب/*Elbise*". Örnek A'râf Sûresi 26. âyet "قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْاٰتِكُمْ". Âyetteki "اللباس" lafzını Mukâtil "الثّياب/elbise" olarak tefsir etmiş, nazîr olarak verdiği Duhân Sûresi 53. âyeti de "يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَاِسْتَبْرَقٍ" aynı şekilde "الثّياب/elbise" olarak açıklamıştır.[2156]

Mukâtil A'râf Sûresi 26. âyeti ile ilgili Kâbe'nin elbiseli veya elbisesiz tavaf edilmesiyle ilgili meseleden bahsettikten sonra " لِباساً يَقُولُ من أمري كان اللباس فِي الأرض يُوارِي سَوْآتِكُمْ يعني يغطي عوراتكم /Avret yerlerini örten giysi, elbise"[2157] olarak izah etmiştir. Duhân Sûresi 53. âyeti de "يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ يعني الديباج مُتَقابِلِينَ /ipek elbise" [2158] şeklinde yorumlamıştır.

[2153] Bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/61.
[2154] Bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 2/541.
[2155] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/590.
[2156] Mukâtil, *el-Vücûh*, 35.
[2157] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 2/32-33.
[2158] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 3/825.

Râzî A'râf Sûresi 26. âyeti "خَلَقَ اللِّبَاسَ لِلْخَلْقِ لِيَسْتُرُوا بِهَا عَوْرَتَهُمْ /avret yerlerini örtsünler diye Allah giysiyi/örtüyü yarattı"[2159] şeklinde açıklamıştır**.** Duhân Sûresi 53. âyeti de "فَقَالَ: يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ قِيلَ السُّنْدُسُ مَا رَقَّ مِنَ الدِّيبَاجِ، وَالْإِسْتَبْرَقُ مَا غَلُظَ مِنْهُ /ipek elbise den ince olan sündüs ve ondan daha kalın, kaba olan istebrak giyerler"[2160] şeklinde "elbise" olarak açıklamaktadır.

Nesefî A'râf Sûresi 26. âyetteki "*libas*" kelimesini "يستر عوراتكم/avret yerlerini örten elbise"[2161]olarak tefsir etmiştir. Duhân Sûresi 53. âyeti ise " يلبسون من سندس مارق من الديباج وإستبرق ما غلظ /ipekten yapılmış sündüs ve ondan daha kalın istebrak giyerler" şeklinde "elbise"[2162] olarak yorumlamaktadır.

Bu vecihteki âyetlere her üç müellif Mukâtil'le aynı kavramı kullanmasalar da aynı anlamı kastederek "*libas, elbise giysi*" anlamlarını veren lafızları kullanmışlar, dolayısıyla Mukâtil'le aynı yaklaşımı sergilemişlerdir.

4.Vecih: "العمل الصلح/*Salih amel*". Örnek A'râf Sûresi 26. âyet "وَلِبَاسُ التَّقْوٰى". Mukâtil âyetteki "اللباس" lafzını "العمل الصالح/salih amel" olarak tefsir etmiştir.[2163] Mukâtil tefsirinde de âyetin bu kısmını aynı şekilde "وَلِبَاسُ التَّقْوى يعني من العمل الصالح/ salih amel" olarak açıklamıştır.[2164] Râzî "وَلِبَاسُ التَّقْوى", "takva elbisesi" konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini, bazılarının onu "libas" olarak ele aldıklarının, bazılarının da "libas dışındaki şeyler" olarak ele aldıklarını ifade etmektedir. Libas olarak ele alanlar da kelimeye, "elbise iman, Salih amel, takva gibi" manalar vermişlerdir.[2165] Nesefî de

[2159] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 14/221.
[2160] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/665.
[2161] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/562.
[2162] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/295.
[2163] Mukâtil, *el-Vücûh*, 35.
[2164] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 2/33.
[2165] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 14/222.

âyetteki "libas" kavramını "وَلِبَاسُ التقوى ولباس الورع الذي يقي العقاب/cezadan koruyan vera'/takva elbisesi"[2166] olarak açıklamıştır.

Bu vecihte müellifler doğrudan "*salih amel*" kavramını kullanmamışlar ancak yaptıkları açıklamalar içinde bu anlamı kasteden "*takvâ elbisesi, iman, salih amel*" gibi açıklamalara yer vermişlerdir. Dolayısıyla Mukâtil'le benzer yaklaşım içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.

C. MUKÂTİL, RÂZÎ VE NESEFÎ'DE "البِرُّ/el-Birr" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı üç vecihte[2167] açıklamıştır:

1.Vecih: "الصّلة/*Bağ/akrabalık bağ*ı". Örnek Bakara Sûresi 224. âyet " وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِاَيْمَانِكُمْ اَنْ تَبَرُّوا". Mukâtil âyetteki "birr" kelimesini "لئلا تصلوا القرابة /akrabalık bağını koparmamak hususunda" şeklinde açıklamış, nazîr olarak verdiği Mümtehine Sûresi 8. âyetteki "لَا يَنْهٰيكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوهُمْ" "birr" lafzını da "أن تصلوكم /bağı gözetmek, ilişkiyi kesmemek" olarak ele almıştır.[2168]

Mukâtil**,** Bakara Sûresi 224. âyetteki "*birr*" kelimesini tefsirinde de " لا تحلفوا ألّا تصلوا القرابة/akrabalık bağını koparmaya yemin etmeyin" şeklinde açıklamıştır.[2169] Mümtehine Sûresi 8. âyeti de yine "أَنْ تَبَرُّوهُمْ يقول أن تصلوهم /onlarla bağı, ilişkiyi korumak, gözetmek" olarak tefsir etmiştir.[2170]

Râzi**,** Bakara Sûresi 224. âyetteki "*birr*" lafzını " فَقَوْلُهُ: أَنْ تَبَرُّوا أَيْ إِرَادَةَ أَنْ تَبَرُّوا، وَالْمَعْنَى: إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ هَذَا لِمَا أَنَّ تَوَقِّيَ ذَلِكَ مِنَ الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَالْإِصْلَاحِ، فَتَكُونُونَ يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ بَرَرَةً

[2166] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/562.
[2167] Mukâtil, *el-Vücûh*, 168.
[2168] Mukâtil, *el-Vücûh*, 168.
[2169] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/193.
[2170] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 4/302.

أَتْقِيَاءَ مُصْلِحِينَ فِي الْأَرْضِ غَيْرَ مُفْسِدِينَ/…birr, takvâ ve ıslah etmek/düzeltmek" olarak ele almış ve "Ey mü'minler topluluğu yeryüzünde bozguncular değil, muttaki/takvâ ehli, saygılı kimseler olunuz"[2171] diyerek açıklamasına devam etmiştir. Mümtehine Sûresi 8. âyetle ilgili Râzî, Hasan-ı Basrî 'nin " وَعَنِ الْحَسَنِ: أَنَّ الْمُسْلِمِينَ اسْتَأْمَرُوا رَسُولَ اللَّهِ فِي أَقْرِبَائِهِمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يَصِلُوهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ/Müslümanlar müşrik akrabalarıyla aralarındaki bağ/ilişki konusunda Hz. Peygambere danışıyorlardı, Allah bu âyeti indirdi" dediğini naklettikten sonra, âyetteki "birr/teberru" lafzını " وَقَوْلُهُ: أَنْ تَبَرُّوهُمْ بَدَلٌ مِنْ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَكَذَلِكَ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ بَدَلٌ مِنْ الَّذِينَ قاتَلُوكُمْ وَالْمَعْنَى: لَا يَنْهَاكُمْ عَنْ مَبَرَّةِ هَؤُلَاءِ …/ onlara iyilik etmeniz, ilgilenmeniz konusunda Allah sizi nehyetmez" [2172] şeklinde açıklamaktadır.

Nesefî Bakara Sûresi 224. âyetteki "*birr*" kelimesini " وكان الرجل يحلف على بعض الخيرات من صلة رحم أو إصلاح ذات بين أو إحسان إلى أحد أو عبادة/kişi sıla-i rahim…gibi bazı iyi şeyler için yemin ediyordu"[2173] şeklinde tefsir etmiştir. Mümtehine Sûresi 8. âyeti de " ومحل أن تبرهم جر على البدل من الذين لَمْ يقاتلوكم وهو بدل اشتمال والتقدير عن بر الدين/dinleri konusunda onlarla savaşmayınız"[2174] şeklinde açıklamıştır.

Bu vecihteki âyetlerde geçen "*birr*" lafzına dair Mukâtil her iki eserinde de aynı açıklamaları yaparak, "bağ, sıla-i rahim/akrabalık bağı" olarak ele almıştır. Râzî ve Nesefî de "*birr*" kelimesini, lafız ve yorum itibariyle Mukâtil'le benzer anlamda kullanmışlardır.

2.Vecih: "الطّاعة/*İtâat etmek"*. Örnek Mâide Sûresi 2. âyet "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰىۖ".

Mukâtil âyetteki lafzı, "والتقوى: ترك المعصية, على الطاعة/itâat, takvâ üzere ma'sıyeti/günahı terk etmek" şeklinde açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği âyetler;

[2171] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 6/425.
[2172] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 29/521.
[2173] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/186
[2174] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/469.

Mücâdele Sûresi 9. âyettteki "وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوٰىۖ", "birr" lafzını da " وترك الطاعة المعصية/itâat ve günahı terk etmek" olarak açıklamıştır. Meryem Sûresi 14. âyeti yine "وَبَرًّا بِوَالِدَتِيۡ", "وَبَرًّا بِوَالِدَتِيۡ مطيعاً لوالديه/anne-babasına itâatkâr" olarak, 32. âyeti de "وَبَرًّا بِوَالِدَتِيۡ مطيعاً لأم مريم /annem Meryem'e itâatkâr" olarak açıklamıştır. Abese Sûresi 16. âyeti "كِرَامٍ بَرَرَةٍ", "كَلَّآ اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ مطيعين /itâatkârlar" olarak, Mutaffifîn Sûresi 18. âyeti "كتاب المطيعين/itâatkârların kitabı" şeklinde açıklamıştır.[2175]

Mâide Sûresi 2. âyeti Mukâtil Vücûh-Nezâir eserinin aksine, olduğu gibi almış, tefsir etmemiştir.[2176] Mücâdele Sûresi 9. âyeti ise ilk eserinde olduğu gibi tefsirinde de aynı şekilde "وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوٰى يعني الطاعة، وترك المعصية /tâat ve günahı terk etmek"[2177] olarak ele almıştır. Meryem Sûresi 14. âyeti de "يقول وجعلناه مطيعا لوالديه /anne-babasına itâatkâr" [2178] olarak, 32. âyeti de aynı şekilde "أكون برا بوالدتي يعني مطيعا لأمي مريم /annem Meryem'e itâatkâr" olarak tefsir etmiştir. Abese Sûresi 16. âyeti ise " يعني مطيعين لله/Allah'a itâatkârlar"[2179] olarak açıklamıştır. Mutaffifîn Sûresi 18. âyeti " لفي ساق العرش يعني أعمال المؤمنين وحسناتهم / …mü'minlerin amelleri ve ihsanları" [2180] şeklinde açıklamıştır.

Râzi Mâide Sûresi 2. âyetteki "*birr*" lafzıyla ilgili " أَنْ يُعِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا عَلَى مَا فِيهِ الْبِرُّ وَالتَّقْوَى " olduğu gibi almış, lafızla ilgili bir açıklama yapmamıştır.[2181] Mücâdele Sûresi

[2175] Mukâtil, *el-Vücûh*, 168.
[2176] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/451.
[2177] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 4/261.
[2178] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 2/622.
[2179] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 4/591.
[2180] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 4/624.
[2181] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 11/282.

9. âyetteki "birr" lafzını " وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَتَنَاجَوْا بِالْبَرِّ الَّذِي يُضَادُّ الْعُدْوَانَ وَبِالتَّقْوَى وَهُوَ مَا يُتَّقَى بِهِ مِنَ النَّارِ مِنْ فِعْلِ الطَّاعَاتِ وَتَرْكِ الْمَعَاصِي /düşmanlığın zıddı" olarak "takva" kelimesini de "tâat ve ibadetleri yapmak ve günahı terk etmek "[2182] olarak açıklamıştır. Meryem Sûresi 14. âyeti "وَبَرًّا بِوالِدَيْهِ", "قَوْلُهُ: وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا عِبَادَةَ بَعْدَ تَعْظِيمِ اللَّهِ تَعَالَى مِثْلُ تَعْظِيمِ الْوَالِدَيْنِ /Allah'ı ta'zimden sonra, anne-babaya saygı göstermek gibi ibadet yoktur" [2183] şeklinde açıklamıştır. Meryem Sûresi 32. âyeti ise "أَيْ جَعَلَنِي بَرًّا بِوَالِدَتِي /beni anneme itâatkâr kıldı"[2184] şeklinde açıklama yapmıştır. Abese Sûresi 16. âyetini de Mukâtil'in görüşüne "بَرَرَةٍ قَالَ مُقَاتِلٌ: مُطِيعِينَ، وَبَرَرَةٌ جَمْعُ بار أَنَّهُمْ: /itâatkârlar"[2185] yer vererek açıklamıştır. Mutaffifîn Sûresi 18. âyetteki "birr" lafzını bir kavramla değil de genel olarak " أَتْبَعَهُ بِذِكْرِ حَالِ الْأَبْرَارِ الَّذِينَ لَا يُطَفِّفُونَ/hile yapmayan ebrarın halininin zikredilmesini takip edin"[2186]şeklinde bir açıklama da bulunmuştur.

Nesefî Mâide Sûresi 2. âyetteki "*birr*" kelimesini " وَتَعَاوَنُواْ عَلَى البر والتقوى على العفو والاغضاء /af ve bağışlama hususunda"[2187] şeklinde açıklamış, Mücâdele Sûresi 9. âyeti ise "وتناجوا بالبر بأداء الفرائض والطاعات /farzları yerine getirmek ve itâat etmek"[2188] olarak açıklamıştır. Meryem Sûresi 14. âyeti de "وَبَرّا بوالديه وباراً بهما لا يعصيهما /ikisine de isyan etmemek yani itâat etmek "[2189] olarak, 32. âyeti de " وَبَرّاً بِوَالِدَتِى عطفاً على مباركاً أي باراً بها أكرمها وأعظمها /şefkat ve saygıyla yani onlara ikram etmek ve yüceltmek"[2190] şeklinde

[2182] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 29/492.
[2183] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 21/518.
[2184] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 21/536.
[2185] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 31/56.
[2186] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 31/90.
[2187] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/425.
[2188] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/448.
[2189] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 2/329.
[2190] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 2/334.

tefsir etmiş, Abese Sûresi 16. âyetini de "كِرَامٍ على الله أو عن المعاصي بررةٍ اتقياء جمع بار /…takva ehli, itâatkâr kimseler" olarak açıklamış, Mutaffifîn Sûresi 18. âyeti ise yine aynı şekilde "والأبرار المطيعون الذين لا يطففون ويؤمنون بالبعث/…itâatkâr insanlar"[2191] olarak tefsir etmiştir.

Mukâtil bu vecihteki âyetlerdeki "*birr*" lafzına her iki eserinde de aynı anlamları vererek açıklayarak tutarlı bir davranış sergilemiştir. Râzî, bazı âyetlerde benzer, bazılarında farklı açıklamalarda bulunmuş, Abese Sûresi 16. âyetini de Mukâtil'in görüşüne yer vererek açıklamıştır. Nesefî'nin âyetlere dair açıklamalarının ise Mukâtil'lin verdiği anlamlarla daha fazla örtüştüğü görülmektedir.

3.Vecih: "التقوى /*Takvâ*". Örnek Âl-i İmrân 92. âyet "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ". Mukâtil âyetteki "birr" kelimesin " لن تبلغوا التقوى/takvâya erişemezsiniz" olarak açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Bakara Sûresi 177. âyetin ilk kısmını " لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ ", "ليس التقوى/…takvâ değildir" olarak, diğer kısmını ise "وَالْمَغْرِبِ اَتَأْمُرُونَ " şeklinde açıklamıştır. Bakara Sûresi 44. âyeti de "وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ", "التقوى/takvâ" şeklinde açıklamıştır. Bakara Sûresi 44. âyeti de " النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ ", "بطاعة الله باتباع محمد صلى الله عليه و سلم/Hz. Muhammed'e (s.a.s.) tabi olmak sûretiyle Allah'a itâat (takvâ)" şeklinde açıklamıştır.[2192]

Mukâtil Âl-i İmrân 92. âyetteki "*birr*" lafzını "يَقُولُ لن تستكملوا التقوى /takvâyı tamamlayamaz, tam olarak ulaşamaz"[2193] şeklinde açıklamıştır. Bakara Sûresi 177. âyetin ilk kısmını "يعني لَيْسَ التقوى /takvâ değil" şeklinde diğer kısmını da " يعني صدق بالله بأنه واحد لا شريك لَهُ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ /Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edip ortak koşmamak,

[2191] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 3/616.
[2192] Mukâtil, *el-Vücûh*, 169.
[2193] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/290.

Ahiret gününe de iman etmek"[2194] şeklinde açıklamıştır. Bakara Sûresi 44. âyeti ise " يعنى أصحاب محمد /Peygamberin ashâbı, arkadaşları"[2195] olarak yorumlamıştır.

Râzî Âl-i İmrân 92. âyetteki "*birr*" lafzıyla ilgili âyetlerin bir çoğunu verdikten sonra " وَالْمَعْنَى أَنَّكُمْ وَإِنْ أَتَيْتُمْ بِكُلِّ تِلْكَ الْخَيْرَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي تِلْكَ الْآيَةِ فَإِنَّكُمْ لَا تَفُوزُونَ بِفَضِيلَةِ الْبِرِّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ /tüm bu hayırları yapsan da, sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe, birr'in faziletine erişemezsiniz" diyerek " وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا أَنْفَقَ مَا يُحِبُّهُ كَانَ ذَلِكَ أَفْضَلَ الطَّاعَاتِ /infak edilen şeylerin en faziletlisinin de itâat" olduğunu bildirmektedir.[2196]

Bakara Sûresi 177. âyetteki "birr" lafzında âlimlerin ihtilaf ettiğini belirterek, âyetin ilk kısmını bazılarının "لَيْسَ الْبِرَّ أَهْلَ الْكِتَابِ لَمَّا شَدَّدُوا فِي الثَّبَاتِ عَلَى التَّوَجُّهِ نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ /…Beyt-i Makdis'e yönelmeniz birr değildir ", diğer kısmını ise " لَيْسَ الْبِرُّ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ /… fakat birr Allah'a iman etmektir "[2197] şeklinde açıkladıklarını ifade ederek, diğer görüşlerden de örnekler vermiştir. Bakara Sûresi 44. âyeti ise " وَأَمَّا الْبِرُّ فَهُوَ اسْمٌ جَامِعٌ لِأَعْمَالِ الْخَيْرِ /birr, bütün hayırlı işler için kullanılan ortak isimdir"[2198] diyerek açıklamıştır.

Nesefî Âl-i İmrân 92. âyetteki "*birr*" lafzını " لَن تَنَالُواْ البر لن تبلغوا حقيقة البر أو لن تكونوا أبراراً أو لن تنالوا بر الله وهو ثوابه /birr'in hakikatine ulaşamazsınız, iyilerden olamazsınız, Allah'ın vereceği sevaba tam olarak ulaşamazsınız"[2199] şeklinde açıklamıştır**.** Bakara Sûresi 177. âyetin ilk kısmını " يزعم أن البر التوجه إلى قبلته فرد عليهم بأن البر ليس فيما أنتم

[2194] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/157.
[2195] Mukâtil, *Tefsîru'l-kebîr,* 1/102.
[2196] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 8/288.
[2197] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 5/211.
[2198] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 3/487.
[2199] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/273.

عليه /kıbleye yönelmeyi birr zannediyorlar, öyle olmadığına cevaptır" şeklinde açıklamış, son kısmını ise "والبر اسم للخير ولكل فعل مرضي /birr, hayırların ismi ve razı olunan bütün fiiller, işler"[2200] şeklinde tefsir etmiştir. Bakara Sûresi 44. âyeti ise " بالبر أي سعة الخير والمعورف/hayır ve iyiliğin çokluğu"[2201] olarak tefsir etmiştir.

Mukâtil âyetlerdeki "*birr*" lafzını her iki eserinde de aynı şekildeki "*takvâ*" olarak açıklamıştır. Râzî ve Nesefî ise bu vecihteki âyetlerde geçen "*birr*" lafzını daha çok "*hayır ve güzel ameller için kullanılan ortak isim*" olarak ele almışlardır. Dolayısıyla Mukâtil'le aralarında benzerlik görülmektedir.

III. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN MEZHEBÎ TEFSİRLERE ETKİSİ

Mezhebî tefsirlerde Vücûh-Nezâir ilminin yansımasını, etkisini görebilmek için Mukâtil'in Vücûh-Nezâire dair olan eserinden seçtiğimiz üç lafzı, öncelikle Mezhebî tefsirlerin ilklerinden olan Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* [2202] adlı eserinden, daha sonra da bu alanın meşhur eserlerinden olan Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*[2203] adlı eseri ve Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Mecmaʿu'l-beyân*[2204] adlı eserinde incelemeye çalışacağız.

[2200] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/153.

[2201] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl,* 1/85.

[2202] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* (*Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*), thk Mecdî Baslum, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005). Mâtürîdî tefsirinde vücûh kavramını "على وجوه ثلاثة", "فيه وجوه", "من وجوه: أولها" gibi ibarelerle, Mukâtil ve diğer Vücûh-Nezâir müellifleri gibi "bir lafzın farklı vecihleri anlamları" anlamında kullanmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, 1/265, 1/280, vd. Nazîr kavramını da yine "لا نظير له", "ولا نظير", "وله نظير في الآيات", şeklinde "benzer, denk, aynı" anlamlarında kullanmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, 2/217, 3/621, 8/699, vd.

[2203] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Beyrût: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, h.1407). Zemahşerî tefsirinde vücûh kavramını "من وجوه كثيرة", "من وجه من وجوه الفساد", "فيه وجوه. أحدها" gibi ibarelerle "lafızların muhtemel anlamları" şeklinde kullanmıştır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/57, 1/62, 1/262, vd. Nazîr kavramını da yine diğer müellifler gibi "لا نظير له", "لم يوجد له نظير", "وهو نظير قوله", gibi ifadelerle "benzer, denk, aynı" anlamlarında kullanmıştır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/455, 1/678, 1/678, vd.

[2204] Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî*, Mecmaʿu'l-beyân li-ʿulûmi'l-Ḳurʾân (Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân),* (Beyrut: Dârü'l-Mürtazâ,1427 /2006) Tabersî'de vücûh kavramını diğer müellifler gibi "على وجوهٍ", "فيه أربعة أوجهٍ" şeklinde "lafzın veciheri, anlamları" anlamında kullanmıştır. Bk. Tabersî*, Mecmaʿu'l-beyân,* 1/42, 1/45, 1/47, vd. Nazîr kavramını kullanmakla birlikte daha çok "benzeri, örneği" anlamındaki "نحوه" kelimesini kullanmıştır. Bk. Tabersî*, Mecmaʿu'l-beyân,* 1/43, 45, 1/56, vd.

A. MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TABERSÎ'DE "الإثم/el-İsm" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı beş vecihte[2205] açıklamıştır:

1.Vecih: "الشرك/*Şirk/Allah'a ortak koşmak*". Örnek Mâide Sûresi 63. âyet " لَوْلَا يَنْهٰيهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ". Mukâtil âyetteki "*el-İsm*" lafzını "عن قولهم الشرك/onların şirk sözünü söylemeleri hakkında" olarak tefsir etmiştir.[2206]

Mâtürîdî Mâide Sûresi 63. âyetteki "*el-ism*" kelimesini olduğu gibi almış, herhangi bir kelime ile tefsir etmemiştir ancak âyetin yorumundan "*günah*" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.[2207]

Zemahşerî Mâide Sûresi 63. âyetteki "*el-ism*" lafzını "الإثم الكذب/yalan" olarak tanımladıktan sonra "وقيل: الإثم كلمة الشرك/İsm'e şirk de denilmektedir" şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.[2208]

Tabersî Mâide Sûresi 63. âyetteki "*el-İsm*" lafzını Süddî'nin "الكفر/küfür" diye açıkladığını nakletmiş sonra da "الإثم كل معصية وهو الأولى/bütün ma'siyetler ismdir" diyerek, bunun da tercih edilen görüş olduğunu belirtmiştir.[2209]

Mukâtil'in şirk olarak açıkladığı lafza, müellifler genellikle "*ism/günah*" anlamı vermekle beraber, Zemahşerî "*ism'i yalan*" olarak açıkladıktan sonra, "*şirk*" denildiğini de belirtmiştir. Tabersî de "*küfü*r" anlamıyla beraber bütün günahlar ism'dir şeklinde genel bir açıklama yapmıştır. Bu yorumların Mukâtil'in açıklamasıyla benzer olduğu söylenebilir. Netice de "*küfür, yalan, şirk*" hepsi de *ism*'dir.

[2205] Mukâtil, *el-Vücûh*, 169.
[2206] Mukâtil, *el-Vücûh*, 169.
[2207] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/550.
[2208] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/653-654.
[2209] Tabersî*, Mecmaʿu'l-beyân,* 3/306.

2. Vecih: "المعصية /*Ma'siyet/günah, isyan*". Örnek Mâide Sûresi 3. âyet " فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ". Bu âyetteki "*el-İsm*" lafzını ise Mukâtil "غير معتمد لمعصية/yani ma'siyet kastı taşımaksızın…" şeklinde açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği âyetlerden A'râf Sûresi 33. âyetteki "قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ", "el-ism" lafzını "المعاصي/isyanları, itâatsizlikleri" şeklinde açıklamıştır. Mâide Sûresi 2. âyeti "وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ", "على المعصية/ma'siyet /günah, isyan üzere" şeklinde yorumlamış, Bakara Sûresi 85. âyet "تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" ve Mücâdele Sûresi 9. âyeti "فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ", "بالمعصية/ma'siyet/günah, isyan ile" olarak tefsir etmiştir.[2210]

Mâtürîdî Maide Sûresi 3. âyetteki "*el-İsm*" lafzını İbn Abbâs'ın " أي: غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ غير مُتَعَمد لإثم/günah kastı taşımaksızın" şeklinde açıkladığını nakletmektedir.[2211]A'raf Sûresi 33. âyeti Nahl Sûresi 90. âyetle açıklamakta ve bu âyette geçen "*münker*" lafzının buradaki "el-İsm" lafzına tekabül ettiğini "والمنكر الذي ذكر هاهنا هو الإثم الذي ذكر في تلك" ifade etmektedir. "el-İsm" lafzını da " والإثم هو الذي يأثم المرء فيه /kişinin yaptığında günah elde ettiği şey" olarak açıklamaktadır.[2212] Maide Sûresi 2. âyeti " ألا ترى أنه ذكر الإثمَ بإزاء البر: /kötülüğün iyiliğin karşılığı olarak kullanıldığını görmez misin? " şeklinde açıklamış, "el-İsm" lafzını aynen kullanmış, ancak iyiliğin zıddı "*kötülük*" olarak açıklamıştır.[2213] Bakara Sûresi 85. âyetteki "el-İsm" lafzını ise " أي: تَعَاوَنُون عليهم، يُعاون بعضكم بعضًا بالإخراج، وهو الظلم والعدوان/birbirinizi yurtlarından çıkarmada zulüm ve

[2210] Mukâtil, *el-Vücûh*, 169-170.
[2211] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/456.
[2212] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 4/409.
[2213] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/443.

düşmanlıkla yardımlaşıyorsunuz" şeklinde açıklayarak "zulüm" anlamı vermiştir.[2214]Mâtürîdî Mücâdele Sûresi 9. âyetteki "el-İsm" lafzını ise tefsir etmemiş, olduğu gibi almıştır.[2215]

Zemahşerî Mâide Sûresi 3. âyetteki "*el-İsm*" lafzına "غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ غير منحرف إليه /ondan sapma, ayrılma olmadan" anlamı vermiştir.[2216] A'râf Sûresi 33. âyeti " وقيل هي ما يتعلق بالفروج وَالْإِثْمَ عام لكل ذنب/ism, her türlü günah" dedikten sonra "وقيل: شرب الخمر /içki içmek de denilmiştir " şeklinde açıklamıştır.[2217] Mâide Sûresi 2. âyetteki "el-İsm" lafzını " وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ على الانتقام والتشفي/intikam ve iyileşme üzerine … ويجوز أن يراد العموم لكل برّ وتقوى وكل إثم وعدوان، فيتناول بعمومه " şeklinde açıklamış ve " العفو والانتصار/…genel olarak af ve yardımı içine alır " diyerek tefsir etmiştir.[2218] Bakara Sûresi 85. âyeti ise tefsir etmemiştir.[2219] Mücâdele Sûresi 9. âyetteki "el-İsm" lafzını ise " أى: إذا تناجيتم فلا تتشبهوا بأولئك في تناجيهم بالشر/… şer/kötülük" olarak ele almıştır.[2220]

Tabersî Mâide Sûresi 3. âyetteki "*el-İsm*" lafzını Katâde'nin " غير عاصٍ بأن يكون باغيا أو عاديا أو خارجا في معصية/haddi aşmadan, isyan etmeden, ma'siyete dalmadan" anlamını verdiğini nakletmektedir.[2221] A'râf Sûresi 33. âyetteki "el-İsm" lafzını Ebû Alî el-Cübbâî'nin " قيل هو الذنوب والمعاصي/günahlar ve isyanlar " olarak açıkladığını, Ferrâ'nın " ما دون الحدّ/haddi aşmak", Hasan-i Basrî'nin de "الخمر/*içki*" olarak tefsir ettiğini belirtmektedir.[2222] Mâide Sûresi 2. âyetteki "el-İsm" lafzıyla ilgili olarak İbn Abbâs, Ebü'l-Âliye ve diğer müfessirlerin "Allah birbirlerine günah konusunda

[2214] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 1/504.
[2215] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 9/569.
[2216] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/605.
[2217] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/101.
[2218] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/603.
[2219] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/160.
[2220] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/491.
[2221] Tabersî, *Mecmau'l-beyân,* 3/228.
[2222] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 4/186.

yardımlaşmalarını, emredileni terkedip yasaklananı işlemelerini, Allah'ın kulları için koyduğu sınırı aşmalarını nehyettiğini" ifade ettiklerini naklettikten sonra, âyetin " إحذروا معصية الله فيما أمركم الله و نهاكم عنه/Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyler konusunda Allah'a isyandan sakının" anlamını ihtiva ettiğini belirtmektedir.[2223] Bakara Sûresi 85. âyetteki "el-İsm" lafzını açıklamamıştır.[2224]Mücâdele Sûresi 9. âyetteki "el-İsm" lafzını ise " و المعصية له.../…ma'siyet" olarak açıklamıştır.[2225]

Bu vecihte müfessirlerin verdiği manaların Mukâtil'in verdiği "*ma'siyet, günah, isyan*" anlamıyla aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yaklaşımlar aynıdır.

3.Vecih: "الذنبُ/*Günah*". Örnek Bakara Sûresi 203. âyetin ilk " فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِۚ" ve son kısmındaki "وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِۙ" "el-ism" kelimesini " لا ذَنْبَ عَلَيْه, و ذُنُوبُهُ مَغْفِرَةٌ/ona günah yoktur, günahları bağışlanmıştır" olarak tefsir etmiş, nazîr olarak verdiği Nisâ Sûresi 20. âyeti de "اَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَاِثْماً مُبِيناً", "ذَنْباً بَيّناً/apaçık günah" olarak tefsir etmiştir.[2226]

Mâtürîdî Bakara Sûresi 203. âyetteki "*el-İsm*" lafzını " رجع مغفورًا له (فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ): günahı/ bağışlanmıştır" şeklinde âyetin gerektirdiği anlamı vererek açıklamıştır.[2227] Nisâ Sûresi 20. âyeti de "وَإِثْمًا مُبِينًا: ويحتمل أن يكون البهتان والإثم واحدًا/ism ve iftiranın aynı anlama gelmesi muhtemeldir" diyerek iki lafzın da aynı anlama gelebileceği ihtimaline (يحتمل) değinmektedir.[2228]

[2223] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 3/221-222.
[2224] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 1/209-210.
[2225] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 9/318-319.
[2226] Mukâtil, *el-Vücûh*, 170.
[2227] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 2/99.
[2228] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/86.

Zemahşerî Bakara Sûresi 203. âyetteki "*el-İsm*" lafzını tefsir etmemiş olduğu gibi almıştır.[2229] Nisâ Sûresi 20. âyeti de "أى باهتين وآثمين" şeklinde ismi fail cemi müzekkeri sâlim kalıbıyla ele almış, herhangi bir kelimeyle açıklamamıştır.[2230]

Tabersî Bakara Sûresi 203. âyetteki "*el-İsm*" lafzını "السيآت /seyyiât/günahlar" olarak tefsir etmiş[2231] Nisâ Sûresi 20. âyetteki "*el-İsm*" lafzını "أتأخذونه مباهتين وآثمين /siz onu iftira atarak, günah işleyerek mi alıyorsunuz" şeklinde açıklamıştır.[2232]

Bu vecihte de verilen manaların, Mukâtil'in verdiği anlamla aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla müfessirlerin yaklaşımları Mukâtil'le aynıdır.

4. Vecih: "الزّنا/*Zina"*. Örnek En'âm Sûresi 120. âyet "وَذَرُوا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ". Mukâtil âyeti "الزنا في السّرّ وعلانية /gizli ve açık zina" olarak yorumlamıştır.[2233]

Mâtürîdî En'âm Sûresi 120. âyetle ilgili ihtilaf edildiğini belirterek " فقيل: وذروا ظاهر الإثم بظاهر الجوارح وباطنها، ظاهر الجوارح من نحو: اليد، والرجل، واللسان، والعين /organlarla işlenen günahları ve gizli günahları bırak" dedikten sonra "*el-İsm*" lafzını " وقيل: ظاهر الإثم: ما ذكرنا، وباطنه: الزنا /…*zina*" olarak açıklayanlar olduğunu da aktarmaktadır. Kisâî'nin ise bu görüşte olmadığını da "قال أبو بكر الكيساني: الزنا هاهنا لا يحتمل" ifade etmektedir.[2234]

Zemahşerî En'âm Sûresi 120. âyetteki "*el-İsm*" lafzına "وقيل: ظاهره الزنا في الحوانيت /görünen kısmı meyhanelerdeki zina" şeklinde bir açıklama getirmiştir.[2235]

[2229] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/249-250.
[2230] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/492.
[2231] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 2/45.
[2232] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 3/41.
[2233] Mukâtil, *el-Vücûh*, 170.
[2234] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 4/243.
[2235] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/61.

Tabersî de En'âm Sûresi 120. âyetteki "*el-İsm*" lafzını "الظاهر من الإثم هو الزّنا/…zina" olarak yorumlamıştır.[2236]

Müfessirlerin hepsi de bu vecihteki "*ism*" lafzını Mukâtil gibi zina olarak tefsir etmişlerdir. İsm lafzının diğer vecihlerinde olduğu gibi bu vecihte de müfessirlerin yaklaşımları Mukâtil'le aynıdır.

5.Vecih: "الخطأ/*Hata*". Örnek Bakara Sûresi 182. âyet "فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً اَوْ اِثْماً".

Âyetteki "el-ism" lafzını "عمداً او خطأً /kasıtlı veya hatalı'' olarak tefsir etmiştir[2237].

Mâtürîdî Bakara Sûresi 182. âyetteki "*el-İsm*" lafzını farklı bir kelime ile açıklamamış, olduğu gibi almış ancak âyetin yorumundan "günah yoktur" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.[2238]

Zemahşerî Bakara Sûresi 182. âyetteki "*el-İsm*" lafzıyla ilgili olarak "إِثْماً أو تعمداً" şeklinde kelimeyi aynen vermekle birlikte, "kasıtlı olarak" anlamı da vermiştir.[2239]

Tabersî Bakara Sûresi 182. âyetteki "*el-İsm*" lafzını İbn Abbâs ve Hasan-ı Basrî'nin " الإثم ان يكون الميل عن الحق على وجه العمد/günah bilerek, kasıtlı bir şekilde haktan sapmak, dönmek" şeklinde açıkladıklarını ifade etmektedir.[2240]

Bu vecihte de müfessirlerin kelimeye verdikleri anlamların Mukâtil'in verdiği anlamla benzer olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu lafzın bütün vecihlerinde Mukâtil'le bir uyum söz konusudur.

B. MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TABERSÎ'DE "الفسق/el-Fısk" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı üç vecihte[2241] açıklamıştır:

[2236] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 4/113.
[2237] Mukâtil, *el-Vücûh*, 170.
[2238] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 2/20.
[2239] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/224.
[2240] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 1/375.
[2241] Mukâtil Şehhâte baskısında "el-fısk" Lafẓını "yalan, günah, seyyiât/kötülükler" olmak üzere üç vecih ekleyerek 6 vecihte açıklamaktadır. Bk. Mukâtil, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü,* 398-400.

1.Vecih: "المعصية وهو الكفر بالنبي صلى الله عليه وسلم ولما جاء به/*Hz. Peygamber (s.a.s.) ve O'nun getirdiklerini inkâr etmek*". Örnek Tevbe Sûresi 67. âyet "اِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ".

Mukâtil âyetteki "*fisk*" lafzını " العاصين الله في الكفر بالنبي عليه السلام وماجاء به/Peygambere ve getirdiklerine küfretmek/inkâr etmek sûretiyle Allah'a isyan edenler"[2242] olarak tefsir etmiştir. Nazîr olarak verdiği Tevbe Sûresi 80. âyetteki" ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهٖ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ" "fısk" lafzını da " العاصين المنافقين يعني في الكفر بالنبي عليه السلام وماجاء به/Peygamber'i ve getirdiklerini inkâr eden münafıklardan isyankârları"[2243] şeklinde tefsir etmiştir. Mukâtil Yahudi ve Münafıklar hakkında gelen Tevbe Sûresi 24. âyet "وَمَا يَكْفُرُ بِهَا اِلَّا الْفَاسِقُونَ", Bakara Sûresi 99. âyet "وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ", Mâide Sûresi 108. âyet "وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ" ve Münâfikûn Sûresi 6 âyetin de " اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ" aynı anlama geldiğini belirtmektedir.[2244]

Mâtürîdî Tevbe Sûresi 67. âyetteki "*fisk*" lafzını " وأصل الفسق: هو الخروج عن أمر اللّٰه /fısk'ın aslı, Allah'ın emrinin dışına çıkmaktır "[2245] şeklinde açıklamış, Tevbe Sûresi 80. âyetteki "*fisk*" lafzını aynen almış, burada tekrar tefsir etme ihtiyacı duymamıştır.[2246] Tevbe Sûresi 24. âyette ilgili kısmı tefsir etmemiş,[2247] Bakara Sûresi 99. âyete de yine herhangi bir açıklama getirmemiştir.[2248] Mâide 108. âyeti de " وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ما داموا في فسقهم /fısk üzere devam ettikleri müddetçe Allah onları hidâyete erdirmez" diyerek lafzı yine aynı şekilde almıştır.[2249] Münâfikûn Sûresi 6. âyetin de yine " لَا يَهْدِي

[2242] Mukâtil, *el-Vücûh*, 255.
[2243] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2244] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2245] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 5/423.
[2246] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 5/437.
[2247] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 5/323.
[2248] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 1/519.
[2249] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/644.

الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ أي: لا يهديهم لفسقهم /Allah fısklarından dolayı onları hidâyete erdirmez"

şeklinde açıkladığını nakletmiş, Mu'tezile'nin de " أي: لا يسميهم مهتدين إذا فسقوا وضلوا

/fısk ve sapkınlık üzere oldukça bunların "mühtedin/hidâyete erenler olarak isimlendirilemeyeceğini, ister fasık ister sapkın olsun hidâyete ermelerinin muhal/imkansız olduğunu" söylediğini belirtmiştir.[2250] Dolayısıyla Matürîdî burada konuyu îtikâdî açıdan ele alarak tartışma yoluna gitmiştir.

Zemahşerî Tevbe Sûresi 67. âyetteki "*fisk*" lafzıyla ilgili olarak " هُمُ الْفاسِقُونَ هم الكاملون

في الفسق الذي هو التمرد في الكفر والانسلاخ عن كل خير /fâsıklar tam günahkârlar, fısk da

küfürde inatlaşmak ve bütün iyi, güzel, hayırlı işlerden elini eteğini çekmek"[2251] olarak tefsir etmiştir. Tevbe Sûresi 80. âyetin ilgili kısmı[2252] ve Tevbe Sûresi 24. âyetin ilgili kısmına[2253] ise Matürîdî gibi herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bakara Sûresi 99. âyetteki *fâsıklar* lafzını " إِلَّا الْفاسِقُونَ إلا المتمرّدون من الكفرة /küfürde inatlaşanlar" olarak

açıklamış, *fisk* lafzını, Hasan-i Basrî'nin " إذا استعمل الفسق في نوع من المعاصي وقع على

أعظم ذلك النوع من كفر وغيره /fısk günah çeşidinin biri hakkında kullanılırsa en büyük çeşit

olan küfür ve diğerleri anlamına gelir"[2254] şeklinde açıkladığını nakletmiştir. Zemahşerî Mâide Sûresi 108. âyet[2255] ve Münâfikûn Sûresi 6. âyete[2256] ise herhangi bir açıklama getirmemiştir.

Tabersî Tevbe Sûresi 67. âyetteki "*fisk*" lafzını, Mâtürîdî gibi " الخارجون عن الإيمان بالله

ورسوله, و عن طاعته /Allah'a ve Rasûlü'ne iman ve itaattan çıkan kimse" olarak açıklamış,

fâsıklar için de " وقيل:الفاسقون المترددون في الشرك /şirkte tereddüd edenler" denildiğini

[2250] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 10/26.
[2251] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/287.
[2252] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/296.
[2253] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/260.
[2254] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/171.
[2255] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/689
[2256] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/541.

ifade etmiştir.[2257] Tevbe Sûresi 80. âyetle ilgili olarak da "مر معناه",[2258] Tevbe Sûresi 24. âyetle ilgili de " مضى تفسيره" " manası, tefsiri daha önce geçti "[2259] diyerek âyetlerin ilgili kısmına dair herhangi bir açıklamaya gitmemiştir. Bakara Sûresi 99. âyetteki *fâsıklar* lafzını" و معناه الكافرون/...kafirler " olarak açıkladıktan sonra "fısk" lafzı için de " وإنما سمي الكفر فسقا, لأن الفسق خروج من شيء إلى شيء واليهود خرجوا من دينهم وهو دين موسى,بتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم /Fısk, küfr olarak isimlendirildi, çünkü fısk bir şeyden bir şeye geçiş durumudur, Yahudiler Peygamberlerini yalanlayarak Hz. Mûsâ'ın (a.s.) dininden çıktılar" diyerek "fısk" lafzını açıklamaya devam etmiştir.[2260] Mâide Sûresi 108. âyete ise herhangi bir açıklama getirmemiştir.[2261] Münâfikûn Sûresi 6. âyetle ilgili olarak da fâsıklar için "اى لا يهد القوم الخارجين عن الدين والإيمان إلى طريق الجنة/Din ve imandan çıkmış olanları Allah (c.c.) cennet yoluna iletmez "[2262] şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Bu vecihte Mukâtil ilgili âyetlerdeki "*fısk*" lafzını, inkâr etmek, ma'siyet/isyan şeklinde ele almış, Mâtürîdî âyetlerin bir kısmını tefsir etmese de lafzı "*Allah'ın emrinin dışına çıkmak olarak*" yorumlamış bu hal üzere devam ettikçe, hidâyete eremeyeceklerinden bahsetmiştir. Zemahşerî de lafzı "*küfürde inatlaşmak, bütün iyi halleri terk etmek*" olarak yorumlamış, Tabersî de "*fısk* "lafzını "*Allah ve Resûl'üne iman ve itaatin dışına çıkan kimse*" olarak tefsir etmiştir. Müelliflerin zikrettikleri kavramlar aynı olmasa da "*fısk*" lafzından kastedilen manalar hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Mukâtil'le anlam benzerliği söz konusudur.

2. Vecih: "المعصية الله في ترك التوحيد وهو الشرك/*Tevhidi terk etmek sûretiyle Allah'a isyan etmek, şirk*". Örnek Secde Sûresi 18. âyet "اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً". Mukâtil âyetteki

[2257] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 5/66.
[2258] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 5/75.
[2259] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 5/25.
[2260] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 5/230.
[2261] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 3/365.
[2262] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 10/19.

"*fisk*" lafzını "عاصيا في ترك التوحيد/Tevhidi terkederek isyan eden" olarak açıklamış, bu âyetin müşrik Velîd b. Ukbe b. Muayt hakkında nazil olduğunu belirtmiş, sonra secde Sûresi 20. âyeti de örnek olarak vererek "وَاَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوٰيهُمُ النَّارُ", "عصو الله عز و جل في ترك التوحيد /Tevhidi terk hususunda Allah'a isyan edenler" şeklinde açıklamıştır. [2263]

Mâtürîdî Secde Sûresi 18. âyetteki "*fisk*" lafzını "فكيف تطمعون الاستواء عند الله وأنتم الفسقة الخارجون عن أمر الله/Allah'ın emrinden saptığınız ve 'asi olduğunuz halde (nasıl mü'minle eşit durumda olursunuz)" şeklinde açıklamış ve bu konuda Hâricî'lerin ve Mu'tezilenin görüşünü de aktarmıştır. Onlara göre "فدل أن الفاسق لا يكون مؤمنًا؛ حيث ذكر أنهما لا يستويان وأن المؤمن مأواه في الجنة والخلود له فيها، والفاسق مقامه في النار، خالدين فيها على ما ذكر /fâsık mü'min değildir, ikisi aynı seviyede de değildir. Mü'minin gideceği yer cennettir ve orada ebedi kalacaktır, fâsık'ın gideceği yerde cehennemdir ve oda orada ebedi kalacaktır." Ehl-i Sünnetin de bu konuda "فيقال لهم: إنا وأنتم نتفق أن هذا الفاسق المذكور في الآية ليس بمؤمن، وأنه لا يستوِي هو والمؤمن؛ لأنه ذكر الفسق مقابل الإيمان / onlarla (mu'tezile ve hâricîler) aynı görüşte olduklarını, bu âyette zikredilen fâsık'ın mü'min olamayacağını, çünkü buradaki fısk'ın imanın karşılığı olarak zikredildiğini" dile getirmişlerdir. Yine onlara göre "وكل فسق كان مذكورًا مقابل الإيمان فهو كفر وتكذيب؛ فهو لا يكون مؤمنًا، /iman karşılığı olarak zikredilen her fısk, küfr ve yalanlamadır ve o kişi mü'min değildir." şeklinde açıklanmış devamında da iman mukabili fısk'ın "*küfr*" olduğu dolayısıyla kişinin cennete giremeyeceği, iman mukabili olmayan fısk'ın ise *günahkârlık olduğu* dolayısıyla kişinin cennete girebileceğinden bahsetmiştir.[2264]Mâtürîdî'nin bu yaklaşımında "fısk" kelimesini sınıflandırdığını görmekteyiz. Bu da Mukâtil'le benzerlik içermektedir. Secde 20. âyeti ise tefsir etmemiştir. Dolayısıyla 18. âyetteki açıklama ile yetinmiştir.[2265]

[2263] Mukâtil, *el-Vücûh*, 255.
[2264] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 8/340.
[2265] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 8/340.

Zemahşerî Secde Sûresi 18. âyet ve 20. âyeti bir arada ele almış, âyetlerdeki "fısk" lafzını herhangi bir kavramla açıklamamış ancak âyetlerin mü'min ve fâsıkların ve onların durumuna benzeyen herkes için nazil olduğunu belirtmiştir. Âyetlerin tefsirinde fâsıkla mü'minin bir olamayacağı, Mü'minlerin cennete, fâsıkların cehenneme gideceğinden bahsetmesi fâsık'a küfür/isyan anlamı yüklediğini göstermektedir.[2266]

Tabersî Secde Sûresi 18. âyetteki "*fisk*" lafzını " مثل من هو فاسق,خارج عن طاعة الله, مرتكب لمعاصى الله/Allah'a itaattan çıkan, isyan eden günahkâr" olarak açıkladıktan sonra, mü'minin varacağı yerin cennet, fâsık'ın gideceği yerin ise cehennem olduğunu ifade etmektedir.[2267] Secde 20. âyette ise buradaki fasıktan kastın " هنا الكافر المكذوب/yalancı kafir " olarak açıklamış ve âyetin nüzül sebebine işaret ettikten sonra, Katâde'nin "fâsıkla mü'minin ne dünyada, ne ölüm anında ne de ahirette aynı olamayacağına" dair görüşünü nakletmektedir.[2268]

Mukâtil, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tabersî bu vecihte zikredilen âyetlerdeki "*fisk*" lafzına "*Allah'ın emrinden çıkan, isyan eden, günahkâr*" gibi benzer anlamları vermişlerdir. Mukâtil diğer müellifler gibi Secde Sûresi 18. âyetin nüzûl sebebine de değinmiştir. Mukâtil'in eserinde sebeb-i nüzule dair örnekler sık olarak görülmese de vecihleri teyit etme babında çok nadir de olsa sebeb-i nüzul zikredilmiştir. Bu da Vücûh-Nezâir'in sebeb-i nüzûlle ilişkisinin bir örneğidir.

3. Vecih: "المعصية, و ذلك في شِرْك ولا كُفْر/*Küfrde olmayan ancak şirkte bulunan ma'siyet/isyan*"**.** Örnek âyet Mâide Sûresi 25. âyet **"** رَبِّ اِنِّي لَآ اَمْلِكُ اِلَّا نَفْسِي وَاَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ". Mukâtil âyetteki "*fisk*" lafzını " العاصين في ترك دخول أريحا من أرض الشام, حيث أمرهم موسى أن يدخلوها فأبوا /Şam'daki Erîha'ya girmeyi terk ederek âsî olanlar, oysa Mûsâ (a.s.) onlara oraya girmelerini emrettiği halde kaçındılar"[2269] şeklinde

[2266] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/513-514.
[2267] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 8/82.
[2268] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 8/84.
[2269] Mukâtil, *el-Vücûh*, 256.

açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği aynı sûrenin 26. âyetini de "فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ" العاصين في غير كفر, وإنما عصوا موسى في ترك دخول أريحا من أرض الشام, كما عصى قوم " ," لوط حين قال لهم طالوت/ küfr olmaksızın âsî olanlar, onlar Mûsâ'ya (a.s.) Şam topraklarındaki Erîha'ya girmeyi reddederek âsî olmuşlar, kendilerine şöyle diyen Tâlût'a da âsî olmuşlardı" şeklinde tefsir etmiş sonra da içinde "*fısk*" kelimesi geçmediği halde Tâlût'a asi olanları anlatan Bakara Sûresi 249. âyeti de örnek olarak vermiş ancak herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.[2270]

Mâtürîdî Mâide Sûresi 25. âyetteki "*fısk*" lafzını herhangi bir kelime ile açıklamamış, ancak Mûsâ'nın (a.s.) emrine uymayıp, isyan edenlerden bahsetmiştir.[2271] 26. âyetle ilgili olarak da yine Mûsâ'nın (a.s.) emrine itaatsizlikten bahsetmiş, ancak âyetin ilgili kısmını herhangi bir kavramla açıklamamıştır.[2272]

Zemahşerî Mâide Sûresi 25 ve 26. âyetteki "*fısk*" lafızlarıyla ilgili olarak " لما عصوه وتمرّدوا عليه وخالفوه وقالوا ما قالوا من كلمة الكفر/ ne zamanki ona isyan ettiler, başkaldırdılar, muhalif oldular küfür cinsinden her şeyi söylediler" şeklinde açıklamıştır.

Tabersî Mâide Sûresi 25. âyetteki "*fısk*" lafzıyla ilgili olarak " اي فقض بيننا وبينهم بحكمك, و سمّاهم فُسّقًا, وإن كانوا قد كفروا بالرد على نبيهم لخروجهم من الإيمان الى الكفروالفسق والخروج من الطاعة الى المعضية والكفرمن أعظم المعاصي/…peygamberi inkâr ederek imandan, itaatten çıkarak küfre, ma'siyete dalmak" olarak açıklamış ve "küfr/inkârında en büyük günah" olduğunu belirtmiştir.[2273] 26. âyetteki "*fısk*" lafzını ise herhangi bir kavramla açıklamamıştır.[2274]

Müellifler bu vecihteki âyetleri genel olarak "*isyan, inkâr*" olarak ele alarak, Mukâtil'le benzer bir yaklaşım sergilemektedirler. Ancak bütün vecihler ve örnek âyetler

[2270] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2271] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/494.
[2272] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/495.
[2273] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 3/258.
[2274] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 3/260.

değerlendirildiğinde Zemahşerî'de "*fısk*" lafzının "*küfr ve küfürde inatlaşmak*" olarak te'vil edildiği görülmektedir. Bu da kanaatimizce mezhebi olan Mutezile'nin doktrininin etkisinde kaldığını göstermektedir. Yine Zemahşerî'nin "*fısk*" kelimesini incelediğimiz âyetlerde genel olarak "*küfürle eşdeğer tutması*" ve tek anlam olarak ele alması, bu kelimeyi Mukâtil gibi zû vücûh olarak kabul etmediğini de göstermektedir.

C. MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TABERSÎ'DE " الحسنةُ والسيئةُ/el-Hasenetü ve's-Seyyietü" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı beş vecihte[2275] açıklamıştır:

1.Vecih: "الحسنة: النصرُوالغنيمة/*Zafer ve Ganimet*; "السيئة: القتل والهزيمة/*Katl/ öldürmek ve hezimet*". Örnek âyet Âl-i İmrân Sûresi 120. âyet "اِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ". Mukâtil âyetteki "*el-hasene*" kelimesini "النصر والغنيمة بِبَدرتسؤهم /Bedir'deki gibi bir zafer ve ganîmet dokunursa onları tasalandırır", "وَاِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ"; "*es-seyyie*" kelimesini de "القتل والهزيمة يوم أحدٍ/Uhud günü'ndeki gibi bir katl ve hezîmet (isabet ederse)" " يَفْرَحُوا بِهَا onları sevindirir"[2276] olarak tefsir etmiştir. Nazîr olarak verdiği Nisâ Sûresi 79. âyetteki "hasene ve seyyie" kelimelerini "مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ" aynı şekilde "النصر والغنيمة ببدر /Bedir günü zafer ve ganîmet";" وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ", "القتل والهزيمة يوم أحد/Uhud günü katl ve hezîmet" olarak, Tevbe Sûresi 50. âyetteki aynı lafızları "" اِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ"" yine "zafer ve ganîmet", "وَاِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ", "katl ve hezîmet"[2277] şeklinde açıklamıştır.

Mâtürîdî Âl-i İmrân Sûresi 120. âyetteki "*el-hasene*" kelimesini " إذا رأوا للمسلمين الظفر على عدوهم والغنيمة -يسوءهم ذلك /Müslümanlar düşmanlarına karşı bir zafer ve ganîmete

[2275] Mukâtil, *el-Vücûh*, 38.
[2276] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2277] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.

ulaşırlarsa, bu onları üzer", "*es-seyyie*" kelimesini de " وإذا رأوا القتل والهزيمة عليهم– يفرحون به ويُسَرُّون/ eğer onlar bir katl ve hezîmete uğrarlarsa bu da onları sevindirir"[2278] şeklinde "Bedir ve Uhud günü" dışında Mukâtil'le aynı anlamı vererek tefsir etmiştir. Nisâ Sûresi 79. âyetteki "hasene" kelimesini " مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ, يرجع إلى ما ذكرت من السعة والعافية ونحوها/…bolluk, afiyet ve benzeri şeyler" ve "seyyie" kelimesini de " وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ, من البلاء، والشدة/ belâ ve şiddet"[2279] olarak tefsir etmiştir. Tevbe Sûresi 50. âyetteki aynı lafızları " أي: الغنيمة، والظفر، والنصر على الأعداء/ Düşmana karşı ganimet, zafer, yardım", " وإن تصبك مصيبة النكبة والهزيمة/ büyük felâket ve hezimet isabet ederse"[2280]şeklinde açıklamıştır.

Zemahşerî Âl-i İmrân Sûresi 120. âyetteki "*el-hasene*" kelimesini " الحسنة: الرخاء والخصب والنصرة والغنيمة ونحوها من المنافع/ genişlik, bolluk, yardım, ganimet vb. faydalı şeyler" olarak açıklamış, "*seyyie*" kelimesini de bütün bunların zıddı olarak " والسيئة: ما كان ضدّ ذلك"[2281] olarak tefsir etmiştir. Nisâ Sûresi 79. âyetteki "hasene" kelimesini " مِنْ حَسَنَةٍ أى من نعمة وإحسان/ nimet ve ihsân/iyilik" ve "seyyie" kelimesini " مِنْ سَيِّئَةٍ أى من بلية ومصيبة/ belâ ve musibet"[2282] olarak açıklamıştır. Tevbe Sûresi 50. âyetteki aynı lafızları ise " إِنْ تُصِبْكَ في بعض الغزوات حَسَنَةٌ ظفر وغنيمة تَسُؤْهُمْ/ bazı gazvelerdeki gibi zafer ve ganimet", " وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ نكبة وشدّة في بعضها نحو ما جرى في يوم أحد يفرحوا

[2278] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 2/465.
[2279] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 3/266.
[2280] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 5/385.
[2281] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/407.
[2282] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/538.

بحالهم في الانحراف عنك /Uhud günündeki gibi musibet, felaket ve şiddet …"[2283] olarak tefsir etmiştir.

Tabersî Âl-i İmrân Sûresi 120. âyetteki "*el-hasene*" kelimesini " تُصبكم أيها المئمنون نعمة من الله تعالى عليكم بها من إلفة أو إجتماع كلمة أو ظفر بالاعداء/Allah'tan mü'minlere ülfet, birlik-beraberlik içinde olmak, düşmana karşı zafer gibi bir nimet verilirse" şeklinde açıklamış, "seyyie" kelimesini de " محنة باصابة العدو منكم لإختلاف الكلمة وما يئدي إليه من الفرقة/aranızdaki fikir ayrılığı yüzünden düşmandan size bir sıkıntı/eziyet dokunursa" şeklinde açıklamış ve bu görüşünde Hasan-ı Basrî, Katâde, Rabi' ve müfessirlerden bir gruba ait olduğunu ifade etmiştir.[2284] Nisâ Sûresi 79. âyetteki "hasene" kelimesini " من الله نعمة في الدين والدنيا فإنها من الله/ Allah'tan din ve dünya hakkında bir nimet ", "seyyie" kelimesini " من المعاصي/günahlar" şeklinde tefsir etmiş, İbn Abbâs'ın (r.a) "hasene" kelimesini " ما أصابهم يوم بدر من الغنيمة/Bedir günü elde edilen ganimet", "seyyie" kelimesini de " ما أصابهم يوم أحد من الهزيمة/Uhud günü dokunan hezimet" olarak açıkladığını nakletmiştir.[2285] Tevbe Sûresi 50. âyetteki hitabın Peygamber Efendimiz'e olduğunu söyleyerek, "hasene" lafzını " إن تنلك نعمة من الله, وفتح و غنيمة يحزن المنافقون/Şâyet sana Allah'tan bir nimet, feth ve ganimet verilirse bu münafıkları üzer" şeklinde açıklamıştır. "Seyyie" lafzını da " و إن تصبك شدة و نكبة و آفة في النفس أو المال/sana, malına bir sıkıntı, felaket ve afet isabet ederse" şeklinde yorumlamıştır.[2286]

[2283] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/278.
[2284] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 2/302.
[2285] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 3/114.
[2286] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 5/52.

Müellifler bu vecihte verilen âyet-i kerîmelerdeki "*hasene*" ve "*seyyie*" kelimelerine "nimet, ganimet, zafer ve bela, şiddet, felaket, hezimet" gibi genelde benzer manaları vermişler, dolayısıyla Mukâtil'le aynı yaklaşımı benimsediklerini söylemek mümkündür.

2.Vecih: "الحسنة والبيئة, يعني: التوحيد والشرك/*Hasene ve seyyie ile tevhîd ve şirk*" kastedilmiştir. "Örnek En'âm Sûresi 160. âyetteki "مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ", "hasene" kelimesini Mukâtil "بالتوحيد/*Tevhîd*"; "فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَاۚ وَمَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ" "seyyie" kelimesini de "الشرك /şirk" olarak açıklamıştır.[2287] Nazîr olarak verdiği Neml Sûresi 89-90. âyetler ve Kasas Sûresi 84. âyetlerdeki lafızların da aynı anlama geldiğini ifade etmekte, ancak âyetleri açıklamamaktadır.[2288]

Mâtürîdî Enâm Sûresi 160. âyetle ilgili olarak âyetin bir sınırlama içermediğini Allah yolunda infak edilen şeylerin yedi yüz misline kadar artırılacağını belirttikten sonra, te'vil ehlinin ihtilaf ettiğini bildirerek bazılarının "من جاء بالحسنة يعني بالتوحيد/ kim hasene ile gelirse ibaresini tevhîd " olarak, âyetin diğer kısmında "seyyie" kelimesini de " ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها يعني: الشرك/…şirk " olarak açıkladıklarını ifade etmiştir.[2289] Neml Sûresi 89. âyetteki "hasene" kelimesini " الحسنة هاهنا: التوحيد والإيمان /Tevhîd ve İman"[2290] olarak açıklamıştır. 90. âyetteki "seyyie" kelimesini de " وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ أي: بالشرك /…şirk ile" olarak tefsir etmiştir.

Zemahşerî Enâm Sûresi 160. âyetteki "*hasene ve seyyie*" kelimelerini herhangi bir kavramla açıklamamış, hasenat/iyiliklerin mükâfatının artırılacağını, seyyiât /kötülüklere ise adaletle karşılık verileceğinden bahsetmekle yetinmiştir.[2291] Neml Sûresi 89 ve 90. âyetteki aynı lafızları "يعنى أنّ مقابلته الحسنة بالثواب /haseneyi, sevap, mükâfat ile",

[2287] Mukâtil, *el-Vücûh*, 38.
[2288] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2289] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 4/335.
[2290] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 8/143.
[2291] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/83.

"والسيئة بالعقاب/seyyieyi, ceza ile karşılamak anlamına gelir" [2292] diyerek açıklamıştır. Ayrıca İbn Abbâs'ın "hasene" kelimesini "الحسنة كلمة الشهادة/kelime-i şehâdet" olarak açıkladığını ve "seyyie" kelimesine "السيئة: الإشراك/وقيل: şirk" denildiğini de nakletmiştir.[2293] Kasas Sûresi 84. âyetlerdeki lafızları ise aynen almış, herhangi bir kavramla açıklamamıştır.[2294]

Tabersî En'âm Sûresi 160. âyetteki "*hasene*" lafzını " من جاء بالخسلة الواحدة من خصال الطاعة/*kim itaat hasletiyle gelirse*" ve "*seyyie*" lafzını da " من خصال بالخسلة الواحدة الشر/*kötü bir özelliğe sahipse*" şeklinde açıklamıştır.[2295] Neml Sûresi 89. âyetteki *"hasene"* lafzını بكلمة التوحيد والإخلاص/tevhîd ve ihlâs" olarak açıkladığını, kelimeye "الإيمان/iman" anlamı da verildiğini aktarmaktadır. 90. âyetteki "*seyyie*" lafzını da İbn Abbâs (r.a.) ve müfessirlerin çoğunun "بالمعصية الكثيرة التي هو الكفر والشرك/ küfür ve şirk olan birçok günahla" şeklinde açıklamıştır.[2296] Kasas Sûresi 84. âyetlerdeki lafızlarla ilgili ise "tefsiri daha önce geçti" diyerek, herhangi bir açıklama yapmamıştır.[2297]

Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tabersî bu vecihteki âyetleri de Mukâtil'lin verdiği anlama benzer anlamlarla tefsir etmişlerdir.

3.Vecih: "ان الحسنة: كثرة المطر والخصب, والسيئة: قحط المطر و قلة الخير/*Hasene: Bol yağmur ve Bereket, Seyyie: Yağmurun azlığı/kuraklık ve mahsulün, bereketin azlığı*". Örnek A'râf Sûresi 95. âyet "ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ". Mukâtil âyetteki "Hasene" kelimesini " مكان قحط المطر وقلة الخير كثرة المطروالخصب والخير/kuraklığı, mahsul kıtlığını, yağmur ve mahsul bolluğu ile değiştirdik" şeklinde açıklamış aynı sûrenin 168.

[2292] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/387.
[2293] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/388.
[2294] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/436.
[2295] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 4/154.
[2296] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 7/297.
[2297] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 7/334.

âyetindeki lafızları da yine "وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ", " كثرة المطر والخصب/yağmur ve mahsul bolluğu" ; "وَالسَّيِّئَاتِ", "seyyie" kelimesini " قلة المطر/Yağmurun azlığı/kuraklık" olarak açıklamıştır.[2298] Nazîr olarak verdiği A'râf Sûresi 131.âyeti de "فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ", aynı şekilde "قحط وقلة النبات وقلة الخير", " قَالُوا لَنَا هٰذِهٖ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ"; " كثرة المطر والخصب" olarak açıklamıştır.[2299] Rûm Sûresi 36. âyetteki "seyyie" lafzını " وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ المطر ", " قحط المطر /yağmursuzluk/ kuraklık, kıtlık" olarak açıklamıştır.[2300]

Mâtürîdî A'râf Sûresi 95. âyetle ilgili olarak " وهو ما ذكر أهل التأويل السعة والرخاء بعد الشدة والقحط، وما حل بهم من البلايا /zorluk, kuraklık ve başlarına gelen belalardan sonra bolluk ve bereket" olarak tefsir etmiş[2301] aynı sûrenin 168. âyetindeki "hasene ve seyyie" kelimelerini de "ابتلى بعضهم بالخصب والسعة، وبعضهم بالشدة والضيق /bazıları bolluk ve bereketle, bazıları da zorluk ve geçim darlığıyla sınandı"[2302] şeklinde tefsir etmiştir. A'râf Sûresi 131.âyeti "أي: الخصب والسعة/bolluk ve bereket" olarak açıklamıştır.[2303] Rûm Sûresi 36. âyetteki "seyyie" lafzına tam kelime olarak karşılık vermese de âyetin geneline dair yaptığı açıklamalara bakıldığında "الضر والشدة/sıkıntı ve darlık"[2304]olarak ele aldığı görülmektedir.

Zemahşerî A'râf Sûresi 95. âyetteki "*hasene ve seyyie*" lafızlarını " بَدَّلْنا مَكانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ أى أعطيناهم بدل ما كانوا فيه من البلاء والمحنة والرخاء والصحة والسعة/onlara bela ve sıkıntı yerine, bolluk, bereket ve genişlik verdik"[2305] şeklinde açıklamıştır.168. âyetteki

[2298] Mukâtil, *el-Vücûh*, 39.
[2299] Mukâtil, *el-Vücûh*, 39.
[2300] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2301] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 4/509.
[2302] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 5/77.
[2303] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 4/544.
[2304] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 8/277.
[2305] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/132.

aynı lafızları " وَبَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّيِّئاتِ بالنعم والنقم لَعَلَّهُمْ ينتهون /…nimetler ve öfke, azaplar verdik"[2306] A'râf Sûresi 131.âyeti ise " فَإِذا جاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ من الخصب والرخاء /…bolluk ve bereket" ve " وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ من ضيقة وجدب /…dar ve çorak toprak"[2307] şeklinde tefsir etmiştir. Rûm Sûresi 36. âyetteki "seyyie" lafzını " وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بلاء من جدب أو ضيق أو مرض /bela, çorak bir yer, darlık, hastalık" olarak açıklamıştır.[2308]

Tabersî A'râf Sûresi 95. âyetteki "*seyyie*" lafzını İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, Katâde ve Mücâhid'in" والسيئة الشدة /sıkıntı, zorluk", "*hasene*" lafzını da "والحسنة الرخاء /bolluk, rahatlık" olarak açıkladıklarını nakletmiştir.[2309] aynı sûrenin 168. âyetindeki "hasene ve seyyie" kelimelerini de birlikte ele alarak " إختبرناهم بالرخاء في العيش, والخفض في الدنيا والدعة والسعة في الرزق, وبالشدائد في العيش, والمصائب في الأنفس والأموال/Biz onları hayatta bollukla, dünya darlıkla, rızıkta kolaylık ve bollukla, hayatta zorluklarla, canlarda ve mallarda musibetlerle imtihan ettik" şeklinde tefsir etmiştir.[2310] A'râf Sûresi 131. âyetteki "hasene" lafzını "الخصب والنعمة والسعة في الرزق والسلامة والعافية /bereket, nimet, bolluk ve rızıkta güven ve afiyet" olarak "seyyie" lafzını da " جوع وبلاء, وقحط المطر, وضيق الرزق, وهلاك الثمر والمواشي /açlık, bela, yağmur kıtlığı, geçim darlığı, ürünlerin/meyve-sebze ve hayvanların telef olması" olarak açıklamıştır.[2311] Rûm Sûresi 36. âyetteki "seyyie" lafzını Cübbâî'nin " وإن أصابهم بلاء وعقوبة بذنوبهم التي قدموها, وسمي ذلك سيئة توسيعا, لكنه جزاء على السيئة /işledikleri günahlar yüzünden onlara bir musibet ve azap dokunursa… " şeklinde açıkladığını nakletmiş ve bu kelimeyi " وإن يصبهم قحط, وإنقطاع

[2306] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/173.
[2307] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/144.
[2308] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/480.
[2309] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 4/231.
[2310] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 4/284.
[2311] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 4/250.

مطر وشدة/onlara kuraklık, yağmurun kesilmesi ve zorluk dokunursa" şeklinde açıklayanlar olduğunu da dile getirmiştir.[2312]

Bu vecihte de müelliflerin âyetlerde geçen "*hasene*" ve "*seyyie*" kelimelerine verdikleri anlamlar Mukâtil'in verdiği anlamlarla hemen hemen aynıdır, ancak müellifler özellikle de Tabersî biraz daha geniş açıklamalar da bulunmuştur. Bu durum da bu eserlerin lafız tahlili amaçlı değil, tefsir/yorum amaçlı yazılmalarıyla açıklanabilir.

4.Vecih: "الحسنة: العافية, والسيئة, بعني: العذاب في الدنيا/*Hasene ile âfiyet, seyyie ile de dünyada azap kastedilir*". Örnek Ra'd Sûresi 6.âyet "وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ". Mukâtil âyetteki ilgili "seyyie" lafzını, "بالعذاب الدنيا /dünyada azap", "قَبْلَ الْحَسَنَةِ", "hasene" lafzını da "قبل العافية/âfiyetten önce" şeklinde yorumlamıştır.[2313] Nazîr olarak verdiği Neml Sûresi 46. âyetteki lafızları da "لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ" yine aynı şekilde "يعني: بالعذاب في الدنيا قبل الحسنة يعني: قبل العافية/seyyie, dünyada azap; hasene, afiyetten önce", olarak tefsir etmiştir.[2314]

Mâtürîdî Ra'd Sûresi 6.âyetteki "*seyyie*" lafzını "بِالسَّيِّئَةِ: العذاب /azap" olarak tefsir etmiş, "*hasene*" lafzını da "قَبْلَ الْحَسَنَةِ أي: قبل العفو/*afv*" olarak açıklamıştır.[2315] Neml Sûresi 46. âyetteki lafızları da "أي: لم تستعجلون العذاب قبل الرحمة…/rahmetten önce azap" şeklinde açıklamış, dolayısıyla "hasene" lafzına "rahmet"; "seyyie" lafzına ise "azab" anlamı vermiştir.[2316]

[2312] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 8/48.
[2313] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2314] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2315] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 6/310.
[2316] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 8/121.

Zemahşerî Ra'd Sûresi 6.âyetteki "*seyyie*" lafzını "بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ بالنقمة قبل العافية /afiyetten önce azab, öfke"[2317] şeklinde açıklamıştır. Neml Sûresi 46. âyetteki lafızları da "السيئة: العقوبة /*ceza, suç*", "والحسنة: التوبة /tevbe"[2318] olarak yorumlamıştır.

Tabersî Ra'd Sûresi 6. âyetteki "*seyyie ve hasene*" lafızlarını İbn Abbâs ve Mücâhid'in "بالعذاب قبل الرحمة/rahmetten önce azab" şeklinde açıkladıklarını nakletmiştir.[2319] Tabersî Neml Sûresi 46. âyetteki lafızları da yine aynı şekilde "بالعذاب فبل الرحمة /rahmet ve azab" kelimeleriyle açıklamıştır.[2320]

Müellifler bu vecihteki âyetleri de Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisinde değerlendirmişler, dolayısıyla hemen hemen aynı manaları vermişlerdir.

5.Vecih: "الحسنة: العفو وقول المعروف, والسيئة: والقول القبيح والآذى /*el-Hasene, afv ve güzel söz; es-Seyyie kötü, çirkin söz ve eziyet*". Örnek Mü'minûn Sûresi 96. âyet " اِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ السَّيِّئَةَ". Mukâtil âyeti " يقول: إدفع بقول المعروف والصفح وقول الشين والآذى/kötü söz ve eziyeti, ahsen yani iyilik ve bağışlama ile defet"[2321] şeklinde yorumlamıştır. Nazîr olarak verdiği Kasas Sûresi 54. âyeti "وَيَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ", " و يدفعون بقول المعروف والعفو أقوال الأذى والشر/kötü söz ve eziyeti, güzel söz ve afv ile savarlar"[2322] şeklinde açıklamıştır. Fussilet Sûresi 34.âyeti de "وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ العفو ", "والصفح /afv ve bağışlama", "وَلَا السَّيِّئَةُ", "ألسيء من القول/kötü söz" olarak yorumlamış ve Rad Sûresi 22. âyetin de nazîr/aynı manada olduğuna işaret etmiş ancak âyeti açıkça vermemiştir.[2323]

[2317] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/513.
[2318] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/371.
[2319] Tabersî, *Mecma'u'l-beyân,* 6/11.
[2320] Tabersî, *Mecma'u'l-beyân,* 7/283.
[2321] Mukâtil, *el-Vücûh*, 39.
[2322] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2323] Mukâtil, *el-Vücûh*, 40.

Mâtürîdî Mü'minûn Sûresi 96. âyeti " أي: ادفع سيئاتهم المتقدمة بإحسان يكون منك إليهم؛ ليكونوا لك أولياء وإخوانا في حادث الأوقات /onların yaptıkları kötülükleri ihsân/iyilikle defet ki onlar da zor zamanlarda sana dost ve kardeş olsunlar"[2324] olarak tefsir etmiştir. Fussilet Sûresi 34.âyeti ise " لا تستوي الحسنة والسيئة في جلب حب القلوب واللين والعطف لها، بل الحسنة تجلب حب القلوب والميل إليها لا السيئة /iyi ve kötü (söz) kalplerin sevgisini, şefkatini celbetmede aynı değildir, iyi, güzel söz/hasene ancak kalplerin muhabbetini celbeder…"[2325]şeklinde yorumlamıştır. Rad Sûresi 22 âyetin ise iki türlü açıklanabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. İlk olarak " أحدهما: يدفعون بالإحسان إليهم العداوة التي كانت بينهم /aralarındaki düşmanlığı ihsân /iyilikle, güzellikle savarlar", ikinci olarak والثاني: يدرءون الإساءة التي كانت لهم إليهم بالخير إليهم والمعروف، ولا يكافئون بالسيئ "da السيئ؛ وبالشر الشر؛ ولكن يدفعون بالخير /kendilerine yapılan zulmü iyilik yaparak savuştururlar… " şeklinde açıkladıktan sonra bazılarının "seyyie için sefeh/arsızlık, akılsızlık; hasene için de hilm/anlayış, yumuşaklık", "والحلم حسنة؛ والسفه سيئة " anlamı verdiklerini belirtmiştir. [2326]

Zemahşerî Mü'minûn Sûresi 96. âyetle ilgili olarak " والمعنى: الصفح عن إساءتهم ومقابلتها بما أمكن من الإحسان/*on*ların kabahatlerini bağışla ve onlara mümkün olduğu kadar iyilikle karşılık ver" şeklinde mana verdikten sonra, İbn Abbâs'ın (r.a.) "hasene ve seyyie" kelimelerini "والسيئة: الشرك. هي شهادة أن لا إله إلا الله /kelime-i şehadet ve şirk" olarak açıkladığını nakletmiştir.[2327] Fussilet Sûresi 34. âyeti ile ilgili olarak "hasene ile seyyie "kelimelerinin kendi içlerinde farklı olduğu anlamına gelir" dedikten sonra bunun misali şudur, diyerek "ومثال ذلك: رجل أساء إليك إساءة، فالحسنة: أن تعفو عنه /bir adam sana kötülük

[2324] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 7/491.
[2325] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 9/81.
[2326] Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân,* 6/332-333.
[2327] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/201.

yapıyor, hasene, onu affetmendir" şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Zemahşerî bunun yanında İbn Abbâs'ın (r.a.) bu kelimeleri " والحلم عند الغضب، بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ الصبر عند الجهل، والعفو عند الإساءة /öfke yanında en güzel bir sabır, cehalet yanında yumuşaklık, kötülüğe karşı affetmek, bağışlamak"[2328] şeklinde tefsir ettiğini nakletmiştir. Kasas Sûresi 54. âyeti ise " ونحوه يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ، بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ بالطاعة المعصية المتقدمة. أو بالحلم الأذى /size rahmetinden iki pay verilir, iyilikle kötülük, itaatle ma'sıyet, ya da hoşgörü ile eziyet" şeklinde açıklamıştır.[2329] Rad Sûresi 22. âyetle ilgili olarak İbn Abbâs'ın (r.a.) "يدفعون بالحسن من الكلام ما يرد عليهم من سيئ غيرهم/…kötülükleri güzel sözle savarlar" dediğini Hasan-ı Basrî'nin de " إذا حرموا أعطوا، وإذا ظلموا عفوا، وإذا قطعوا وصلوا /yasaklanırlarsa verirler, zulme uğrayınca bağışlarlar, bağı keserlerse irtibat kurarlar, ilgilenirler" şeklinde açıkladığını nakletmektedir.[2330]

Tabersî Mü'minûn Sûresi 96. âyetle ilgili olarak Mücâhid ve Hasan-ı Basrî'nin " إدغع بالإغضاء والصفح إسائة المسيئ/öfkeyi bağışlamakla defedin…"[2331] şeklinde açıkladıklarını nakletmektedir. Kasas Sûresi 54. âyetteki "*hasene ve seyyie*" lafızlarına ise " يدفعون بالحسن من الكلام الكلام القبيح الذي يسمعونه من الكفار /kafirlerden duydukları çirkin, kötü sözleri, güzel sözlerle savarlar" şeklinde açıklamış, Saîd b. Cübeyr'in " يدفعون بالمعروف المنكر/kötülüğü, iyilikle savarlar" şeklinde Yahyâ b. Sellâm'ın da " يدفعون بالحلم جهل الجاهل/cahilin cehaletini müsamaha/hoşgörü ile savarlar" şeklinde açıkladığını belirtmiştir.[2332] Fussilet Sûresi 34. âyetindeki "hasene ve seyyie" kelimelerini " لا تستوي

[2328] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/199-200.
[2329] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/421.
[2330] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/526.
[2331] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 7/152.
[2332] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 7/332.

المملة الحسنة التي هي الإسلام, و المملة السيئة هي الكفر/iyi, güzel din olan İslâm, kötü, çirkin din olan küfür/inkâr, bir/aynı değildir" dedikten sonra, " وقيل: لاتستوي الأعمال الحسنة ولا الأعمال القبيحة /güzel amellerle, kötü ameller bir değildir" ve " وقيل: لاتستوي الخسلة الحسنة والسيئة, فلايستوي الصبر والغضب والحلم والجهل والمداراة والغلظة والعفو والإسائة/güzel huylarla kötü huylar bir/eşit değildir, sabır, öfke, yumuşaklık, cehalet, nezaket, ciddiyet, bağışlama ve kırgınlık da öyle.[2333] şeklinde de açıklayanlar olduğunu nakletmiştir. Rad Sûresi 22. âyetteki "hasene ve seyyie" lafızlarını "يدفعون بفعل الطاعة المعصية/itâatle ma'sıyeti/günahı defederler" olarak açıklamış İbn Abbâs (r.a.)'ın da " يدفعون بالعمل الصالح السيء من العمل /salih amelle kötü ameli savarlar"[2334] şeklinde tefsir ettiğini nakletmiştir.

Bu vecihte Mukâtil'le, diğer müelliflerin yaklaşımları arasında uyum söz konusudur. Zira müellifler âyetlere Mukâtil'in verdiği "*el-Hasene, afv ve güzel söz; es-Seyyie kötü, çirkin söz ve eziyet*" anlamında benzer ifadeler kullandıkları görülmektedir. Bu durum da Müelliflerin Mukâtil'den esinlendikleri izlenimini uyandırmaktadır.

IV. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN FIKHÎ TEFSİRLERE ETKİSİ

Vücûh-Nezâir ilminin Fıkhî tefsirlere etkisini, yansımasını görebilmek için Mukâtil'in eserinden seçtiğimiz üç lafzı, fıkhî tefsirlerin önde gelenlerinden olan İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*,[2335] Hanefî fakihlerden Cessâs'ın (öl. 370/981) *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* [2336] ve Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân* [2337] adlı eserlerinde incelemeye çalışacağız.

[2333] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 9/18.

[2334] Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân,* 6/26.

[2335] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*, thk. Ebî Âmir Abdillah Şerefüddîn ed-Dâğıstânî (Riyad: Âfâku'l-Ma'rife, 2022). Şafiî'nin tefsirinde Vücûh-Nezâir kavramlarını ilk dönem eserlerindeki anlayış doğrultusunda kullanılmıştır. Bk. Şâfiî, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân,* 126.

[2336] Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân,* Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994). Cessâs'da da Vücûh kavramı أَحَدُهَا مِنْ وُجُوهٍ. şeklinde ilk dönem eserlerindeki anlam üzere kullanılmıştır. Bk. Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*, 1/22, 44, 70. vd. Nazîr kavramı da نَظِيرُ قَوْلِه yine "dengi, eşi, benzeri" anlamında kullanılmıştır. Bk. 1/22, 79, 208 vd.

[2337] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtûbi- el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfeyiş (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964).

A. ŞÂFİÎ, CESSÂS VE KURTUBÎ'DE "الطهور/et-Tuhûr" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı on vecihte[2338] açıklamıştır:

1.Vecih: "الإغتسال /*Yıkanmak, temizlenmek, gusül*". Örnek Bakara Sûresi 222. âyet " وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ". Mukâtil âyeti "حتى يخرجن من الحيض/Hayızdan temizleninceye kadar..." olarak, âyetin "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" kısmını ise "إغتسلن/yıkandıklarında, temizlendiklerinde"[2339] olarak açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Mâide Sûresi 6. âyeti de "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواً", "فغتسلوا /yıkandılar"[2340] olarak açıklamıştır.

Şâfiî Bakara Sûresi 222. âyeti "حتّى ينقطِعَ الدّم ويَرَوْن الطُّهرَ/*adet bitip, tuhr/temizlik yapılıncaya kadar*", "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" kısmını da "الطّهارت التي تحِلُّ بها الصّلاة لها/namazın kılınabilmesi için gerekli olan temizlik/yıkanmak"[2341] olarak, başka bir yerde de " إذا إغتسلن/yıkandıklarında" şeklinde açıklamıştır. Mâide Sûresi 6. âyeti ise tefsir etmemiştir.[2342]

Cessâs Bakara Sûresi 222. âyetle ilgili olarak "*Tuhr*" hakkında farklı görüşleri verdikten sonra "فَإِنْ قِيلَ: إِذَا انْقَطَعَ دَمُهَا فِيمَا دُونَ الْعَشَرَةِ فَقَدْ طَهُرَتْ لَا مَحَالَةَ وَقَدْ طَهُرَتْ/temizlik şart oldu", " وَجَبَ عَلَيْهَا الْغُسْل/…gusül vaciptir, gereklidir" şeklinde açıklama yapmıştır. "[2343] Mâide Sûresi 6. âyeti de "وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ عَلَى الْحَائِضِ الْغُسْلَ بَعْدَ انْقِضَاءِ حَيْضِهَا/hayız kesildikten sonra guslün gerektiğine delâlet eder"[2344] şeklinde açıklamıştır.

[2338] Mukâtil, *el-Vücûh*, 81. Kurtubî'de de Vücûh-Nezâir kavramları مِنْ وُجُوهٍ ثَلَاثَةٍ şeklinde aynı anlamlarda kullanılmıştır. Bk. 2/50,87, 5/171 vd, Nazîr kavramı da yine sözlük anlamı üzere "benzer, denk, aynı" نَظِيرَ هَذِهِ الْآيَة. 5/286, نَظِيرُ قَوْلِهِ تَعَالَ, 14/347, vd. anlamlarında kullanılmıştır.

[2339] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.

[2340] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.

[2341] Şâfiî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 329.

[2342] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 272.

[2343] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/424.

[2344] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/425.

Kurtubî, Bakara Sûresi 222. âyetin birinci kısmını hayız konusunu ele aldığı 9. madde de kıraât farklılıklarına da değinerek açıklamıştır. Kurtubî, Nâfi', Ebû Amr, İbn Kesîr, İbn Âmir ve Âsım'ın Hafs rivâyetinin "يَطْهُرْنَ" kelimeyi bu şekilde tâ/ harfini sakin, hâ/harfini zammeli okuduklarını, Hamza, Kisâî, Âsım'ın Ebî Bekr rivâyetinin ise "يَطَّهَّرْنَ" şeklinde, tâ ve hâ harflerini şeddeli ve fethalı okuduklarını ve Ebû Ubeydullâh ve Enes b. Mâlik'in mushaflarında da bu şekilde yazdığını belirtmiştir. " الطَّبَرِيُّ قِرَاءَةَ تَشْدِيدِ الطَّاءِ، وَقَالَ: هِيَ بِمَعْنَى يَغْتَسِلْنَ" Tâberî'nin de bu okuyuşu tercih ettiğini ve "يَغْتَسِلْنَ /yıkanıyorlar" manası verdiğini, çoğunluğun görüşünün de adeti biten kadına "temizlenmeden, yıkanmadan/ حَتَّى تَطْهُرَ" yaklaşılmaması gerektiği şeklinde olduğunu bildirmiştir. Ancak Kurtubî "tuhr/temizlenmek" konusunda ihtilaf olduğunu; âlimlerden bazılarının bunu suyla yıkanmak, bazılarının namaz abdesti gibi abdest almak, diğer bazılarının da sadece fercin yıkanmasıyla kadına yaklaşmanın helâl olacağı görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Kurtubî âyetin ikinci kısmını da "إِذا تَطَهَّرْنَ يَعْنِي بِالْمَاءِ /suyla temizlenmek" olarak açıklamış, imam Malik ve âlimlerin çoğunun da bu görüşte olduklarını belirtmiştir.[2345] Mâide Sûresi 6. âyeti de "وَ" اطَّهَّرُوا" أَمْرٌ بِالِاغْتِسَالِ بِالْمَاءِ /Su ile temizlenmek için emirdir" şeklinde açıklamıştır. Bu nedenle Ömer ve İbn Mes'ûd'un cünüp kimsenin teyemmüm yapamayacağını hatta su buluncaya kadar namazı da terk edebileceğini söylediklerini belirtmiştir.[2346]

Bu vecihte Şâfiî, Cessâs ve Kurtubî de "*tuhr*" kelimesine, Mukâtil gibi "temizlenmek, yıkanmak, gusletmek" anlamları vererek, aynı yaklaşımı sergilemişlerdir.

2.Vecih: "الإستنجاء /İstincâ**,** *vücuttan çıkan pislikleri su ile temizlemek*". Örnek Tevbe Sûresi 108. âyet **"**رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَتَطَهَّرُواۗ". Mukâtil âyeti, "يغسلوا أثر البول و الغائط /İdrar ve dışkı kalıntılarını temizlediler"[2347] olarak açıklamıştır.

[2345] Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân*, 3/88.
[2346] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/103.
[2347] Mukâtil, *el-Vücûh*, 81.

Şâfiî**,** Tevbe Sûresi 108. âyeti tefsir etmemiştir.[2348]

Cessâs**,** Tevbe Sûresi 108. âyeti "لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْمَاءِ /Çünkü onlar suyla istincâ ediyorlardı"[2349] şeklinde açıklamıştır.

Kurtubî, Tevbe Sûresi 108. âyet hakkında Ebû Hureyre ve Şa'bî'nin bu âyetin, نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي أَهْلِ قُبَاءٍ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْمَاءِ/Kubâ mescidi ehli hakkında indiğini ve bu kişilerin "/suyla temizlendiklerini" belirttiklerini bildirmektedir. Kurtubî, ayrıca Katâde'nin, Ebû Dâvud'tan rivâyet edilen bir hadiste bu âyet gelince, Hz. Peygamber'in Kubâ ehline; Allah sizi temizlik konusunda övüyor, siz ne yapıyorsunuz? diye sorduğunu, onların da: إِنَّا نَغْسِلُ أَثَرَ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ بِالْمَاء/biz idrar ve dışkı kalıntısını su ile yıkarız, diye cevap verdiklerini, bildirmektedir.[2350]

Şâfiî âyeti tefsir etmemiştir. Cessâs ve Kurtubî bu vecihte de Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisindedirler.

3.Vecih: "من جميع الأحداث والجنابة/*Bütün kir ve pisliklerden/cünüplükten*"**.** Örnek Enfâl Sûresi 11. âyet. "وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ". Mukâtil âyeti " من الأحداث والجنابة/Kir ve pisliklerden/cünüplükten"*[2351]* şeklinde açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Furkân Sûresi 48.âyetteki "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً", "*tuhûr*" kelimesini de " المؤمنين يتطهرون من الأحداث والجنابة/Mü'minler kir ve pisliklerden/cünüplükten temizlenirler"[2352]olarak tefsir etmiştir.

Şâfiî Enfâl Sûresinin tefsirini hiç yapmamış, Furkân Sûresi 48. âyeti de tefsir etmemiştir.[2353]

[2348] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 215-217.
[2349] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/425.
[2350] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/260.
[2351] Mukâtil, *el-Vücûh*, 82.
[2352] Mukâtil, *el-Vücûh*, 82.
[2353] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 220.

Cessâs, Enfâl Sûresi 11. âyeti "فَأَبَانَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ وُقُوعِ التَّطْهِيرِ بِالْمَاءِ مِنْ غَيْرِ شَرْطِ النِّيَّةِ فِيهِ/niyet şartı aranmaksızın, suyla temizliğin mümkün olduğu"[2354] şeklinde açıklamış, Furkân Sûresi 48. âyeti de "وَمَعْنَاهُ: مُطَهِّرًا; فَحَيْثُمَا وُجِدَ فَوَاجِبٌ أَنْ يَكُونَ مُطَهِّرًا/su nerede olursa olsun temizleyici olması vacibtir"[2355] şeklinde yorumlamıştır.

Kurtubî, Enfâl Sûresi 11. âyetle ilgili olarak, âyetteki kelimeyi tek olarak tefsir etmemiş, âyetin bütününe dair açıklamalarda bulunmuş ve "*tuhr*" kelimesini "وَتَطَهَّرُوا /yıkandılar, temizlendiler" şeklinde ele almıştır.[2356] Furkân Sûresi 48. âyeti ise on beş mesele/madde de ele almış, ilk olarak "يُتَطَهَّرُ بِهِ، كَمَا يُقَالُ: وَضُوءٌ لِلْمَاءِ الَّذِي يُتَوَضَّأُ بِهِ/temizlenilen şey, abdest alınan temiz su" anlamı vermiş ve akabinde "*tuhr*" kelimesini kıraat farklılıklarına da değinerek uzunca açıklamıştır.[2357]

Şâfiî'de Enfâl Sûresi hiç tefsir edilmemiştir. Cessâs ve Kurtubî ise bu vecihte Mukâtil'le birebir aynı kelimeleri kullanmasalar da âyetlere benzer manaları vermişlerdir.

4.Vecih: "التنزه عن إتيان الرجل في أدبارهم/*Erkeklerle cinsel ilişkide bulunmaktan kaçınmak*"**.** Örnek A'râf Sûresi 82. âyet "اَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ ۚ اِنَّهُمْ اُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ". Mukâtil âyeti " يتنزهون عن إتيان الرجل في أدبارهم/erkeklerle cinsel ilişkide bulunmaktan kaçınırlar"[2358] olarak yorumlamıştır.

İmam Şâfiî A'râf Sûresi 82. âyeti tefsir etmemiştir.[2359]

Cessâs A'râf Sûresi 82. âyetteki "*tuhr*" kelimesini bu konuyu işlediği yerlerde tefsir etmemiştir.

[2354] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/421.
[2355] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 2/421.
[2356] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/372-373.
[2357] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/39.
[2358] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2359] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 220.

Kurtubî, A'râf Sûresi 82. âyetle ilgili olarak " وَمَعْنَى (يَتَطَهَّرُونَ) عَنِ الْإِتْيَانِ فِي هَذَا الْمَأْتَى. يُقَالُ: تَطَهَّرَ الرَّجُلُ أَيْ تَنَزَّهَ عَنِ الْإِثْمِ /temiz adam, günahtan uzak olan kişidir" şeklinde açıklamıştır.[2360]

Şâfiî ve Cessâs âyeti tefsir etmemişlerdir. Kurtubî de bu vecihte Mukâtil gibi detaya girmemiş, ancak genel bir ifade kullanarak aynı anlamı kastetmiştir.

5.Vecih: "من الحيض والقذر كله/*Hayız ve bütün pisliklerden (temizlenmek)*", Örnek Bakara Sûresi 25.âyet **"**وَلَهُمْ فِيهَآ اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ". Mukâtil âyeti " لهم في الجنة أزواج مطهرة من الحيض و القذر /Onlar için Cennette hayızdan ve bütün pisliklerden temizlenmiş eşler vardır"[2361] şeklinde yorumlamıştır. Nazîri olan Âl-i İmrân Sûresi 15. âyet " قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذٰلِكُمْ ", Mukâtil âyeti "لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ من الحيض والقذر كله/Hayız ve bütün pisliklerden" şeklinde yorumlamış, bir diğer nazîr olarak da Nîsâ Sûresi 57. âyete işaret ederek dipnotta vermiştir.[2362]

Şâfiî Bakara Sûresi 25. âyeti[2363]ve Âl-i İmrân Sûresi 15. âyeti de tefsir etmemiştir.[2364] Cessâs'da bu âyetleri tefsir etmemiştir.

Kurtubî, Bakara Sûresi 25. âyeti " وَمَعْنَى هَذِهِ الطَّهَارَةُ مِنَ الْحَيْضِ والبصاق وسائر أقذار الآدميات/hayız, tükürük ve insana ait diğer pisliklerden temizlenmiş, arınmış" şeklinde açıklamıştır.[2365] Âl-i İmrân Sûresi 15. âyetteki "*tuhr"* lafzını tefsir etmemiş, âyetin geneline dair açıklamalarda bulunmuştur.[2366] Nîsâ Sûresi 57. âyette ise yine ilgili

[2360] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/246.
[2361] Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2362] Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2363] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 229-232.
[2364] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 219-222.
[2365] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/241.
[2366] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/37-38.

kelimeye bir açıklama yapmamış, âyetin cennet ehlinin vasıflarını ihtiva ettiğini belirterek, son kısmına vurgu yapmıştır.[2367]

Kurtubî, bu vecihteki ilk âyeti Mukâtil'le aynı şekilde açıklamış, dolayısıyla onun yaklaşımını benimsemiş, ancak diğer iki âyetteki ilgili lafzı açık bir şekilde tefsir etmemiş, âyetlerin bütününe dair açıklamalarda bulunmuştur. Şâfiî ve Cessâs ise bu âyetleri tefsir etmemiştir.

6.Vecih: "الطهور من الذّنوب/*Günahlardan temizlenmek*". Örnek Vâkıa Sûresi 79. âyet " لَا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَۗ". Mukâtil âyeti "المطهرون من الذنوب، وهم الملائكة/Günahlardan temiz olanlar, meleklerdir"[2368] diye tefsir etmiştir. Nezâir olarak Mücâdele Sûresi 12. âyette " اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً ذٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَاَطْهَرُ" gelen ifadeyi de " و أطهر لذنوبكم/Günahlarınızdan arındırır, temizler" şeklinde açıklamış, Tevbe Sûresi 103. âyeti ise "خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ", "من الذنوب/günahlar" olarak âyetin devamını da "وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا", "و تصلحهم بها/onları, bununla düzeltin"[2369] şeklinde yorumlamıştır.

Şafiî'de Vâkıa Sûresinin tefsiri mevcut değildir. Mücâdele Sûresi 12. âyetin ilgili kısmını tefsir etmemiştir.[2370] Tevbe Sûresi 103. âyetin de baş tarafını tefsir etmiş son kısmını ise tefsir etmemiştir.[2371]

Cessâs**,** Vâkıa Sûresi 79. âyeti Hammâd'ın" يَعْنِي الْمَلَائِكَةَ /melekler", şeklinde, İbn Abbâs ve Saîd b. Cübeyr'in de aynı şekilde "الْمُطَهَّرُونَ الْمَلَائِكَةُ/melekler" şeklinde tefsir ettiğini belirtmiştir.[2372] Mücâdele Sûresi 12. âyeti tefsir etmemiş, Tevbe Sûresi 103. âyeti ise "يَعْنِي إِزَالَةَ نَجَسِ الذُّنُوبِ /günahların pisliğinden arınmak"[2373] şeklinde açıklamıştır.

[2367] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/254-255.
[2368] Mukâtil, *el-Vücûh*, 82
[2369] Mukâtil, *el-Vücûh*, 83.
[2370] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 205.
[2371] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 215-216.
[2372] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/555.
[2373] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/190.

Kurtubî, Vâkıa Sûresi 79. âyetteki "*mutahhherûn*" kelimesinde ihtilaf olduğunu bildirmiştir. Enes ve Saîd b. Cübeyr kelimeyi " لَا يَمَسُّ ذَلِكَ الْكِتَابَ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ مِنَ الذُّنُوبِ وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ /Bu kitaba (Kur'ân'a) ancak günahlardan arınmış olanların dokunabileceği, bunların da melekler olduğu"; Ebû'l-Âliye ve İbn Zeyd " إِنَّهُمُ الَّذِينَ طُهِّرُوا مِنَ الذُّنُوبِ كَالرُّسُلِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّسُلِ مِنْ بَنِي آدَمَ /Kur'ân'a ancak günahlardan arınmış, meleklerden elçilerle, Ademoğullarından elçilerin dokunabileceği" şeklinde tefsir etmişler, Katâde ve diğerleri" (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) مِنَ الْأَحْدَاثِ وَالْأَنْجَاسِ /hadesten ve necasetten (temiz olanlar) "; Kelbî " مِنَ الشِّرْكِ /şirkten" ; Rabi' b. Enes de "مِنَ الذُّنُوبِ وَالْخَطَايَا /hata ve günahlardan (arınmış olanlar)" olarak tefsir etmiştir.[2374] Mücâdele Sûresi 12. âyet ile ilgili olarak " (ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ) نَصٌّ مُتَوَاتِرٌ فِي الرَّدِّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ /mu'tezileye red olduğunu" söylemekte ve devamında da kelimeyi "(وَأَطْهَرُ) لِقُلُوبِكُمْ مِنَ الْمَعَاصِي /kalplerinizi günahlardan arındırırım"[2375]şeklinde açıklamıştır. Tevbe Sûresi 103. âyeti ise" خُذْهَا مُطَهِّرًا لَهُمْ وَمُزَكِّيًا لَهُمْ بِهَا/onları temizleyen, arındıran şeyi al"[2376] şeklinde açıklamıştır.

Şâfiî bu vecihteki âyetleri tefsir etmemiştir. Cessâs, Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisinde olup, aynı şeyleri söylemektedir. Kurtubî de bu vecihteki Vâkıa Sûresindeki âyette Mukâtil'le aynı görüşte olup, "*tuhr*" kelimesini "*günahlardan temizlenmiş, melekler*" olarak açıklamıştır. Mücâdele Sûresini, ise itikâdî açıdan ele almıştır.

7.Vecih: "الطهور من الشرك /*Şirkten temizlenmek*". Örnek Abese Sûresi 13-14. âyet "مُطَهَّرَةٌ.... فِي صُحُفٍ ". Mukâtil âyeti "من الشرك /Şirk"[2377] olarak açıklamıştır. Âyetin nezâiri olarak verdiği Beyyine Sûresi 2. âyeti "يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً", " القرآن مطهر من الشرك

[2374] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/225-226.
[2375] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/302-303.
[2376] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/249.
[2377] Mukâtil, *el-Vücûh*, 83.

والكفر/Kur'ân-ı Kerîm şirk ve küfür/inkârdan temizlenmiştir" şeklinde, Bakara Sûresi 125.âyeti "طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ", "من الأوثان /putlar" olarak açıklamıştır. Hac Sûresi 26. âyete de nazîr olarak işaret etmiş, yine âyeti burada değil dipnotta vermiştir.[2378]

Şafiî Abese Sûresi ve Beyyine Sûresi'ni hiç tefsir etmemiştir. Bakara Sûresi 125. âyeti de tefsir etmemiştir.

Cessâs Abese Sûresi 13-14. âyet ve Beyyine Sûresi 2. âyeti tefsir etmemiştir. Bakara Sûresi 125. âyeti ise " قَالَ قَتَادَةُ وَعُبَيْدُ بْنُ عُمَيْرٍ وَمُجَاهِدٌ وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: طَهِّرَا مِنْ الشِّرْكِ وَعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ /şirk ve putlara tapmaktan temizlenmek"[2379] şeklinde açıklamıştır.

Kurtubî, Abese Sûresi 13-14.âyetteki "*mütahhharatün*" kelimesini Hasan-ı Basrî'nin "مُصَانَةٌ" /kafirlerin eline geçmesinden korunması" denildiğini de ifade etmiştir.[2380] Beyyine Sûresi 2. âyetle ilgili olarak da İbn Abbâs'ın " (مُطَهَّرَةً) قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: مِنَ الزُّورِ، وَالشَّكِّ، وَالنِّفَاقِ، وَالضَّلَالَةِ /yalan, şüphe, nifak, sapkınlıktan arınmış, temizlenmiş" olarak açıkladığını, Katâde'nin de "وَقِيلَ: مِنَ الْكَذِبِ، مِنَ الْبَاطِلِ /batıl" olarak açıkladığını, bunun da " وَالشُّبُهَاتِ. وَالْكُفْرُ /yalan, şüpheler ve küfr" olarak nitelendirildiğini ifade etmiştir.[2381] Bakara Sûresi 125. âyetle ilgili olarak Mücâhid ve Zührî'nin "مِنَ الْأَوْثَانِ /putlar" şeklinde tefsir ettiğini, Ubeyd b. Umeyr ve Saîd b. Cübeyr'in de " مِنَ الْآفَاتِ وَالرِّيَبِ. وَقِيلَ: مِنَ الْكُفَّارِ/belalardan ve şüphelilerden yani kafirlerden" [2382] şeklinde açıkladıklarını

[2378] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2379] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/91.
[2380] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/216.
[2381] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/142.
[2382] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/114.

belirtmiştir. Hac Sûresi 26. âyeti de "عَنَى بِهِ التَّطْهِيرَ عَنِ الْأَوْثَانِ /putlardan (temizlemek)" olarak açıklamıştır.[2383]

Şâfiî bu vecihteki âyetlerin hiçbirini tefsir etmemiştir. Cessâs vecihteki âyetlerin bir kısmını tefsir etmemiştir, tefsir ettiği kısımda ise Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisindedir. Kurtubî ise bu vecihte Mukâtil'le benzer bir yaklaşım içinde olup, âyetlerdeki ilgili kelimeleri daha geniş olarak ele almıştır.

8. Vecih: "طهور القلب من الريبة/*Kalbin şüphelerden temiz olması*". Örnek Bakara Sûresi 232. âyet "ذٰلِكُمْ اَزْكٰى لَكُمْ وَاَطْهَرُ ...وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاۤءَ", Mukâtil âyeti " لقلب الرجل و المرأة من الريبة/Erkeğin ve kadının kalbinin şüpheden (temiz olması)"[2384] olarak açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Ahzâb Sûresi 53. âyeti " فَسْـَٔلُوهُنَّ مِنْ وَّرَاۤءِ حِجَابٍۗ ذٰلِكُمْ اَطْهَرُ لِقُلُوْبِكُمْ وَقُلُوْبِهِنَّۗ", "من الريبة والدنس/şüphe ve kirlilikten"[2385]olarak açıklamıştır.

Şafiî Bakara Sûresi 232. âyeti tefsir etmemiştir. Ahzâb Sûresi 53. âyetin ise ilgili kısmını tefsir etmemiş, âyetin diğer kısımlarını açıklamıştır.[2386]

Cessâs Bakara Sûresi 232. âyeti " يَعْنِي إِذَا لَمْ تَعْضُلُوهُنَّ; لِأَنَّ الْعَضْلَ رُبَّمَا أَدَّى إِلَى ارْتِكَابِ الْمَحْظُورِ مِنْهُمَا عَلَى غَيْرِ وَجْهِ الْعَقْدِ/kadınların evlenmesine müsaade etmediğiniz takdirde onları yasak olan günahlara sevk edebilirsiniz"[2387] Nazîr olarak verdiği Ahzâb Sûresi 53. âyeti "لِأَنَّ نَظَرَ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ رُبَّمَا حَدَثَ عَنْهُ الْمَيْلُ وَالشَّهْوَةُ/…meyl ve şehvet" olarak açıklamıştır.[2388]

[2383] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/37.
[2384] Mukâtil, *el-Vücûh*, 83.
[2385] Mukâtil, *el-Vücûh*, 83
[2386] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 239.
[2387] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/487.
[2388] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 3/483.

Kurtubî, Bakara Sûresi 232. âyeti "/(ذلِكُمْ أَزْكى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ) أَيْ مَا لَكُمْ فِيهِ مِنَ الصلاح sende hiçbir iyilik yok " şeklinde açıklamıştır.[2389] Ahzâb Sûresi 53. âyeti " يُرِيدُ مِنَ الْخَوَاطِرِ الَّتِي تَعْرِضُ لِلرِّجَالِ فِي أَمْرِ النِّسَاءِ، وَلِلنِّسَاءِ فِي أَمْرِ الرِّجَالِ، أَيْ ذَلِكَ أَنْفَى لِلرِّيبَةِ وَأَبْعَدُ لِلتُّهْمَةِ وَأَقْوَى فِي الْحِمَايَةِ/âyetin kadınlar hakkında erkekleri, erkekler hakkında da kadınları tehlikelerden korumak istediği, böylece şüpheden, töhmetten uzak olunacağı, himayenin daha güçlü olacağına işaret ettiği" şeklinde açıklamıştır.[2390]

Cessâs ve Kurtubî, bu vecihte Mukâtil'le benzer bir yaklaşım içerisindedirler, ancak Şâfiî diğer vecihlerde olduğu gibi bu vecihteki âyetleri de tefsir etmemiştir.

9.Vecih: "من الفاحشة و الإثم/*Ahlâksızlık ve günahtan (temizlenmek)*". Örnek Âl-i İmrân Sûresi 42. âyet **"**يَا مَرْيَمُ اِنَّ اللهَ اصْطَفٰيكِ وَطَهَّرَكِ". Mukâtil âyeti "من الفاحشة والإثم/ahlâksızlık ve günahtan"[2391] şeklinde açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Ahzâb Sûresi 33. âyeti de "وَيُطَهِّرَكُمْ", ise "من الإثم/günah"[2392] olarak açıklamıştır.

Şâfiî, Âl-i İmrân Sûresi 42. âyetteki ve Ahzâb Sûresi 33. âyetteki "*tuhr*" lafızlarını tefsir etmemiş diğer âyetlere geçmiştir.

Cessâs, Âl-i İmrân Sûresi 42. âyet "وَطَهَّرَكِ بِطَهَارَةِ الْإِيمَانِ /İmanın temizliği ile (seni temizledi)" şeklinde açıklamış ve nazîr olarak verdiği Ahzâb Sûresi 33. âyeti de yine aynı şekilde "وَالْمُرَادُ طَهَارَةُ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَاتِ /iman ve itaat temizliği"[2393] olarak açıklamıştır.

Kurtubî, Âl-i İmrân Sûresi 42.âyeti, Mücâhid ve Hasan-i Basrî'nin "(وَطَهَّرَكِ) أَيْ مِنَ الْكُفْرِ /küfr/inkârdan temizlenmek" olarak açıkladığını, Zeccâc'ın ise " مِنَ مِنْ سَائِرِ الْأَدْنَاسِ

[2389] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/159.
[2390] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/228.
[2391] Mukâtil, *el-Vücûh*, 84.
[2392] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2393] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/16.

الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَغَيْرِهِمَا /adet, lohusalık ve diğer kirlerden (temizlenmek)"[2394] şeklinde tefsir ettiğini ifade etmiştir. Ahzâb Sûresi 33. âyetteki İlgili kelimeyi açıklamamış, "مَصْدَرٌ فِيهِ مَعْنَى التَّوْكِيدِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً /manayı te'kid eden mastar" olduğunu söylemekle yetinmiştir.[2395]

Şâfiî bu vecihteki âyetleri tefsir etmemiştir. Cessâs ve Kurtubî de Mukâtil'le benzer yaklaşım içindedirler, dolayısıyla âyetleri benzer kelimelerle açıklamışlardır.

10.Vecih: "أحلّ/*Helâl kılındı*"**.** Örnek Hûd Sûresi 78.âyet "هَٰؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ". Mukâtil âyeti "أحل لكم في التزويج/size evlilik helâl kılındı"[2396] şeklinde açıklamıştır.

Şâfiî'de Hûd Sûresi hiç tefsir edilmemiştir.

Cessâs da Hûd Sûresi 78. âyeti tefsir etmemiştir.[2397]

Kurtubî, Hûd Sûresi 78. âyetle ilgili olarak "أُزَوِّجُكُمُوهُنَّ، فَهُوَ أَطْهَرُ لَكُمْ مِمَّا تُرِيدُونَ، أَيْ أَحَلُّ /istediğiniz kişiyle evlenin, bu daha temiz yani helâldir" şeklinde açıklamıştır.

Kurtubî, bu vecihte Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisinde olup, âyeti aynı şekilde açıklamıştır. Şâfiî ve Cessâs tefsirinde ise bu vecihteki âyet tefsir edilmemiştir.

B. ŞÂFİÎ, CESSÂS VE KURTUBÎ'DE "المعروف/el-Ma'rûf" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı dört vecihte[2398] açıklamıştır.

1.Vecih: "الفرض/*Farz*".[2399] Örnek Nisâ Sûresi 6. âyet " وَمَنْ كَانَ غَنِياًّ فَلْيَسْتَعْفِفْۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِۜ". Mukâtil âyetteki "*el-ma'rûf*" kelimesini "بالفرض/farz üzere

[2394] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/82.
[2395] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/182.
[2396] Mukâtil, *el-Vücûh*, 84.
[2397] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/211-213.
[2398] Mukâtil, *el-Vücûh*, 89.
[2399] el-Ma'rûf" Lafẓînın 1. vechi, Mukâtil, Hârûn b. Mûsâ ve İbnü'l-Imad'ta "farz" olarak, Tesârifte ve diğer bazı tefsirlerde "karz/ألقرض "olarak geçmektedir. Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh*, 94; İbnü'l-Imâd, *Keşfü's-Serâir*, 146; Yahyâb. Sellâm, *et-Tesârîf*, 204.

(yesin)"[2400] şeklinde açıklamıştır. Nazîri olarak verdiği aynı sûrenin 114. âyetini " لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوٰيهُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوفٍ" yine "ألفرض /farzı"[2401] olarak açıklamıştır.

Şâfiî, Nisâ Sûresi 6. âyetin ilgili kısmını tefsir etmemiş[2402] 114. âyeti ise hiç tefsir etmemiştir.[2403]

Cessâs, Nisâ Sûresi 6. âyeti ve 114. âyeti tefsir etmemiştir.[2404]

Kurtubî, Nisâ Sûresi 6. âyetteki "*el-Ma'rûf*" kelimesi ile ilgili olarak âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiğini, kelimeyi Hz. Ömer, İbn Abbâs, Ubeyde, Saîd b. Cübeyr, Şa'bî, Mücâhid ve Ebü'l-Âliye'nin "هُوَ الْقَرْضُ إِذَا احْتَاجَ وَيَقْضِي إِذَا أَيْسَرَ /ihtiyaç halinde kullanılan ve sonra yerine konması gereken borç para" şeklinde açıkladıklarını belirtmiş ve meseleyi uzunca ele almıştır.[2405] Nisâ Sûresi 114. âyetle ilgili olarak da "وَالْمَعْرُوفُ لَفْظٌ يَعُمُّ أَعْمَالَ الْبِرِّ كُلَّهَا /Ma'rûf bütün iyi amelleri kapsayan bir kelimedir" dedikten sonra, Mukâtil'in bu kelimeyi burada " وَقَالَ مُقَاتِلٌ: الْمَعْرُوفُ هُنَا الْفَرْضُ /farz" olarak açıkladığını belirtmiş, ancak birinci görüşün daha doğru " وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ " olduğunu ifade etmiştir.[2406]

Şâfiî ve Cessâs bu vecihteki âyetleri tefsir etmemiş, Kurtubî de âyetleri farklı kelimelerle açıklamış hatta Nisâ Sûresi 114. âyetle ilgili olarak Mukâtil'in görüşünü de zikretmiş, ancak doğru görüşün bu olmadığını kendi görüşünün daha doğru olduğunu beyân etmiştir. Dolayısıyla bu vecihte aralarında bir benzerlik söz konusu değildir.

2.Vecih: "أن تُزَيّن المرأةُ نفسها بعد إنقضاء العدّة/*Kadının iddeti, bekleme süresi bittikten sonra süslenmesi*". Örnek Bakara Sûresi 234.âyetin ilk kısmını "فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ", " إذا إنقضت /iddet tamamlandığı zaman" olarak, âyetin devamındaki " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ العدة

[2400] Mukâtil, *el-Vücûh*, 89.
[2401] Mukâtil, *el-Vücûh*, 90.
[2402] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 364-365.
[2403] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 158-159.
[2404] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/59.
[2405] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/41-42.
[2406] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/383.

فِي اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ", "*el-ma'rûf*" kelimesini ise "أن تتزيّن و تتشوّف وتلتمس الأزواخ/iddeti biten kadının süslenmesi ve evlilik arayışı içinde olması" şeklinde tefsir etmiştir.[2407]

Şâfiî Bakara Sûresi 234. âyetteki *"ma'rûf"* kelimesini bir kavramla açıklamamış ancak 231. âyetle birlikte değerlendirerek, iddet döneminde iddet bitmeden kadınların kendi istediklerini yapmalarının yasak olduğunu belirtmiştir.[2408]

Cessâs Bakara Sûresi 234. âyeti " وَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مَا ذَكَرْنَا أَنَّهَا لَوْ خَرَجَتْ قَبْلَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ لَمْ يَكُنْ لَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ بِالِاتِّفَاقِ/…evlilik"[2409] olarak açıklamıştır.

Kurtubî de Bakara Sûresi 234. âyetin ilk kısmını "عن انقضاء العدة /iddetin sona ermesi" olarak tefsir etmiş, "el-ma'rûf" kelimesini de " (بِالْمَعْرُوفِ) أَيْ بِمَا أَذِنَ فِيهِ الشَّرْعُ مِنَ اخْتِيَارِ أَعْيَانِ الْأَزْوَاجِ وَتَقْدِيرِ الصَّدَاقِ دُونَ مُبَاشَرَةِ الْعَقْدِ /şeriatın izin verdiği ölçüde herhangi bir akit yapmadan, eş seçimi ve çeyiz istenmesi"[2410] olarak yorumlamıştır.

Bu vecihteki âyetlere müellifler Mukâtil'le benzer yorumlar getirmişlerdir.

3.Vecih: "العدّة الحسنة/*İyi, güzel süre, bekleyiş*". Örnek Bakara Sûresi 235. âyet **"** وَلٰكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِراًّ اِلَّآ اَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً". Mukâtil âyeti "عدّوهنّ عدّة حسنةُ/onlara güzel bir süre ile sözleşin" şeklinde tefsir etmiştir. Nezâîr olarak verdiği Nisâ Sûresi 5. âyeti "وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً", "عدّة حسنة/güzel va'd, süre" olarak, aynı sûrenin 8. âyetini " وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً ", yine " عدّة حسنة /güzel va'd, süre" şeklinde ve Bakara Sûresi 263. âyeti de

[2407] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2408] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 125.
[2409] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* 1/507.
[2410] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/187.

قولاً حسناً، دعاء الرجل “ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ اَذًىۗ” yine aynı şekilde لأخيه/güzel söz, adamın kardeşi için yaptığı dua” olarak açıklamıştır.[2411]

Şâfiî Bakara Sûresi 235. âyeti “حتى تنقضي عدّتها فيَحِلّ نكاحُها/iddetleri bitince nikahları helal olur” şeklinde açıklamıştır.[2412] Nisâ Sûresi 5 ve 8. âyeti, Bakara Sûresi 263. âyeti tefsir etmemiştir.

Cessâs Saîd b. Cübeyr’in Bakara Sûresi 235. âyetteki “*ma’ruf*” kelimesini “ أَنْ يَقُولَ إِنِّي فِيك لَرَاغِبٌ وَإِنِّي لَأَرْجُوَ أن نجتمع /kişinin, beğeni ve arzusunu iletmesi” şeklinde açıkladığını ifade etmiştir.[2413] Nisâ Sûresi 5. âyeti “ يَقُولُ عِدَّةٌ جَمِيلَةٌ إِنْ كَانَ الْوَرَثَةُ صِغَارًا/…güzel bir bekleyiş”[2414] olarak açıklamış, 8.âyeti ise açıklamamıştır.[2415] Bakara Sûresi 263. âyeti de “رَدًّا جَمِيلًا /güzel karşılık, cevap”[2416] olarak açıklamıştır.

Kurtubî Bakara Sûresi 235. âyetle ilgili “وَالْقَوْلُ الْمَعْرُوفُ هُوَ مَا أُبِيحَ مِنَ التَّعْرِيضِ /mazeret durumunda mübah görülen, izin verilen şey” [2417]şeklinde açıklamıştır. Bakara Sûresi 263. âyeti de “ وَالْقَوْلُ الْمَعْرُوفُ هُوَ الدُّعَاءُ وَالتَّأْنِيسُ وَالتَّرْجِيَةُ/güzel söz; dua, yalvarmak, yakarmak”[2418] olarak açıklamıştır.

Şâfiî, Cessâs ve Kurtubî, Mukâtil’le benzer yaklaşım içerisinde olup benzer şeyleri söylemişlerdir.

4.Vecih: “ما تيسّر على الإنسان/*İnsana kolay gelen şey*”. Örnek Bakara Sûresi 241. âyeti Mukâtil âyeti “ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوفِۖ” أن يمتّع الرجل إمرأته إذا طلّقها، أن يمتّعها على

[2411] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2412] Şâfiî, *Ahkâmu’l-Kur’ân,* 125.
[2413] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân,* 1/511.
[2414] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/91.
[2415] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/92.
[2416] Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/553.
[2417] Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/192.
[2418] Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/309.

قدرميسرته/bir adamın karısını boşadığında imkânı ölçüsünde ona fayda sağlaması" şeklinde açıklamış, nazîr olarak verdiği aynı sûrenin 233. âyetini de " وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ", "على الأب, على قدر ميسرته/gücü yettiği oranda kolaylık sağlamak babanın görevi" şeklinde yorumlamıştır.

Şâfiî Bakara Sûresi 241. âyeti tefsir etmemiştir. Aynı sûrenin 233. âyetteki kelimeyi lafız olarak değil konu itibariyle ele alarak kadına verilecek mehir ve çeyizden bahsetmiştir.[2419]

Cessâs Bakara Sûresi 241. âyeti " يَقْتَضِي الْوُجُوبَ أَيْضًا; لِأَنَّهُ جَعَلَهَا لَهُمْ، وَمَا كَانَ لِلْإِنْسَانِ فَهُوَ مِلْكُهُ لَهُ الْمُطَالَبَةُ بِهِ/burada vücûb ifade eder, dolayısıyla boşanma durumunda kadına nafaka gereklidir."[2420] olarak aynı sûrenin 233. âyetini de " أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ الزَّوْجَيْنِ عَلَى صَاحِبِهِ حَقًّا، وَأَنَّ الزَّوْجَ مُخْتَصٌّ بِحَقٍّ لَهُ عَلَيْهَا لَيْسَ لَهَا عَلَيْهِ مثله/eşlerin her birinin diğeri üzerinde hakkı vardır, bu nafaka kadının erkek üzerindeki haklardandır."[2421] şeklinde açıklamıştır.

Kurtubî Bakara Sûresi 241.âyetteki "*el-Ma'rûf*" kelimesini tefsir etmemiştir.[2422] Aynı sûrenin 233. âyetini ise " أَيْ بِالْمُتَعَارَفِ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِيطٍ وَلَا إِفْرَاطٍ /şeriata göre ifrat ve tefrite kaçmadan (ihmal ve aşırılık)" olarak açıklamış, yapılacak infakı da " أَنَّ الْإِنْفَاقَ عَلَى قَدْرِ غِنَى الزَّوْجِ وَمَنْصِبِهَا مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ مُدٍّ وَلَا غَيْرِهِ /herhangi bir şey takdir veya tahmin etmeden, kocanın zenginliği ve konumu ölçüsünde vermesi" [2423] olarak belirtmiştir.

Bu vecihte müellifler Mukâtil'le benzer bir yaklaşım sergileyerek benzer şeyleri söylemişlerdir. Cessâs kelimeye "nafaka" anlamı vermiştir.

[2419] Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 288.
[2420] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/520.
[2421] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/453.
[2422] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/229.
[2423] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/163.

C. ŞÂFİÎ, CESSÂS VE KURTUBÎ'DE "الرجم/er-Recm" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı beş vecihte[2424] açıklamıştır:

1.Vecih: "القتل/*Katletmek, öldürmek*". Örnek Yâsîn Sûresi 18. âyet "لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ". Mukâtil âyetteki "*er-Recm*" lafzını "لنقتلنكم/sizi öldürürüz" şeklinde açıklamıştır.[2425] Nazîri olarak verdiği Duhân Sûresi 20. âyeti "وَاِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ اَنْ تَرْجُمُونِ", " أن تقتلوني/beni öldürmenizden" şeklinde, Hûd Sûresi 91. âyeti de "وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ", "لقتلناك/seni öldürürdük" şeklinde açıklamıştır.[2426]

Şâfiî'de Yâsîn, Duhân ve Hûd sûrelerinin tefsiri yoktur.

Cessâs Yâsîn Sûresi 18. âyeti tefsir etmemiş, Duhân Sûresinin tefsiri hiç yer almamış, Hûd Sûresi 91. âyeti de tefsir etmemiştir.

Kurtubî Yâsîn Sûresi 18. âyetteki "*er-Recm*" lafzını Ferrâ'nın Mukâtil'de olduğu gibi "لَنَقْتُلَنَّكُمْ/sizi öldürürüz" şeklinde yorumladığını ve genel olarak bu lafzın Kur'ân'da "*öldürmek*" anlamına geldiğini "وَعَامَّةُ مَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الرَّجْمِ مَعْنَاهُ الْقَتْلُ", Katâde'nin de recmi "*taşlamak*" olarak açıkladığını[2427] belirtmektedir. Duhân Sûresi 20. âyeti " كَأَنَّهُمْ تَوَعَّدُوهُ بِالْقَتْلِ فَاسْتَجَارَ بِاللَّهِ /sanki onu öldürmekle tehdit ediyorlardı, o da Allah'a sığındı" diye açıkladıktan sonra, buradaki recmi Katâde'nin "تَرْجُمُونِ بِالْحِجَارَةِ /taşlayarak (öldürmek)" olarak İbn Abbâs'ın da "تَشْتُمُونَ/sövmek, lanet etmek" [2428] şeklinde

[2424] Mukâtil, *el-Vücûh,* 113.
[2425] Mukâtil, *el-Vücûh,* 113.
[2426] Mukâtil, *el-Vücûh,* 113.
[2427] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/16.
[2428] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/135.

açıkladığını belirtmektedir. Hûd Sûresi 91. âyeti ise "وَمَعْنَى (لَرَجَمْناكَ) لَقَتَلْنَاكَ بِالرَّجْمِ/seni taşla öldürürdük"[2429] şeklinde açıklamıştır.

Şâfiî ve Cessâs'ta bu vecihte geçen âyetlerin hatta sûrelerin bir kısmının tefsirleri yer almamaktadır. Kurtubî ise âyetleri Mukâtil'le aynı şekilde açıklamıştır.

2.Vecih: "الشتم/*sövmek, küfretmek, lanet okumak, hakaret etmek*" Örnek Meryem Sûresi 46. âyet "لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ". Mukâtil âyeti "لأشتمنك/sana lanet ederim, ağır söz söylerim"[2430] olarak yorumlamıştır.

Şâfiî'de Meryem Sûresinin tefsiri yer almamaktadır.

Cessâs kitabında Meryem Sûresinden bir iki âyeti ele almış, dolayısıyla 46. âyeti de tefsir etmemiştir

Kurtubî Meryem Sûresi 46. âyetteki "*recm*" lafzını, Hasan-ı Basrî'nin "بِالْحِجَارَةِ /taş ile", Dahhâk'in "بِالْقَوْلِ، أَيْ لَأَشْتُمَنَّكَ/sözle sövme, lanet etme" şeklinde, İbn Abbâs'ın da "لَأَضْرِبَنَّكَ /*sana vururum*"[2431] şeklinde açıkladığını ifade etmektedir.

Şâfiî'de Meryem Sûresinin tefsiri hiç yer almamış, Cessâs ise bir iki âyetini tefsir etmiştir. Kurtubî ise âyetleri Mukâtil'le aynı şekilde açıklamıştır.

3.Vecih: "الرجم بعينه/*Recm'in kendisi yani atmak, atış*." Örnek Mülk Sûresi 5. âyet "وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِلشَّيَاطِينِ". Mukâtil âyeti "(onları) yıldızları/الكواكب", " رميا للشيلطين/şeytanlara atmalar, atışlar (yaptık)"[2432] şeklinde açıklamıştır.

Şâfiî'de ve Cessâs'da Mülk Sûresi tefsir edilmemiştir.

[2429] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/91.
[2430] Mukâtil, *el-Vücûh,* 114.
[2431] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/111.
[2432] Mukâtil, *el-Vücûh,* 114.

Kurtubî Mülk Sûresi 5. âyeti "وَجَعَلْناها رُجُوماً أي جعلنا شهبها /Meteorlar, atışlar kıldık"[2433] şeklinde açıklamıştır.

Şâfiî ve Cessâs'da Mülk Sûresinin tefsiri hiç yer almamış, Kurtubî ise Mukâtil'le aynı yaklaşımı benimsemiş, dolayısıyla âyetleri aynı şekilde açıklamıştır.

4.Vecih: "الرمي بالظن/*Zanna dayanarak atmak, tahminde bulunmak*." Örnek âyet Kehf Sûresi 22. âyet "رَجْماً بِالْغَيْبِ". Mukâtil âyeti "رميا بالظن/zan ile iddialar ortaya atmak"[2434] şeklinde yorumlamıştır.

Şâfiî'de Kehf Sûresinin tefsiri yoktur, Cessâs'da Kehf Sûresinden birkaç âyet ele almış, ancak 22. âyeti tefsir etmemiştir.

Kurtubî Kehf Sûresi 22. âyeti "وَالرَّجْمُ: الْقَوْلُ بِالظَّنِّ/Zanna, tahmine dayalı söz"[2435] olarak açıklamıştır.

Şâfiî'de Kehf Sûresinin tefsiri hiç yer almamış ve Cessâs da ise birkaç âyet tefsir edilmiştir. Kurtubî ise Mukâtil'le aynı yaklaşımı benimsemiş, dolayısıyla âyetleri aynı şekilde açıklamıştır.

5.Vecih: "اللعنة/*lanet, lanetlenmiş*". Örnek Nahl Sûresi 98. âyet " فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ". Mukâtil âyeti "الملعون/mel'ûn, lanetlenmiş"[2436] olarak tefsir etmiştir.

Şâfiî Nahl Sûresinden bir âyet incelemiş, dolayısıyla 98. âyeti tefsir etmemiştir.

Cessâs'da Nahl Sûresi 98. âyetin ilgili kısmı tefsir edilmemiştir.[2437]

[2433] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/211.
[2434] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.
[2435] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/383.
[2436] Mukâtil, *el-Vücûh,* 114.
[2437] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/248.

Kurtubî Nahl Sûresi 98. âyeti " فَإِذَا أَخَذْتَ فِي قِرَاءَتِهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ أَنْ يَعْرِضَ لَكَ الشَّيْطَانُ فَيَصُدَّكَ عن تَدَبُّرِهِ وَالْعَمَلِ بِمَا فِيهِ/Kur'ân okumaya başladığın zaman şeytanın seni meşgul etmesi ve alıkoymasından Allah'a sığın"[2438] şeklinde açıklamıştır.

Şâfiî ve Cessâs'da bu vecihteki âyet tefsir edilmemiştir. Kurtubî ise Mukâtil'le aynı yaklaşımı benimsemiş, dolayısıyla âyetleri benzer şekilde açıklamıştır.

V. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN İŞÂRÎ TEFSİRLERE ETKİSİ

Vücûh-Nezâir ilminin işârî/tasavvufî tefsirlere etkisini, görebilmek için Mukâtil'in eserinden seçtiğimiz üç lafzı, ilk olarak meşhur mutasavvıflardan Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Leṭâʾifü'l-işârât*[2439] adlı eserinde, daha sonra Ali el-Kārî'nin (öl. 1014/1605), *Envârü'l-Ḳurʾân ve esrârü'l-furḳān*,[2440] adlı eserinde ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl.1137/1725) *Rûḥu'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳurʾân*[2441] adlı eserinde incelemeye çalışacağız.

A. KUŞEYRÎ, ALİ el-KÂRÎ VE BURSEVÎ'DE "الحكمة/el-Hikmetü" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı 5 vecihte[2442] açıklamıştır:

1.Vecih: "المواعظ/*Mevâız; Kur'ân'daki emir ve yasaklardan oluşan öğütler, nasihatler*".

Örnek Bakara Sûresi 231. âyet "وَمَا اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ". Mukâtil âyetteki "*hikmet*" lafzını " القرآن والمواعظ التي في القرآن: من الأمر والنهي و الحلال والحرام/ Kur'ân'daki öğütler; emir ve nehiy, haram ve helâller"[2443] şeklinde açıklamıştır. Yine Bakara Sûresindeki 151. âyeti de "وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ", aynı şekilde " المواعظ التي

[2438] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/175.

[2439] Ebü'l-Kāsım Zeynülİslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leṭâʾifü'l-işârât,* thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü 'l-Âmmetü li'l-Küttâb, t.s). Kuşeyrî de de Vücûh kavramı "من وجوه: منها" şeklinde "anlamlar" anlamında kullanılmıştır. Bk. Kuşeyrî, *Leṭâʾifü'l-işârât,* 1/127, 2/289 vd. Nazİr kavramı da فلا نظير şeklinde sözlük anlamında kullanılmıştır. Bk. 2/626.

[2440] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî, *Envârü'l-Ḳurʾân ve esrârü'l-furḳān,* thk. Nâci İbrâhîm es-Süveyd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012).

[2441] İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûḥu'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳurʾân* (Beyrût, Dârü'l-Fikr, ts). Bursevî de de Vücûh-Nezâir kavramları اربعة وجوه şeklinde ilk dönem anlayışı üzere kullanılmıştır. Bk. Bursevî, *Rûḥu'l-beyân,* 1/404, 424. Nazîr kavramı da وله نظير şeklinde aynı anlayış üzere kullanılmıştır.1/404, 3/119.

[2442] Mukâtil, *el-Vücûh,* 87.

[2443] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.

في القرآن من الحلال والحرام/öğütler yani Kur'ân'daki helâl ve haramlar" olarak açıklamış, bunun nazîrinin Âl-i İmrân Sûresinde olduğunu belirtmiş ve dipnotta da bu âyetleri (48 ve 164. âyetler) vermiştir.[2444] Diğer bir nazîr olarak verdiği Nisâ Sûresi 113. âyeti de " وَاَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" aynı şekilde "القرآن والحلال والحرام الذي في القرآن/ Kur'ân'daki helâl ve haramlar" olarak açıklamıştır. [2445]

Kuşeyrî Bakara Sûresi 231. âyetteki "*hikmet*" lafzını açıklamamıştır.[2446] Aynı şekilde Bakara Sûresi 151. âyeti[2447] ve Nisâ Sûresi 113. âyetteki "*hikmet*" lafızlarını kelime itibariyle açıklamamış, âyetlerin geneli üzerinde yorum yapmıştır.[2448]

Ali el-Kârî Bakara Sûresi 231. âyetteki "*hikmet*" lafzını " القرآن والسنة خصها بالذكر لشرفها في المرتبة وشمولها كل نعمة مرتبة/Kur'ân ve sünnet; onun zikredilmesi mertebe itibariyle şerefinden ve her nimeti kapsamasından dolayıdır" diyerek "sünnet" olarak açıklamıştır.[2449] Bakara Sûresindeki 151. âyeti " ای السنة والموعظة واتقان المعرفة واحكام العبودة/Sünnet ve mev'ıza, öğütler, bilgide sağlamlık, kulluğun gerektirdiği hükümleri" şeklinde yorumlamıştır.[2450] Nisâ Sûresi 113. âyeti ise " القرآن والسنة بالوحي الجلي والخفي في كل قضية/her konuda, her sorunda gizli ve açık vahiy ile Kur'ân ve Sünnet" şeklinde açıklamıştır.[2451]

İsmâil Hakkı Bursevî Bakara Sûresi 231. âyetteki "*hikmet*" lafzını " وما أنزله الله عليكم مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ ای القرآن والسنة أفردهما بالذكر إظهارا لشرفهما يَعِظُكُمْ بِهِ/Kur'ân ve sünnet, onların şerefini göstermek ve size onlarla öğüt vermek için" şeklinde yorumlamış ve

[2444] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.
[2445] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.
[2446] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/183.
[2447] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/137.
[2448] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/361.
[2449] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân* 1/204.
[2450] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân,* 1/136.
[2451] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân,* 1/462.

"hikmet" lafzına "*sünnet"* anlamı vermiştir.[2452] Bakara Sûresindeki 151. âyeti " وَالْحِكْمَةَ هى الاصابة في القول والعمل /Hikmet söz ve fiiller de isâbet etmektir"[2453] Nisâ Sûresi 113. âyeti ise "ای ما فی القرآن من الاحكام وعرفك الحلال والحرام/helal, haram olarak bildiğin Kur'ân'daki hükümler" olarak açıklamıştır.

Kuşeyrî bu vecihteki âyetlerde geçen "*hikmet*" lafızlarını herhangi bir kavramla açıklamamış âyetleri genelde bir bütün olarak ele almış ve tefsir etmiştir. Ali el-Kârî ve Bursevî âyetlerdeki "*hikmet*" lafızlarını açıklarken, Mukâtil'le aynı kavramı kullanmasalar da genelde "*Kur'ân ve Sünnet*" olarak açıklayarak benzer yorumlar yapmışlardır.

2.Vecih: "الفهم والعلم/*Anlayış, kavrayış ve ilim*". Örnek Meryem Sûresi 12. âyet " وَاٰتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِياًّ". Mukâtil âyetteki "*hikmet*" lafzını "الفهم والعلم/anlayış ve ilim" olarak açıklamıştır. Âyetin nazîrleri olarak verdiği En'âm Sûresi 89. âyeti " اُولٰٓئِكَ الَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ", Enbiyâ Sûresi 79. âyeti "وَكُلاًّ اٰتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً" ve Lokmân Sûresi 12. âyeti "وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ" yine aynı şekilde "الفهم والعلم/fehm ve ilim" olarak açıklamıştır.[2454]

Kuşeyrî Meryem Sûresi 12. âyetteki "*hikmet*" lafzını " وَآتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا أي النبوة، بعثه الله بها إلى قومه، وأوحى إليه وهو صبّى /Nübüvvet, Peygamberlik; O daha çocukken Allah onu kavmine Peygamber olarak gönderdi ve ona vahiy indirdi" şeklinde açıklamış ve Hikmetin; insanlar arasında doğru ve hak ile hükmetmek ve bir fiili (yapılan iş) Allah'ın emrine uygun şekilde sağlam olarak yapmak gibi anlamlara geldiğini de belirtmiştir.[2455] En'âm Sûresi 89. âyetteki kelimeyi tek olarak açıklamamış, âyete bir bütün olarak yorum

[2452] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân,* 1/360.
[2453] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân,* 1/255.
[2454] Mukâtil, *el-Vücûh*, 87.
[2455] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 2/422.

getirmiştir.[2456] Enbiyâ Sûresi 79. âyeti de genel olarak değerlendirmekte ve Hz. Süleymân (a.s.) ve Hz. Dâvûd'un (a.s.) dereceleri arasında fark olsa da Allah'ın onları peygamberlik hükmünde ortak kıldığını ve her ikisine "ilim ve hükümranlık" verildiğini belirterek, emirlerine verilen diğer özelliklerden bahsetmektedir.[2457] Lokmân Sûresi 12. âyetteki "*hikmet*" lafzını ise " الْحِكْمَةَ الإصابة في العقل والعقد والنطق /hikmet akılda, akitte ve nutukta isabet etmektir" dedikten sonra hikmet için; "hikmet, nefsin himmeti yönünden değil de Hakk'ın muvaffakiyeti yönünden doğru yolu takip etmektir, nefsin egemenliği altında olmamaktır, hüküm kendisine mahsus olan Allah'ın hükmüyle var olmaktır, ayağını yorganına göre uzatmak ve haddini bilmektir" gibi yorumlar yapıldığını da belirtmiştir.[2458]

Ali el-Kârî, Meryem Sûresi 12. âyetteki "*hikmet*" lafzını " فهم التوراة أو الحكمة أوالنبوة أو الحكم بالصواب في القول أو إحكام الأمر في الفعل/Tevrâtı anlama kabiliyeti, hikmeti, Peygamberlik, sözde doğru hüküm verme, işi sağlam yapma yeteneği verdik" şeklinde açıklamıştır.[2459] En'âm Sûresi 89. âyetteki "الحكمة او الحكومة بمعنى فصل القضية/hikmet ya da problemleri çözme yetkisi, hükümet/yönetim şekli"[2460]olarak açıklamıştır. Enbiyâ Sûresi 79. âyetteki "*hikmet*" lafzını ise kavram olarak açıklamamıştır.[2461] Lokmân Sûresi 12. âyeti de " في عرف العلماء استكمال النفس الإنسانية بااقتباس العلوم النظرية على قدر طاقة البشرية و مجمل القضية أن الحكمة هى إتقان العلوم و الأعمال الشرعية/âlimlerin örfünde insanın nazari ilimleri öğrenerek, nefsi kemale erdirmesi ve genel olarak ise hikmet ilimde ve şeri amellerde sağlamlık" olarak açıklamıştır.[2462]

İsmâil Hakkı Bursevî Meryem Sûresi 12. âyetteki "*hikmet*" lafzını İbn Abbâs'ın " قال ابن عباس الحكم النبوة /Peygamberlik" olarak açıkladığını belirtmiş ve devamında da " استنبأه

[2456] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/487-488.
[2457] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 2/511-512.
[2458] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 3/130.
[2459] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 3/233.
[2460] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 2/47.
[2461] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 3/341-342.
[2462] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 4/167.

الله تعالى وهو ابن ثلاث سنين او سبع وانما سميت النبوة حكما لان الله تعالى احكم عقله فى صباه واوحى اليه/Allah Hz. Yahyâ'yı daha üç veya yedi yaşında iken Peygamber olarak seçmiştir. Buradaki "hikmet" Peygamberlik olarak isimlendirilmiş, çünkü Allah Hz. Yahyâ'nın aklını henüz çocuk iken güçlü kılmış ve ona vahyetmiştir" şeklinde açıklamada bulunmuştur.[2463] En'âm Sûresi 89. âyeti de " وَالْحُكْمَ اى الحكمة او فصل الخطاب على ما يقتضيه الحق والصواب/Hüküm den maksat hikmet veya gerektirdiği şekilde Hakkı ve doğruyu güzel konuşma, ifade etme yeteneği" şeklinde açıklamıştır.[2464] Enbiyâ Sûresi 79. âyeti de "آتَيْنا حُكْماً وَعِلْماً كثيرا لا سليمان وحده فحكم كليهما حكم شرعى/Biz sadece Hz. Süleymân'a değil her ikisine de çok ilim ve hüküm verdik, onların verdiği hüküm de şer'î hükümdür" şeklinde,[2465] Lokmân Sûresi 12. âyetteki "*hikmet*" lafzını ise " وهى إصابة الحق باللسان وإصابة الفكر بالجنان وإصابة الحركة بالأركان/hikmet, dil ile hak olan şeyde, kalb ile düşüncede ve organlarla da hareket de isabet etmek" olarak açıklamıştır.[2466]

Müellifler âyetlerdeki "*hikmet*" lafızlarını birkaç âyette "*peygamberlik*" olarak açıklamışlar, diğer âyetleri Mukâtil'le birebir aynı kelimelerle açıklamamışlar, ancak yaptıkları yorumlarda verdikleri anlamlarda "hikmetin, ilim, kavrayış, isabet" gibi özellikleri açısından Mukâtil'le benzerlikler bulunmaktadır.

3. Vecih: "النّبوّة/*Nübüvvet, Peygamberlik*". Örnek Bakara Sûresi 251. âyet " وَاٰتٰيهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ". Âyetteki "*hikmet*" lafzını Mukâtil "النّبوّة/Nübüvvet"[2467] olarak açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Nisâ Sûresi 54. âyeti "فَقَدْ اٰتَيْنَآ اٰلَ اِبْرٰهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ",

[2463] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 5/319.
[2464] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 3/62.
[2465] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 5/505.
[2466] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 7/73.
[2467] Mukâtil, *el-Vücûh,* 88.

“النّبوّة/Nübüvvet” olarak, Sâd Sûresi 20. âyeti de “وَاٰتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ”, “النّبوّة مع الكتاب/kitapla beraber nübüvvet” şeklinde açıklamıştır.[2468]

Kuşeyrî Bakara Sûresi 251. âyetteki[2469] Nisâ Sûresi 54. âyetteki[2470] “*hikmet*” lafızlarını herhangi bir lafızla açıklamamış, âyetleri bir bütün olarak ele alarak değerlendirmiştir. Sâd Sûresi 20. âyetteki “*hikmet*” lafzını ise “ وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطابِ: أي أعطيناه الرّشد والصواب، والفهم والإصابة/biz ona olgunluk, doğruluk, anlayış ve isabeti verdik” şeklinde açıklamış ve hikmetle ilgili olarak; biz ona kendisini bilmeyi ve halkını nasıl yöneteceğinin bilgisini, işlerde ve hükümde sebat ile düşüncede ve görüşte sağlamlık, iyi kimselerin arkadaşlığını ve kötülerden de sakınmayı verdik [2471] şeklinde yorumların da yapıldığını bildirmiştir.

Ali el-Kârî, Bakara Sûresi 251. âyet[2472] ve Nisâ Sûresi 54. âyetteki “*hikmet*” lafzını “النّبوّة/Nübüvvet, peygamberlik”[2473] olarak açıklamıştır. Sâd Sûresi 20. âyeti ise “ كمال العلم و إتقان العمل أو النبوة/ilmin zirvesi, işin sağlamlığı, mükemmelliği veya peygamberlik” [2474] olarak açıklamıştır.

Bursevî Bakara Sûresi 251. âyetteki “*hikmet*” lafzını “وَالْحِكْمَةَ النبوة /Peygamberlik” olarak açıklamıştır.[2475] Nisâ Sûresi 54. âyeti “وَالْحِكْمَةَ اى النبوة والعلم/ Peygamberlik ve İlim” olarak tefsir etmiştir.[2476] Sâd Sûresi 20. âyeti ise “ وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ اى العلم بالأشياء على ماهى عليه والعمل بمقتضاه ان كان متعلقا بكيفية العمل/Biz ona hikmeti yani her şeyi gerçek

[2468] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.
[2469] Kuşeyrî, *Leṭâ’ifü’l-işârât,* 1/195.
[2470] Kuşeyrî, *Leṭâ’ifü’l-işârât,* 1/339-340.
[2471] Kuşeyrî, *Leṭâ’ifü’l-işârât,* 3/249.
[2472] Ali el-Kārî, *Envârü’l-Ḳur’ân*, 1/222.
[2473] Ali el-Kārî, *Envârü’l-Ḳur’ân*, 1/433.
[2474] Ali el-Kārî, *Envârü’l-Ḳur’ân*, 4/322.
[2475] Bursevî, *Rûḥu’l-beyân*, 1/391.
[2476] Bursevî, *Rûḥu’l-beyân*, 2/222.

anlamıyla bilme ve gerektiği gibi amel etme özelliği verdik" olarak dedikten sonra hikmeti de ayrıca ele alarak açıklamada bulunmuştur.[2477]

Bu vecihte de Kuşeyrî âyetlerde geçen "*hikmet*" lafzını Mukâtil'le aynı lafızla açıklamamış, daha farklı ve çeşitli kavramlarla ele almıştır. Aralarında lafız yönünden benzerlik bulunmasa da mana yönünden benzerlik görülmektedir. Ali el-Kârî ve Bursevî ise âyetlerdeki "hikmet" lafızlarını genelde Mukâtil'le aynı şekilde tefsir etmiştir.

4. Vecih: "تفسير القرآن/*Kur'ân'ın Tefsiri*". Örnek Bakara Sûresi 269. âyet " وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ". Mukâtil âyetteki "*hikmet*" lafzını "العلم بما في القرآن/Kur'ân'da ne olduğunu bilmek" olarak yorumlamıştır.[2478]

Kuşeyrî Bakara Sûresi 269. âyetteki "*hikmet*" lafzını " الحكمة: يحكم عليكم خاطر الحقّ لا داعى النفس، وتحكم عليكم قواهر الحق لا زواجر الشيطان/Hikmet, nefsin ihtiyaçları değil, Hakk'ın hakim olması ve şeytanın engelleri değil, Hakk'ın galip gücünün size hükmetmesi, yönetmesi" şeklinde açıklamış, ayrıca hikmetin, "işleri doğru yapmak; beşeri zaafların kişiye hakim olmaması; Allah'ın emrine uygun hareket etmek, akılsızlık ise emrine muhalefet etmek; Hakk'ı görmek, akılsızlık, sefâhet de Hak'tan gayrısını görmek" olarak da açıklandığını belirtmiştir.[2479]

Ali el-Kârî, Bakara Sûresi 269. âyeti " علم الكتاب والسنة أو تحقيق العلم وإتقان العمل أو النبوة والولاية/Kur'ân ve sünnet bilgisi veya ilmi tahkîk seviyesinde bilmek, işi sağlam yapmak veya Peygamberlik ve velâyet"[2480] olarak açıklamıştır.

Bursevî Bakara Sûresi 269. âyetteki "*hikmet*" lafzını " ای مواعظ القرآن/Hikmet Kur'ân'ın öğütleridir" dedikten sonra "وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ ای یعط العلم والعمل فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً/kime hikmet yani ilim ve amel verilirse ona çok hayır verilmiştir" şeklinde tefsir etmiştir.[2481]

[2477] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 8/15.
[2478] Mukâtil, *el-Vücûh,* 88.
[2479] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/207-208.
[2480] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 1/240.
[2481] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 1/431.

Bu vecihte de Kuşeyrî ve Mukâtil "*hikmet*" lafzını aynı kelimelerle açıklamamışlardır. Dolayısıyla da aralarında benzerlik bulunmamaktadır. Al el-Kârî ve Bursevî ise Mukâtil'e yakın açıklamalarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla her iki yaklaşımda Mukâtil'le aralarında benzerlikler mevcuttur.

5. Vecih: "القرآن/*Kur'ân*". Örnek Nahl Sûresi 125. âyet "اُدْعُ اِلٰى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ".

Mukâtil âyetteki "*hikmet*" lafzını "القرآن/Kur'ân" olarak açıklamıştır.[2482]

Kuşeyrî Nahl Sûresi 125. âyeti " الدعاء إلى سبيل الله بحثّ الناس على طاعة الله وزجرهم عن مخالفة أمر الله /insanları Allah yoluna çağırmak, O'na itaat etmeye teşvik etmek ve emrine muhalefetten alıkoymak" şeklinde " والدعاء بالحكمة ألا يخالف بالفعل ما يأمر به الناس بالنطق/hikmetle çağırmak ise söyledikleriyle yaptıklarının birbirine aykırı olmamasıdır" şeklinde açıklamıştır.[2483]

Ali el-Kârî, Nahl Sûresi 125. âyeti " بالمقالة المحكمة وهو الحجة الواضحة للحجة المزينة للشبهة/hikmetli sağlam söz, şüpheyle sunulan delile apaçık kanıt"[2484] olarak açıklamıştır.

Bursevî Nahl Sûresi 125. âyetteki "*hikmet*" lafzını " بِالْحِكْمَةِ بالحجة القطعية المفيدة للعقائد الحقة المزيحة لشبهة من دعى إليها/davet edilen kişinin şüphelerini ortadan kaldıracak ve ona hak olan îtikâdı kazandıracak faydalı, kat'i/sağlam delillerle (çağır)" şeklinde açıklamıştır.[2485]

Bu vecihte de müellifler "*hikmet*" lafzına doğrudan "*Kur'ân dememişler ancak sağlam, söz, apaçık delil, kanıt*" gibi Kur'ân'ın özelliklerini içeren yorumlar getirerek mana itibariyle Mukâtil'le yakın bir yaklaşım sergilemişlerdir.

[2482] Mukâtil, *el-Vücûh,* 88.
[2483] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 2/329.
[2484] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 3/115.
[2485] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 5/97.

B. KUŞEYRÎ, ALİ el-KÂRÎ VE BURSEVÎ'DE " اللغو/el-Lağvü" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı 3 vecihte[2486] açıklamıştır:

1.Vecih: "اليمين الكذبة في الدنيا, وهو يرى أنه فيها صادق/*Doğru olduğu zannedilerek dünyevi meselelerde yalan yere yapılan yemin*". Örnek Bakara Sûresi 225. âyet " لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي اَيْمَانِكُمْ ".Mukâtil âyetteki "*lağv*" kelimesini " اليمين الكاذبة إذا حلفَ عليها الإنسان في الدنيا, وهو يرى أنه فيها صادق, فليس كفارة ولا إثم , لأنه لايتعمد الكذب/kişinin doğru olduğu zannıyla yalan yere yemin etmesi ki bundan dolayı kefâret de günah da yoktur, çünkü kişi bilerek, kasıtlı olarak yalan söylememektedir" şeklinde açıklamış ve bu âyetin bir benzerinin Mâide Sûresi 89. âyette olduğunu belirterek dipnotta vermiştir.[2487]

Kuşeyrî Bakara Sûresi 225. âyetteki "*lağv*" kelimesini Mukâtil'in yaklaşımına benzer bir şekilde ancak biraz daha uzunca tefsir etmiştir. " ما جرى به اللسان على مقتضى السهو فليس له كثير خطر فى الخير والش/Dilin kasıtsız, hata ile söylediği şeylerde iyilik ve kötülükte fazla etkisi yoktur" dedikten sonra devamında bu konuda aslolan şeyin kişinin yüreğinde sakladığı doğru niyeti ve kararlılığı olduğunu ifade etmektedir.[2488]

Ali el-Kârî, Bakara Sûresi 225. âyetteki "*lağv*" lafzını " اللغو الساقط الذي لايعتد به من كلام وغيره/dikkate alınmayan, itibar edilmeyen boş söz, konuşma" olarak açıklamış devamında da "*yemin-i lağv'i* " ولغو اليمين مالاعقد كما يسبق به اللسان في مجراه أو يتكلم به الإنسان جاهلا بمعناه أو يحلف عن الشيء لم ينساه/akitsiz, kasıtsız, kişinin manasını bilmeden yaptığı, sonra unuttuğu yemin" şeklinde tanımlamıştır. [2489]

[2486] Mukâtil, *el-Vücûh,* 219.
[2487] Mukâtil, *el-Vücûh,* 219-220.
[2488] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/179.
[2489] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 1/198.

Bursevî Bakara Sûresi 225. âyetteki "*lağv*" lafzını " اللغو ما سقط من الكلام عن درجة الاعتبار /itibar edilmeyen boş söz" olarak tanımlamış, daha sonra da yemin-i lağv'i " باللغو في الايمان ما لا عقد معه ولا قصد وهو ان يحلف الرجل بالله على شيء يظن انه صادق فيه وليس كذلك سواء كان الذي يحلف عليه ماضيا او غيره فليس له اثم ولا كفارة /akitsiz ve kasıtsız olarak, doğru olduğu zannedilerek yapılan, bundan dolayı da günah ve kefâret olmayan yemin" şeklinde tanımlamış ve mezheplere göre hükmü üzerinde durmuştur.[2490]

Bu vecihte her üç müellifin yaklaşımı da Mukâtil'le aynıdır. Zira hepsi *"lağv"*i "boş gereksiz, faydasız söz" olarak tanımlamış, akabinde de burada kastedilenin yemin-i lağvolduğu kanaatiyle tanımını yapıp, hükümleri üzerinde durmuşlardır.

2.Vecih: "الباطل/*Bâtıl, anlamsız, yararsız boş söz, iş*". Örnek Mü'minûn Sûresi 3. âyet "وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ". Mukâtil âyeti "عن الباطل/bâtıldan" olarak açıklamıştır.[2491] Nazîr olarak verdiği Fussilet Sûresi 26. âyeti de "لَا تَسْمَعُوا لِهٰذَا الْقُرْاٰنِ وَالْغَوْا فِيهِ", " تكلموا فيه بالباطل والشعر/onun hakkında bâtıl, boş söz ve şiir söylediler" şeklinde açıklamıştır.[2492]

Kuşeyrî Mü'minûn Sûresi 3. âyetteki "*lağv*" kelimesini diğer âyetlerde de genelde olduğu gibi tek bir kelime ile değil geniş bir şekilde açıklamıştır. " وما ما يشغل عن الله فهو سهو، ليس لله فهو حشو، وما ليس بمسموع من الله أو بمعقول مع الله فهو لغو /Allah (c.c) dışında başka şeyle meşgul olmak hatadır, Allah için olmayan şey lüzumsuzdur, Allah'tan işitilmeyen veya Allah ile düşünülmeyen her şey de lağv yani boş ve anlamsızdır" şeklinde açıklamıştır.[2493] Fussilet Sûresi 26. âyeti de yine tek bir kavramla değil uzunca tefsir etmiştir. " استولى على قلوبهم الجحد والإنكار، ودام على العداوة فيهم الإصرار فاحتالوا بكل وجه، وتواصوا فيما بينهم بألا يستمعوا لهذا القرآن لأنه يغلب القلوب، ويسلب العقول، وكل من استمع إليه

[2490] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 1/350.
[2491] Mukâtil, *el-Vücûh,* 220.
[2492] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.
[2493] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 2/567.

صبا إليه /Onların kalplerini küfür, inkâr ele geçirdi ve düşmanlıkta ısrar etti, bu nedenle her türlü hileye ve oyuna başvurdular ve Kur'ân'ı dinlememek için birbirlerine tavsiyede bulundular. Çünkü Kur'ân kalpleri ele geçirir, akılları çeler ve onu dinleten herkes te ona meyleder" şeklinde açıklamıştır.[2494]

Ali el-Kârî, Mü'minûn Sûresi 3. âyet " عما لايعنيهم من قول او فعل ومما لايعنيهم من تصور امر و خطور فكر/onları ilgilendirmeyen söz, davranış, tasavvur ve tehlikeli düşünce"[2495] olarak, Fussilet Sûresi 26. âyeti de "وعارضوه بالهزيان/hezeyanla karşı çıkmak"[2496] olarak açıklamıştır.

Bursevî Mü'minûn Sûresi 3. âyetteki "*lağv*" lafzını " وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ اى عما لا يعنيهم من الأقوال والافعال /kendilerine faydası olmayan sözler ve fiiller" olarak nitelemiş, Müfredât'ta da lağv'in " وفى المفردات اللغو من الكلام ما لا يعتد به وهو الذي يورد لا عن روية وفكر ويجرى مجرى اللغا وهو صوت العصافر ونحوها من الطيور /lağv yani boş, faydasız söz; düşünüp taşınmadan rastgele söylenilen sözdür, serçe ve diğer kuşların sesleri de böyledir." [2497] Fussilet Sûresi 26. âyetteki "lağv" kelimesini, yine boş ve yararsız söz olarak ele almış ve " اللغو من الكلام ما لا يعتد به وهو الذي لاعن روية وفكر فيجرى مجرى اللغاء وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور" yukarıdaki ifade şekliyle açıklamıştır.[2498]

Her üç müellif de bu vecihteki âyetlerdeki "*lağv*" lafzını Mukâtil'le aynı kavramları kullanarak "*boş, faydasız, yararsız söz*" olarak açıklamıştır. Kuşeyrî bu vecihte de tefsirindeki genel özelliğe uygun olarak âyette geçen lafzı Mukâtil gibi kısa kelimelerle değil, uzun cümlelerle açıklamıştır.

[2494] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 3/326.
[2495] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 3/409.
[2496] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân,* 4/410.
[2497] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 6/67.
[2498] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 8/252.

3. Vecih: " الحلف عند شرب الخمر في الآخرة/*İçki içenlerin ahiretteki yeminleri*". Örnek Meryem Sûresi 62. âyet "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً". Mukâtil âyeti " الحلف عند شرب الخمر في الجنة, كفعل أهل الدنيا إذا شربوا الخمر/İçki içenlerin dünyada yaptıkları gibi cennette yeminlerinin olmayacağı" şeklinde açıklamış, Nazîr olarak verdiği Tûr Sûresi 23. âyeti de "يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْساً لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ" yine aynı şekilde " الحلف عند شرب الخمر/içki içerken, yani sarhoş halde iken söyledikleri yeminleri (yoktur)" olarak açıklamıştır.[2499]

Kuşeyrî Meryem Sûresi 62.âyetteki "*lağv*" kelimesini " لا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً: فإن أسماعهم مصونة عن سماع الأغيار، لا يسمعون إلا من الله وبالله، فإن لم يكن ذلك فلا يسمعون إلا الله/çünkü kulakları başka şeyleri işitmekten korunmuştur. Onlar sadece Allah ile işitirler yada Allah'tan işitirler, bu olmazsa şâyet o zaman da yalnızca Allah'ı işitirler" şeklinde açıklamıştır.[2500] Tûr Sûresi 23. âyetteki "*lağv"* kelimesini ise Mukâtil'e benzer şekilde fakat biraz uzun olarak " أي لا يجرى بينهم باطل ولا يؤثمهم كما يجرى بين الشّرب فى الدنيا، ولا يذهب الشّرب بعقولهم فيجرى بينهم ما يخرجهم عن حدّ الأدب والاستقامة/dünyadaki içki içenler arasında olduğu gibi bunların arasında batıl ve günaha sokacak şeyler cereyan etmez, içtikleri şeylerde akıllarını gidermez ki onları edep ve istikamet dışına çıkarsın " şeklinde açıklamıştır.[2501]

Ali el-Kârî, Meryem Sûresi 62. âyeti "فضول كلام/yersiz, boş söz"[2502] Tûr Sûresi 23. âyeti de " لايتكلمون بلغو الحديث في أثناء شربها ولا يفعلون ما يوثم فاعله بها كما هو عادة الشاربين بها في الدنيا/onu içtiklerinde boş söz konuşmazlar, dünyada içenlerin yaptığı gibi günah olanı da yapmazlar"[2503] şeklinde açıklamıştır.

[2499] Mukâtil, *el-Vücûh,* 220.
[2500] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 2/435.
[2501] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 3/475.
[2502] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân,* 3/248.
[2503] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 5/41.

Bursevî Meryem Sûresi 62. âyeti "لَغْواً ای فضول کلام /yersiz, boş söz"[2504] olarak açıklamıştır. Tûr Sûresi 23. âyeti ise " ای في شربها حیث لا یتکلمون فی أثناء الشرب بلغوا الحدیث وسقط الکلام/içme esnasında boş ve gereksiz söz söylemezler"[2505] şeklinde tefsir etmiştir.

Bu vecihte bütün müellifler Mukâtil'e aynı yaklaşımla âyetleri tefsir etmişlerdir.

C. KUŞEYRÎ, ALİ el-KÂRÎ VE BURSEVÎ'DE "الأسباب/el-Esbâb" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı dört vecihte[2506] açıklamıştır.

1.Vecih: "الأبواب/*Kapılar*". Örnek Sâd Sûresi 10. âyet "فَلْيَرْتَقُوا فِي الْاَسْبَابِ". Mukâtil âyetteki "esbâb" lafzını "الأبواب, أبواب السماوات/semâların, göklerin kapıları" olarak açıklamış, her ne kadar nazîr ibaresini kullanmasa da Mukâtil Mü'min Sûresi 36-37. âyeti de "لَعَلِّي اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ ۙ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ" yine aynı şekilde "أبواب السماوات/göklerin kapıları" olarak tefsir etmiştir.[2507]

Kuşeyrî Sâd Sûresi 10. âyeti tefsir etmemiş, 11. âyete geçmiştir.[2508] Mü'min Sûresi 36-37. âyeti ise "السبب ما یتوصّل به إلی الشیء أي لعلّی أصل إلی السماء فأطّلع إلی إله موسی/sebep; herhangi bir şeye ulaşma aracı veya şey olarak tefsir etmiş, yani firavunun bu yolla göğe ulaşırım da böylece Mûsâ'nın ilâhını görebilirim" şeklindeki vehmini de aktarmıştır.[2509]

Ali el-Kârî, Sâd Sûresi 10. âyetteki "*esbâb*" lafzını" فالیسعدوا في المعارج التي یتوصل بها الی عالم العلویات وهو غایة آلهتکم بهم لظهور عجزهم عن الأمور الجزئیة في السفلیات/ulvî âleme ulaşmak için yükseklere çıksınlar, bu da ilâhlarınızın yegâne amacıdır. Nitekim onların

[2504] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 5/345.
[2505] Bursevî, *Rûḥu'l-beyân*, 9/195.
[2506] Mukâtil, *el-Vücûh,* 221.
[2507] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.
[2508] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 3/247.
[2509] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 3/306.

süfli, basit işlerde acziyetleri ortaya çıksın diye" şeklinde açıklamıştır.[2510] Mü'min Sûresi 36. âyeti "الطرق العالية في الإكتساب/kazanç konusunda yüce, hedefler, yollar" 37. âyeti ise "اسبابا تعين الصعود الى جهات العلويات/öyle sebepler ki, yüce makamlara çıkmaya yardım edecek sebepler" şeklinde tefsir etmiştir.[2511]

Bursevî Sâd Sûresi 10. âyetteki "*esbâb/sebep*" lafzını Râgıb el-Isfahânî'nin " السبب الحبل الذي يصعد به النخل/hurmanın yukarı çıkarıldığı ip" olarak açıkladığını belirtmiş, ancak bu kelimenin daha sonraları "وسمى كل ما يتوصل به الى شيء سببا انتهى/kendisiyle herhangi bir şeye ulaşılan her vasıtanın sebep olarak isimlendirildiğini" ifade etmiştir.[2512] Mü'min Sûresi 36-37. âyetlerindeki "*esbâb*" lafızlarını " الْأَسْبابَ ای الطرق أَسْبابَ السَّماواتِ بيان لها /sebepler yani yollar; göklerin sebepleri ve onların açıklamasıdır" şeklinde açıklamıştır.[2513]

Kuşeyrî, Ali el-Kârî ve Bursevî'nin bu âyetlerdeki "esbâb" lafızlarındaki yorumu Mukâtil'le lafzen aynı olmasa da mana yönünden kastedilen şey aynı olup, göklerin kapıları, yolları veya oraya götüren vasıtalar kastedilmiştir.

2. Vecih: "المنازل/*Menziller, evler, yerler*". Örnek Bakara Sûresi 166. âyet " وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ". Âyetteki "esbâb" lafzını Mukâtil " المنازل التي كانوا فيها يجتمعون على معصية الله, عز وجل/Allah'a isyan etmek amacıyla toplandıkları yerler" olarak tefsir etmiştir.[2514] Kehf Sûresi 85. âyeti de "فَأَتْبَعَ سَبَباً", "منازل الأرض والطرق/arzın menzillerine ve yollarına" şeklinde açıklamıştır.[2515]

[2510] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 4/319.
[2511] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 4/386.
[2512] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 8/8.
[2513] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 8/183.
[2514] Mukâtil, *el-Vücûh,* 222.
[2515] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.

Kuşeyrî Bakara Sûresi 166. âyetteki "*esbâb*" lafzını kelime olarak açıklamasa da âyetin taşıdığı anlam çerçevesinde " إذا بدت لهم أوائل العذاب اتضح أنهم لم يقفوا من الصدق على قدم /azabın ilk safhaları başladığı zaman, doğruluk üzere olmadıklarını anlarlar" şeklinde tefsir etmiştir.[2516] Kehf Sûresi 85. âyeti ise tefsir etmemiştir.[2517]

Ali el-Kârî, Bakara Sûresi 166. âyetteki " بسبب كفرهم أو فيما بينهم, أي اسباب المحبة ووصل الوصل والمودة بل انقلبت محبتهم عداوة/İnançsızlıkları ve aralarında olan düşmanlıktan dolayı" olarak açıklamış [2518] Kehf Sûresi 85. âyeti de " فاراد بلوغ المغرب فاتبع سببا يكون وسيلة ووصوله إليه وذريعة حصوله لديه /batıya ulaşmak istediği için oraya ulaşmasını sağlayacak bir vesile, vasıta elde etmenin peşine düştü" şeklinde açıklamıştır.[2519]

Bursevî Bakara Sûresi 166. âyetteki "*esbâb*" lafzını " ای انقرضت عنهم الوصل التي كانت بينهم من الاتفاق على دين واحد والأنساب والمحاب والاتباع والاستتباع /aralarındaki tek din üzere ittifak hali, soy, sevgi, takip etme ve edilme gibi bağların yok olması" şeklinde açıklamıştır.[2520] Kehf Sûresi 85. âyeti ise " ای فاراد بلوغ المغرب فاتبع سَبَباً يوصله اليه لحقه وتبعه وسلكه وسار /batıya ulaşmak istedi ve oraya bir yol tuttu ve kendisini oraya ulaştıracak bir sebebe tabi oldu ve oraya yürüdü" şeklinde açıklama yapmıştır.[2521]

Kuşeyrî'nin bu vecihteki yaklaşımında, Mukâtil'le lafız ve mana yönünden herhangi bir benzerlik bulunmadığı, Ali el-Kârî ve Bursevî'nin de kelimeyi daha çok "vasıta, yol" şeklinde açıkladıkları dolayısıyla Mukâtil'e az da olsa yakın anlamlar verdikleri söylenebilir.

[2516] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/145.
[2517] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 2/413.
[2518] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 1/147.
[2519] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 3/219.
[2520] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 1/270.
[2521] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 5/291.

3. Vecih: "العلم/*İlim*". Örnek Kehf Sûresi 84. âyet "وَاٰتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا", "علما/ilmi, bilgiyi" şeklinde, aynı sûrenin 85. âyetini de "علم منازل الأرض والطرق/arzın menzillerinin ve yollarının ilmini, bilgisini" olarak yorumlamıştır.[2522]

Kuşeyrî Kehf Sûresi 84. âyet ve 85. âyetlerdeki "*sebep, esbâb*" lafızlarını "tefsir etmemiştir.[2523]

Ali el-Kârî, Kehf Sûresi 84. âyeti " وصلة توصله إليه وتشهد لديه من العلم والقدرة والآلة والقوة/onu kendisine bağlayan, ilmini, yeteneğini, kudret ve kuvvetini gösteren bir bağ" olarak tefsir etmiş,[2524] 85. âyeti ise yukarıda verdiğimiz şekilde açıklamıştır.[2525]

Bursevî Kehf Sûresi 84. âyetteki "*esbâb*" lafzını " سَبَباً ای طریقا یوصل الیه وهو کل ما یتوصل به الی المقصود من علم او قدرة او آلة/biz ona kendisini istediği her şeye, maksadına ulaştıracak ilim, güç ve vasıta olarak gereken bir yol verdik" şeklinde, 85. âyeti de yukarıda belirttiğimiz gibi açıklamıştır.[2526]

Kuşeyrî bu vecihteki âyetleri açıklama gereği duymamıştır. Ali el-Kârî ve Bursevî ise "ilim veya yollarının ilmi, bilgisi, yeteneği" şeklinde tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla Mukâtil'e benzer bir yaklaşım mevcuttur.

4.Vecih: "حبلا/*İp*". Örnek Hac Sûresi 15. âyet "فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَى السَّمَآءِ". Mukâtil âyetteki "*esbâb*" kelimesini " فليمدد بحبل إلى سقف البيت/evin tavanına kadar ipi uzatsın" şeklinde açıklamıştır.[2527]

Kuşeyrî Hac Sûresi 15. âyeti yine tek bir kelime olarak açıklamamış, âyetin geneli bağlamında " يرغم أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن لم تطب نفسه بشهود تخصيص الله

[2522] Mukâtil, *el-Vücûh,* 222.
[2523] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 2/412-413.
[2524] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 3/219.
[2525] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳur'ân*, 3/219.
[2526] Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât,* 5/291.
[2527] Mukâtil, *el-Vücûh,* 222.

سبحانه بما افرده به فليقتل نفسه من الغيظ حنقا /Allah Peygamber düşmanlarını zorlamakta ve eğer kim sadece Allah'ın Peygamberlere verdiği şeylerden rahatsızlık duyuyorsa öfkeden kendisini asarak öldürsün" dedikten sonra "eğer gördüklerinden hoşnut değilsen, al sana ip onunla kendini as" şeklindeki beyti de nakletmiştir.[2528]

Ali el-Kârî, Hac Sûresi 15.âyeti "إلى حبل ممدود سقف بيته/evin çatısına gerilmiş, asılmış ip" şeklinde tefsir etmiştir.[2529]

Bursevî Hac sâresi 15.âyeti " السبب الذي تصعد به النخل اى ليربط بحبل الى سقف بيته لان كل ما علاك فهو سماء /sebep, hurma çekilen ip, evin tavanına asılan ip"[2530] olarak açıklamıştır.

Bu vecihte müellifler "*esbâb*" lafızlarını Mukâtil'le aynı şekilde açıklayarak, "ip" anlamı vermişlerdir.

VI. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN İCTİMÂÎ TEFSİRLERE ETKİSİ

Vücûh-Nezâir ilminin ictimâî/sosyolojik tefsirlere etkisini tespit edebilmek için Mukâtil'in eserinden seçtiğimiz üç lafzı, öncelikle Reşîd Rızâ'nın (öl. 1865/1935) *Tefsîrü'l-Menâr* [2531] adlı eserinde Mustafa Merâġî'nin (öl. 1883/1952) *Tefsîrü'l-Merâġî*[2532] adlı eserinde ve Seyyid Kutub'un (öl. 1906/1966) *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*[2533] adlı eserinde incelemeye çalışacağız.

[2528] Kuşeyrî, *Leṭâʾifü'l-işârât,* 2/533-534.
[2529] Ali el-Kārî, *Envârü'l-Ḳurʾân*, 3/368.
[2530] Kuşeyrî, *Leṭâʾifü'l-işârât,* 6/13.
[2531] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ḥakîm*, *(Tefsîrü'l-Menâr)* (nşr: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l Âmmetü li'l-Küttâb,1990). Tefsirde Vücûh kavramı فَهِيَ مِنْ وُجُوهٍ şeklinde "yön, anlam, çeşit" gibi ilk dönemden itibaren terimleşen anlamında kullanılmıştır. Bk. *Tefsîrü'l-Menâr,* 1/212, 1/350, 3/195 vd. Nazîr kavramı da وَهَذِهِ الْآيَةُ نَظِيرَ قَوْلِهِ, مَا لَا نَظِيرَ لَهُ şeklinde "benzeri, aynısı" anlamlarında kullanılmıştır. Bk. 3/293, 7/541, 7/552 vd.
[2532]Ahmed Mustafa Merâgî *Tefsîrü'l-Merâġî* (nşr: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi Mısr, 1946). Tefsirde Vücûh kavramı من وجوه, şeklinde "yön, anlam, çeşit" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bk. *Tefsîrü'l-Merâġî*, 9/62, 10/25 vd. Nazîr kavramı da فلا نظير له, له نظير şeklinde "benzeri, aynısı" anlamında kullanılmıştır. Bk.4/30, 22/82, 24/43 vd.
[2533] Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân* (Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 2003).

A. REŞÎD RIZÂ, MUSTAFA MERÂGÎ VE SEYYİD KUTUB'TA "أمّة/Ümmet" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı dokuz vecihte[2534] açıklamıştır.

1.Vecih: "عُصبة/*Topluluk, grup, cemaat*". Örnek Bakara Sûresi 128. âyet " وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَآ اُمَّةً مُسْلِمَةً" ve 141. âyeti "تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ". Mukâtil âyetlerdeki "*ümmet*" lafzını "عُصبة/topluluk" şekilde yorumlamıştır.[2535] Nazîr olarak verdiği âyetler ise Âl-i İmrân Sûresi 113. âyet "اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ", Mâide Sûresi 66. âyet "مِنْهُمْ اُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ", A'râf Sûresi 159. âyet "وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ اُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ" ve 181. âyeti "وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى اُمَّةٌ" yine aynı şekilde "عُصبة/topluluk" olarak açıklamıştır.[2536]

Reşîd Rızâ Bakara Sûresi 128. âyetteki "*ümmet*" lafzını " وَاجْعَلْ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ كَإِسْلَامِنَا لِيَسْتَمِرَّ الْإِسْلَامُ لَكَ بِقُوَّةِ الْأُمَّةِ وَتَعَاوُنِ الْجَمَاعَةِ /toplumun yardımlaşması ve ümmetin güçlenmesi ile birlikte İslâm'ın devam etmesini sağlamak için bizim soyumuzdan Müslüman bir ümmet kıl"[2537] şeklinde tefsir etmiş, 141. âyetin ilgili kısmını ise tefsir etmemiştir.[2538] Âl-i İmrân Sûresi 113. âyetteki "*ümmet*" lafzını İbn Cerîr'in, İbn Abbâs'tan rivâyetle " إِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ جَمَاعَةٌ أَسْلَمُوا مِنَ الْيَهُودِ/Yahudilerden Müslüman olmuş bir grup…"[2539] şeklinde açıkladığını bildirmiştir. Mâide Sûresi 66. âyeti " مِنْهُمْ جَمَاعَةٌ مُعْتَدِلَةٌ فِي أَمْرِ الدِّينِ/din konusunda mutedil olan bir grup"[2540] şeklinde, A'râf Sûresi 159.

[2534] Mukâtil, *el-Vücûh*, 53.
[2535] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2536] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2537] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr,* 1/387.
[2538] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/403.
[2539] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 4/58-59.
[2540] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 6/381.

âyeti "وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى (أَيْضًا) جَمَاعَةٌ عَظِيمَةٌ /Mûsâ'nın (a.s.) kavminden büyük bir topluluk"[2541] 181. âyeti de "جَمَاعَةٌ كَبِيرَةٌ /büyük bir grup"[2542] şeklinde açıklamıştır.

Merâğî, Bakara Sûresi 128. âyetteki "*ümmet*" lafzını " أي واجعل من ذريتنا جماعة مخلصة لك /Bizim soyumuzdan/neslimizden sana sadık, samimi bir topluluk kıl"[2543] şeklinde, 141. âyeti ise "إن جماعة الأنبياء قد مضت بالموت /Peygamberlerin toplulukları/kavimleri de öldü, geldi geçti"[2544] şeklinde açıklamıştır. Âl-i İmrân Sûresi 113. âyeti " منهم جماعة مستقيمة على الحق /onlar hak üzere olan istikâmet ehli bir grup, topluluk"[2545] şeklinde, Mâide Sûresi 66. âyeti "منهم جماعة معتدلة فى أمر دينها/dini konularda mutedil olan bir grup"[2546] şeklinde, A'râf Sûresi 159. âyeti "ومن قوم موسى جماعة عظيمة /Mûsâ'nın (a.s.) kavminden büyük bir topluluk"[2547] şeklinde, 181. âyeti de " وبعض ممن خلقنا جماعة كبيرة مؤلفة من شعوب وقبائل كثيرة/ Yarattıklarımızdan birçok kabile ve halklardan oluşan büyük bir topluluk"[2548] olarak açıklamıştır.

Seyyid Kutub Bakara Sûresi 128. âyetteki "*ümmet*" lafzını " حقق على يديه أمة المسلمة القائمة بامرالله/Allah'ın emrine dayalı bir Müslüman halk, topluluk elde etti." diyerek âyeti uzunca tefsir etmiştir.[2549] 141. âyeti " إن الأمة في التصوير الأيماني هي الجماعة التي تَنْتَسِبُ إلي عقيدةٍ واحدةٍ من كلِّ جنسٍ ومن كلِّ أرضٍ /ümmet, iman konusunda aynı akîdeye her

[2541] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 9/307.
[2542] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 9/376.
[2543] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 1/216.
[2544] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 1/230.
[2545] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 4/35.
[2546] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 6/156.
[2547] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 9/86.
[2548] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 9/121.
[2549] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 1/114-115.

yerden ve her ırktan intisap eden topluluktur"[2550] şeklinde açıklamıştır. Âl-i İmrân Sûresi 113. âyetle ilgili "وهى صورة وضيئة للمؤمنين من أهل الكتاب/Ehli kitaptan mü'minler için o parlak bir tasvirdir" dedikten sonra bu grubun özelliklerini anlatmıştır.[2551] Mâide Sûresi 66. âyetteki "ümmet" lafzını da kelime olarak açıklamamış ancak âyeti bi öncesiyle birlikte vererek İslâm ümmeti hakkında uzunca açıklamalar yapmıştır.[2552] A'râf Sûresi 159. âyeti " هاكذا كانوا على عهد موسى وهكذا كانت منهم طاءفة تهدي بالحقّ وتحكم بالعدل من بعد موسى /onlar Mûsâ (a.s.) döneminde ve Mûsâ'dan (a.s.) sonra hidâyet üzere olan ve adaletle hükmeden bir topluluktu"[2553] şeklinde, 181. âyeti de " تلك الجماعة التي يسميها الله "أمة" بالمسطلح الإسلامي/bu Allah'ın İslâmî terminolojide ümmet olarak isimlendirdiği grup" şeklinde açıkladıktan sonra "*cemâat*"in özelliklerini saymıştır.[2554]

Bu vecihte geçen "*ümmet*" lafzını müfessirler, Mukâtil'le aynı anlamda "topluluk, grup, cemaat" anlamında kullanmışlardır. Ancak âyetlerin ilgili kısımlarını Mukâtil kadar kısa değil, uzunca açıklamışlardır. Bu da tefsirin doğası gereğidir, denilebilir.

2.Vecih: "ملّةُ/*Din*". Örnek Bakara Sûresi 213. âyet "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً". Mukâtil âyeti "على عهد آدم، وأهل سفينة نوح، أمّة واحدة، يعني ملّة الإسلامة وحدَها/Hz. Âdem ve Hz. Nûh zamanı, tek din üzere yani sadece İslâm dini" olarak açıklamıştır.[2555] Nazîr olarak verdiği Mâide Sûresi 48. âyeti " ,"وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً " ملّة الإسلام وحدها/sadece İslâm dini " olarak, Yûnus Sûresi 19. âyetin "وَمَا كَانَ النَّاسُ " kısmını " أهل سفينة نوح، وعلى عهد نوح، صلى الله عليه وسلم/Hz. Nûh dönemi, Hz. Peygamber dönemi" şeklinde, diğer kısmını da "اِلَّآ اُمَّةً وَاحِدَةً" , " يعني ملّة الإسلام وحدها/sadece İslâm dini" olarak, Nahl Sûresi 93.

[2550] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 1/117.
[2551] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 1/450.
[2552] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 2/930.
[2553] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 3/1381.
[2554] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 3/1402.
[2555] Mukâtil, *el-Vücûh*, 54.

âyeti " وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ", "ملتكم، ملّة الإسلام وحدها/sizin dininiz, sadece İslâm dini" olarak, Mü'minûn Sûresi 52. âyeti " وَإِنَّ هٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ", "ملّة واحدة، الإسلام، وحدها/tek din, İslâm" olarak açıklamıştır. Enbiyâ Sûresi 92. âyeti de nazîr olarak zikretmiş, ancak âyeti dipnotta vermiştir.[2556]

Reşîd Rızâ Bakara Sûresi 213. âyetteki "*ümmet*" lafzını " تُطْلَقُ الْأُمَّةُ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْمِلَّةِ، أَيِ الْعَقَائِدُ وَأُصُولُ الشَّرِيعَةِ /ümmet kelimesi Kur'ân'da millet/din olarak isimlendirilir o da; akâid ve dinin temel esaslarıdır"[2557] şeklinde**,** Mâide Sûresi 48. âyeti " وَلَوْ شَاءَ تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، ذَاتَ شَرِيعَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِنْهَاجٍ وَاحِدٍ فِي سُلُوكِهَا وَالْعَمَلِ بِهَا /Allah dileseydi insanları kendisiyle amel edilecek ve takip edilecek tek yol ve yöntemi olan bir din üzere yaratırdı"[2558] şeklinde, Yûnus Sûresi 19. âyeti de " إِنَّ الْمُرَادَ بِالنَّاسِ هُنَا الْعَرَبُ؛ فَإِنَّهُمْ كَانُوا حُنَفَاءَ عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ /bu âyetteki insanlardan maksat Araplardır, onlar önceden İbrâhîm'in (a.s.) dinine tabi idiler"[2559] şeklinde açıklamıştır. Nahl Sûresi ve Mü'minûn Sûresinin tefsiri kitapta yer almadığı için ilgili âyetler incelenememiştir.

Mustafa Merâğî, Bakara Sûresi 213. âyetteki "*ümmet*" lafzıyla ilgili olarak " خلق الله الناس أمة واحدة مرتبطا بعضها ببعض في المعاش، لا تعيش إلا مجتمعة يعاون بعضها بعضا /Allah insanı geçim ve yaşam için gerekli olan ihtiyaçlar konusunda birbirine muhtaç bir toplumsal varlık olarak yarattı"[2560] şeklinde açıkladıktan sonra "الإنسان مدنىّ بالطبع/insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır" demektedir. Mâide Sûresi 48. âyeti " ولو شاء تعالى أن

[2556] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2557] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr,* 2/220.
[2558] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr,* 12/227.
[2559] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 11/268.
[2560] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 2/122.

يجعلكم أمة واحدة ذات شريعة واحدة ومنهاج واحد تسيرون عليه وتعملون به/Allah dileseydi sizi tek bir şeriatı ve yöntemi olan bir din üzere yaratırdı"[2561] şeklinde, Yûnus Sûresi 19. âyeti "إن الناس جميعا كانوا أمة واحدة على فطرة الإسلام والتوحيد ثم اختلفوا فى الأديان/insanlar başlangıçta tevhîd ve İslâm fıtratı olan tek din üzere idiler, daha sonra dinler konusunda ihtilafa düştüler"[2562] şeklinde, Nahl Sûresi 93. âyeti " ولو شاء الله لجعل الناس على دين واحد بمقتضى الغريزة والفطرة/Allah dileseydi insanları fıtratı ve doğası gereği tek bir din üzere yaratırdı"[2563] şeklinde, Mü'minûn Sûresi 52. âyeti de " وإن دينكم معشر الأنبياء دين واحد وملة واحدة/ey Peygamberler topluluğu sizin dininiz tektir" [2564]şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Bakara Sûresi 213. âyeti " على نهج واحد، وتصوّر واحد/onlar aynı yöntem ve aynı tasavvur/dini anlayış üzeredirler" [2565] şeklinde açıklamıştır. Mâide Sûresi 48. âyetteki "*ümmet*" lafzını tek bir kelime ile açıklamamış ancak Allah'ın hikmete binaen insanları farklı kabiliyetler de çeşitlilik üzere yarattığı şeklinde tefsir etmiştir.[2566] Yûnus Sûresi 19. âyetteki "*ümmet*" lafzını açıklamamıştır.[2567] Nahl Sûresi 93. âyeti de " ولو شاء الله لخلق الناس بإستعداد واحد، ولكنّه خلقهم باستعدادات متفاوتة/Allah dileseydi onları aynı kabiliyette yaratırdı, ancak onları farklı yeteneklerde yarattı"[2568] şeklinde açıklamıştır. Mü'minûn Sûresi 52. âyeti ise açıklamamıştır.[2569]

Reşîd Rızâ ve Mustafa Merâğî bu vecihteki âyetlere Mukâtil'le aynı anlamı vererek "*din, İslâm dini*" olarak açıklamışlardır. Seyyid Kutub ise bazı âyetleri açıklamamış, açıkladığı âyetlere de "*tasavvur, anlayış, kabiliyet*" gibi farklı anlamlar vermiştir. Dolayısıyla Mukâtil'le arasında benzerlik görülmemektedir.

[2561] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 6/130.
[2562] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 11/83.
[2563] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 14/135.
[2564] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 18/30.
[2565] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 1/215.
[2566] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 2/903.
[2567] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 3/1772.
[2568] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 2/2192.
[2569] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 4/2469.

3.Vecih: "سنين/*Seneler, yıllar*". Örnek Hûd Sûresi 8. âyet " وَلَئِنْ اَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ اِلٰٓى اُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ". Mukâtil âyeti "سنين معدودة/birkaç sene" olarak tefsir etmiştir.[2570] Nazîr olarak verdiği Yûsuf Sûresi 45. âyeti "وَادَّكَرَ بَعْدَ اُمَّةٍ", "بعد سنين/yıllar sonra" olarak açıklamıştır.[2571]

Reşîd Rızâ Hûd Sûresi 8. âyetteki "*ümmet*" lafzını " وَالْأُمَّةُ هُنَا: الطَّائِفَةُ أَوِ الْمُدَّةُ مِنَ الزَّمَنِ/buradaki ümmet bir grup veya bir süre/periyot" [2572] şeklinde, Yûsuf Sûresi 45. âyeti ise " وَالْحَالُ أَنَّهُ تَذَكَّرَ بَعْدَ طَائِفَةٍ طَوِيلَةٍ مِنَ الزَّمَنِ/buradaki durum uzun bir zaman aralığıdır" [2573] şeklinde açıklamıştır.

Merâğî Hûd Sûresi 8. âyeti " ولئن أخرنا إلى حين من الزمن/biz azabımızı belirli bir zamana kadar geciktirirsek" [2574] şeklinde açıklamış, Yûsuf Sûresi 45. âyeti ise " وكان ذلك الفتى تذكر بعد مدة من الزمن وصية يوسف له/bu genç belli bir müddet sonra Hz. Yûsuf'un kendisine verdiği tavsiyeyi hatırladı" şeklinde açıklamıştır.[2575]

Seyyid Kutub Hûd Sûresi 8. âyetteki "*ümmet*" lafzını " وفي جهلهم بسنن الله في الرسالات والهعجزات و العزاب يتساءلون إذا ما أخر عنهم إلى أمة من السنوات أو الأيام/Allah'ın gönderdiği mesajlar, mucizeler ve azapla ilgili kanunları hakkındaki bilgisizliklerinden dolayı bir ümmete günler veya senelerce geciktirdiği bu meseleleri sorup duruyorlar"[2576]şeklinde açıklamıştır. Yûsuf Sûresi 45. âyetteki "*ümmet*" lafzını ise " وكأن هذه السنوات هى التي تأكل

[2570] Mukâtil, *el-Vücûh*, 54.
[2571] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2572] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/24.
[2573] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 12/262.
[2574] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 12/6-7.
[2575] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 12/155.
[2576] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 4/1859.

بذاتها كل ما يقدم لها لشدة نهمها وجوعها/sanki bu yıllar aşırı açlık ve tamahkârlıklarından dolayı kendilerine sunulan herşeyi yiyip tüketen yıllardı" şeklinde açıklamıştır.[2577]

Reşîd Rızâ, Mustafa Merâgî ve Seyyid Kutub âyetlerde geçen "*ümmet*" lafzını "*zaman, müddet, günler, seneler, yıllar*" şeklinde anlamlar vererek tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla Mukâtil'le uyum içinde olduklarını söylemek mümkündür ancak âyetlerdeki ilgili kelimeleri daha geniş olarak ele almışlardır.

4.Vecih: "قوْمُ/*kavim, grup, topluluk*". Örnek Nahl Sûresi 92. âyet " اَنْ تَكُونَ اُمَّةٌ هِيَ اَرْبٰى مِنْ اُمَّةٍۜ", Mukâtil âyeti "أن يكون قوم أكثر من قوم/bir grubun, diğer gruptan fazla olması" şeklinde açıklamış, nazîr olarak verdiği Hac Sûresi 34. âyeti de "وَلِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً", "لكلّ قوم/her grup, topluluk" olarak açıklamıştır.[2578]

Reşîd Rızâ'nın tefsirinde Nahl Sûresi ve Hac Sûresinin tefsiri yapılmamıştır.

Merâğî Nahl Sûresi 92. âyetteki "*ümmet*" lafzını "أنهم أكثر منهم عددا وعددا وأعز نفرا/ Olduklarından çok daha fazla sayıda ve çok daha güçlüler"[2579] şeklinde Hac Sûresi 34. âyeti de "جعلنا لأهل كل دين من الأديان التي سلفت من قبلكم ذبحا يذبحونه/ biz sizden önceki dinlerin her biri için boğazlayacağı kurbanlık yarattık"[2580] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Nahl Sûresi 92. âyetteki "*ümmet*" lafzını " ولو شاء الله لخلق الناس باستعداد واحد, ولكنه خلقهم باستعدادات متفاوتة/Allah dileseydi insanları tek bir kabiliyet üzere yaratırdı, ancak onları farklı yeteneklerde yarattı" [2581] şeklinde açıklamış, Hac Sûresi 34. âyetteki "*ümmet*" kelimesini herhangi bir kavramla açıklamamış olduğu gibi kullanmıştır.[2582]

[2577] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 4/1994.
[2578] Mukâtil, *el-Vücûh*, 54.
[2579] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 14/134.
[2580] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 17/112.
[2581] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 4/2191.
[2582]Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 4/2422-23.

Reşîd Rızâ'nın tefsirinde bu âyetlerin geçtiği sûrelerin tefsiri yapılmamıştır. Merâğî ilk âyete Mukâtil'le benzer anlam vermiş, diğer âyete ise Mukâtil'den farklı olarak "*din*" anlamı vermiştir. Kutub ise bu vecihteki ilk âyete "*kabiliyet*" anlamı vermiş, diğer âyete ise açıklama yapmamış olduğu gibi kullanmıştır. Dolayısıyla aralarında benzerlik görülmemektedir.

5.Vecih: "إمامًا بالخير/*Hayırda, iyilikte öncü, önder, imam*". Örnek Nahl Sûresi 120. âyet "اِنَّ اِبْرٰهِيمَ كَانَ اُمَّةً". Mukâtil âyeti "كان إ ماماً مقتدى به في الخير/iyilikte öncülük eden bir lider, imamdı" olarak yorumlamıştır.[2583]

Reşîd Rızâ'da Nahl Sûresinin tefsiri yer almadığı için ilgili âyete bakılamamıştır.

Mustafa Merâğî Nahl Sûresi 120. âyeti, " مدح الله عبده ورسوله وخليله إبراهيم إمام الحنفاء، ووالد الأنبياء بجملة صفات من صفات الكمال/Allah kulu, elçisi, dostu Haniflerin imamı ve peygamberlerin babası İbrahim'i bazı vasıflarla överek methetti" şeklinde açıklamaktadır.[2584]

Seyyid Kutub Nahl Sûresi 120. âyetteki "*ümmet*" lafzını " ويحتمل أنّه كان إماماً يقتدي به في الخير/Hz. İbrahim'in (a.s.) hayırda izinden gidilen bir önder olduğu muhtemeldir"[2585] şeklinde açıklamıştır.

Reşîd Rızâ'da yine âyetin geçtiği sûrenin tefsiri yoktur. Merâğî ve Kutub, lafza "*hayırda, iyilikte öncü, imam, lider*" anlamı vermişlerdir. Dolayısıyla Mukâtil'le uyum içinde oldukları görülmektedir.

6.Vecih: "الأمم الخالية، وغيرهم من الكفّار/*Geçmiş milletler ve onlar dışındaki inkâr edenler*". Örnek Yûnus Sûresi 47. âyet **"**وَلِكُلِّ اُمَّةٍ رَسُوْلٌ". Mukâtil âyeti " الأمم الخالية، وكذالك هذه الأمّةٌ/bu millet gibi önceki milletler" olarak yorumlamıştır.[2586] Nazîr olarak

[2583] Mukâtil, *el-Vücûh*, 55.
[2584] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 14/158.
[2585] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 4/2301.
[2586] Mukâtil, *el-Vücûh*, 55.

verdiği Hicr Sûresi 5. âyeti "مَا تَسْبِقُ مِنْ اُمَّةٍ اَجَلَهَا", yine aynı şekilde " الأمم الخالية، وكذالك هذه الأمة/önceki millletler" şeklinde, Fâtır Sûresi 24. âyeti de "وَاِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ", "الأمم الخالية /önceki millletler" olarak açıklamıştır.[2587]

Reşîd Rızâ Yûnus Sûresi 47. âyeti "أَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ لِكُلِّ أُمَّةٍ مِنَ الْأُمَمِ الْخَالِيَةِ رَسُولًا/Allahü Teâlâ geçmiş millerden her birine bir elçi tayin etmiştir"[2588] şeklinde açıklamıştır. Hicr Sûresi ve Fâtır Sûresinin tefsiri kitapta yer almamaktadır.

Merâğî Yûnus Sûresi 47. âyeti " إنه تعالى رحمة بعباده وإزالة للحجة جعل لكل أمة من الأمم الخالية رسولا بعثه فيها وقت الحاجة إليه/Allah geçmiş toplumların herbiri için kendisine ihtiyaç duyulduğu için elçi tayin etmiştir"[2589] şeklinde açıklamıştır. Hicr Sûresi 5. âyeti "لا يجيء هلاك أمة قبل محيء أجلها، ولا يتأخر الهلاك متى حل الأجل/bir ümmetin vakitleri bitmeden önce helâki gelmez"[2590] şeklinde açıklamıştır. Fâtır Sûresi 24. âyeti de " وما من أمة خلت من بنى آدم إلا وقد بعث الله إليهم النذر/Âdemoğullarından hiçbir topluluk yoktur ki Allah (c.c) onlara uyarıcı göndermesin"[2591] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Yûnus Sûresi 47. âyetteki "*ümmet*" lafzını " هلاك الإستئصال كما وقع لبعض الأمم الخالية/geçmiş ümmetlerin bazılarının yok olması ve helak olması gibi",[2592] Hicr Sûresi 5. âyeti "ذالك الكتاب المعلوم والأجل المقسوم يمنحه الله للقرى والأمم/bu bilinen kitap ve belirlenen ömür Allah'ın köylere/şehirlere ve milletlere lütfettiği şeydir"[2593] şeklinde, Fâtır Sûresi 24. âyeti de "فإن لقي من قومه التكذيب، فتلك هي طبيعة الأقوام في إستقبال الرسل

[2587] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2588] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 11/320.
[2589] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 11/115.
[2590] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 14/6.
[2591] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 22/124.
[2592] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 3/1797.
[2593] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 4/2126.

/eğer kavminden bir yalanlama ile karşılaşırsa bu da kavimlerin peygamberleri karşılama âdetidir"[2594] şeklinde açıklamıştır.

Bu vecihteki âyetlere müfessirler Mukâtil'in verdiği anlamla aynı anlamı vermişlerdir, dolayısıyla yaklaşımları Mukâtil'le aynıdır.

7.Vecih: "أمّة محمد، صلى الله عليه وسلم، والمسلمين خاصّة/*Ümmeti Muhammed (s.a.s.), özellikle Müslümanlar*". Örnek Âl-i İmrân Sûresi 110. âyet "كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ". Mukâtil âyetteki "*ümmet*" lafzını "المسلمين خاصّة/özellikle Müslümanlar" olarak tefsir etmiş, nazîr olarak verdiği Bakara Sûresi 143. âyeti "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطاً", " أمّة عدلاً بين الناس، ألمسلمين خاصّة/insanların arasında adaletli olan bir topluluk, özellikle de Müslümanlar" şeklinde açıklamış, bu âyete nazîr olarak da Hac Sûresi 67. âyeti dipnotta göstermiştir.[2595]

Reşîd Rızâ Âl-i İmrân Sûresi 110. âyeti "أَنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ فِي الْوُجُودِ الْآنَ /siz şu anda yeryüzünde en hayırlı ümmetsiniz (Hz. Peygamber'in ümmeti)"[2596] şeklinde açıklamış Bakara Sûresi 143. âyetteki "*ümmet*" kelimesini açıklamamış, olduğu gibi kullanmıştır.[2597]

Merâğî Âl-i İmrân Sûresi 110. âyeti "أنتم خير أمة فى الوجود الآن /siz şu anda bulunanların en hayırlısı olan ümmetsiniz (yani Müslümanlar)" şeklinde yorumlamıştır. Bakara Sûresi 143. âyeti "وقد جعلنا المسلمين خيارا وعدولا /sizi Müslümanların en hayırlı ve adaletlileri olarak kıldık"[2598] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Âl-i İmrân Sûresi 110. âyeti " وهذا ماينبغي أن تدركه الأمّة المسلمة، لتعرف حقيقتها وقيمتها/Müslüman ümmetinin kıymetini ve hakikatini idrak etmesi için gereken

[2594] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 5/2940.
[2595] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2596] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr,* 4/47.
[2597] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/4.
[2598] Merâgī, *Tefsîrü'l-Merâġī,* 2/6.

şeydir”[2599] şeklinde, Bakara Sûresi 143. âyeti de “ إنها الأمّة الوسط التى تشهد على النّاس جميعاً، فتقيم بينهم العدل والقسط، وتضع لهم الموازين والقيم/bu ümmet, bütün insanlara tanıklık eden ve aralarında adaleti tesis eden ve onlara belirli ölçüt ve değerler koyan orta bir ümmettir” şeklinde yorumladıktan sonra “أُمَّةً وَسَطاً” lafzını uzun uzun açıklamaktadır.[2600]

Bu vecihte de müelliflerin lafız ve mana yönünden Mukâtil’le aynı yaklaşım içinde oldukları görülmektedir.

8. Vecih: “أمّة محمد، الكفّار منهم خاصّة/*Ümmeti Muhammed (s.a.s.), onlardan özellikle de kafirler*”. Örnek Râd Sûresi 30. âyet “كَذٰلِكَ اَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا اُمَمٌ”. Mukâtil âyeti “الكفّار خاصّة/özellikle kafirler” şeklinde yorumlamıştır.[2601]

Reşîd Rızâ’da Râd Sûresinin tefsiri bulunmamaktadır.

Merâğî Râd Sûresi 30. âyeti “كما أرسلنا إلى الأمم الماضية رسلا فكذبوهم،/daha önceki ümmetlere Peygamberler gönderdik ve onları yalanladılar”[2602] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Râd Sûresi 30. âyetteki “*ümmet*” lafzını “ والعجيب أنهم يكفرون بالرحمان العظيم الرحمة/şaşırtıcı olan onların merhameti büyük olan Allah’ı inkâr etmeleridir”[2603] şeklinde açıklamıştır.

Reşîd Rızâ’da Râd Sûresinin tefsiri yoktur. Merâğî ve Seyyid Kutub ise âyeti Mukâtil’le benzer şekilde açıklamışlardır. Dolayısıyla yaklaşımları aynıdır.

[2599] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Ḳurʾân*, 1/447.
[2600] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Ḳurʾân*, 1/130-132.
[2601] Mukâtil, *el-Vücûh*, 56.
[2602] Merâgī, *Tefsîrü’l-Merâġī,* 13/103.
[2603] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Ḳurʾân*, 4/2061.

9.Vecih: "خلقًا/*Yaratılış*". Örnek En'âm Sûresi 38. âyet " وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ". Mukâtil âyetteki "*ümmet*" lafzını "خلقاً مثلكم//sizin gibi yaratılmışlar" şeklinde açıklamıştır.[2604]

Reşîd Rızâ En'âm Sûresi 38. âyeti "(الْأُمَمُ) جَمْعُ أُمَّةٍ، وَهِيَ الْجِيلُ أَوِ الْجِنْسُ مِنَ الْأَحْيَاءِ /ümmet canlılardan bir nesil veya cins/tür"[2605] olarak açıklamıştır.

Merâğî En'âm Sûresi 38. âyeti "إلا وهى أمم مماثلة لكم أيها الناس /size benzeyen yaratıklar, cinsler"[2606] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub En'âm Sûresi 38. âyeti " هيى حقيقة هائلة، حقيقة تجمع الحيوان والطير والحشرات من حولهم في أمم /o müthiş bir gerçektir, hayvanların, kuşların ve böceklerin ümmetler/gruplar halinde etraflarında toplandıkları gerçek"[2607] şeklinde açıklamıştır.

Mukâtil'in "*yaratılış*" olarak açıkladığı bu vechi müellifler de aynı kelimeyle olmasa da aynı manayı ifade edecek benzer kelimelerle ancak uzunca açıklamışlardır. Kastedilen insan veya hayvan cinsinden yaratılan canlılardır. Dolayısıyla aralarında anlam açısından benzerlik görülmektedir.

B. REŞÎD RIZÂ, MUSTAFA MERÂGÎ VE SEYYİD KUTUB'TA "الجِهاَد/el-Cihat" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı 3 vecihte[2608] açıklamıştır.

1.Vecih: "الجهاد بِالقَوْلِ/*Söz ile cihat etmek*". Örnek Furkân Sûresi 52. âyet "وَجَاهِدْهُمْ بِهِ".

Mukâtil âyeti "القرآن/Kur'ân" olarak açıklamış, nazîri olarak verdiği Tevbe Sûresi 73.

[2604] Mukâtil, *el-Vücûh*, 56.
[2605] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 7/326.
[2606] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 7/117.
[2607] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*, 2/1084.
[2608] Mukâtil, *el-Vücûh*, 143.

âyeti "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ" de "جاهِدِ المُنافقين بالقول/münafıklara karşı söz ile cihat et" olarak açıklamıştır. Tahrîm Sûresi 9. âyeti de nazîr olarak dipnotta vermiştir.[2609] Reşîd Rızâ da Furkân Sûresinin tefsiri bulunmamaktadır. Tevbe Sûresi 73. âyeti ise " ابْذُلْ جَهْدَكَ فِي مُقَاوَمَةِ الْفَرِيقَيْنِ الَّذِينَ يَعِيشُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ بِمِثْلِ مَا يَبْذُلُونَ مِنْ جُهْدِهِمْ فِي عَدَاوَتِكَ /sana düşmanlıkta çaba sarfettikleri gibi mü'minlerle birlikte yaşayan bu gruba karşı koyma konusunda gayret sarfet, çaba göster"[2610] şeklinde açıklamıştır.

Merâğî Furkân Sûresi 52. âyeti " وجاهدهم بالشدة والعنف، لا بالملاينة والمداراة لتكسب ودّهم ومحبتهم وعظهم بما جاء به القرآن من المواعظ والزواجر/kalplerini kazanmak için onlarla yumuşaklık ve nezaketle değil de sertlik ve şiddetle cihat edin ve Kur'ân'ın getirdiği nasihat ve uyarı ifadeleriyle öğütte bulunun"[2611] şeklinde açıklamıştır. Tevbe Sûresi 73. âyeti ise " ابذل أيها النبي جهدك فى مقاومة هاتين الطائفتين اللتين تعيشان بين ظهرانيك بمثل ما يبذلان من جهد فى عداوتك /sana düşmanlıkta çaba sarfettikleri gibi elinin altındaki bu iki gruba karşı koyma konusunda gayret sarfet, çaba göster"[2612] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Furkân Sûresi 52. âyeti " وألا يتزحزح عن دعوته وأن يجاهدهم بهذ القرآن/onun davetinden dönmemek ve bu Kur'ân'la onlarla cihat etmek için"[2613] şeklinde, Tevbe Sûresi 73. âyeti de "ويكلفه جهاداً هؤلاء و هؤلاء جهاداًعنيفاً غليظاً لارحمة فيه ولا هوادة/bunlara ve onlara karşı merhameti ve hoşgörüsü olmayan şiddetli ve sert bir cihatla onu sorumlu tutmuştur."[2614] şeklinde tefsir etmiştir.

Reşîd Rızâ, Merâğî ve Seyyid Kutub âyetlerdeki "*cihat*" lafzına "*çaba, gayret, cihat*" gibi anlamlar vermişlerdir. "*Öğütte ve nasihatte bulunmayı*" da içine alan açıklamalarından "*söz ile cihadın*" kastedildiği de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla

[2609] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2610] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 10/473.
[2611] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 19/26.
[2612] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 10/163.
[2613] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 5/2572.
[2614] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 3/1677.

müelliflerin âyetlere yaptıkları açıklamalar, Mukâtil'in verdiği anlamla benzerlik arz etmektedir.

2.Vecih: "القِتال بالسلاح/*Silah ile cihat etmek, savaşmak*". Örnek Nisâ Sûresi 95. âyet " لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ". Mukâtil âyetteki "*cihat*" lafzını "الذين يُقاتِلون في سبيل الله/Allah yolunda savaşanlar", "فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ", "الذين يُقاتِلون في سبيل الله/Allah yolunda savaşanları (oturanlardan üstün kılmıştır)" şeklinde, "عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاً وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ" الذين يقاتلون في سبيله/O'nun yolunda savaşanları" olarak açıklamıştır.[2615] Nazîr olarak 1. vecihte olduğu gibi Tevbe Sûresi 73. âyeti vermiş "جَاهِدِ الْكُفَّارَ" بالسيف/(Kâfirlere karşı) kılıçla cihat et" şeklinde açıklamış nazîr olarak Tahrîm Sûresini yine dipnotta vermiştir.[2616]

Reşîd Rızâ Nisâ Sûresi 95. âyeti " مُسَاوِينَ لِلْمُجَاهِدِينَ الَّذِينَ يَبْذُلُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي الِاسْتِعْدَادِ لِلْجِهَادِ بِالسِّلَاحِ وَالْخَيْلِ وَالْمُؤْنَةِ/mücâhidler cihada silah, at ve güç/kuvvetleriyle hazırlanırlar"[2617] şeklinde açıklamış, Tevbe Sûresi 73. âyeti de " ابْذُلْ جَهْدَكَ فِي مُقَاوَمَةِ الْفَرِيقَيْنِ الَّذِينَ يَعِيشُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ بِمِثْلِ مَا يَبْذُلُونَ مِنْ جُهْدِهِمْ فِي عَدَاوَتِكَ، وَعَامِلْهُمْ بِالْغِلْظَةِ وَالشِّدَّةِ الْمُوَافِقَةِ لِسُوءِ حَالِهِمْ، /Müminlerle birlikte yaşayan iki gruba, size karşı düşmanlıklarında gösterdikleri gibi karşı koymaya çalışın ve onlara, uğradıkları felakete denk düşen bir şiddet ve sertlikle davranın"[2618] şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Merâğî Nisâ Sûresi 95. âyeti " للمجاهدين الذين يبذلون أموالهم في الاستعداد للجهاد بالسلاح والخيل والمئونة، /mücahitler cihada silah, at ve güç/kuvvetleriyle hazırlanırlar"[2619] olarak

[2615] Mukâtil, *el-Vücûh*, 144.
[2616] Mukâtil, *el-Vücûh,* 144.
[2617] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 5/286.
[2618] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr,* 10/473.
[2619] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 5/129.

Reşîd Rızâ ile aynı şekilde tefsir etmiş, Tevbe Sûresi 73. âyeti de " ابذل أيها النبي جهدك فى مقاومة هاتين الطائفتين اللتين تعيشان بين ظهرانيك بمثل ما يبذلان من جهد فى عداوتك، وعاملهما بالغلظة والشدة التي توافق سوء حالهما/Ey Peygamber…içinde bulundukları felakete uygun bir şiddet ve sertlikle muamele edin"[2620] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Nisâ Sûresi 95. âyetteki "*cihat*" lafzını " وقد تلا هذه الفقرة فقرة أخرى فيها تحزيروتهديد لمن بظلمون قاعدين هنالك في دار الكفر/Bu paragrafı, küfür yurdunda oturanları uyaran ve tehdit eden başka bir paragraf takip eder" şeklinde açıklamıştır.[2621] Tevbe Sûresi 73. âyeti'de "و يكلفه جهادا هؤلاء و هؤلاء جهادًا عنيفًا غليظاً لا رحمة فيه ولا هوادة/ …şiddetli, acımasız ve amansız bir cihada mal oluyor."[2622] şeklinde tefsir etmiştir.

Bu vecihteki ilk âyete Reşîd Rızâ ve Merâğî, Mukâtil'le aynı şekilde "*silahla cihat, savaşmak*" anlamı vermişlerdir, Kutub ise "*tehdit*" anlamı vermiştir. Vechin diğer âyetini ise "*şiddet ve sert mücâdele*" olarak açıklamışlardır. Dolayısıyla aralarında birinci âyette Kutub hariç diğer müelliflerle tam bir benzerlik söz konusudur. İkinci âyette ise lafzen olmasa da manen benzerlik söz konusudur.

3.Vecih: "العمل/*Amel, iş*". Örnek Ankebût Sûresi 6. âyet "وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ". Mukâtil âyeti "من يعمل الخير فإنما يعمل لنفسه , له نفعٌ ذالك/kim hayırlı bir iş yaparsa kendisi için yapmış olur, faydası onadır" olarak açıklamış, nazîr olarak ise aynı sûrenin 69. âyeti "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا", "عملوا لنا/bizim için çalışanları" şeklinde Hac Sûresi 78. âyeti ise "وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ", "اعملوا لله حقّ عمله/Allah'a hakkıyla amel edin" şeklinde açıklamıştır.[2623]

Reşîd Rızâ'da Ankebût Sûresinin ve Hac Sûresinin tefsiri bulunmamaktadır.

[2620] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 10/163.
[2621] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 2/739.
[2622] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 3/1677.
[2623] Mukâtil, *el-Vücûh*, 144.

Mustafa Merâğî Ankebût Sûresi 6. âyeti " ومن بذل جهده فى جهاد عدو أو حرب نفس فإنما يجاهد لنفع نفسه /kim düşmanına karşı cihat veya savaşta gayret sarfederse, kendi nefsi için yapmıştır"[2624] şeklinde, aynı sûrenin 69. âyetini " والذين قاتلوا هؤلاء المفترين على الله الكذب /Allah'a karşı yalanla iftira edenlerle savaşın"[2625] olarak, Hac Sûresi 78. âyeti ise "وجاهدوا فى سبيل الله جهادا حقا خالصا لوجهه لا تخشون فيه لومة لائم/kınayan kişinin kınamasından korkmadan Allah yolunda samimi bir şekilde cihat edin"[2626] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Ankebût Sûresi 6. âyeti " فاذا كتب الله على المؤمنين الفتنة وكلفهم أن بجاهدوا أنفسهم لتثبت على احتمال المشاق، فإنما ذالك لإصلاحهم وتكميلهم/Allah mü'minlere fitneye karşı zorlukların karşısında sebât göstermeleri için canlarıyla cihat etmelerini istedi"[2627] şeklinde, aynı sûrenin 69. âyetini "للذين جاهدوا في الله ليصلوا إإليه، ويتصلوا به/onlar ki Allah'a ulaşmak ve onunla bağlantı kurmak için cihat edenlerdir/çabalayanlardır"[2628] şeklinde, Hac Sûresi 78. âyeti de " والجهاد في سبيل الله يشمل جهاد الأعداء، وجهاد النفس، وجهاد الشر و الفساد، كلها سواء/Allah yolundaki cihat; düşmana karşı, nefis, şer ve bozgunculuğa karşı yapılan cihatları kapsar ve hepsi eşittir"[2629] şeklinde tefsir etmiştir.

Bu vecihte Reşîd Rızâ hariç müellifler âyetlerdeki lafza yine "*cihat, çaba, savaş*" gibi anlamlar vermişlerdir. Mukâtil ise "*amel, iş*" anlamı vermiştir. Dolayısıyla aralarında çok da bir benzerlik görülmemektedir.

[2624] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 20/115.
[2625] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 21/23.
[2626] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 17/148.
[2627] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 5/2722.
[2628] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 5/2752.
[2629] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 4/2446.

C. REŞÎD RIZÂ, MUSTAFA MERÂĞÎ VE SEYYİD KUTUB'TA "الطّغْيان/et-Tuğyân" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı dört vecihte[2630] açıklamıştır.

1.Vecih: "الضلالة/*Sapkınlık, taşkınlık*". Örnek Bakara Sûresi 15. âyet " وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ". Mukâtil âyeti "ضلالتهم/sapkınlıkları" olarak açıklamıştır.[2631] Nazîri olan âyetler ise Yûnus Sûresi 11. âyet "فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ", " في ضلالتهم/sapkınlıkları içinde" olarak, Kâf Sûresi 27. âyet " رَبَّنَا مَا اَطْغَيْتُهُ وَلٰكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ", "ماأضلَلْته/onu ben dalâlete/sapkınlığa düşürmedim" olarak, Sâd Sûresi 55. âyeti de "هٰذَاۗ وَاِنَّ لِلطّاغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍۙ", " للضّالين لشرّ مرجع/dalâlete düşenler için kötü bir son vardır" şeklinde açıklamıştır. Âyetin bir benzerinin de Nebe' Sûresi 22. âyet olduğunu söylemiş ancak dipnotta vermiştir.[2632]

Reşîd Rızâ Bakara Sûresi 15. âyeti "وَالطُّغْيَانُ: مُجَاوَزَةُ الْحَدِّ فِي الْعِصْيَانِ/ itaatsizlikte haddi aşmak"[2633] şeklinde açıklamış, Yûnus Sûresi 11. âyetteki "*tuğyân*" lafzını ise kavram olarak açıklamamış, âyetin geneli üzerinde yorum yapmıştır.[2634] Kâf Sûresi ve Sâd Sûresinin tefsiri ise kitapta bulunmamaktadır.

Mustafa el-Merâğî Bakara Sûresi 15. âyeti " ويزيدهم في عتوهم وكفرهم، ويجعلهم حائرين مترددين في الضلال عقوبة لهم على استهزائهم/ onların küfür ve kibirlerini artırır ve onların alay etmelerine karşılık bir ceza olması için dalâlette/sapkınlıkta tereddüdte bırakır"[2635]şeklinde açıklamıştır. Yûnus Sûresi 11. âyeti " فنترك الذين لا يرجون لقاءنا ممن

[2630] Mukâtil, *el-Vücûh*, 262.
[2631] Mukâtil, *el-Vücûh*, 262.
[2632] Mukâtil, *el-Vücûh*, 263.
[2633] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1/138.
[2634] Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 11/254-255.
[2635] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 1/56.

تقدم ذكرهم فيما هم فيه من طغيان فى الكفر والتكذيب /bizim buluşmamızı ummayanları terk ederiz, çünkü onlar yalanlama ve küfürde tuğyân içerisindedirler"[2636] şeklinde, Kâf Sûresi 27. âyeti "إنه فى ضلال بعيد المدى لا يرجع عنه إلى الحق/onlar doğru yola dönemeyen büyük bir dalâlet içindedirler" şeklinde, Sâd Sûresi 55. âyeti de " وإن للكافرين الخارجين عن طاعة الله المكذبين لرسله سوء المنقلب وشر العاقبة/Allah'ın itaatinden çıkan ve peygamberlerini yalanlayan kâfirler için kötü sonuç vardır."[2637] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub Bakara Sûresi 15. âyeti " فيدعهم يخبطون على غير هدى في طريق لايعرفون غايته/onları sonucunu bilmedikleri bir yolda, kılavuzsuz, başıboş bir şekilde bırakır."[2638] şeklinde açıklamıştır. Yûnus Sûresi 11. âyetteki "*tuğyân*" lafzını " فالذين لا يرجون لقائه سيظلون في عمايتهم يتخبطون, حتي يأتيهم الأجل المرسوم/Allah'a kavuşmayı ummayanlar kendilerine belirlenen ecel gelinceye kadar körlük ve şaşkınlık içinde kalırlar" şeklinde açıklamıştır.[2639] Kâf Sûresi 27.âyeti "وهو يتبرأ من إطغائه ويقرر أنه وجده ضالاً من عند نفسه/o saptırılmaktan beridir, uzaktır, bilakis kendisi sapkınlık içindeydi"[2640] şeklinde, Sâd Sûresi 55. âyette ise kelimeyi "فها هي ذي جماعة من أولئك الطاغين من أهل جهنم/bu cehennem ehlinden olan zâlimler/azgınlardan bir gruptur." şeklinde açıklamıştır.[2641]

Bu veche müellifler "*dalâlet, sapkınlık, başı boşluk, haddi aşmak*" gibi manalar vermişlerdir. Dolayısıyla Mukâtil'le benzer yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir.

2.Vecih: "العصيان/*İsyân*". Örnek Tâhâ Sûresi 24. âyet "اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى". Mukâtil âyeti "إنّه عصى الله, عزّ وجلّ/çünkü o, Allah'a isyan etti" olarak açıklamış,

[2636] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 11/74.
[2637] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 23/132.
[2638] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 1/45.
[2639] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 3/1768-69.
[2640] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 6/3365.
[2641] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 5/3024.

nazîrleri olan Nâziât Sûresi 17. âyeti "اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى", "إنّه عصى "/çünkü o isyan etti" ve Tâhâ Sûresi 81. âyet "وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ", "ولا تعصوا الله في دفع المنّ والسّلوى "/menn ve selvâyı/ kudret helvası ve bıldırcın etini redderek, Allah'a isyan etmeyin" şeklinde açıklamıştır.[2642]

Reşîd Rızâ da Tâhâ Sûresi ve Nâziât Sûresinin tefsiri olmadığı için ilgili âyetler incelenememiştir.

Mustafa el-Merâğî Tâhâ Sûresi 24. âyet " فإنه قد تجاوز قدره، وتمرد على ربه، حتى تجاسر على دعوى الربوبية، وقال: أنا ربكم الأعلى /o haddini aştı, Rabbine isyan etti, Rubûbiyet konusunda küstahlık tasladı ve ben sizin en yüce Rabbinizim dedi" [2643] şeklinde yorumlamıştır. Nâziât Sûresi 17. âyeti " اذهب له وعظه، فإنه تجاوز الحد وتكبر على الله وكفر به/ona git öğüt ver, çünkü o haddini aştı, Allah'a karşı kibirli davrandı ve O'nu inkâr etti" [2644] şeklinde ve Tâhâ Sûresi 81. âyetteki "*tuğyân*" kelimesini aynı şekilde kullanmıştır.[2645]

Seyyid Kutub Tâhâ Sûresi 24. âyet " إنه ليعرف من هو فرعون: فقد ربي في قصره. وشهد طغيانه وجبروته، وشاهد ما يصبه على قومه من عذاب ونكال/Hz. Mûsâ Firavun'un kim olduğunu biliyordu, çünkü onun sarayında yetişmişti, onun zulmüne ve despotluğuna ve kavmine yaptığı eziyete şahit olmuştu"[2646] şeklinde açıklamıştır. Nâziât Sûresi 17. âyeti " ثم يعلم الله كيف يخاطب الطاغية بأحب أسلوب و أشده جاذبية للقلوب لعله ينتهي/Allah ona, zâlime kalplere etki eden en güzel, en şiddetli bir üslupla nasıl hitap edeceğini öğretiyor"[2647] dedikten sonra "هل لك إلى أن تتطهر من رجس الطغيان ودنس العصيان؟/zulmün ve isyanın

[2642] Mukâtil, *el-Vücûh*, 263.
[2643] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 16/105.
[2644] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 30/28.
[2645] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 16/136.
[2646] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 4/ 2333.
[2647] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 6/3814.

pisliğinden arınmayı ister misin" şeklinde, Tâhâ Sûresi 81. âyetteki "*tuğyân*" kelimesini olduğu gibi kullanarak, âyetin geneli hakkında yorumlar yapmıştır.[2648]

Merâğî ve Kutub bu vecihteki "*tuğyân*" lafzına "*isyan ve haddi aşmak*" anlamları vermişlerdir. Dolayısıyla Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir. Reşîd Rızâ da ise diğer bazı vecihlerde de olduğu gibi bu âyetlerin geçtiği sûrelerin tefsiri yapılmamıştır.

3.Vecih: "الإرتفاع و الكثرة/*Yükseklik ve çokluk*". Örnek Hâkka Sûresi 11. âyet " اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ". Mukâtil âyeti "لمّا ارتفع و كثر/su yükselip çoğaldığı zaman" olarak tefsir etmiştir.[2649]

Reşîd Rızâ'da Hâkka Sûresinin de tefsiri bulunmamaktadır.

Mustafa el-Merâğî, Hâkka Sûresi 11. âyeti "إنا لما ارتفع الماء، وجاوز الحد /su yükselip, seviyeyi aştığında"[2650] şeklinde açıklamıştır.

Seyyid Kutub**,** Hâkka Sûresi 11. âyeti " ومشهد طغيان الماء ومشهد الجارية على الماء الطاغي, كلاهما يتناسق مع مشاهد السورة وظلالها/dalgalanan, taşan suyun sahnesi ve bu suyun üzerinde akıp giden geminin sahnesi sûrenin genel görünümüyle uyum içerisindedir"[2651] şeklinde tefsir etmiştir.

Merâğî ve Kutub bu vecihteki "*tuğyân*" lafzına "*suyun yükselmesi, taşması*" anlamı vermişlerdir Dolayısıyla Mukâtil'in verdiği anlamla aynı olduğu görülmektedir. Reşîd Rızâ'nın eserinde yine bu âyetin geçtiği sûrenin tefsiri yer almamıştır.

[2648] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 4/2345-46.
[2649] Mukâtil, *el-Vücûh*, 263.
[2650] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 29/52.
[2651] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 6/3678.

4.Vecih: "الظّلم/*Zulüm*". Örnek Necm Sûresi 17. âyet "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى". Mukâtil âyeti "وما ظلم/zulmetmedi" şeklinde, Nazîr olarak verdiği Rahmân Sûresi 8. âyeti de " اَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ", "لاتظلموا/zulmetmeyin, ölçüyü şaşırmayın" olarak açıklamıştır.[2652]

Reşîd Rızâ da Necm Sûresi ve Rahmân Sûresinin tefsiri bulunmamaktadır.

Mustafa Merâğî, Necm Sûresi 17. âyeti "وما جاوزها إلى رؤية ما لم يؤمر برؤيته/ görmesi emredilmeyen şeyi görme konusunda haddi aşmadı, zorlamaya gitmedi"[2653] şeklinde açıklamış, Rahmân Sûresi 8. âyeti de " فعل ذلك لئلا تعتدوا وتتجاوزوا ما ينبغى من العدل والنّصفة /adâlet ve insaf konusunda haddi aşmamaları ve başkaldırmamaları için bunu yaptı"[2654] şeklinde tefsir etmiştir.

Seyyid Kutub, Necm Sûresi 17. âyeti " فلم يكن زغللة عين، ولا تجاوز رؤية, إنما هي المشاهدة الواضحة المحققة, التي لا تحتمل شكا ولا ظنا /göz kaymadı ve görme konusunda haddi aşmadı. Aksine bu şüphe ve zanna yer bırakmayan açık ve doğrulanmış bir görmedir"[2655] şeklinde, Rahmân Sûresi 8. âyeti de "فتغالوا وتفرطوا/onlar ölçü konusunda abartı ve aşırıya kaçıyorlardı"[2656] şeklinde açıklamıştır.

Reşîd Rızâ'da yine bu vecihteki âyetlerin geçtiği sûrelerin tefsiri yoktur. Merâğî ve Kutub ise lafza "*haddi aşmak, zorlamaya gitmek*" gibi anlamlar vermişlerdir. Mukâtil ise "*zulüm*" olarak açıklamıştır. Aralarında lafzen bir benzerlik olmasa da kastedilen anlam aynıdır. Dolayısıyla anlam yönünden benzerlik söz konusudur.

VII. VÜCÛH-NEZÂİR İLMİNİN İLMÎ TEFSİRLERE ETKİSİ

Vücûh-Nezâir ilminin ilmî/bilimsel tefsirlere etkisini görebilmek için Mukâtil'in seçtiğimiz üç lafzı, Şerkâvî'nin (öl. 1227/1812) *el-Ḳurʾân ve'l-Kevn*[2657] adlı eserinde, el-

[2652] Mukâtil, *el-Vücûh*, 263.
[2653] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 27/49.
[2654] Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâğī,* 27/107.
[2655] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 6/3407.
[2656] Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*, 6/3450.
[2657] Muhammed Abdullâh eş-Şerkâvî, *el-Ḳurʾân ve'l-Kevn* (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâ, ts).

İskenderânî'nin (öl. 1306/1889) *Keşfü'l-Esrâr*[2658] adlı eserinde ve Tantâvî b. Cevherî'nin (öl. 1862/1940), *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*[2659] adlı eserinde incelemeye çalışacağız.

A. ŞERKÂVÎ, el-İSKENDERÂNÎ VE TANTÂVÎ b. CEVHERÎ'DE "الخلق/el-Halk" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı yedi vecihte[2660] açıklamıştır.

1.Vecih: "الدِّين/*Din*". Örnek Nisâ Sûresi 119. âyet "وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ". Mukâtil âyeti "قال إبليس لعنة الله: ولآمرنّهم فليغيّرنّ دينَ الله/İblîs, onlara Allah'ın dinini değiştirmelerini emredeceğim, dedi"[2661] şeklinde tefsir etmiştir.

Tantâvî b. Cevherî, Nisâ Sûresi 119. âyetteki "الخلق" lafzını " عن وجهه وصورته و أوصفته/yüzünü, şeklini vasıflarını (değiştireceğim)"[2662] şeklinde tefsir etmiştir.

2.Vecih: "الخرص و الكذب/*Aldatmak, uydurmak ve yalan söylemek*". Örnek Şuarâ Sûresi 137. âyet "اِنْ هٰذَآ اِلَّا خُلُقُ الْاَوَّلِيْنَ". Mukâtil âyeti "بخلق الأوّلين: تخرُّصهم بالكذب/*öncekilerin yalan olarak uydurdukları efsaneler, şeyler" o*larak açıklamış, nazîr olarak verdiği Ankebût Sûresi 17. âyeti "وَتَخْلُقُوْنَ اِفْكًا", "تخرُصُون كذباً/yalan söylüyorsunuz, uyduruyorsunuz" şeklinde, Sâd Sûresi 7. âyeti de "اِنْ هٰذَآ اِلَّا اخْتِلَاقٌ", " اختلقه تخرّصه من تلقاء نفسه/o uydurmadır, yalandır, onu kendisi uydurmuştur"[2663] şeklinde açıklamıştır.

[2658] Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî ed-Dımaşkī, *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Ḳurʾâniyye fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-ecrâmi's-semâviyye ve'l-arżiyye ve'l-ḥayevânât ve'n-nebâtât ve'l-cevâhiri'l-maʿdeniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts).

[2659] Tantâvî b. Cevherî el-Mısrî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm* Haz. Muhammed Emîn Umrân (Matbaa: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, h.1351).

[2660] Mukâtil, *el-Vücûh*, 110.

[2661] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.

[2662] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 3/81.

[2663] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y

Tantâvî, Şuarâ Sûresi 137. âyeti " ما خلقنا هذا إلا خلقهم نحيا ونموت مثلهم ولا بعث ولا حساب/biz onları sadece, onlar gibi yaşayıp onlar gibi ölmek için yarattık, onlar için ne dirilme ne de hesap vardır"[2664]şeklinde yorumlamıştır. Ankebût Sûresi 17. âyeti tefsir etmemiştir.[2665] Sâd Sûresi 7. âyeti de " كذب ثم أخذوا ينكرون اختصاصه بالوحي وهو مثلهم أو أدون منهم في الشرف والرياسة/onlar yalanladılar sonra onun vahiyle bağlantısını inkâr ettiler o yönetim ve şeref konusunda onlarla aynı veya daha aşağı bir seviyededir"[2666] şeklinde açıklamıştır.

3. Vecih: "التّصوير/*Tasvir, sûret, resim*". Örnek Mâide Sûresi 110. âyet " وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ". Mukâtil âyeti "تصوّر من الطّين كهيئة الطّير/çamurdan kuş benzeri bir sûret yapıyorsun" şeklinde açıklamıştır. Nazîrinin Âl-i İmrân 49. âyette olduğunu söyleyerek dipnotta göstermiş, diğer bir nazîr olarak da Nahl Sûresi 20. âyeti vermiş " وَالَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَا يَخْلُقُوْنَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُوْنَ" ve onu da "وهم يصوّرون/onlar oluşturuyorlar, tasvîr yapıyorlar" şeklinde açıklamış, Onun benzerinin de Furkân Sûresi 3. âyette olduğunu söyleyerek yine dipnotta göstermiştir.[2667]

Şerkâvî Mukâtil'in dipnot olarak verdiği Furkân Sûresinde geçen lafzı "الخلق/yaratılış" olarak ele almış,[2668] diğer âyetleri açıklamamıştır. Bunu da lafız bazında değil Kurân-ı Kerîm'in kâinatta sürekli bir ilmi dengeden bahsettiği ve yaratılışın hikmetleri ve inceliklerini anlatan âyetler topluluğu arasında ele almıştır.

Tantâvî, Mâide Sûresi 110. âyeti "تجعل وتصوّر من الطين كصورة الطير فتنفخ/çamurdan bir tasvir oluşturuyorsun ve ruh üflüyorsun"[2669] şeklinde açıklamış, Nahl Sûresi 20. âyeti ise tefsir etmemiştir.

[2664] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 13/82.
[2665] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 14/80-132.
[2666] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 18/78.
[2667] Mukâtil, *el-Vücûh*, 111.
[2668] Şerkâvî, *el-Ḳurʾân ve'l-Kevn,* 21,87.
[2669] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 3/194.

4.Vecih: "النّطق/*Konuşmak, konuşturmak*". Örnek Fussilet Sûresi 21. âyet " اَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ". Mukâtil âyeti "أنطقكم في الدّنيا/sizi dünyada o konuşturdu"[2670] olarak açıklamıştır.

Tantâvî, Fussilet Sûresi 21. âyeti " وفيكم دلائل واضحة كخطوط اليد والإبهام والأصوات وألوان الوجوه وأشكالها وظهور آثار الأخلاق على الوجوه/sizde eldeki çizgiler, başparmak, sesler, yüzlerin renkleri ve şekilleri ve ahlâkın etkisinin yüzlere yansıması gibi delillller vardır"[2671] şeklinde açıklamıştır.

5.Vecih: "جعل/*Kılmak, yaratmak, yapmak*". Örnek Şuarâ Sûresi 166. âyet " وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ". Mukâtil âyeti "الذي جعل لكم من فروج نساءكم/ Sizi kadınlarınızın ferclerinden yaratan"[2672] şeklinde açıklamıştır.

Tantâvî, Şuarâ Sûresi 166. âyeti " لأجل إستمتاعكم/faydalanmanız için"[2673] şeklinde açıklamıştır.

6.Vecih: "البَعْث/*Ölümden sonra dirilmek, diriltmek*". Örnek Saffât Sûresi 11. âyet " اَهُمْ اَشَدُّ خَلْقاً". Âyeti Mukâtil "بَعْثًا في الآخرةِ/âhirette diriltmek" olarak açıklamış, nazîr olarak verdiği Nâziât Sûresi 27. âyeti "ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقاً اَمِ", "بَعْثًا في الآخرة/âhirette diriltmek" şeklinde, Yâsîn Sûresi 81. âyeti de "بِقَادِرٍ عَلَى اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ", "في الآخِرة/âhirette (tekrar diriltmeye)"[2674] şeklinde açıklamıştır.

[2670] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2671] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 19/94.
[2672] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2673] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 13/87.
[2674] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.

Şerkâvî, âyetleri genelde konu bazlı ele aldığı için kelimeyi tek olarak açıklamamış, ancak âhireti, yeniden dirilmeyi inkâr edenlerin şüphelerini anlatırken âyete yer vermiştir. Dolayısıyla onun da lafzı "*âhirette yeniden dirilmek*"[2675] olarak anladığını söyleyebiliriz.

Tantâvî, Saffât Sûresi 11. âyeti " فكيف ينكرون البعث وأين هم بالنسبة لهذه العوالم التي خلقناها /nasıl olur da dirilmeyi inkâr ederler ve onlar bizim yarattığımız âlemlere göre neredeler"[2676] şeklinde açıklamıştır. Nâziât Sûresinin tefsiri kitapta yer almamaktadır. Yâsîn Sûresi 81. âyeti "وهو القادر على ذالك يخلق خلقا بعد خلق/buna (yeniden yaratmaya) gücü yeter, bir şeyi yarattıktan sonra başka bir şeyi yaratır"[2677] şeklinde açıklamıştır.

7.Vecih: "في الدّنيا */Dünyada (yaratmak)*". Örnek En'âm Sûresi 1. âyet " الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ". Mukâtil âyeti "افتعل خَلْقَهما ولم يكونا شيأً/daha önce yok iken onları yarattı" olarak açıklamış, nazîr olarak verdiği Mü'minûn Sûresi 12. âyeti de " وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ", "خلق الخَلْقَ حين خلقهم الرّبُّ, تبارك وتعالى في الدّنيا/Allah yaratılanları/canlıları dünyada yarattı"[2678] şeklinde açıklamıştır.

Şerkâvî, Mü'minûn Sûresi 12. âyeti'de "*yaratmak*" olarak açıklamıştır.[2679]

İskenderânî Mü'minûn Sûresi 12. âyeti " ان هذا الاستدلال لتقلب الانسان في أادوار الخلقة وأكوار الفطرة مراتب/bu istidlâl insanın yaratılış ve fıtratının oluşum evrelerinin çeşitli olduğuna işarettir"[2680] açıklamıştır.

[2675] Şerkâvî, *el-Ḳur'ân ve'l-Kevn,* 28-29.
[2676] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 18/12.
[2677] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 17/148.
[2678] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2679] Şerkâvî, *el-Ḳur'ân ve'l-Kevn,* 30.
[2680] İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/33-34.

Tantâvî, En'âm Sûresi 1. âyeti "فذكر خلقه للسماوات والأرض/yeryüzü ve gökyüzünü yaratmasından bahsetti"[2681] şeklinde, Mü'minûn Sûresi 12. âyeti de " ولقد خلقنا الإنسان آدم،/biz insanı/Âdemi yarattık"[2682] şeklinde açıklamıştır.

Şerkâvî, âyetleri genelde konu bazlı ele aldığı için kelimeyi tek olarak açıklamamış, ancak âhireti, yeniden dirilmeyi inkâr edenleri anlatırken, bu konuya işaret eden âyetleri topluca ele almayı tercih etmiştir. Bu manada "خلق" lafzını, geçtiği âyetlerde genellikle, "yaratılış, yaratmak, yeniden dirilmek" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. İskenderânî de Mukâtil'in verdiği bu vecihlerdeki âyetleri tek tek ele almasa da "خلق" lafzının geçtiği, Mürselât 20,[2683] Hac 5,[2684] Fâtır 11,[2685] Hucurât Sûresi 13,[2686] Rûm Sûresi 22. gibi âyetleri "yarattı"[2687] anlamında kullanmıştır. Bu iki âlim âyetleri tefsirlerinin özellikleri bağlamında konu bazlı ele almışlardır. Tantâvî ise genelde âyetlerde geçen lafızlara, Mukâtil'le aynı manaları vermiştir. Dolayısıyla Mukâtil'le aynı yaklaşım içerisindedir.

B. ŞERKÂVÎ, el-İSKENDERÂNÎ VE TANTÂVÎ b. CEVHERÎ'DE "النّخم/en-Necm" LAFZININ ELE ALINIŞI

Mukâtil bu lafzı üç vecihte[2688]açıklamıştır.

1.Vecih: "الكوكب/*Yıldız*". Örnek Târık Sûresi 3. âyet "اَلنَّجْمُ الثَّاقِبُ". Mukâtil âyeti "الكوكب المُضِيء/Parlak, ışıklı yıldız" olarak açıklamıştır.[2689] Nazîr olarak verdiği Nahl Sûresi 16. âyet "وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ", "بالكوكب هم يقتدون/yıldızla (yollarını) takip

[2681] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 4/3.
[2682] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 11/93.
[2683] İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/47.
[2684] İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâr,* 1/51-52.
[2685] İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâr,* 1/78.
[2686] İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâr,* 1/136-137.
[2687] İskenderânî, *Keşfü'l-Esrâr,* 1/141.
[2688] Mukâtil, *el-Vücûh*, 123.
[2689] Mukâtil, *el-Vücûh*, 123.

ediyorlar" şeklinde Saffât Sûresi 88. âyeti de "فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِۙ", " في الكواكب/*yıldızlara*"[2690] olarak açıklamıştır.

Şerkâvî Târık Sûresine bir açıklama getirmese de Nahl Sûresindeki âyette geçen "*necm*" lafzını "*yıldız*" olarak açıklamıştır. Devamında ise güneşin de yıldızlardan bir yıldız ve bize en yakın yıldız olduğunu da belirtmektedir.[2691]

Tantâvî'de Târık Sûresi'nin tefsiri bulunmamaktadır. Nahl Sûresi 16. âyeti " وترى البحارة معهم جداول للكواكب السيارة ليعرفوا بها الجهات التي وصلوا إليها/Gemi ve beraberindekilerde hareket eden yıldızlar için, varmak istedikleri yönü gösteren birtakım işaretler, cetveller vardır"[2692] Saffât Sûresi 88. âyetteki "*necm*" lafzını olduğu gibi ele almıştır.[2693]

2.Vecih: " نجوم القرآن, كان ينزل من القرآن نجوماً على النبي, عليه السلام, الآية والآيتين, والسورة والسرتين, ونحوه/Kurân'ın bölümleri, Kur'ân Hz. Peygamber'e parça, parça, bölüm bölüm bir veya iki âyet, bir veya iki sûre şeklinde iniyordu". Örnek Necm Sûresi 1. âyet " وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىۙ". Mukâtil âyeti " نجم القرأن, إذ أنزل جبريل عل النبيّ, عليه السلام, آية وآيتين, سورة وسورتين, و فوق ذلك/Cebrâîl (a.s.) Kur'ân'ı Hz. Peygamber'e parça parça, bölüm bölüm indirmiştir" olarak tefsir etmiş, nazîri olan Vâkıa Sûresi 75. âyeti de " فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ", "**"**Cebrâîl a.s. vasıtasıyla Kur'ân'ın parça parça indirilmesi"[2694] şeklinde açıklamıştır.

[2690] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2691] Şerkâvî, *el-Ḳur'ân ve'l-Kevn,* 178.
[2692] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 8/114.
[2693] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 18/20.
[2694] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.

Şerkâvî Necm Sûresi 1. âyeti[2695] ve Vâkıa Sûresi 75. âyeti "الشمس/güneş" olarak açıklamaktadır. Güneşi de yıldızlardan bir yıldız olarak kabul etmektedir. [2696]

Tantâvî, Necm Sûresi 1. âyeti "او بالنجم من نجوم القرآن إذا نزل/veya Kur'ân'ın peyderpey nazil olması"[2697]şeklinde açıklamıştır. Vâkıa Sûresi 75. âyeti " بمساقطها في مغاربها أو منازلها/yıldızların göründüğü, kaybolduğu yer ve yörüngeleri"[2698] şeklinde açıklamıştır.

3. Vecih: "النبات الذي لاساق له/*Kökü olmayan bitki*". Örnek Rahmân Sûresi 6. âyet "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ". Mukâtil âyeti "كل نبتٍ ليس له ساق, والشجر: كل نبت له ساق /Kökü, olmayan bitki ve kökü olan ağaçlar"[2699] şeklinde açıklamıştır.

Şerkâvî de Rahmân Sûresi 6. âyetin tefsirine rastlanılmamıştır.

Tantâvî, Rahmân Sûresi 6. âyeti "الكوكب/yıldız" olarak yorumlamıştır.[2700]

Şerkâvî bu bölümdeki âyetlerden açıkladıklarına genelde "*yıldız, güneş*" gibi anlamlar vermiştir. İskenderânî de ilgili âyetler ulaşabildiğimiz kaynakta bulunamamıştır. Tantâvî ise her üç vechi de "*yıldız*" olarak tefsir etmiştir. Birinci vecih hariç Mukâtil'in verdiği anlamları vermemiştir. Dolayısıyla diğer vecihlerde bir benzerlik ve uyum söz konusu değildir.

C. ŞERKÂVÎ, el-İSKENDERÂNÎ VE TANTÂVÎ b. CEVHERÎ'DE "العالمين/el-Âlemîn" LAFZININ ELE ALINIŞI

"على خمسة أوجهٍ العالمين:"; Mukâtil bu lafzı 5 vecihte[2701] açıklamıştır.

[2695] Şerkâvî, *el-Ḳur'ân ve'l-Kevn,* 178.
[2696] Şerkâvî, *el-Ḳur'ân ve'l-Kevn,* 184.
[2697] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 23/227.
[2698] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 24/80.
[2699] Mukâtil, *el-Vücûh*, 124.
[2700] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 24/15.
[2701] Mukâtil, *el-Vücûh*, 258.

1.Vecih: "الجنّ والإنس خاصّةٌ/*Özellikle insanlar ve cinler*". Örnek Fâtiha Sûresi 2. âyet "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ". Mukâtil âyetteki "el-âlemîn" lafzını "الجنّ والإنس خاصّةٌ /özellikle insanlar ve cinler" olarak açıklamıştır. Nazîr olarak verdiği Furkân Sûresi 1. âyeti " لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً", "الجنّ والإنس/insanlar ve cinler" olarak açıklamıştır. Yine nazîr olarak Enbiyâ Sûresi 107, Tekvîr Sûresi 27, Sâd Sûresi 87. âyetleri dipnotta göstermiştir.[2702]

Tantâvî, Fâtiha Sûresi 2. âyeti " والعالم قسمان: عالم علوى وعالم سفلى ، وهو ماسوى الله تعالى/Allah dışındaki her şeydir ve ulvî ve süflî diye ikiye ayrılır"[2703] şeklinde, Furkân Sûresi 1. âyeti "للجن والإنس /insanlar ve cinler"[2704] şeklinde açıklamıştır.

2.Vecih: "عالَم زمانِهم/ *Kendi zamanlarındaki âlemler, insanlar*". Örnek Bakara Sûresi 47. âyet "يَا بَنِي اِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ". Mukâtil âyeti "على عالَم زمانِكم/ zamanınızdaki insanlara" şeklinde açıklamıştır.[2705] Aynı sûrenin 122. âyetini nazîr olarak dipnotta göstermiş, Câsiye Sûresi 16. âyeti "وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ", "عالم زمانهم/onların çağındaki insanlara" olarak, Duhân Sûresi 32. âyeti de " وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلٰى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ", "عالم زمانهم/onların zamanlarındaki insanlara" [2706] olarak açıklamıştır.

Tantâvî, Bakara Sûresi 47. âyeti " اي عالمى زمامهم اي تفضيل آبائهم على عالم زمانهم أيام موسى/çağlarının insanları yani, Hz. Mûsâ döneminde atalarını çağdaşlarına üstün

[2702] Mukâtil, *el-Vücûh*, a.y.
[2703] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 1/13.
[2704] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 12/130.
[2705] Mukâtil, *el-Vücûh*, 258.
[2706] Mukâtil, *el-Vücûh,* 258.

kılması”[2707] şekline, Câsiye Sûresi 16. âyeti “حيث أعطيناهم مالم نعط غيرهم/diğer toplumlara vermediğimiz şeyleri onlara verdik”[2708]Duhân Sûresi 32. âyeti de “ عالمى زمانهم/çağdaşlarına”[2709] şeklinde açıklamıştır.

3.Vecih: “من لدُن آدم إلى يوم القيامة/*Âdem’den (a.s.) kıyamete kadar gelecek tüm insanlar*”. Örnek Âl-i İmrân Sûresi 42. âyet “ يَا مَرْيَمُ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰيكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰيكِ عَلٰى نِسَآءِ الْعَالَمِينَ”. Mukâtil âyeti “على كلّ إمرأة من ولد آدم/Âdem’in (a.s.) soyundan gelen bütün kadınlara” olarak açıklamış, nazîri olan Enbiyâ Sûresi 71. âyeti de “ اِلَى الْاَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ”, “جميع العالمين/bütün âlemler, insanlar”[2710] olarak açıklamıştır.

Tantâvî, Âl-i İmrân Sûresi 42. âyetteki “*âlemin*” lafzını olduğu gibi almıştır.[2711] Enbiyâ Sûresi 71. âyeti tefsir etmemiştir.[2712]

4.Vecih: “ما كان بعد نوح/*Nûh’dan (a.s.) sonraki insanlar*”. Örnek Saffât Sûresi 79. âyet “سَلَامٌ عَلٰى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ”. Mukâtil âyeti “اثّناء الحسنى, ثناء لنوح من بعده في الناس/Güzel övgü, Nûh’un (a.s.) arkasından insanlar tarafından ona yapılan güzel övgüler”[2713] şeklinde açıklamıştır.

Tantâvî, Saffât Sûresi 79. âyeti “سلامة وسعادة منا على نوح منبين العالمين في زمانه/Zamanının peygamberi Nuh'a bizden selâmet ve saâdet olsun”[2714] şeklinde açıklamıştır.

[2707] Tantâvî, *el-Cevâhir,* 1/60.
[2708] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 21/49.
[2709] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 21/15.
[2710] Mukâtil, *el-Vücûh*, 259.
[2711] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 2/99.
[2712] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 10/215-260.
[2713] Mukâtil, *el-Vücûh,* a.y.
[2714] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 18/20.

5.Vecih: "أهل الكتاب/*Ehl-i Kitâb*". Örnek Âl-i İmrân Sûresi 97. âyet " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ". Mukâtil âyeti " عن أهل الكتاب, لإنّهم لايرون الحجّ واجباً/ Ehl-i Kitâb; onlar Haccın farz olduğunu kabul etmiyorlardı"[2715] şeklinde açıklamıştır.

Tantâvî, Âl-i İmrân Sûresi 97. âyeti كانه قال ومن لم يحج فان الله غني عنه فجعل عدم الحج كفرا وذالك تغليظ على تاركه/Sanki "Kim haccetmezse Allah ondan zengindir buyurmuş ve böylece haccetmemeyi küfrün bir fiili kılmıştır." [2716] şeklinde açıklamıştır.

Şerkâvî ve İskenderâni'de de genelde âyetler konu bazlı ele alındığı için kitaplarının ulaşabildiğimiz bölümlerinde bu âyetlerde geçen lafızlarla ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Tantâvî'nin ise âyetlerde geçen "*âlemîn*" lafızlarına Mukâtil'le aynı anlamları verdiği görülmüştür. Dolayısıyla aynı yaklaşım içinde olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim bu bölümde incelediğimiz her üç lafzın vecihlerine, Tantâvî Cevherî'nin Mukâtil'le aynı ya da benzer anlamları verdiği de görülmektedir. Cevherî'nin eserinde bu ilmin etkisinin olduğunun görülmesi, diğer iki âlimin eserleri açısından tam bir kanaate varılamasa da Vücûh-Nezâir ilminin ilmî/bilimsel tefsirlere de yansıdığını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu durum, Vücûh-Nezâir ilminin yalnızca klasik dönem tefsirlerinde değil, ilmî tefsir metoduna sahip eserlerde de etkili olduğunu ve bu ilmin tefsir geleneği üzerindeki süregelen etkisini ortaya koymaktadır.

[2715] Mukâtil, *el-Vücûh,* 259.
[2716] Tantâvî, *el-Cevâhir*, 2/127.

SONUÇ

Vücûh-Nezâir ilmi, tefsir ilminin bir alt dalı veya ulûmü'l-Kur'ân'ın bir bölümü olarak kabul edilen, Kur'ân'daki lafızların farklı bağlamlarda kazandıkları anlamları ve bu anlamlara işaret eden âyet örneklerini inceleyen bir ilimdir. Bu yönüyle, Kur'ân'ın Kur'ân'la, yani âyetin âyetle tefsirinin en erken örneklerinden biri sayılır. Aynı zamanda, Kur'ânî araştırmaların ilk örneklerinden biri olan Vücûh-Nezâir ilmi, İslâmî ilimler arasında en erken tedvin edilen disiplinler arasında yer almaktadır. Bu nedenle kadîm bir ilim olup sonradan ortaya çıkmış değildir. Bu ilmin ortaya çıkış noktası ise anlamda ortaya çıkan muhtemel problemler, dolayısıyla anlam arayışıdır. Mukâtil'in kitabının başında merfû olarak zikrettiği "*Kişi Kur'ân'ın çok vecihli olduğunu/birçok anlama geldiğini bilmedikçe onu tam olarak anlayamaz*" şeklindeki hadis de bu gerçeğe işaret etmektedir. Nitekim Vücûh-Nezâir ilmine dair telif edilen ilk eserler hicrî ikinci asırdan öncesine kadar uzansa da bu ilmin tanımı, ortaya çıkışından yaklaşık dört asır kadar sonra ancak altıncı yüz yılda İbnü'l-Cevzî tarafından yapılmıştır. Bu sahada elimize ulaşan ilk kaynak sahibi Mukâtil b. Süleymân ve onun izinden giden ilk dönem müellifleri Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm ve onlardan sonra gelen Hîrî ve Dâmegânî'nin eserlerinde de bu terimlerle ilgili herhangi bir tanım mevcut değildir. Nitekim ilmin müessisi ve ilk müellifi Mukâtil b. Süleymân ve diğer müelliflerin eserlerinde Vücûh-Nezâir ilminin tanımına yer vermemeleri, onların bu kavramları bilmediği anlamına da gelmemektedir. Zira bu durum, kanaatimizce selef metodu gereği olup, kavramların o dönemde âlimler tarafından bilindiği ve bilinen bir şeyin tekrar tanımlanmasına ihtiyaç duyulmadığıdır. Nitekim klasik dönemde âlimlerin uygulamaları genellikle bu şekilde olmuştur. Dolayısıyla bu ilimlerin terminolojisi, metodolojisi ve teorik kısmının sonradan oluştuğu görülmektedir. Bu bağlamda ilk dönem eserlerinden günümüze kadar yapılan çalışmalar ve bu konuda âlimlerin görüşleri incelendiğinde Mukâtil'den günümüze Vücûh-Nezâir'in terim anlamı konusunda, beş farklı tanımın yapıldığı tespit edilmiştir. Bunların ilki Mukâtil ve onun izinden giden müelliflerin Vücûh-Nezâir anlayışı hatta kanaatimizce Mukâtil'in tanımıdır. Nitekim Mukâtil b. Süleymân, bu ilimle ilgili her ne kadar Vücûh-Nezâir'in anlamı şudur, şeklinde ıstılâhî bir tanım yapmamış olsa da *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Aẓîm* eseri baştan sona incelendiğinde, uyguladığı yöntem ve verdiği bilgilere bakıldığında *Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçen aynı lafzın farklı anlamlar ihtiva etmesine vücûh, bu anlamlardan birinin Kur'ân'da birçok yerde*

tekrarlanmasına nezâir, dediği anlaşılmaktadır. Vücûh-Nezâir ilmi, ortaya çıkışından İbnü'l-Cevzî'ye gelinceye kadar bu anlayış üzere devam etmiş ve bu sahanın temel eserleri de bu yaklaşımla oluşturulmuştur. Nitekim yaptığımız incelemelerde Hârûn b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm, Ebû Hilâl el-Askerî, Hîrî, Dâmegânî gibi ilk dönem müelliflerinin eserlerin de de aynı anlayışın Hakîm olduğu ve aynı metodun uygulandığı tespit edilmiştir.

Hicrî ikinci asırda ortaya çıkan Vücûh-Nezâir ilminin, doğuşundan yaklaşık dört yüz elli yıl kadar sonra yapılan ilk tanım, İbnü'l-Cevzî'ye aittir. Bu yönüyle kanaatimizce önemli bir boşluğu doldurmuştur. İbnü'l-Cevzî tanımında; "*Vücûh-Nezâir'le kastedilenin, aynı lafzın, aynı hareke ile Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçmesi ve geçtiği yerlerde farklı anlamlar içermesi olduğunu, böylece aynı hareke ile farklı yerlerde geçen aynı lafızların birbirinin nazîri, içerdikleri farklı anlamların da vücûh olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'ye göre nezâir lafızların, vücûh da bu lafızlara verilen manaların ismidir ve ona göre Vücûh-Nezâir kitaplarının yazılışında esas alınan temel ilke de budur.*"

Vücûh-Nezâir ilminin tarihsel süreçte terim anlamıyla ilgili ilk kırılmanın bu tanımla yaşandığı anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Cevzî'ye göre *kelimenin lafız boyutu nezâir, anlam boyutu vücûhtur.* İbnü'l-Cevzî, Vücûh-Nezâir terim çiftini, tek bir olgu olarak ele alıp, nezâire genel bir kavram ve üst bir anlam rolü yükleyerek, vechi olan her lafzı nezâir, manalarını da vücûh olarak kabul etmiştir. Oysa durum ilk dönem eserlerinde bunun tam tersidir. Nitekim bu eserlerde iki ayrı olgudan, dolayısıyla bu eserlerin iki ayrı işlevinden bahsedilmektedir. Bu eserlerin temel ve ilk işlevleri; *aynı lafzın nerelerde ve hangi farklı anlamlarda kullanıldığının belirtilmesi (vücûh*), ikinci işlevi ise *bu farklı anlamlardan Kur'ân'da tekrar edenler varsa*, *onların da örneklerinin verilmesi (nezâir)*' dir. Dolayısıyla müellifler önce lafızların vücûh/farklı anlam boyutunu ele almış, nezâiri de bu vecihlerden/anlamlardan herhangi birinin Kur'ân'da tekrarlanan âyet örnekleri olarak, vücûh içerisinde değerlendirmişlerdir. İbnü'l-Cevzî'nin tanımı ise ilk dönem eserlerinde ele alınan olguyu sadece çokanlamlılıkla sınırlandırdığı için, bu eserlerin ikinci işlevini-nezâirin Kur'ân'dan örneklendirilmesi-yok olma durumuna getirmiştir. Çünkü ilk dönem anlayışında nezâir, "vücûhtan doğan anlamlar yani aynı vecihteki örnek âyetler" olarak kabul edilirken, İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımında "nezâirden doğan anlamlar vücûh" olarak kabul edilmiştir. Bu durum, Mukâtil'in anlayışına göre nezâirin lafzın herhangi bir anlam

veya vechinde yer alması gerektiği gerçeğiyle çelişmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin nezâir anlayışı sorunlu gözükmektedir. Zira nezâir lafızlarda değildir, nezâir lafzın vecihlerinden/anlamlarından her biri veya herhangi birinde, dolayısıyla vücûhtadır.

İbnü'l-Cevzî'nin Kur'ân'da *aynı lafzın aynı hareke ile gelerek farklı anlamlar ifade etmesi* şeklindeki bu iddialı tanımı uygulamadaki zorluk nedeniyle birtakım eleştirilere maruz kalmış ve tarihsel süreç içerisinde bazı âlimler dışında çok da fazla kabul görmemiştir. İbnü'l-Cevzî'nin tanımı Kâtib Çelebi, İbn Akîle el-Mekkî, Sıddîk Hân gibi âlimler tarafından benimsenirken, İbn Teymiyye, Zerkeşî, Süyûtî ve Taşköprizâde gibi âlimler tarafından da eleştirilmiştir. Tanım, ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışını tam olarak yansıtmadığı gibi lafızları yalnızca aynı harekelerle sınırlandırması nedeniyle de ilmin uygulama alanını daraltmıştır. Oysa ilk dönem eserlerinde lafızlarda herhangi bir şekil veya hareke sınırlaması olmayıp, âyetlerde geçtikleri şekilde (isim, fiil, mastar, mazi, muzari, emir vb.) kayda alınmış, böylece lafızların hem kök hem de iştikakları kullanılmıştır. İbnü'l-Cevzî de belirlediği bu kriterlere kısmen uyabilmiştir. Nitekim eseri incelendiğinde yaptığı tanımın farklılığı dışında, çoğunlukla ilk dönem müelliflerinin yöntemini uyguladığı görülmüştür.

Vücûh-Nezâir ilmine dair yapılan diğer bir tanım ise İbn Teymiyye'ye aittir. İbn Teymiyye, müteşâbih konusunu işlerken kitabının farklı yerlerinde bu konuya değinmiş ve isim vermeden İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmiştir. Ona göre "*lafızdaki müşterek isimler müteşâbih olduğu gibi mütevâtı' lafızların bazıları da müteşâbihtendir. Dolayısıyla vücûh 'müşterek isimler'de, nezâir de 'mütevâtı' isimler'de gelir.*" İbn Teymiyye'nin tanımı ile Vücûh-Nezâir ilmi farklı bir sahaya evrilmiştir. Zira İbn Teymiyye Vücûh-Nezâir ilmini daha çok dil, usûl ve mantık âlimlerinin kullandığı "müşterek ve mütevâtı'" gibi kavramları kullanarak tanımlamış ancak müşterek veya mütevâtı' ismin ne olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. İbnül-Cevzi'nin vücûhun manaların, nezâirin de lafızların ismi olduğu şeklindeki tanımının, Vücûh-Nezâir kitaplarının muhtevasını müşterek lafızlarla sınırlandırmasına yol açtığını belirten İbn Teymiyye'nin, İbnü'l Cevzî'yi eleştirmesinde haklılık payı olmakla birlikte, vücûhu müşterek veya nezâiri de mütevâtı' isim olarak tanımlaması isabetli gözükmemektedir. Her ne kadar vücûh içinde müşterek veya müteşâbih lafızlar bulunsa da vücûh bütünüyle bu tür isimlerden ibaret değildir. Zira Süyûtî'nin ifadesiyle usülcülere göre müşterek lafız; "aynı lafzın o dili konuşanlar nezdinde eşit oranda iki ya da daha fazla farklı anlama

gelmesidir." Vucûh dediğimiz şey ise "bir lafzın Kur'ân'da farklı yerlerde farklı anlamlara gelmesidir." Bu durum vücûhun, Kur'ân ilmi kapsamında yer alırken, müşterek lafzın dilin lügavî özelliklerinden biri olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Vücûh-Nezâir ile müşterek arasında belirgin farklar vardır. Bu bağlamda, İbn Teymiyye'nin vücûhu müşterek, nezâiri ise mütevâtı' olarak isimlendirmesi, müşterek lafız için öne sürülen şartların (eşit anlama delâlet, hakikat-mecâz ilişkisi vb.) vücûh için geçerli olmaması nedeniyle tartışmalı ve problemli bir yaklaşımdır.

İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir eserlerinde sadece müşterek isimlerin değil, aynı zamanda kendi ifade ettiği anlamda mütevâtı' lafızların da bulunduğunu söylemesi doğru olabilir. Ancak bu tür lafızları nezâir olarak nitelendirmesi isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Zira Gazzâlî'ye göre mütevâtı' lafız; aralarındaki ortak anlam veya benzerlikten ötürü farklı isimlere delâlet eden lafızlardır. el-İnsan /الإنسان lafzının; Ali, Zeyd ve Amr'a delalet etmesi, el-Hayevan/الحيوان canlılık lafzının; insan, at ve kuşun canlılık özelliğine işaret etmesi gibi. Dolayısıyla mütevâtı' kavramı, "insan", "canlılık", "renk" gibi cins veya tür ifade eden isimlere tekabül ederken, nezâir ise; zû vücûh bir lafzın anlamlarından herhangi birinin Kur'ân'da tekrarlanan âyet örnekleridir. Dolayısıyla mütevâtı' lafızlar ile nezâir arasında temel bir fark bulunmaktadır. Zira nezâirde aynı vechin/anlamın örnekleri olup, cins veya tür açısından herhangi bir ortaklık veya benzerlikten dolayı delâlet söz konusu değildir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin yaptığı tanımın da ilk dönem Vücûh-Nezâir âlimlerinin kullanımıyla örtüşmediği görülmüştür. Ayrıca tefsir ya da ulûmül-Kur'ân terimleri dışında, diğer disiplinlere ait kavramları kullanarak bu ilmi açıklamaya çalışması, ilmin anlaşılmasını kolaylaştırmamış, bilakis daha karmaşık hale getirerek zorlaştırmıştır. Nitekim bir kavramın başka bir kavramla tanımlanması, izaha muhtaç yeni kavramlar ortaya çıkarmıştır. Buna rağmen, İbn Teymiyye'nin tanımı, öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye ve Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde ve Tehânevî gibi âlimler üzerinde etkili olmuştur.

İbn Teymiyye'den sonra Vücûh-Nezâir ilminin diğer bir tanımı Zerkeşî tarafından yapılmıştır ve şöyledir: "*Vücûh, Ümmet*/أمّة *lafzı gibi birçok manada kullanılan müşterek lafız*/ألفاظ المشترك, *nezâir ise "mütevâtı' lafızlar gibidir*/كَالْأَلْفَاظِ الْمُتَوَاطِئَةِ ". *Lafızların*

nezâir, manaların da vücûh olduğu söylenmiştir, ancak bu görüşün zayıf olduğu görülmüştür. Âlimlerden bazıları da Vücûh-Nezâir'i Kur'ân'ın i'câzından saymışlardır. Zira bir lafız, yirmi veya daha fazla ya da daha az anlama gelebilmektedir. Bu da beşer kelâmında olmayan bir özelliktir."

Zerkeşî, İbnü'l-Cevzî'nin tanımını eleştirirken İbn Teymiyye'nin dil, usûl ve mantık terimlerini kullandığı gibi "isim" yerine "elfâz-ı müştereke, elfâz-ı mütevâtıe" terimlerini tercih etmiştir. Vücûh tanımı aynı kalırken, nezâir tanımına "mütevâtı' lafızlar gibidir" ifadesiyle "ك/gibi" edatını eklemiş; ancak müşterek lafız ve nezâir mütevâtı' lafız arasındaki benzerlik yönüne değinmemiştir. Zerkeşî, fıkıh usûlüne ilişkin *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh* adlı eserinde de bu tanımları kullanarak vücûhu müşterek lafızla, nezâiri ise mütevâtı' lafızla eşdeğer görmüştür. Nitekim anlamdaki farklılık ve çokluk nedeniyle *vücûh* ile *müşterek* lafzın benzer yönlerinin olduğu muhakkaktır ancak vücûh, Kur'ânî bir ilim olduğundan, müşterek lafızla tam olarak özdeş değildir. Zira müşterek lafız lügavî bir mesele olup sahası dildir ve Arapların dildeki kullanımı esas alınarak aynı lafzın çokanlamlılığı demektir. Vücûh ise bir lafzın siyâk/bağlam esas alınarak Kur'ân'daki kullanım gereği birçok anlama delâlet etmesidir. Dolayısıyla bir benzetme yapılacaksa ancak vücûh; Kur'ân'daki çokanlamlılık, müşterek ise dildeki çokanlamlılıktır, denilebilir.

Zerkeşî'nin tanımında, nezâir ile ilgili kullandığı ك teşbih edatına yüklenen misyon net değildir. Bu da tanımda belirsizlik ve kapalılığa yol açmıştır. İlim tanımları yapılırken yoruma yer bırakmayacak şekilde net ifadelerin kullanılması gerekir. Nitekim mekkî-medenî, muhkem-müteşâbih, esbâb-ı nüzûl vd. ilimlerin mezkûr tanımlarında benzetme edatlarına rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Zerkeşî'nin tanımının *nezâir* kısmı tam bir tanım özelliklerini taşımamaktadır. Ayrıca, vücûh kısmında zikrettiği "*ümmet*" lafzıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmaması ve vecihleri örneklerle analiz etmemesi de ayrı bir sorundur. Buna rağmen, Zerkeşî'nin tanımı, İbnü'l-Cevzî'ye kıyasla bizce daha kapalı ve karışık olsa da Süyûtî, Taşköprizâde ve Tehânevî gibi âlimler tarafından benimsenmiş; günümüzde ise pek çok son dönem araştırmacısı tarafından Vücûh-Nezâir literatürüne en yakın ve en uygun yaklaşım olarak kabul edilmiştir.

Günümüze gelindiğinde ise yapılan çalışmalarda Vücûh-Nezâir ilminin tarihi süreç içerisinde yapılan tanımları dışında, vücûhu, *çokanlamlılık/müşterek*; nezâiri de *eşanlamlılık/terâdüf* olarak kabul eden yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. M. Tayyip Okiç ile başlayan, Cerrahoğlu ile devam eden ve birçok tefsir usûlü kitabına da giren bu anlayışa göre "*vücûh; aynı kelimenin Kur'ân'da değişik yerlerde farklı anlamlarda kullanılması (çokanlamlılık/müşterek lafız), nezâir* ise; *Kur'ân'daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi (eş anlamlılık/müterâdif lafız)*" olarak tanımlanmıştır. Nitekim tanımlar bölümünde de değindiğimiz gibi ülkemizde bu anlayışın ortaya çıkışında M. Tayyip Okiç'in eserinde yaptığı tanımın etkili olduğu görülmüştür. Okiç kitabında vücûhu tanımlayıp örneklendirmiş, nezâiri ise "*bir manaya delâlet eden muhtelif kelimelere denir*" şeklinde tanımlayıp, herhangi bir örnek vermemiştir. Bu yaklaşımın etkisinde kaldığı anlaşılan İsmail Cerrahoğlu da *Tefsir Usûlü* adlı eserinde, *vücûha; Hüdâ, tağût* gibi lafızları örnek verirken; *cehennem, nâr, sakar, hutâme, cahîm* gibi lafızları da azab anlamında aynı manayı ihtiva eden lafızlar olarak nezâire örnek vermiştir. Dolayısıyla nezâirin örneklendirilmesinin Cerrahoğlu'na ait olduğu tespit edilmiştir. Cerrahoğlu'nun bu yaklaşımının kendisinden sonra gelen araştırmacılar üzerinde etkili olduğu, Ali Turgut, Muhsin Demirci ve Mehmet Okuyan'ın da kitaplarında aynı tanımı verdikleri görülmüştür. Bu tanıma Turgut, Zerkeşî ve Süyûtî'yi, Demirci ve Okuyan ise Kâtib Çelebi'yi kaynak olarak göstermişlerdir. Ancak Zerkeşî ve Süyûtî'nin nezâir tanımları incelendiğinde, terâdüfe işaret eden herhangi bir ifade bulunmadığı gibi bu yönde herhangi bir örneğe de rastlanmamıştır. Aynı şekilde, Kâtib Çelebi'nin de nezâir tanımında terâdüf ile ilişkilendirilebilecek bir ifade yer almadığı tespit edilmiştir. Aksine, onun da İbnü'l-Cevzî'nin tanımını aynen aktardığı görülmüştür.

Mukâtil'den günümüze Vücûh-Nezâir ilmine dair yapılan bu tanımların *vücûh* kısmında benzerlik olsa da *nezâir* kısmının tarihsel süreç içerisinde, tamamen farklılaştığı görülmüştür. Nitekim Vücûh-Nezâir eserlerindeki *nezâir anlayışı, çeşitli kelimelerin aynı anlama delâlet etmesi değil, bir vecih altında aynı ya da benzer kelimelerin farklı yerlerde aynı anlama delâlet etmesidir.* Dolayısıyla bu iki anlayışın birbirine zıt olduğu tespit edilmiştir. Günümüz araştırmacıları tarafından benimsenen ve çok yaygın olarak da kullanılan bu anlayışın, ilk dönem müellifleri tarafından savunulmadığı gibi hiçbir klasik eserde de yer almadığı görülmüştür. Ayrıca konumuzla ilgili farklı ülkelerde

yapılmış Arapça kaynaklı incelediğimiz tezler ve makaleler çerçevesinde Pakistan'da Muhammed Feyz tarafından yapılan tez hariç, hiçbirinde Vücûh-Nezâir'le ilişkili kavramlar arasında *müterâdif lafız* kavramının ele alınmadığı, onun da terâdüfü genel olarak ve kısaca açıkladığı, bizim incelediğimiz şekilde-terâdüfün nezâir yerine kullanılması veya ilişkisi- şeklinde ele almadığı görülmüştür. Bu da bu ülkelerde, ülkemizde son dönemlerde yazılan tefsir usûlü kitapları, tez veya makalelerde olduğu gibi nezâirin müterâdif/eşanlamlılık şeklinde tanımlanması gibi bir durumun veya nezâir tanımıyla ilgili bir sorunun olmadığını, dolayısıyla ilmin nezâir boyutunun klasik dönem eserlerinde olduğu şekliyle anlaşıldığının açıkça işareti olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan tarih boyunca yapılan Vücûh-Nezâir tanımlarına bakıldığında bütünüyle ilk dönem Vücûh-Nezâir anlayışını, yani Mukâtil'in ve onun izinden giden müelliflerin bu ilimdeki maksatlarını yansıtmadığı görülmüştür.

Tefsirin ortaya çıkışı Hz. Peygamber'le (s.a.s.) dolayısıyla Kur'ân'ın nüzûl süreciyle başlamış ve bu süreç ashâb ve tâbiûn dönemleriyle de devam etmiştir. Nitekim Kur'ân'ın Kur'ân'la/âyetin âyetle tefsirinin ilk örnekleri olması yönüyle, Vücûh-Nezâir ilminin köklerinin, ilk müfessir olan Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine kadar uzandığı, ilk uygulama ve ilk örneklerine de bu dönemde rastlandığı görülmüştür. İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyette Hz. Peygamber'in (s.a.s), "*Kur'ân, zû vücûhtur/farklı anlamlara delâlet etmeye müsaittir, bu sebeple siz onu, bu anlamlardan en güzel/uygun olanına hamledin*" şeklindeki emri bu ilmin açık işaretidir. İbn Abbâs'tan gelen diğer bir rivâyet ise Halifeliği döneminde Hz. Ali'nin (r.a.) İbn Abbâs'ı (r.a.) Haricîlerle tartışması ve ikna etmesi için gönderirken, Kurân'ın zû vücûh/çeşitli anlamlar içermesi özelliğine dikkat çekerek tartışma esnasında sünnetten deliller getirerek onları ikna etmesini içeren tavsiyesidir. Nitekim bu olayın sonrasında İbn Abbâs'ın, Hz. Ali'ye vücûh meselesinin ne olduğunu sorduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilginin olmayışı, Kur'ân'ın "*zû vücûh*" özelliğinin o dönemde bilinen bir mesele olduğunun ve Hz. Peygamber, sahâbe tâbiîn döneminde gündeme geldiğinin işareti olarak kabul edilmiştir. Bu rivâyetlerin yanında Hz. Peygamber'den gelen bu ilmin varlığına dayanak olacak Kur'ân'ı Kur'ân'la dolayısıyla âyeti âyetle açıkladığı birtakım örneklere ve uygulamalara da rastlanmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: En'âm Sûresi 82. âyette geçen "*zulm*" kavramını, sahabe'nin farklı anlaması üzerine, Hz. Peygamber âyette geçen "*zulm*" kelimesinin onların anladığı gibi *günah* anlamına gelmediğini, bilakis Lokmân Sûresi

13. âyette geçen *şirk/Allah'a ortak koşmak* anlamında olduğunu söylemiştir. Bakara Sûresi 238. âyette geçen *vüstâ/orta namaz* kelimesini, İsrâ Sûresi 78. âyetle *ikindi namazı* olarak, Hacc Sûresi 78. âyette geçen "harac/güçlük" kelimesini "*ed-dıyk/sıkıntı*" olarak tefsir etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde varlığı sabit olan Vücûh-Nezâir ilminin sahâbe döneminde de varlığını gösteren rivâyetlerin başında, merfû veya mevkuf olduğu tartışmalı olan Ebû'd-Derdâ'ya ait hadis gelmektedir. "*Kişi Kur'ân'ın vücûhunu/birçok anlama geldiğini bilmedikçe onu tam olarak anlayamaz*" şeklindeki hadisi Mukâtil de kitabının başında merfû olarak zikretmiştir. Aynı hadisin diğer bir rivâyetinin ravilerinden biri olan Hammâd b. Zeyd, hadisin diğer ravisi olan Eyyûb'a "Kur'ân'daki vecihlerden maksat, bu vecihlerin manasını bilmek midir? Sen buradan ne anlıyorsun?" diye sormuş, o da "نعم هاذا هو/evet, bende onu anlıyorum" cevabını vermiştir. Bu rivâyetlerin dışında, İbn Abbâs (r.a.) ve İbn Mes'ûd'un Vücûh-Nezâire konu olan lafızlar hakkında örnekler sundukları kaynaklarda yer almaktadır. İbn Abbâs'ın, Bakara Sûresi 49. âyetindeki بَلَآءٌ kelimesini *nimet,* Bakara Sûresi 193. âyetindeki فِتْنَةٌ kelimesini *şirk* olarak açıklaması, yine İbn Mesûd'un فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ âyetindeki مَرَضٌ kelimesini *şüphe* olarak açıklaması da bunlara örnek olarak verilebilir. Bütün bu rivâyetler Kur'ân'ın *zû vücûh* özelliğinin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde gündeme geldiğini açıkça göstermektedir.

Tâbiîn döneminde ise tefsirin sahâbe dönemine kıyasla genişlediği görülmektedir. Nitekim bu dönemde, Mekke, Medine ve Kûfe'deki müfessir sahabîler etrafında tefsir medreseleri oluşturulmuş, böylece çeşitli şehirlere vali, kadı ya da muallim olarak gönderilen sahâbelerin etrafında ilim halkaları oluşmuştur. Tâbiîn devrinden de konumuzla ilgili birkaç örnek verecek olursak, tâbiî müfessirlerden Sa'îd b. Cübeyr العفو/*afv* kelimesinin, Kur'ân'da; *günahtan kaçınmak*, *infak* (Bakara 219), *ihsân* (Bakara 237) olmak üzere üç anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Yine Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid, Felak Sûresi 1. قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ âyetindeki الفلق kelimesini *sabah* olarak tefsir etmişler, Mücâhid, Atâ b. Ebî Rebâh, Katâde ve Hasan-ı Basrî, Bakara Sûresi 19. âyette

geçen ”كَصَيِّبٍ“ kelimesini *yağmur* olarak أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ açıklamışlardır. İkrime, Yâsîn Sûresi 13.âyetinde geçen وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً اَصْحَابَ الْقَرْيَةِ “Onlara, şu şehir/karye halkını misal getir” ”الْقَرْيَةِ“ kelimesinin *Antakya* olduğunu belirtmiştir. Bu örnekler de tâbiîn döneminde gerek çokanlamlı gerekse tek anlamı olduğu halde, âyetin bağlamı dikkate alınarak farklı anlamların kastedildiği lafızların ele alınıp incelenmeye başlandığını göstermektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminde sözlü olarak ve genellikle soru-cevap yöntemiyle gelişen ilmî hareketlilik, hicrî ikinci asırdan itibaren yazılı tefsir çalışmalarına dönüşmüştür. Bu dönemde Kur'ân'la ilgili dilbilimsel araştırmalar da hız kazanmış ve Vücûh-Nezâir çalışmaları önemli bir ilim dalı hâline gelmiştir. Her ne kadar bu alandaki çalışmalar son dönemlerde azalmış olsa da bugüne kadar ortaya konan eserler oldukça geniş bir külliyat oluşturmuştur. Bu sahada bilinen ilk eser, aynı zamanda ilk yazılı tefsirin de sahibi olan Mukâtil b. Süleymân'a ait *el-Vücûh ve'n-Nezâir*dir. Hicrî ikinci asırda yazılan bu eser, Vücûh-Nezâir ilminin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Mukâtil'in eseri, hem bu alanda yapılan ilk çalışmalar arasında yer alması hem de kendisinden sonra gelen âlimleri etkilemesi bakımından büyük bir öneme sahiptir. Nitekim onun vücûh ve nezâir kavramlarını ele alış şekli ve izlediği yöntem, daha sonraki eserlerde neredeyse birebir taklit edilerek devam ettirilmiştir.

Mukâtil'in eserinin, dört farklı tahkiki yapılmış olup, bu çalışmada Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in tahkikini yaptığı nüsha esas alınmıştır. Eserde 176 lafız bulunmaktadır. İlk lafız “الهدى/el-hüdâ”, son lafız ise “فَوْقَ/fevka” kelimesidir. Eserin ilk olması yönüyle, sistematik olmadığı gerek alfabetik gerekse vücûh sayısı bakımından sıraya göre yazılmadığı gibi mushaf tertibi dikkate alınarak da yazılmamıştır. Mukâtil bir Kur'ân sözlüğü özelliği taşıyan bu eserinde Vücûh-Nezâir terimlerini birtakım üslûp veya kalıp ifade şekilleriyle birlikte kullanmıştır. Vücûh-Nezâir üslûbu veya tarzı olarak da ifade edilebilecek bu uygulamada Mukâtil, bir lafzı incelemeye başlarken öncelikle, kelimenin vücûhunu yani Kur'ân'da kaç farklı anlamda kullanıldığını zikretmiştir. Lafzın “ على وجهين/İki vecih”, “على ثلاثة أوجه/üç vecih”, “على أربعة أوجه/dört vecih” … şeklinde

vecih/anlam bilgisini verdikten sonra, bunları teker teker açıklamıştır. Vecihleri de "الوجه الأوّل /birinci vecih", "الوجه الثّاني /ikinci vecih", şeklinde sıralamıştır. Bir vechi açıklarken, o kelimenin geçtiği âyetleri verdikten sonra, varsa aynı anlamın farklı yerlerde geçen âyet örneklerini yani nazîrini de genellikle "نظيرها" ، "مثلها" ، "كقوله" ، وقال " gibi kalıp ifadeleri kullanarak vermiştir. Zû vücûh bir lafzın anlamlarının Kur'ân'da çok sayıda bulunduğuna işaret etmek için, "bunun örnekleri/benzerleri çoktur" anlamında "ونحوه كثير" ibaresini, eğer Kur'ân'da sadece bir ya da iki yerde geçiyorsa, başka yerde geçmediğini göstermek için de " ليس غيره، ليس غيرهما" gibi ifadeler kullanmıştır.

Vücûh-Nezâir ilminin tanımlarında her ne kadar görüş farklılığı bulunsa da tarihten günümüze bu sahada yazılan eserlerin biçim, metot ve içerik yönünden Mukâtil'in eserine benzediği görülmüştür. İbnü'l-Cevzî dahil diğer ilk dönem müelliflerinin Mukâtil'in izini takip etmeleri, kitaplarında birebir aynı yöntemi uygulamaları, Vücûh-Nezâir uslûplarını (*vech, vecheyn, evcuh, vücûh; nazîruhâ, misluhû; nahvehû, ke kavlihî* vd.) kullanmaları, Mukâtil'in yönteminin, bu ilimde asıl yöntem olarak kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim ele aldıkları lafızlar, bu lafızlara verdikleri örnekler/nezâir genelde aynıdır.

Mukâtil'den sonra bu sahada eser yazan müellifler onun yöntemini devam ettirmişler, ilave olarak Mukâtil'in vermediği lafızları verme veya verdiği lafızların vecih sayılarını artırma ya da azaltma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda Hârûn b. Mûsâ 208, Yahyâ b. Sellâm 115, Hakîm Tirmizî 81, Ebû Hilâl el-Askerî 212, Hîrî ise 540 lafzı incelemiştir. Ele aldığı kelime sayısı bakımından Hîrî'nin eserinden sonra ikinci sırada yer alan Dâmeğânî'nin eseri 531, İbnü'l-Cevzî'nin incelediği kelime sayısı ise 316'dır. Dolayısıyla Yahyâ b. Sellâm ve Tirmizî hariç diğer müellifler, Mukâtil'in kitabına almadığı çokanlamlılık özelliği taşıyan diğer kelimeleri eserlerine alarak lafız sayısında artışa gitmişlerdir. Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm'ın eserlerinde ele alınan lafızlar, lafızların sıralanışı ve vecih sayıları, uygulanan yöntem, nezâir örnekleri gibi yönlerden, Mukâtil'in eseriyle birebir benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Hatta Yahya b. Sellâm'ın

eserine aldığı 115 lafızdan 106'sı Mukâtil'in eserinde olan lafızların aynısıdır ve bu lafızlardan ilk elliye yakınının sıralaması da hemen hemen aynıdır.

İlk dönem eserleri arasında metot ve içerik yönünden genelde benzerlik mevcut iken Hakîm ve İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımlarında farklılık göze çarpmaktadır. Nitekim Tirmizî incelediği lafızlara verdiği vecihleri, lafzın kök/temel anlamı çerçevesinde, tasavvufî/işârî bir yönelimle tefsir etmeye, açıklamaya çalışmıştır. İbnü'l-Cevzî ise kitabında ele aldığı kelimeleri genel olarak belli bir yöntem çerçevesinde incelemiştir. Lafızların vücûhuna/bağlamsal anlamlarına geçmeden önce kelimeyi lügavi açıdan ele alıp, asli/kök anlamını vermiş, daha sonra vecihleri açıklamaya geçmiştir.

Eserlere mukaddime ile başlama geleneği ilk olarak Hakîm Tirmizî ile ortaya çıkmış, sonrasında Askerî, Hîrî ve Dâmegânî de benzer nitelikte, telif sebeplerini anlatan mukaddimelerle eserlerine başlamışlardır. İbnü'l-Cevzî ise mukaddimeyle beraber ilmin tanımını da yapmıştır. Bu müellifler ayrıca, araştıranlar ve ezberleyenler için kolaylık sağlamak amacıyla eserlerini alfabetik sıraya göre tertip ettiklerini de belirtmişlerdir.

Müellifler lafızları incelerken sarf yönünden bir yöntem takip etmemiş, bazı durumlarda lafızları kök halleri veya iştikaklarıyla birlikte müfred, cemi, mastar gibi formlarda, bazen de fiil, ism-i fâil, ism-i mefûl gibi halleriyle, âyetlerde geçtiği şekliyle eserlerine almışlardır. Bu da vecih sayılarının artmasına yol açmıştır. Ancak bu durum çoğu zaman anlamlar ortak olduğu için tekrarlara düşülmesine yol açsa da Mukâtil'in yöntemini izleyen bu müelliflerin, eserlerine dahil ettikleri yeni lafızlar ve lafızlara delil olarak verdikleri âyetlerle bu ilmin gelişimine katkıda bulunduklarını söylemek mümkündür.

Eserlerdeki lafız sayılarına ve müelliflerin bakış açılarına rağmen, incelenen yazarların Vücûh-Nezâir ilmine yaklaşımlarının Mukâtil'in yöntem ve uygulamalarıyla örtüştüğü görülmüştür. Nitekim eserlerinin tamamı incelendiğinde, onlara göre de *vücûh;* bir lafzın Kur'ân'da geldiği yerlerde farklı anlamlar kazanması*, nezâir* ise bu anlamlardan herhangi birinin Kur'ân-ı Kerîm'de tekrarlandığı âyetler olarak tanımlanmıştır. Lafız sayıları ve eser uzunluklarındaki farklılıklara rağmen, müelliflerin bu tanım çerçevesinde neredeyse fikir birliği içinde oldukları da tespit edilmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde Vücûh-Nezâir'le ilişkili ele aldığımız kavramlardan *müşterek lafız, mütevâtı' lafız* ve *müterâdif lafız* kavramları, hicrî ikinci asırdan itibaren ele alınan Vücûh-Nezâir ilmine dair kimi eserlerde, bu ilimle ilgili yapılan tanımlarda birbirine

karıştırılmış ve birbirinin yerine kullanılmıştır. Nitekim günümüzde yapılan birçok çalışmada, yazılan kitap, tez ve makalelerde *vücûh* ile müşterek lafız ve *nezâir* ile de mütevâtı' lafız veya müterâdif lafız aynı kabul edildiği gibi bu yaklaşımın ısrarla devam ettirildiği de görülmüştür. Bu çalışmalarda, İbn Teymiyye'nin "*Vücûh, müşterek isimlerde, nezâir mütevâtı' isimlerdedir*" tanımı ve ondan sonra gelen Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprizâde gibi âlimlerin de bu tanımı benimsemesi ve savunmasının etkilerinin olduğu düşünülmektedir. Bu kavramların Vücûh-Nezâir ilmi yerine kullanılamayacağına, benzer yönlerinin bulunduğu ancak birbiri yerine tanımlanamayacağına yukarıda birinci bölümün sonuç kısmında değindiğimiz için burada tekrara girmeden burada "eşbah, çokanlamlılık, eş anlamlılık ve semantik" kavramları ile ilgili tespitlerimizi paylaşmak istiyoruz.

Kaynaklarda Vücûh-Nezâir ilmi için *el vücûh ve'n-nezâir* ve *el eşbâh ve'n-nezâir* şeklinde iki isimlendirmenin mevcut olduğu görülmektedir. Ancak yaygın olan kullanım birincisidir. Mukâtil'in kitabı da her iki isimle anılmaktadır. "Eşbâh" kelimesi "ş-b-h/ شَبَه" kökünden türeyerek "aynı, benzer, denk" gibi anlamlar taşırken; "nezâir" kelimesi ise "nazîr/ نظير " kelimesinin çoğulu olup "benzer, denk, aynısı" anlamlarına gelmektedir.

Her iki terim de esasen "birbirine benzeyen şeyler" anlamına gelmektedir. Dilciler, eşbâh ile nezâir arasında önemli bir anlam farkı olmadığını savunurken, Süyûtî bu iki terimin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; aralarında birçok yönden benzerlik bulunan şeyler *eşbâh,* sadece bir veya birkaç yönden benzerlik bulunanlar ise *nezâir*'dir. Süyûtî *el-Hâvî* adlı eserinde de "nazîr, şibh ve misl" kelimeleri arasında ince farklılıkların olduğunu dile getirmiştir. Ona göre "misl", diğer ikisinden daha husûsidir. "Şibh" ise "misl" den daha umûmî (genel), "nazîr" den daha hâs (özel) bir anlamdır. "Nazîr" ise "şibh"den daha umumidir. Yine Süyûtî'ye göre, *misl'de* her açıdan eşitlik varken*, şibh'*te*,* her açıdan ziyade, birçok yönden ortak olma durumu söz konusudur*, nazîrde* ise benzerliğin birkaç yönden veya bir açıdan bile ortak olması yeterlidir. Bu tanımlamalara göre, *el-vücûh ve'n-nezâir* ile *el-vücûh ve'l-eşbâh* tamlamaları aynı anlama gelirken, *el-eşbâh ve'n-nezâir* kullanımı uygun değildir; zira bu kullanımda eşbâh kelimesi, vücûh yerine konulmaktadır ki bu isimlendirmede vecihlere/anlamlara tekabül eden herhangi bir şey yoktur dolayısıyla anlamsal tutarsızlık ortaya çıkmaktadır. Zira *el-vücûh ve'n-nezâir*, "farklı anlamlar ve benzerler" anlamına gelirken, *el-eşbâh ve'n-*

nezâir, "benzeyenler ve benzerler" veya Süyûtî'nin tanımına göre "birçok yönden veya birkaç yönden benzeyenler" gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bu kullanım isabetli değildir.

Ezdâd lafızların âlimler nezdinde müşterek veya çokanlamlılıkla ilişkisi tartışıldığı kadar, Vücûh-Nezâir ile bağlantısının olup olmadığı meselesi üzerinde durulmadığı tespit edilmiştir. Bunda da tarihi süreç içerisinde Vücûh-Nezâir tanımları arasında ezdâdı çağrıştıran herhangi bir ifadenin kullanılmamasının etkili olduğu düşünülmektedir.

Vücûh lafzı yerine kullanılan veya benzetme yapılan diğer bir kavram da "çokanlamlılık" kelimesidir. *Çokanlamlılık* genel olarak "bir kelimenin temel anlamını yitirmeden yeni veya yan anlamlar kazanarak iki ya da daha fazla şekilde anlaşılabilmesi olgusudur." Buna karşın, vücûh; kelimelerin sadece farklı anlamlar kazanmasını değil, aynı zamanda farklı şeylere delâlet etme durumunu da kapsar. Bu yönüyle vücûh çokanlamlılığı da içine alan geniş bir kavramdır. Nitekim çokanlamlılıkta konuşulan, yazılan dil üzerinde bir gelişim, değişim söz konusudur. Vücûh ise ilâhî kelâmın üslûp özelliği ve i'câz yönüyle bağlantılı olup, zamanla öğrenilmiş anlamlar bütünü olmayıp, dilsel zenginliğe dayalıdır. İkisinin arasını ayıran en bariz fark da budur. Dolayısıyla, vücûh kavramını her çalışmada direkt olarak "çokanlamlılık" olarak tanımlamak doğru olmayıp, benzerlik gösterdiği ancak kapsam olarak daha geniş bir olgu olduğu söylenebilir. Öte yandan, bu ilmin nezâir boyutu, kelimenin aynı anlamının tekrarlanmasına odaklandığı için çokanlamlılıkla uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur.

Kimi zaman çokanlamlılık yerine de kullanılan eşadlılık kavramı, "bir dilde tamamen farklı iki ya da daha fazla anlamın, ses veya yazım açısından aynı lafızla ifade edilmesi" şeklinde tanımlanmaktadır; örneğin, Türkçede birinci tekil şahıs zamiri "ben" ile vücuttaki leke ya da kabartıyı ifade eden "ben", ya da "yüz" kelimesinin hem "surat" hem de "sayı" anlamında kullanılması eşadlılığa örnektir. Çokanlamlılıkta temel anlam ile kazanılan yeni anlamlar arasında bir ilişki bulunurken, eşadlılıkta bu bağ yoktur. Vücûh ilmi de aynı lafzın farklı anlamlarını incelerken ses ve yazım açısından eşadlılıkla benzerlikler gösterse de her iki kavramın tanımları ve kapsamları birbirinin yerine kullanılamaz. Nitekim zû vücûh lafızlar arasında, eşadlı ve çokanlamlı kelimeler bulunmaktadır. Örneğin, Mukâtil "maraz" kelimesini "şüphe, günah, yaralı ve hastalık" olarak dört farklı anlamda açıklamıştır. İlk iki anlam arasında bir ilişki bulunmazken,

"yaralı" ve "hastalık" arasında, yaralanmanın aynı zamanda bir hastalık olarak değerlendirilebileceği düşüncesiyle bağlantı kurulabilir. Böylece "maraz" kelimesi hem çokanlamlılık hem de eşadlılık özellikleri gösterir; ancak tamamen bu kavramlardan biriyle tanımlanamaz. Ayrıca, ilmin *nezâir* boyutu, çokanlamlılık gibi yeni anlam kazanımları veya eşadlılık gibi tamamen farklı anlamların varlığından ziyade, anlamın aynılığı ve tekrarıyla ilgilidir. Bu nedenle, bu ilmin *vücûh* boyutu her iki kavramla da benzerlik gösterse de Vücûh-Nezâir ilminin sadece çokanlamlı veya eşadlı olarak tanımlanmasının mümkün olmadığı gözükmektedir.

Müşterek lafız ve çokanlamlılığın en önemli sebeplerinden biri olarak görülen ve Anlam bilim olarak da bilinen, Semantik, genel tanımıyla; dili anlam yönünden ele alıp, gösterge ile gösterilen arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalıdır. Semantik kavramının Arapçadaki yaygın kullanımı علم الدلالة/*Ilmü'd-delâle* şeklindedir. Semantik, bir kelimenin kök anlamından başlayarak tarihsel süreçte kazandığı tüm yeni anlamları inceleyen bir disiplindir. Bu yöntem, Kur'ân'daki anahtar kelimelerin vahyin inişi sırasında sahip oldukları temel anlamları tespit ederek, bu kelimelerin zaman içinde yaşadığı anlam daralması, genişlemesi, iyileşmesi veya kötüleşmesi gibi değişimleri ve böylece Kur'ân siyâkında nasıl bir anlam ifade ettiğini ortaya koymayı amaçlar. Dolayısıyla semantik, çokanlamlı, eşanlamlı, zıt anlamlı vb. kelimelerin hepsiyle ilgilenir. Öte yandan, Vücûh-Nezâir ilmi, kelimenin tarihsel kökeniyle veya evrimiyle ilgilenmez; onun yerine, bir lafzın tenzil dönemi süresince 23 yıllık zaman diliminde Kur'ân-ı Kerîm'de farklı yerlerde hangi anlamlarda kullanıldığını ve bu anlamların tekrarlandığı yerleri tespit ve tefsir etmeye çalışır. Bu yüzden incelenen kelime sayısı semantik ilmine göre daha sınırlıdır. Ayrıca, semantik daha çok sözlüksel (lügavî) bir çalışma iken, Vücûh-Nezâir'in metodolojisi daha çok lafız tahlili esasına dayanmaktadır. Özetle, her iki ilim de lafızların anlamlarıyla ilgilenmeleri yönünde benzerlik gösterse de tanımları, kapsamları, kavramları ve uyguladıkları yöntemler birbirinden farklıdır. Bu yüzden bu disiplinlerin birbirinin yerine kullanılması mümkün değildir.

Tezin son bölümünde, Vücûh-Nezâir ilminin tefsirlere etkisi incelenirken, tezin hacmi, çalışma süresinin kısıtlılığı ve konunun yoğunluğu nedeniyle, ilmin temel kaynağı olan Mukâtil'in eseri esas alınmıştır. Bu eserden üçer lafız seçilerek yedi farklı tefsir grubundan -rivâyet, dirâyet, mezhebi, fıkhî, iş'ârî, ictimâî ve ilmî tefsir- her birinden üçer

örnek olacak şekilde araştırılmıştır. Böylece toplamda yirmi bir lafız, yirmi bir farklı tefsir çeşidi üzerinden analiz edilmiştir.

Vücûh-Nezâir ilminin, Rivâyet tefsirlerine etkisinin araştırıldığı bölümde, Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinden seçilen "*Hüdâ, küfr, şirk*" lafızları, Taberî'nin *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*, İbn Kesîr'in *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm*, Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-meʾşûr* adlı eserlerinde incelenmiştir.

Taberî'nin, "*el-Hüdâ*" lafzını bazı vecihlerde (1, 3, 12, 14, 17) Mukâtil'in kullandığı lafızları birebir kullanarak açıkladığı, bazı vecihlerde ise (2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15) benzer veya eş anlamlı kelimelerle yorumladığı görülmüştür. Ayrıca, 16. vecihdeki âyetleri tefsir etmeyip olduğu gibi aldığı tespit edilmiştir. İbn Kesîr'in de bazı vecihlerde (4, 5, 7, 8) "Hüdâ" lafzını açıklama yapmadan doğrudan kullandığı, açıklama yaptığı yerlerde ise Taberî gibi Mukâtil'le benzer (1, 2, 3, 6, 10, 11, 13, 16) veya aynı anlamları (3, 12, 14, 17) verdiği görülmüştür. Bununla birlikte, bazı vecihlerde verdiği anlamların (9) Mukâtil'in verdiği anlamla örtüşmediği, bazı âyetleri ise (15) hiç tefsir etmediği tespit edilmiştir. Süyûtî'nin bazı vecihlerde Mukâtil'le aynı kelimeleri (12, 14, 17) kullandığı, bazı vecihlerde ise (1, 4, 6, 7, 8, 11, 16) benzer kelimelerle, bazılarında ise farklı kelimelerle açıkladığı belirlenmiştir. Bunun yanında, bazı âyetlere herhangi bir açıklama getirmediği (2, 3, 5, 10, 13, 15) ve 9. vecihteki âyetleri ise tefsirine hiç almadığı görülmüştür.

"*el-Küfr*" lafzının 1, 2 ve 3. vecihlerinde, Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî'nin, birebir aynı kelimeleri kullanmasalar da Mukâtil'le anlam bakımından benzer bir yaklaşım sergiledikleri görülmüştür. Yorumlarının ortak noktası, Allah'ın gönderdiği veya indirdiği şeylerin, dolayısıyla tevhidin ve dinin inkâr edilmesidir. 4. vecihte ise Taberî ve İbn Kesîr'in genellikle Mukâtil ile aynı kelimeleri kullandıkları, Süyûtî'nin ise daha çok anlam bakımından benzer lafızları tercih ettiği, bazı durumlarda da vecihte geçen âyetleri tefsirine hiç almadığı görülmüştür.

"*Şirk*" lafzının 1. vechinde, Taberî ve İbn Kesîr'in, âyetlerde geçen şirk kelimesine Mukâtil ile aynı anlamları verdikleri, ancak Süyûtî'nin ilgili kısma herhangi bir açıklama getirmediği, bunun yerine âyetlerin diğer bölümlerine odaklandığı veya bu âyetleri tefsirine almadığı görülmüştür. 2 ve 3. vecihte ise Taberî, İbn Kesîr ve Süyûtî'nin, *şirk*

lafızlarına Mukâtil'le benzer veya aynı anlamları verdikleri ve bu bağlamda ortak bir yaklaşım sergiledikleri tespit edilmiştir.

İncelenen lafızlar bağlamında, Vücûh-Nezâir ilminin rivâyet tefsirlerine etkisi olduğu görülmüştür. Tefsirlerde verilen anlamlar, birebir aynı kelimelerle olmasa da Mukâtil'in yorumlarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Bazı vecihlerde lafzen benzerlik bulunurken, çoğunda anlam yönünden paralellik olduğu anlaşılmıştır. Genel olarak tefsirler, müfessirlerin ilmî ve ictihadî birikimlerine dayanırken, rivâyet tefsirlerinde Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'den gelen rivâyetlerin etkisi daha belirgindir. Bu çerçevede, erken dönem tefsirlerinden olan Mukâtil'in eserinin sonraki tefsirler üzerinde etkisinin kaçınılmaz olduğunu söylemek mümkündür.

Vücûh-Nezâir ilminin Dirâyet tefsirlerine etkisi bölümünde "*maraz, libâs, birr*" lafızları, öncelikle dirâyet tefsirlerinin de ilki olması yönüyle yine Mukâtil'in *Tefsîrü'l-kebîr* adlı eserinde incelenmiş, dolayısıyla Mukâtil'in iki eseri arasında uygunluk olup olmadığının araştırılması da hedeflenmiştir. Daha sonra lafızlar Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîḥu'l-ġayb* ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl* adlı eserlerinde incelenmiştir.

Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde "*maraz*" lafzına 1. vecihte "şekk/şüphe" 2. vecihte "fücur/ahlâksızlık", 3. vecihte "yara/yaralı", 4. vecihte "hastalık" olarak verdiği anlamları, *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserinde de aynen tekrarladığı, böylece iki eserinde de aynı tutumu sergilediği görülmüştür. Râzî, 1. vecihte "maraz" kelimesini "kalb hastalıkları, küfür, kötü ahlak, münafıklar" gibi farklı kelimelerle açıklamış, ancak bu durumlarda "şüphe"nin de payı olduğu için Mukâtil'le benzer bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Nesefî ise "maraz"ı "şüphe ve nifak" olarak Mukâtil'le aynı şekilde açıklamıştır. 2. vecihte, Râzî Mukâtil'in "fücur" dediğini "fısk" ile açıklamış, diğer âyeti ise tefsir etmemiştir. Nesefî ise Mukâtil'le aynı anlamları vermiştir. 3. vecihte, Râzî "maraz"ı genel anlamda "hastalık" olarak kabul edip fıkhî açıklamalar yapmış, Nesefî de benzer şekilde yorumlamıştır. "Yara" da bir hastalık olduğundan, müelliflerin yaklaşımı Mukâtil'le örtüşmektedir. 4. vecihte ise Râzî ve Nesefî, Mukâtil gibi "maraz"ı "hastalık" olarak açıklamışlardır. Dolayısıyla, müelliflerin "maraz" kelimesini tüm vecihlerde Mukâtil'e benzer şekilde yorumladıkları görülmüştür.

Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde "*libâs*" kelimesine "karıştırmak", "sükûnet", "elbise giysi" ve "salih amel" olarak dört farklı anlam vermiştir. Tefsirinde de yine aynı anlamları vermiştir. Râzî, ilk âyeti "kandırmak, saptırmak" şeklinde yorumlamış, diğer âyetlerde de doğrudan "karıştırmak" kelimesini kullanmasa da yaptığı yorumlar bu anlamı ima etmektedir. Nesefî ise âyetlerdeki kelimeleri "karıştırmak, bulaştırmak" şeklinde tefsir etmiştir; böylece Râzî ve Nesefî Mukâtil'in yaklaşımına paralel bir yorum sergilemişlerdir. Bununla birlikte, 2. vecihte Râzî ve Nesefî Mukâtil'den farklı olarak âyetleri "örtü, elbise" anlamında değerlendirirken, 3. vecihte her üç müellif benzer şekilde "elbise giysi" anlamına işaret eden ifadeler kullanmış; 4. vecihte ise doğrudan "salih amel" dememişler, ancak yorumlarında bu kavrama yakın terimlere yer vermişlerdir. Dolayısıyla, müelliflerin "libas" kavramını tefsir ederken Mukâtil'le büyük ölçüde benzer bir yaklaşım sergiledikleri görülmüştür.

Mukâtil, "*birr*" kelimesini her iki eserinde de "bağ, akrabalık bağı, itaat, takvâ" olarak açıklamıştır. Râzî ve Nesefî de "birr" kelimesini lafız ve yorum açısından Mukâtil'le benzer şekilde ele almışlardır. 2. vecihte, Râzî bazı âyetlerde Mukâtil'le aynı, bazılarında ise farklı açıklamalar yapmış, Abese Sûresi 16. âyetini ise Mukâtil'in görüşüne yer vererek açıklamıştır. Nesefî'nin açıklamaları ise Mukâtil'in verdiği anlamlarla daha fazla örtüşmektedir. 3. vecihte, Râzî ve Nesefî "birr" kelimesini daha çok "hayır ve güzel ameller için kullanılan ortak bir isim" olarak ele almışlardır. İlk iki vecihte müelliflerin Mukâtil'le benzer yaklaşımlar sergilediği, ancak bu durumun son vecihte farklılık arzettiği görülmüştür.

Dirâyet tefsirlerinde Vücûh-Nezâir ilminin etkisi belirgin olup, Mukâtil'in "*maraz, libâs, birr*" lafızlarını hem *el-Vücûh ve'n-Nezâir* hem de *et-Tefsîru'l-Kebîr* eserinde aynı anlamlarda yorumladığı, böylece eserleri arasında tutarlılık bulunduğu tespit edilmiştir. Müfessirler kendi ilmî ve ictihad î birikimleri, Arap dili ve edebiyatına olan hâkimiyetleri çerçevesinde tefsirlerini oluşturmuş olsalar da Vücûh-Nezâir çalışmalarından esinlendikleri anlaşılmaktadır. Râzî'nin, Abese Sûresi 16. âyetinde "birr" lafzını Mukâtil'in görüşüne yer vererek açıklaması bu etkinin somut örneğidir. Her ne kadar tefsirlerde tam olarak birebir aynı anlamlar tercih edilmemiş olsa da çoğu yerde benzer anlamların verildiği görülmüştür. Bunun yanında, bazı farklılıkların bulunması da tabiidir. Nitekim, eserlerin yazılış amaçları farklı olduğu gibi her müfessirin ictihad î

yaklaşımı ve âyetleri anlama biçimi, dolayısıyla tefsir yeteneği de farklılık göstermektedir.

Mezhebî tefsirlerde Vücûh-Nezâir ilminin etkisi, "*el-ism, el-fısk, el-hasenetü ve's-seyyietü*" lafızları bağlamında, Mâtürîdî'nin *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Tabersî'nin *Mecmaʿu'l-beyân* adlı eserlerinde araştırılmıştır.

Mukâtil, "*el-İsm*" lafzını 1. vecihte "şirk" olarak açıklamış, müfessirler ise genellikle "ism/günah" anlamını tercih etmişlerdir. Zemahşerî, "yalan" olarak açıkladıktan sonra "şirk" anlamına da işaret etmiş, Tabersî ise "küfür" anlamıyla birlikte bütün günahlar "ism"dir şeklinde genel bir açıklama yapmıştır. 2. vecihte, Mukâtil'in verdiği "ma'siyet, günah, isyan" anlamları, 3. vecihte "günah", 4. vecihte ise "zina" anlamı müfessirler tarafından da verilmiş, 5. vecihte de birebir aynı olmasa da benzer anlamlar verilmiştir. Dolayısıyla "el-İsm" lafzının tüm vecihlerinde Mukâtil'in açıklamalarıyla bir uyum söz konusu olduğu tespit edilmiştir.

Mukâtil, 1. vecihte "*fısk*"ı "inkâr, ma'siyet/isyan" olarak açıklarken, Mâtürîdî "Allah'ın emrinin dışına çıkmak" şeklinde yorumlayarak bu hâl üzere devam edenlerin hidâyete eremeyeceğini belirtmiştir. Zemahşerî, "küfürde inatlaşmak, iyi halleri terk etmek"; Tabersî ise "Allah ve Rasûlü'ne iman ve itaattan çıkmak" anlamlarını vermiştir. 2. vecihte tüm müellifler Mukâtil'le benzer anlamları vermişlerdir. Bu vecihte Mukâtil, Secde Sûresi 18. âyetin nüzûl sebebine de değinmiş, eserinde sebeb-i nüzûle fazla yer vermese de teyit amacıyla nadiren kullanmıştır. Bu durum, Vücûh-Nezâir ilminin bu konuyla ilişkisini ortaya koymakta ve ilmin ortaya çıkış sebeplerinden birinin de esbâb-ı nüzûl olabileceğini düşündürmektedir. 3. vecihte ise "fısk"ın isyan ve inkâr bağlamındaki anlamı, kullanılan ifadeler tam olmasa da büyük ölçüde Mukâtil'le benzerlik göstermektedir.

Ayrıca bu lafzın bütün vecihleri ve örnek âyetler değerlendirildiğinde, Zemahşerî'nin "fısk" lafzını genellikle "küfür ve küfürde inatlaşmak" olarak te'vil ettiği görülmektedir. Bu durum, mezhebi olan Mutezile doktrininin etkisinde kaldığını da düşündürmektedir. Yine Zemahşerî'nin "fısk" kelimesini incelediğimiz âyetlerde genellikle "küfür" ile eşdeğer tutması ve tek anlam üzerinden ele alması, bu lafzı Mukâtil gibi zû vücûh olarak kabul etmediğini de göstermektedir.

"*el-Hasenetü ve's-Seyyietü*" kelimesinin 1. vechinde müellifler "hasene" ve "seyyie" kelimelerine "*nimet, ganimet, zafer ve bela, şiddet, felaket, hezimet*" gibi genelde benzer manaları vermişler, dolayısıyla Mukâtil'le aynı yaklaşımı benimsemişlerdir. 2. 3. ve 4. vecihlerde de verdikleri anlamlar Mukâtil'in verdiği anlamlarla hemen hemen aynıdır, ancak müellifler özellikle de Tabersî daha geniş açıklamalarda bulunmuştur. Bu durum da bu eserlerin kelime tahlili değil, tefsir/yorum amaçlı yazılmış olmalarıyla açıklanabilir. 5. vecihte de müellifler âyetlere Mukâtil'in verdiği "*el-Hasene, af ve güzel söz; es-Seyyie kötü, çirkin söz ve eziyet*" anlamında benzer anlamlar vermişlerdir. Dolayısıyla Mukâtil'le aralarında uyum görülmektedir.

İncelenen lafızlara göre, müelliflerin Mukâtil'le bire bir aynı kelimeleri kullanmasalar da çoğu yerde benzer kelimelerle aynı anlamı ifade ettikleri ve bunu da genelde uzunca açıklama yoluna gittikleri görülmüştür. Dolayısıyla Vücûh-Nezâir ilminin etkisinin mezhebî tefsirlerde görüldüğünü söylemek mümkündür.

Vücûh-Nezâir ilminin fıkhî tefsirlere etkisini tespit edebilmek için "*et-tuhûr, el-ma'rûf, er-recm*" lafızları, İmam Şâfiî'nin *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* adlı eserinde, Hanefî fakihlerden Cessâs'ın *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* adlı eserinde ve Kurtubî'nin *el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân* adlı eserinde incelenmiştir.

Birinci vecihte, Şâfiî, Cessâs ve Kurtubî, Mukâtil gibi "*et-tuhûr*" lafzını "temizlenmek, yıkanmak, gusletmek" anlamında yorumlamışlardır. 2. ve 3. vecihte Cessâs ve Kurtubî yine Mukâtil'le aynı yaklaşımı benimsemişler, birebir aynı kelimeleri kullanmasalar da benzer anlamları vermişlerdir. 4 ve 5. vecihlerdeki âyetleri Şâfiî ve Cessâs tefsir yapmazken, Kurtubî ilk âyeti Mukâtil'le aynı şekilde "hayız ve bütün pisliklerden temizlenmek" olarak açıklamış; diğer âyetlerde ise genel açıklamalara yer vermiştir. 6. vecihde Cessâs Mukâtil'le aynı yaklaşımı sergilerken, Kurtubî Vâkıa Sûresindeki âyetteki "tuhr" lafzını "günahlardan temizlenmiş, melekler" şeklinde yorumlamış ve Mücâdele Sûresini de itikâdî açıdan ele almıştır. 7. vecihteki âyetlerde, Cessâs tefsir etmediği kısımlar dışında Mukâtil'in yaklaşımını izlerken, Kurtubî benzer şekilde ama daha geniş açıklamalar yapmıştır. 8. vecihte her iki müellif de Mukâtil'in verdiği "kalbin şüphelerden temizlenmesi" anlamını vermiş; 9. vecihte de Mukâtil'le benzer kelimeler kullanmışlardır. 10. vecihde ise Kurtubî, Mukâtil'le aynı yaklaşımı benimseyip âyeti "helal kılındı" olarak yorumlamıştır. Ancak Şâfiî'nin 1. vecih hariç diğer vecihlerdeki

âyetleri ya tefsir etmediği ya da âyetlerin geçtiği sûreleri tefsirine hiç almadığı görülmüştür.

"*el-Ma'rûf*" lafzının 1. vechinde Şâfiî ve Cessâs ilgili âyetleri tefsir etmemiş; Kurtubî ise farklı kelimelerle açıklamış hatta Nisâ Sûresi 114. âyette Mukâtil'in görüşünü zikretmiş ancak bu görüşün doğru olmadığını, kendi görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiştir 2. vecihte, müellifler Mukâtil'le uyumlu olarak "kadının iddeti, bekleme süresi bittikten sonra süslenmesi" şeklinde yorumlamışlar, 3. vecihte de aynı yaklaşımla âyetleri "iyi, güzel bir süre, bekleyiş" olarak ifade etmişlerdir. 4. vecihte ise Mukâtil "insana kolay gelen şey" anlamını verirken, Cessâs ve Kurtubî bu yoruma "nafaka" anlamını da eklemişlerdir. "el-Ma'rûf" lafzının 1. vechi hariç diğer vecihlerde müelliflerin Mukâtil'le benzer yaklaşımlar sergiledikleri görülmüştür.

"*er-Recm*" lafzının 1. vechinde, Şâfiî ve Cessâs'ta ilgili âyetlerin veya sûrelerin tefsirleri yer almazken, Kurtubî âyetleri "katletmek, öldürmek" şeklinde yorumlayarak Mukâtil'le uyum göstermiştir. 2 ve 4. vecihlerde, Şâfiî tefsir yapmazken, Cessâs birkaç âyeti tefsir etmiş; Kurtubî ise Mukâtil'in yorumuna paralel olarak "sövmek, küfretmek, lanet okumak" ifadelerini kullanmıştır. 3 ve 5. vecihlerde Şâfiî ve Cessâs'ın eserlerinde ilgili âyet veya sûrelerin tefsiri yer almamış, ancak Kurtubî Mukâtil'in yaklaşımını izleyerek "taş atmak", "tahminde bulunmak", "lanet, lanetlenmiş" gibi anlamlar vermiştir. Dolayısıyla, Kurtubî'nin tefsir yaklaşımının Mukâtil'le uyum içinde olduğunu söylemek mümkündür.

İncelenen lafızlar ışığında, Vücûh-Nezâir ilminin fıkhî tefsirlere etkisi tam olarak gözlemlenememiştir. Zira aranan lafızların vecihlerine ilişkin âyetlerin veya sûrelerin bir kısmı, Şâfiî ve Cessâs'ın eserlerinde tefsir edilmemiştir. Bu nedenle fıkhî tefsirler açısından tam bir değerlendirme yapılamasa da hemen hemen tüm vecihlerde Mukâtil'le benzer açıklamalar yapan Kurtubî'nin eserinde ilmin etkisinin olduğu görülmüştür. Nitekim Kurtubî, "ma'rûf" lafzının 1. vechi için, Nisâ Sûresi 114. âyetle ilgili olarak Mukâtil'in "farz" görüşünü zikretmiş, fakat bunun doğru olmadığını belirterek "ma'rûf bütün iyi amelleri kapsayan bir lafızdır" diyerek kendi görüşünü beyan etmiştir. Bu da Kurtubî'nin tefsirini oluştururken Mukâtil'in eserini incelediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Vücûh-Nezâir ilminin Tasavvufî tefsirlere etkisini tespit edebilmek için "*el-hikmetü, el-lağvü, el-esbâb*" lafızları, ilk olarak Kuşeyrî'nin *Leṭâʾifü'l-işârât* adlı eserinde, daha sonra Ali el-Kârî'nin, *Envârü'l-Ḳurʾân ve esrârü'l-furḳān*, ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûḥu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân* adlı eserlerinde incelenmiştir.

"*el-Hikmetü*" lafzının 1.vechinde Kuşeyrî, ilgili âyetleri herhangi bir özel kavramla açıklamadan bütünüyle tefsir ederken, Ali el-Kârî ve Bursevî, Mukâtil'in "mevâız/Kur'ân'daki emir ve yasaklardan oluşan öğütler, nasihatler" anlamını tam olarak kullanmasa da genelde "Kur'ân ve Sünnet" şeklinde benzer yorumlar yapmışlardır. 2. vecihte müellifler, bazı âyetlerde "hikmet"i "peygamberlik" olarak yorumlarken, diğer âyetlerde Mukâtil'in "anlayış, kavrayış ve ilim" açıklamasına benzer açıklamalar yapmışlardır. 3. vecihte Kuşeyrî, "nübüvvet, peygamberlik" anlamını farklı kavramlarla ele alırken, Ali el-Kârî ve Bursevî genellikle Mukâtil'le aynı şekilde tefsir etmişlerdir. 4. vecihde Kuşeyrî Mukâtil'in "Kur'ân'ın tefsiri" açıklamasına yer vermezken, Ali el-Kârî ve Bursevî ise Mukâtil'e yakın yorumlar yapmışlardır. 5. vecihte müellifler "hikmet"i doğrudan "Kur'ân" olarak ifade etmemiş, ancak Kur'ân'ın özelliklerini yansıtan "sağlam, söz, apaçık delil" gibi yorumlar getirerek Mukâtil'le uyumlu bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Birinci vecihte Mukâtil, "*el-Lağvü*" lafzını, "doğru sanılarak dünyevi meselelerde yalan yere yapılan yemin" olarak tanımlamış; diğer müellifler de *lağv*'ü "boş, gereksiz, faydasız söz" olarak değerlendirip, kastedileni yemin-i lağv şeklinde ifade edip, hükümleri üzerinde durmuşlardır. 2. vecihte, müellifler lafzı Mukâtil'le aynı kelimelerle "boş, faydasız, yararsız söz" olarak yorumlarken, Kuşeyrî tefsirinin genel özelliği olarak bu âyeti de kısa ifadeler yerine uzun cümlelerle açıklamıştır. 3. vecihte ise müellifler, Mukâtil'in "içki içenlerin sarhoşken söyledikleri yeminlerin ahirette geçersiz olacağı" şeklindeki tefsirine paralel bir yaklaşım sergilemişlerdir.

"*el-Esbâb*" lafzının 1. vechinde Mukâtil "*esbâb*"ı "kapılar, göklerin kapıları" olarak açıklarken, Kuşeyrî, Ali el-Kârî ve Bursevî "sebep, hedef, ip" şeklinde açıklamış; ancak yorumlarında "göklerin kapıları, yollar veya oraya götüren vasıtalar" anlamını kastettikleri görülmüştür. 2. vecihte, Kuşeyrî'nin yaklaşımında Mukâtil'le lafız ve mana açısından benzerlik bulunmazken, Ali el-Kârî ve Bursevî Mukâtil'e az da olsa yakın açıklamalar yapmıştır. 3. vecihte, Kuşeyrî âyetleri açıklamamış; diğer iki müellif ise "ilim

veya yollarının ilmi, bilgisi" şeklinde tefsir etmiştir. 4. vecihte ise müellifler Mukâtil'le aynı yaklaşımı izleyerek "esbâb" lafzına "ip" anlamı vermişlerdir.

İncelenen lafızlar yönüyle, tasavvufî tefsirlerde Vücûh-Nezâir ilminin etkisi açıkça görülmüştür. Zira Müelliflerin *hikmet* ve *esbâb* lafızlarının çoğu vecihlerinde, *el-lağvü* lafzının tüm vecihlerinde Mukâtil'in açıklamalarıyla aynı veya benzer yorumlar yaptıkları gözlemlenmiştir. Ancak Mukâtil'den farklı olarak, tasavvufî tefsirlerin de genel bir özelliği olarak âyetlerin daha uzunca açıklandığı da müşahede edilmiştir.

Vücûh-Nezâir ilminin ictimâî/sosyolojik tefsirlere etkisini tespit edebilmek amacıyla, "*ümmet, el-cihat, et-tuğyân*" lafızları, Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrü'l-Menâr*, Mustafa Merâğî'nin *Tefsîrü'l-Merâğî* ve Seyyid Kutub'un *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân* adlı eserlerinde incelenmiştir.

"*Ümmet*" lafzının 1. vechini, müfessirler Mukâtil'le aynı anlamda "topluluk, grup, cemaat" olarak tefsir etmişler ancak âyetlerin ilgili kısımlarını daha geniş olarak açıklamışlardır. Bu da tefsirin, doğası gereğidir, denilebilir. 2. vecihte, Reşîd Rızâ ve Merâğî Mukâtil'le benzer şekilde "din, İslâm dini" anlamını verirken, Seyyid Kutub bazı âyetleri açıklamamış, açıkladığı âyetlere de "tasavvur, anlayış, kabiliyet" gibi farklı anlamlar vermiştir. 3. vecihte "ümmet" lafzı Mukâtil'in belirttiği "zaman, müddet, günler, seneler" şeklinde tefsir edilmiştir. 4 ve 5. vecihteki âyetlerin sûreleri Reşîd Rızâ'nın tefsirinde bulunmazken, Merâğî ilk âyete Mukâtil'e benzer anlam verip, diğer âyete ise farklı olarak "din" anlamı vermiştir. Kutub ise ilk âyeti "kabiliyet" olarak açıklamış, diğerini ise yorumlamamıştır. 5. vecihte ise Merâğî ve Kutub, Mukâtil'in "hayırda, iyilikte öncü, imam, lider" anlamını vermişlerdir. 6. ve 7. vecihlerde müfessirler, Mukâtil'in verdiği anlamı vermişlerdir. 8. vecihteki sûrenin tefsiri Reşîd Rızâ'da yer almazken, Merâğî ve Kutub Mukâtil'e benzer açıklamalar yapmışlardır. 9.vecihte ise Mukâtil'in "yaratılış" anlamı, diğer müfessirler tarafından farklı kelimelerle fakat "yaratılan canlı (insan veya hayvan)" manasını ifade edecek şekilde, daha geniş açıklamalarla verilmiştir. Genel olarak, lafız yönünden farklılıklar olsa da anlam açısından müfessirlerin görüşlerinde bir benzerlik söz konusu olduğu görülmüştür.

"*el-Cihat*" lafzının 1. vechinde, Reşîd Rızâ, Merâğî ve Seyyid Kutub "cihad"ı "çaba, gayret, cihad" şeklinde yorumlamışlardır. Ancak öğütte ve nasihatte bulunmayı da kapsayan açıklamalarından, Mukâtil'in "söz ile cihad" anlamını kastettikleri

anlaşılmaktadır. 2. vecihteki ilk âyet için Reşîd Rızâ ve Merâgî Mukâtil'le aynı şekilde "silahla cihad, savaşmak" anlamı verirken, Seyyid Kutub "tehdit" anlamını vermiştir; vechin diğer âyetini ise "şiddet ve sert mücâdele" olarak açıklamışlardır. 3. vecihte, Reşîd Rızâ hariç diğer müellifler "cihad, çaba, savaş" gibi anlamlar verirken, Mukâtil "amel, iş" şeklinde yorum yapmış; bu nedenle 3. vecihte Mukâtil'le aralarında belirgin bir uyum gözlenmemiştir.

"*et-Tuğyân*" lafzının 1. vechinde müellifler "tuğyân"ı "dalâlet, sapkınlık, başı boşluk, haddi aşmak" olarak yorumlamışlardır. 2. vecihte Merâğî ve Kutub, Mukâtil'le aynı şekilde "isyan ve haddi aşmak" anlamını vermişlerdir. 2, 3 ve 4. vecihlerdeki âyetlerin geçtiği sûrelerin Reşîd Rızâ'da tefsiri yapılmamıştır. 3. vecihte Merâğî ve Kutub, "tuğyân"ı "suyun yükselmesi, taşması" şeklinde açıklamışlar, 4. vecihte ise "haddi aşmak, zorlamaya gitmek" anlamında yorumlamışlardır. Mukâtil ise "zulüm" olarak ifade etmiştir. Aralarında lafız yönünden birebir benzerlik olmamakla birlikte, kastedilen anlam açısından benzerlik söz konusudur.

İncelenen lafızlar, ictimâî/sosyolojik tefsirlerde Vücûh-Nezâir ilminin etkisini göstermektedir. Ancak seçilen lafızlara dair âyetler ve bu âyetlerin geçtiği sûreler Reşîd Rızâ'nın tefsirinde yer almamaktadır. Bu durum kesin bir kanaate varmayı güçleştirirken, diğer müelliflerin bazı vecihlerde Mukâtil'le aynı, çoğu yerde de benzer anlamlar verdikleri tespit edilmiştir. Bu durum, ictimâî/sosyolojik tefsirlerin de ilk dönem Vücûh-Nezâir eserlerinden etkilendiğini göstermektedir.

Vücûh-Nezâir ilminin ilmî tefsirlere etkisini tespit edebilmek için, Mukâtil'in eserinden seçilen "*el-halk, en-necm, el-âlemin*" lafızları, Şerkâvî'nin *el-Ḳurʾân ve'l-Kevn*, el-İskenderânî'nin *Keşfü'l-Esrâr* ve Tantâvî b. Cevherî'nin *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm* adlı eserlerinde incelenmiştir.

İncelenen lafızlar açısından değerlendirildiğinde, Vücûh-Nezâir ilminin ilmî tefsirlere yansımasının kısmi olduğu kanaatine varılmıştır. Şerkâvî ve İskenderânî, âyetleri kelime kelime açıklamak yerine, konu bazında ele almışlardır. Şerkâvî, belirli konuları (ör. bilim, felsefe, doğa olayları) ele alırken bunları detaylandırmamış; İskenderânî ise benzer yöntemi benimseyip konuları daha geniş açıklasa da mevcut kaynaklarda aranan lafızların tefsirlerine tam olarak ulaşılamamıştır. Dolayısıyla Vücûh-Nezâir anlayışının bu iki âlimin eserleri bağlamında ilmî tefsirlere yansıması konusunda sağlam bir kanaate

varılamamıştır. Buna karşın, Tantâvî Cevherî'nin yirmi beş ciltlik tamamı matbu kapsamlı eserinde seçilen "el-halk, en-necm, el-âlemin" lafızları incelendiğinde, vecihlerin neredeyse tamamına yakınında Mukâtil'le aynı veya benzer anlamları verdiği dolayısıyla her iki âlimin lafızlara yaklaşımlarının aynı olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak, Vücûh-Nezâir ilminin ilmî tefsirlere etkisinin özellikle Cevherî'nin tefsiri bağlamında görüldüğünü söylememiz mümkündür.

"Vücûh-Nezâir ilminin Tefsirdeki Yeri" başlığı altındaki bu son bölümde, Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinden seçilen yirmi bir lafzın, rivâyet, dirâyet, fıkhî, mezhebî, tasavvufî/işârî, ictimâî/sosyolojik ve ilmî olmak üzere yedi farklı grup olarak yirmi bir ayrı tefsirde yaptığımız inceleme sonucunda; tefsirlerin Mukâtil'in ilk dönem eseri olan *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinden etkilendikleri, dolayısıyla bu ilmin tefsirler ve müfessirlerin yorumları üzerinde belirleyici bir rol oynadığı görülmüştür. Nitekim lafızların tüm vecihlerini Mukâtil'le aynı anlamı vererek açıklamasalar da bazı vecihlerde aynı, çoğunda ise benzer, yakın veya eş anlamlılarını verdikleri tespit edilmiştir. Bunun yanında, müfessirlerin ilgili âyetleri Mukâtil'in özlü ifadesine kıyasla daha geniş ve detaylı biçimde açıkladıkları görülmüştür. Nitekim bu da tefsirlerin doğası gereğidir. Zira kapalı olanı açıklamak, anlaşılmayanı açıklığa kavuşturmak tefsirlerin gayesidir. Bu ise birkaç kelimeyle ifade edilemeyecek kadar kapsamlı bir çalışma gerektirir. Ayrıca, Vücûh-Nezâir türü eserlerle, klasik tefsirler arasındaki yöntem farkı da göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Vücûh-Nezâir türü eserler daha çok lafız tahliline dayalı sözlüksel bir metot izlemekte olup, kelimenin farklı bağlamlarda taşıdığı anlamları belirlemeye odaklanır. Tefsirler ise yalnızca lafızlarla sınırlı kalmayarak, bağlam, sebeb-i nüzûl, kıraat farklıkları ve diğer tefsir unsurlarını da dikkate alarak daha geniş açıklamalar yapar. Dolayısıyla aralarında farklılıkların olması da gâyet tabidir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkī, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısrî. *el-Muʿcemü'l-müfehrest li-el fâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm.* Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1364/1945.

Abdüssettâr, Muhammed. "Vücûhü'l-Kur'ân, Tefsir Literatürünün Bir Branşı." çev. F. Asiye Şenat Kazancı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/3 (2009), 273-291.

Abdüttevvâb, Ramazan. *Fuṣûl fî fıḳhi'l-luġa (ti'l-ʿArabiyye)*. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 6. Basım, 1420/1999.

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

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Adnavî, Ahmed b. Muhammed. *Tabaḳâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleymân b. Sâlih el-Hızyî. Suûd: Mektebetü'l- 'Ulûm ve'l-Hıkem, 1417/1997.

Ahmed, İbrâhim Enîs. *Delâletü'l-elfâẓ*. b.y: Mektebetü'l Encelü'l-Mısriyye, 3. Basım, 1976.

Ahmed, İbrâhim Enîs. *Fi'l-Lehecâti'l-ʿArabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Encelû'l-Mısriyye, 2003.

Akdemir, Hikmet. "Kur'ân-ı Kerîm'de Mecâzın Varlığı Problemi." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 1998), 59-90.

el-Akk, Hâlid Abdurrahmân. *Usûlü't-Tefsîr ve Ḳavâidühû*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1986.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 7. Basım, 2020.

Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi.* Ankara: Bilgi Yayınevi, 3. Basım, 2020.

Aksan, Doğan. *Türkçenin Sözvarlığı-Türk Dilinin Sözcük Bilimiyle İlgili Gözlemler, Saptamalar*. Ankara: Engin Yayınevi, 1996.

Ali-âbâd, Ekber Bihruz. *al-Dâmgânî ve Kitâb al-Vucûh va'l-Nazâ'ir.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, Doktora Tezi, 1968.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Envârü'l-Ḳurʾân ve Esrârü'l-Furḳān*, tah. Nâci İbrâhîm es-Süveyd, 1.b. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirḳātü'l-mefâtîḥ Şerhu Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.

Âlu Muğîre, Abdullah b. Sa'd b. Abdullâh. *Delâletü'l-elfâz Inde Şeyhi'l-İslâm lbn Teymiyye.* Riyad: Dâru Künûz, 2010/1431.

Altuntaş, Halil. "el-Vücûh ve'n-Nezâir". *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990), 13-29.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli.* Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 12. Basım, 2006.

Âl Yâsîn, Muhammed Hüseyin. *el-Eżdâd fi'l-luġa.* Bağdat: Matbaatü'l-Meârif, 1394/1974.

Alvânî, Mustafa. "Arap Dilinde Terâdüf (Eş anlamlılık)." çev. Galip Yavuz. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 1 (1996), 231-236.

Antâkî, Muhammed. *Dirâsât fî fıḳhi'l-luġa*, Beyrut: Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, ts.

Apak, Âdem. "Şuûbiyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aras, Zakir. "et-Tatavvuru'd-Delâlî li'l-Mustalahâti'l-İslâmiyye." *Kahire: el-Ferâıd fi'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, 1 (2017), 34/91-96.

Arıcı, Emine Büşra. *Erken Dönem Vücûh ve Nezâir Eserlerinin Karşılaştırılması*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Arkan, Zeynep. "Arap Dilinde Ezdâd Kavramı." *Eskiyeni* 33 (Güz 2016), 107-121.

Arpa, Abdülmuttalip. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd." *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-2 (2010), 9-34.

Arslan, Ahmed Turan. "Askerî, Ebû Hilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Arslan, Ahmed Turan. "Askerî, Hasan b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'i- 'Ilmiyye, 1415.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.* tahrîc. Muhibbuddîn el-Hatîp. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1379.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûḳu'l-luġaviyye*. thk. Mahmûd İbrâhîm Selîm. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Taṣḥîḥü'l-vücûh ve'n-neẓâʾir*. thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007.

Asutay, Muhammet Mücahit. *Arap Anlam Bilimi ve Arap Anlam Biliminin El-Hasais'teki Temelleri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Atıyye, Muhammed Hâmid Hasan. "el-Meskûtü Anh fî Dirâseti'l-Vücûh ve'n-Neẓâʾiri'l-Ḳur'âniyye". *Merkez Tefîir li'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye* (2021),1-22.

Atıyye, Muhammed Hâmid Hasan. "el-Vücûh ve'n-neẓâir fi't-terâkibi'l-Ḳur'âniyye beyne't-ta'sîl ve't-tatbîḳ." *Ezher Üniversitesi Mecelletü'l-Feraid fi'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye.* 40 (2021), 1-102.

Aydın, İsmail. *Filolojik Tefsirin Doğuşu ve Gelişimi.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2010.

Avvâ, Selvâ Muhammed. *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1998.

Azak, Necmettin. "Kavaîdi Fıkhiyye'de Bir Literatür İncelemesi: İbni Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâiri Üzere Yapılan Çalışmalar". *İslâmi İlimler Araştırma ve Nesir Dergisi*, 3/2 (Aralık 2020), 547-596.

Azak, Necmettin. *Pîrizâde'nin Umdetü'l-Zevi'l-Basâir li-Halli Mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *ʿUmdetü'l-ḳārî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.* 25 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâs el-Arabî, t.s.

Bahra, Nasruddîn. “el-Ezdâd fi’l-lügati’l-Arabiyye”, *Dımeşk et-Türâsi’l-Arabî*, 79 (Nisan, 2000/1421), 1-17.

Bağdâdî, Abdülkādir b. Ömer b. Bâyezîd. *Ḫizânetü’l-edeb*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1418/1997.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîḫu Baġdâd*. thk. 16.Cilt. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002.

Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyyetü’l-ʿârifîn, esmâʾü’l-müʾellifîn ve âṯârü’l-muṣannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü’l-Maârif el-Celîletü fî Matbaatihe’l-Behiyyetü, 3. Basım, 1951.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Îżâḥu’l-meknûn fi’ẕ-ẕeyli ʿalâ Keşfi’ẓ-ẓunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. yay. haz. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.

Baghdadı, Zeki A. “Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri.” *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2012), 163-166.

Bâhüseyin, Ya’kûb b. Abdü’l-Vehhâb. *el-Mufassal fi’l-Ḳavaîdi’l-fıḳhiyye*. Riyad: Darû’t-Tedmûriyye, 2. Basım, 1432/2011.

Baktır, Mehmet. “Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı.” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 24-48.

Baktır, Mustafa. “Eşbâh ve Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Basrî, Ebû Amr er-Rebî‘b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî. *el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ (el-Müsned).* haz. Ebî Ya’kûb Yûsuf b. İbrâhîm el-Vercelânî. Ummân: Mektebetü Meskat, 1994/1413.

Bayrav, Süheyla. *Yapısal Dilbilimi.* İstanbul: Multilingual Yayınları. 1998.

Baysal, Fatma Betül. *Kur’ân’da Çokanlamlılık-Eş Anlamlılık.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed. *Şerḥu’s-sünne.* thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.

Belâsî, Muhammed es-Seyyid Ali. “Arap Dili Semantiği”. çev. Celalettin Divlekci. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 4 (1997), 269-286.

Bereke, Abdü’l-Fettâh Abdullah. “Hakîm et-Tirmîzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Berîdî, Ahmed b. Muhammed-Fehd b. İbrahim ed-Dâlî. *Mevsûâtü’l-Vücûh ve’n-Neẓâʾir fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm.* Riyad: Dâru’t-Tedmûriyye, 1436/2014.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşli. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyaü’t-Türâs el-Arabî. 1418.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl.* haz: Zeynüddîn Abdirrahîm b. Huseyn el-Irâkî. Dımeşk: Müessesetü’r-Risale.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl.* haz: Zeyniddîn Abdirrahîm b. Huseyn el-Irâkî. Dımeşk: Müessesetü’r-Risale, 2006.

Bintü'ş-Şâtî, Âişe bint Muhammed Ali Abdirrahmân. *el-İʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân ve Mesâʾilü (Nâfiʿ) İbni'l-Ezraḳ.* b.y: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.

Birışık, Abdülhamit. "Kur'ân/Kur'ân İlimleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/401-404. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Birışık, Abdülhamit. "İbnü'l-Cevzî-Tefsir İlmindeki Yeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Birışık, Abdülhamit. "Sûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

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

Bolelli, Nusrettin. *Belâğat-Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 14. Basım, 2020.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Uṣûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Küttâbi'l-İslâmî, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Buḫârî)*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Tavkı'n-Necât, 1422/2002.

Bulut, Ali. "Kur'ân'daki Çokanlamlı Kavramların Türkçeye Çevirisi Sorunu (İsraf Kavramı Örneği)." *Diyanet İlmî Dergi*, 42/1 (Ocak-Şubat-Mart 2006), 79-94.

Bulut, Nadiye. "Mukâtil'den günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları". *Diyanet İlmî Dergi,* 60/2 (2024), 461-498.

Butrus, Antonius. *el-Muʿcem el Mufassal fî'l-Ezdâd*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Câbir el-Bekrî, Visam Mecîd. "et-Terâdüf beyne'l-luġaviyyîn ve'l-Usûliyyîn." *Mecelletü Adâbü'l-Mustansiriyye.* 36 (2001), 141-174.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.

Câhiz el-Kinânî, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn.* 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.

Cebeci, İsmail. "Vücûh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 43/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Cerrahoğlu, İsmail. "Vücûhu'l-Kur'ân'a Dâir Bilinmeyen Yeni Bir Eser". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Yıl: 1967), 113-120.

Cerrahoğlu, İsmail. "Yahyâ İbn Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Cerrahoğlu, İsmail. "Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Tefsiri." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 16 (1968). 79-101.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 1989.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi.* Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Cerrahoğlu, İsmail. *Yahyâ İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

Cessâs*,* Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. Abdü's-Selâm Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Cevâlîkī, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muʿarreb mine'l-kelâmi'l-aʿcemî ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem.* thk. F. Abdürrahîm. Dımeşk: Dâru'l-Kalem. 1410/1990.

Cevâlîkī, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu Edebi'l-kâtib*, takdîm. Mustafa Sâdık er-Râfî. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eṣ-Ṣıḥâḥ (Tâcü'l-luġa veya Ṣıḥâḥu'l-luġa).* thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Ġāyetü'n-Nihâye fî ṭabaḳāti'l-ḳurrâʾ (Ġāyetü'n-Nihâye fî esmâʾi ricâli'l-ḳırâʾât üli'r-rivâye ve'd-dirâye)*. 3 Cilt. nşr: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Ḫaṣâʾiṣ*. 3 Cilt. b.y: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 4. Basım, ts.

Cündioğlu, Dücane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlam'ın Tarihi.* İstanbul: Kayı Yayınları, 2020.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Taʿrîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, 1403/1983.

Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvız. 9 Cilt. Beyrut: Kütübü'l-'Ilmiyye, 1418/1997.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâġa*. ta'lik. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkāhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâʾilü'l-iʿcâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Basım, 1413/1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh.* thk. Salâh b. Muhammed b. Uveydâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Çakan, İsmail Lütfü-Eroğlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Çelebi, Muharrem. "Arapçada Ezdâd Meselesi." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 35-50.

Çiçek, Mehmet-Çelem, Sema (ed.). *Tefsir Tarihi.* İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.

Çelikelden, Günay. "Teşbîh" ve "İstiâre"nin Belâğat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine." *TÜBAR*, 35 (Bahar 2014), 61-83.

Çetin, Esma. *Dâmegânî'nin el-Vücûh ve'n-Nezâir İsimli Eserindeki Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2014.

Çıbıklı, Süleyman Recep. "Ezdattan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansıması." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), 257-277.

Çiçek, M. Halîl. "Kur'ân'da Anlam Zenginliği." *Kur'ân Araştırmaları Sempozyumu.* (İstanbul, 2008), 21-46.

Çiftçi, Nurettin. "İç Bağlamın Kur'ân Âyetlerinin Anlamına Etkisi." *Hakkâri İlahiyat Dergisi*, 1 (Aralık 2022), 121-138.

Çol, Muhammet. *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinde Ömer en-Nesefî.* Ankara: TDV Yayınları, 2024.

Dâmin, Hâtim Sâlih. "el-Vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Inde's-Süyûtî". *Imarat (BAE): Âfâku's-Sekâfe ve't-Turâs*, 34 (2001), 6-16.

Dâmegânî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Muhammed. *Ḳāmûsü'l-Ḳurʾân: Işlâḥu'l-vücûh ve'n-neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm.* thk. Abdülazîz Seyyidü'l-Ehl. Beyrut: Dâru'l- 'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1983.

Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi.* 11 Cilt. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1977.

Dâye, Fâyiz. *'İlmu'd-delâleti'l- 'Arabiyye en-Naẓariyye ve't-Tatbîḳ*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Basım, 1996.

Dayf, Ahmed Şevkī Abdüsselâm. *el-Medârisü'n-naḥviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1388/1968.

Dayf, Ahmed Şevkī Abdüsselâm. *Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî.* 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1995-1960.

Demir, Ramazan. "Arap Dilinde Fıkhu'l-Luga ve Ilmu'l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 13/23 (2011/1), 183-203.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü.* İstanbul: İFAV Yayınları, 58. Basım, 2017.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi.* İstanbul: İFAV Yayınları. 10. Basım, 2011.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe. *Edebü'l-kâtib.* thk. Muhammed ed-Dâlî. b.y: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Divlekci, Celâlettin. *Dil Bilim ve Kur'ân İlimleri Açısından el-Fîruzâbâdî'nin Besâir'i.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Divlekci, Celâlettin. "Kur'ân'da Eş anlamlılık (Teradüf) Olgusu (I)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 149-169.

Divlekci, Celâlettin. "Kur'ân'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 86-104.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları, 23. Basım, 2011.

Duman, M. Zeki. "Kur'ân'ın Tefsirinde Sahâbenin İhtilafları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Kayseri, 1985), 289-310.

Durmuş, İsmail. "İstihdam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 23/335-336. İstanbul: TDV Yayınları. 2001.

Durmuş, İsmail. "Kürâunneml". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/561-562. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Durmuş, İsmail. "Müşterek". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Durmuş, İsmail. "Teşbîh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 41/45-47. İstanbul: TDV Yayınları. 2012.

Ebrâr, Muhammed Feyz b. Muhammed Saîd. *Ilmü'l-vücûh ve'n-neẓâʾir ve eseruhû fî fiḳhu'l-Ḳurʾân*. Câmiatü Karaçi, Doktora tezi, 2014.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Kitâbü’z-zühd*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm b. Muhammed-Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs b. Ganîm-Muhammed Amr b. Abdüllatîf. Hulvan: Dâru’l-Mişkât, 1993/1414.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen.* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.

Ebû Sa’d, Ahmed. *Mu’cemu’t-Terâkib ve’l-İbarâti’l-istılâhıyyeti’l-Arabiyye*. nşr: Dârul-İlm li’l-Melâyin, 1987.

Ebû Şafka, Mustafa Muhammed Mustafa*. el-Vücûh ve’n-neẓâ’ir fi’l-Ḳur’â ni’l-Kerîm.* Ürdün: Câmiatü’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2015.

Ebû Şeybe, Abdullāh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitabü’l-Muṣannef fi’l-eḥâdîṯ ve’l-âṯâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1409/1989.

Efendioğlu, Mehmet. “Tedvîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Emîn, Ahmed. *Fecru’l-İslâm*. Beyrut: Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî, 10. Basım, 1969.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed. *Kitâbü’l-Eżdâd*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1987/1408.

Eren, Cüneyt. *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Istılahları*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.

Erkal, Mehmet. Zekât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/207-209. İstanbul: TDV Yayınları. 2013.

Ersöz, Muhammed. *Kur’ân’ın Dil Yapısı ve Kur’ân Kelimelerini Terimleşmesi.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı (Meâl-Tefsir)*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne ʿan uṣûli’d-diyâne.* thk. Fûkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1397.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehẕîbü’l-luġa*. thk. Muhammed Avd Mür’ıb. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.

Fâkihî, Abdullâh b. Ahmed. *Şerhu Kitâbü’l-hudûd fi’n-nahvi.* thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1414/1993.

Fayda, Mustafa. “Câhiliye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Fazlıoğlu, Şükran. “Vaz’”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/576 578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü’l ‘Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî- İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. nşr: Dâru ve Mektebeti’l-Hilâl, ts.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Meʿâni’l-Ḳurʾân.* thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdü’l-Fettâh İsmâil eş-Şelebî. 3 Cilt. Mısır: Dârü’l-Mısrıyye, ts.

Feyyûmî el-Hamevî, Ebü’l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Miṣbâḥu’l-münîr fî ġarîbi’ş-Şerḥi’l-kebîr.* 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kūb b. Muhammed. *Beṣâʾiru ẕevi’t-temyîz fî leṭâʾifi’l-kitâbi’l-ʿazîz.* thk. Muhammed Ali Neccâr. Kahire: Lecnetü İhyâü’t-Türâsi’l-İslâmî, 1393-1417/1973-1996.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed. *el Ḳāmûsü'l-muḥîṭ.* thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle, Beyrut: Müessestü'r-Risâle 8. Basım, 1426/2005.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed. *Tenvîrü'l-miḳbâs (miḳyâs) min Tefsîri İbn ʿAbbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Furat, Ahmed Suphi. "el-Hakîm el-Tirmizi ve el-Radd Ale'l-Râfıza Adlı Risalesi". *Şarkiyât Mecmuâsı*. 23-35, 1966.

Gharib, Osman Mohamed. "et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm." *en-Nûr Li'd-Dirâseti'l-Hadariyye ve'l-Fikriyye.* 6/12 (2010), 7-45.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Miʿyârü'l-ʿilm.* thk. Süleymân Dünya. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaṣfâ.* thk. Muhammed Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütü bi'l-'İlmiyye, 1993.

Gelgeç, Sevim. *Bir Yöntem Olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi: Muhammed Emîn Şinkītî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Geylani, Mahfuz. "Arap Dilinde Terâdüf (Eş Anlamlılık) Olgusu." *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi.* 5/1 (Bahar 2019), 28-51.

Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2018.

Gökkır, Bilal. "Kur'ân'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım". *Marife.* 2/3 (Kış 2002), 135-142.

Görener, İbrahim. "Hîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Görgün, Tahsin. "Fıkıh Usûlü-Lafız." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 27/44-46. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Gül, Habip. "Kur'ân Çevirilerinde Vücûh-Nezâir İlminin Önemi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/59 (Ekim 2018), 1315-1326.

Güven, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu.* İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2017.

Hâcî, Muhammed Ömer. *Mevsûʿatü't-tefsîr ḳable ʿahdi't-tedvîn*. Dımaşk: Dârü'l-Mektebî, 1427/2007.

Haffner, August. *el-Eżdâd (Şelâşetü kütüb fi'l-eżdâd: Asmaî-Ebû Hâtim es-Sicistânî-İbnü's-Sikkît).* Beyrut: el-Matbaatü'l-Kasulukiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, 1912.

Halebî, Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009.

Halebî, Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî. *Kitâbü'l-Eżdâd fî kelâmi'l-ʿArab.* thk. İzzet Hasan. Dımeşk, 1964.

Hâlidî, Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim- Ebû Osman Saîd (Sa'd) b. Hâşim el-Hâlidî. *el-Eşbâh ve'n-Neẓâʾir min eşʿâri'l-müteḳaddimîn ve'l-Câhiliyye ve'l-muḫaḍramîn*. thk. Muhammed Ali Dikka. Suriye: Vüzaratü's-Sakâfe, 1995.

Hallâf, Abdülvehhâb. *ʿİlmü uṣûli'l-fiḳh.* Mısır: Mektebetü'd-Da've-Dâru'l Kalem, 8. Basım, ts.

Hamd, Muhammed b. İbrâhîm. *Fıkhü'l-luġa.* Riyad: Dâru İbnü'l-Huzeyme, 1426/2005.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 2. Basım, 1995.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Muʿcemü'l-üdebâʾ (İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb)*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî). *Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir ʿalâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-Neẓâʾir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

Hamurcu, M. Fevzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir.* Ankara: Fecr Yayınları, 2009.

Hassân, Temmâm. *el-Luġatü'l-ʿArabiyye: Maʿnâhâ ve mebnâhâ,* nşr: Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1427/2006.

Harman, Ömer Faruk. "Hac." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/413-416. İstanbul: TDV Yayınları. 1996.

Hârûn b. Mûsâ, Ebû Abdillâh el-Ezdî el-A'ver el-Atekî. *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir f i'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm.* thk. Hâtim Sâlih Dâmin. Bağdat: Dâiratü'l-Âsâr ve't-Türâs, 1988.

Hatipoğlu, İbrahim. "Muhibbüddîn et-Taberî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31/38-39. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1976.

Hemedânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân. *er-Rîḥ (Risâle fî esmâʾi'r-rîḥ).* thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: ed-Dirâsâtü'l-Ulyâ, ts.

Hemedânî, Ebü'l-Hasen Abdurrahmân b. Îsâ b. Hammâd. *el-Elfâẓü'l-kitâbiyye (Kitâbü Elfâẓı ʿAbdirraḥmân).* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ġarîbeyn fi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîṯ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Suûd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419/1999.

Hîrî, Ebû Abdirrahmân (Ebû Abdillâh) İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr. *Vücûhü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm.* thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.

Hûrşit, İbrâhîm Zekî vd. *Mûcizü Dâiratü'l-Meârifi'l-İslâmiyye*. 33. Cilt. nşr: Merkezü'ş-Şârika li'l-İbdâî'l-Fikrî. 1998/1418.

Hünâî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Ezdî. *el-Münecced (fi'l-luġa)*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer-Dâhî Abdülbâkî. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1988.

Işıcık, Yusuf. "Kur'ân Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli'ne Genel Bir Bakış". *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler*-(I). 2007/1 (24-26 Nisan 2003, İzmir), 93-111.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm ve faẓlihî ve mâ yenbaġī fî rivâyetihî ve ḥamlihî.* thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1415/1994.

İbn Akîle el-Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd. *ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân,* thk. Muhammed Safâ Hakkî vd. 8 Cilt. b.y: Merkezü'l-Buhûs ved-Dirâsât bi'ş-Şârika, 1427/2006.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. ta'lîk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. “el-Lafzu’l-müşterek fi’l-lügati’l-Arabiyye.” *Kahire Mecelletü’l-Hidâyeti’l-İslâmiyye*. 6 (Zilkade. 1352).

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-ʿazîz.* thk. Abdü’s-Selâm Abdü’ş-Şâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü’l-aʿyüni’n-nevâẓır fî ʿilmi’l-vücûh ve’n-neẓâʾir.* thk. Mu hammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1984.

İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca‘fer b. el-Merzübân el-Fârisî el-Fesevî. *Taṣḥîḥu’l-Faṣîḥ*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kahire: el-Meclisü’l-Â’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1419/1988.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muṣannef fi’l-eḥâdîṯ ve’l-âṯâr.* thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409.

İbnü’l-Esîr, Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî*, en-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîṯ ve’l-eṯer,* thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l- ‘ılmiyye, 1399/1979.

İbnü’l-Esîr, Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîṯ ve’l-eṯer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1399/1979.

İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Feth Ziyâüddîn Nasrullāh b. Muhammed b. Muhammed eş- eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meṯelü’s-sâʾir fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâʿir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1420.

İbn Fâris, Ebü’l-Hûseyn Ahmed b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa.* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Suriye: Dâru’l-Fikr, 1399/1979.

İbn Fâris, Ebü’l-Hûseyn Ahmed b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mücmelü’l-luġa.* thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1986/1406.

İbn Fâris, Ebü’l-Hûseyn Ahmed b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî. *eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi’l-luġa*. nşr: Muhammed Ali Beydûn, 1418/1997.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehẕîbü’t-Tehẕîb*. 12 Cilt. b.y: Matbaatü Dâiratü’l-Maarif en-Nizâmiyye, 1326/1908.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânü’l-Mîzân*. thk. Dâiratü’l-Me’rafü’n-Nizâmiye-li’l-Hind. 7 Cilt. Lübnan: Müessesetü’l-E’lemî li’l-Matbûâti Beyrut, 2. Basım, 1390/1971.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheratü’l-luġa*. thk. Remzî Münîr Ba’lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Takrîbü’t-Tehzîb*. thk. Mahmud Avâme, Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Muḳaddime*. thk. Abdullâh Muhammed Dervîş. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru ‘l-Belhî, 1425/2004.

İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Vefeyâtü’l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi’z-zamân mimmâ ṣebete bi’n-naḳl ev es-semâʿ ev eṣbetehü’l-ʿayân’*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1955-1994.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. *Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek- Muhammed Ali Hamdullah. Dımeşk: Daru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.

İbnü'l-Imâd, Muhammed b. Muhammed b. Ali eş-Şems. *Keşfü's-serâir fî ma'na'l-vücûhi ve'l-eşbâhı ve'n-nezâʾir*. thk. Fuâd Abdü'l-Mün'ım Ahmed. İskenderiye: Müesseetü'ş-Şebâbü'l-Câmia, 1977.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī el-Hanbelî. *eş-Ṣavâʿiḳu'l-münezzele fi'r-Reddi ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Muʿaṭṭıla (eş-Ṣavâʿiḳu'l-mürsele)*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah. 4 Cilt. Riyad: Dâiratü'l-Âsımetü, 1408/1987.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fîdâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. b.y: Dâr Hicr, 1997/1418.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımeşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿAzîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân*. thk. İbrâhim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn-i Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ah med el-Ensârî. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

İbn-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dârü'l -Mârife, 2. Basım, 1417/1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-Neẓâʾir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ,* thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1968.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd Meni' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ* (Mütemmimi's-sahabe-et'tabaḳâtü'l-hâmise). thk. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî. 2 Cilt. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1414/1993.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde, ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḫaṣṣaṣ,* thk, Halîl İbrâhîm Ceffal. 4 Cilt. Beyrut: Dârû İhyâu't-Türâs el-Arabî,1996/1417.

İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *Risâletü'l-İştiḳāk*. thk. Muhammed Ali Dervîş-Mustafâ el-Hudarî. Dımeşk: Mektebetü Câmiatü Yermük, 1972.

İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî. *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü (Muʿcem li'l-müştereki'l-lafẓî)*. thk. Atiyye Rızk. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1992/1413.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim b. Mecdüddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr*. thk. Mahmûd Muhammed Nassâr. Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hayâti, 1980.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûʿu fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine-i Münevvere: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbâati'l-Mushafı'ş-Şerîf, 1416/1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Tefsir Üzerine*. çev. Hârûn Ünal. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ḥilyetü'l-evliyâʾ ve ṭabaḳātü'l-asfiyâʾ*. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1394/1974.

İskenderânî ed-Dımaşkī, Muhammed b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Ḳurʾâniyye fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-ecrâmi's-semâviyye ve'l-arżiyye ve'l-ḥayevânât ve'n-nebâtât ve'l-cevâhiri'l-maʿdeniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Kallek, Cengiz. "Dâmegânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Ebcedü'l-ulûm*. b.y: Dâru-İbni Hazm, 1423/2002.

Kara, İrfan. "Eşanlamlılık ve Kur'ân Lafızlarında Eşanlamlılık Olgusu." *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2016), 61-96.

Kara, İrfan. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Eş Anlamlılık Sorunu.* Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.

Kara, Ömer. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans-Râğıb el-İsfahânî Örneği.* Van: Bilge Adamlar, 2009.

Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Fürûk' Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı-el-Fürûku'l-Lugaviyye'ye Giriş (I)." *Ekev Akademi Dergisi.* 7/14 (Kış 2003), 197-220.

Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' ve 'Furûk' Argümanlarının Mukayeseli Tahlili-el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 4/4 (2004), 120-122.

Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Literatürünün 'Fürûk' Paralelinde Tespit ve Tahlili"-el-Fürûku'l-Lügaviyye'ye Giriş (2). *AÜİF Dergisi* 45/2 (Ağustos 2004) 221-244.

Kara, Ömer. Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' ve 'Furûk' Argümanlarının Mukayeseli Tahlili-el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (III)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (2004), 117-146.

Kara, Ömer. *Tefsir Tarihi ve Usûlü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, 2010.

Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu. 2013.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Ta'rîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/26-28. İstanbul: TDV Yayınları. 2011.

Karaca Efe, Nefise. *Kurtubî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Karadaş, Cağfer. "Kelâm İlminde Istılah ve Medeniyet Tasavvuru." *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2006), 205-223.

Karagöz, Mustafa. "İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları". *Bilimname* 43, (2020/3), 129-168.

Karagöz, Mustafa. *Dil Bilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı (Hicrî İlk Üç Asır).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Karagöz, Mustafa. "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIII (2017/2). 318-363.

Karagöz, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Vücûh-Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları". *Bilimname* 36 (2018/2), 261-291.

Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşan lamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Bilimname* 14 (2008/1), 441-475.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Meâli.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.

Karadaş, Cağfer. "Kelâm İlminde Istılah ve Medeniyet Tasavvuru". *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* 19/2 (2006), 205-223.

Karataş, Ali. "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi- Savaş Âyetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Marife* (Bahar 2013), 67-87.

Karʿâvî, Süleymân b. Sâlih. *el-Vücûh ve'n-Nezâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm- Dirâsetün ve Muvâzenetün.* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem." *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 6/11 (Ocak-Haziran 2013/1), 105-178.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillah Hacî Halife. *Keşfü'z-ẓunûn ʿan esâmi'l-kü tüb ve'l-fünûn.* 3 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941.

Kavak, Fadime. "Kur'ân'da Edebî Tasvîr." Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Kavak, Fadime. "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 121-139.

Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîḳ el-Ezdî el-Mesîlî. *el-ʿUmde fî meḥâsini'ş-şiʿr ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. b.y: Dâra'l-Ceyl, 5. Basım, 1401/1981.

Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ʿale'l-îcâz ve'l-iḫtişâr.* Thk. Hüdâ et-Tavîl el-Marʿaşlî. Mukaddime. Beyrut: Dâru'n-Nûri'l-İslâmî, 1988.

Kaya, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Kaya, Remzi. *Kurân-ı Kerîm'de Eğitimci olarak Hz. Peygamber.* İstanbul: Yağmur Yayınları, 2009.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *Telḫîṣü'l-Miftâḥ*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010/1431.

Kefevî, Ebü'l-Beḳāʾ. *el-Külliyyât (Külliyyâtü Ebi'l-Beḳāʾ).* thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemü'l-müʾellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Mesnâ, ts.

Kerâʿayn, Ahmed Na'îm. *İlmu'd-delâle beyne'n-naẓar ve't-tatbîḳ*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmiʿîyye, 1413/1993.

Kılıç, Hulûsi. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 13/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kıran, Zeynel. *Dilbilim Akımları*. Ankara: Onur Yayınları, 1986.

Kırca, Celal. "Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi". *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, 9 (Temmuz 1998), 34-60.
Kızıklı, Zafer. "Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbîh." *Dini Araştırmalar Dergisi*, 27 (2007), 9/234-246.
Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
Koca, Ferhat. "Fıkıh Usûlü-Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hatîm Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
Koç, Nurettin. *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992.
Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Konya: Hüner Yayınevi, 2012.
Korkmaz, Hasan. "Fer'î Kâide Bağlamında Fahreddîn Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 285-310.
Köktaş, Yavuz. *İlk Dönem Sufileri ve Hadis-Hakîm et-Tirmizî Örneği*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
Kurt, İsmail. "Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi: Hicrî İlk Dört Asır". *Bilimname* 49 (2023/1), 191-235.
Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el. *Tefsîru'l-Kurtûbi-el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfeyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964/1384.
Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım ZeynülİslâmAbdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Leṭâʾifü'l-İşârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü 'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 3. Basım, t.s.
Kutub, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 32. Basım, 2003.
Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
Kutub, Seyyid b. İbrâhîm b. Hüseyn eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Ḳurʾân*. 32. Basım, Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 1423 /2003.
Kutrub, Müstenîr b. Ahmed, Ebû Alî Muhammed. *Kitâbü'l-Eżdâd*. thk. Hannâ Haddâd. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1984/1405.
Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'ân Dili Arapça*. İstanbul: Muarrib Yayınları, 2. Basım, 2021.
Külçe, Selma. *Semantik ve Kur'ân'da Kadın-Hars Benzetmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Macit, Muhittin. "Teşkîk." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân. *et-Tenbîh ve'r-redʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, ts.
Mâlik, Sadîyk Ahmed. "el-Vücûh ve'n-Nezâir ve ehemmiyyetühâ fi't-tefsîr." *Hey'etü Ulemâ'is-Sudan Mecelletü'l-Minber.* 17 (Nisan 2011), 40-64.

Maral, Cüneyt. *Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Nüzhetü'l-Âyuni'n-Nevâzir fî ılmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir Adlı Eserindeki Metodu*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Maral, Cüneyt. *Tefsirde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği).* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Semerkandî. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* (*Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*). thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005/1426.

Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâġī.* 30 Cilt. nşr: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî bi Mısr. 1946/1365.

Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsir (Literatür-Klasik Dönem)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları. 2011.

Mertoğlu, Mehmet Suat, "Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/535. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Mertoğlu, Mehmet Suat. "Vücûh ve Nezâir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo pedisi. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Mervezî, Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. el-Mübârek b. Vâzıh. *ez-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ.* thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts

Meydanoğlu, Ayşe. "Kitabü'l-Ezdâd Özelinde Ebû't-Tayyip el-Lügavî'nin Ezdâdtan kabul etmediği kelimeler." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 969-988.

Mezîdî, Ahmed Ferîd. *el-Vücûh ve'n-Neẓâʾir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl*. thk. Beşâr Ivâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980/1400.

Muhammedcanov, Abdullah. "Tirmiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/200-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Mukâtil b. Süleyman. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1994.

Mukâtil b. Süleymân. *Kur'ân Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve'n-Nezâir f i'l-Kur'âni'l-Kerim).* çev: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2006.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *el-Vücûh ve'n neẓâʾir fi'l-Ḳurʾâni'l Aẓîm*. thk. Hâtim Sâlih Dâmin. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2011.

Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Tefsîru Mukâtil b. Süleymân).* thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1423.

Mübârek, Muhammed b. Abdülkādir. *Fıḳhü'l-luġa: Dirâsât taḥlîliyye muḳārene li'l-kelimâti'l-ʿArabiyye*. b.y: Matbaatü Câmiatü Dımeşk, 2. Basım, 1960.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Me'ttefeḳa lafẓuhû ve'ḫtelefe maʿnâhü mine'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (Mukaddime)*. thk. Ahmed Muhammed b. Süleymân Ebû Ra'd. Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûnü'l-İslâmiyye, 1988/1409.

Mükrim, Abdü'l-âl Sâlim. *et-Terâdüf fi'l-Hakli'l-Ḳurânî*. nşr: Müessesetü'r-Risâle, 1422.

Mükrim, Abdül'âl Sâlim. *Müşterakü'l-lafẓî fi'l-Hakli'l-Kur'ânî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1417.

Müneccid, Muhammed Nureddin. *el-İştirâkü'l-Lafẓî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm-Beyne'n-Naẓariyyeti ve't-Tatbîḳ*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1999/1419.

Müneccid, Muhammed Nureddîn. *et-Terâdüf fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm-Beyne'n-Naẓariyyeti ve't-Tatbîḳ.* Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1997/1417.
Müneccid, Muhammed Nureddîn. *et-Teżâd fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm-Beyne'n-Naẓariyeti ve't-Tatbîḳ.* Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2007/1427.
Müsâîd et-Tayyâr, Süleymân Nâsır. *et-Tefsirü'l-luġaviyyü li'l-Ḳurʾân'il-Kerîm.* Demmâm: Dâr-u İbnü'l-Cevzî, 1432.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Müslim).* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü-İhyaü't-Türâs el-Arabî, t.y.
Nehr, Hâdî. *İlmü'd-delâleti't-tatbîḳ.* Ürdün: Dâru'l-Emel li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007/1427.
Nesefî, Ebü'l Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
Neysâbûrî, Ebû Abdirrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî. *Vücûhü'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî. Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
Oğuz, Orhan. *Kur'ân-ı Kerîm'de Terâdüf.* Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*. İstanbul: Nûn Yayınları, 1995.
Okumuş, Mesut. "Kur'ân Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar". Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3 (2003/1), 27-62.
Okuyan, Mehmet. *Çokanlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 7. Basım, 2019.
Ömer, Ahmed Muhtâr. *İlmü'd-delâle*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1998.
Ömer, Ahmed Muhtâr. *Dirâsât Lugaviyye fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve Ḳırâatihi*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2001/1421.
Öncü, Mustafa. "İlk Dönem dilcilerinden Kutrub'un 'Kitabü'l-Ezdâd' Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu." *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 295-339.
Öner, Mustafa. "XIX. Asırda Yeni Dil ve Çokanlamlılık." *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 5 (2020), 170-183.
Özek, Ali. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. İstanbul: İSAV-İlmi Neşriyat 9, 1993.
Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım. 1998.
Özdaş, Haşim. "Tefsirde İhtilaf Sebebi Olarak Müşterek Lafızlar: Kur' Örneği." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* (Bahar, 2020/15), 50-64.
Özdemir, Metin. "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'âni Bir Kavram: Fâsık." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998), 499-519.
Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Özkan, Işıl Aydın. *Evrensel Dilbilgisi ve Türkçede İstem (Valenz)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
Öznurhan, Hâlim. "Istılah." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/575-576. TDV Yayınları, 2020.
Öztokat, Erdim. "Anlam Çözümlemesi: Temel Fransızcada 'Duygu' Sözlüksel Alanı." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Dergisi, Dilbilim* 9 (1990), 155-176.
Paçacı, Ahmet. *Kur'ân'a Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 11. Basım, 2021.

Palmer, R. *Semantik-Yeni Bir Anlam Bilim Projesi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2020.

Penrice, John. *Kur'ân Sözlüğü (Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an).* çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2020.

Pekparlatır, Selçuk. *Ebû't-Tayyib el-Lügavî ve Arap Dilbilimi açısından Kitabü'l-Ezdâd'ı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.

Pirinç, Ahmet. "İslâm Düşüncesi'nde Zihnî Varlık (Vücûd-i Zihnî) Anlayışı nın Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 131-162.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredât'ü elfâẓi'l-Ḳurʾân (el-Müfredât fî ġarîbi'l-Ḳurʾân)*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muḳaddimetü Câmiʿi't-tefâsîr maʿa tefsîri'l-Fâtiḥa ve meṭâliʿi'l-Baḳara*. thk. Ahmed Hasan Ferhât, Kuveyt: Dâru'd-Da'vet, 1984/1405.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Maḥṣûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîḥu'l-ġayb (et-Tefsîrü'l-kebîr).* 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs'il-Arabî, 3. Basım, 1420.

Rızâ, Reşîd. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ḥakîm* (*Tefsîrü'l-Menâr*). Nâşir: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l Âmmetü li'l-Küttâb, 1990.

Rufeyde, İbrâhîm Abdullâh. *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsir.* 2Cilt. b.y: ed-Dâru'l-Cemâhiriyyeti li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 3. Basım, 1990.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân. *Buhûs fî uṣûli't-tefsîr ve menâhicuhû*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 4. Basım, 1419.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Îsâ b. Ali er-Bağdâdî. *Elfâẓü'l-müterâdifetü'l-müteḳāribetü'l-maʿnâ.* thk. Fethullah Sâlih Ali el-Mısrî. Mansûre: Dâru'l-Vefâ', 1987/1407.

Sâbık, Hide. *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir el-Ḳurʾâniyye ve eseruhâ fi't-tefsîr*. Cezâ yir: Câmiatü'l-Hâc lihadar (Batne), Doktora Tezi, 2011.

Sadîyk, Ahmed Mâlik. "el-Vücûh ve'n-Nezâir ve ehemmiyyetühâ fi't-tefsîr", *Hey'etü Ulemâ'is-Sudan Mecelletü'l-Minber* (Nisan 2011), 40-64.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1420/2000.

Saîd b. İbrâhim, Muhammed. *el-Müşterekü'l-lafẓî beyne mefhumi'l-lügaviyyin ve vâḳı'ıl isti'mâli 'l-Arabî*. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kura Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 1408/1988.

Sa'lebî el-Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. thk. Abdür'Rezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Sâlih, Subhî b. İbrâhîm el-Lübnânî. *Dirâsât fî fiḳhi'l-luġa*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1379/1960.

Sâlih, Subhî b. İbrâhîm el-Lübnânî. *en-Nüẓumü'l-İslâmiyye neşʾetühâ ve teṭavvürühâ*. b.y: Menşûrâtü'ş-Şerîfi'r-Râdî, 1417.
Salih, Suphi. *Kur'ân İlimleri.* terceme: M. Said Şimşek. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Basım, 2015.
Sâlih, Muhammed Edîp. *Tefsîru'n-nusûs fi fiḳhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 4. Basım, 1413/1993.
San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Muṣannef*. 11 Cilt. nşr: Dâru't-Ta'sîl Merkezü'l-Bühûs ve Takniyetü'l-Ma'lûmât, 2. Basım, 1436/2010.
Sa'ran, Mahmûd. *İlmü'l-lüġa*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1997.
Sarıkaya, Muammer. *Kemalpaşa-Zâdenin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
Sarıkaya, Selma. *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
Seâlebî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Fıḳhü'l-luġa ve sırrü'l-ʿArabiyye.* thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. b.y: İhyaü't-Türâs el-Arabî, 2002/1422.
Seâlebî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'l-elfâẓi'l-Ḳur'âniyye elleti terâdefet mebânîhâ ve tenevveat meânih*â. thk. Muhammed el-Misrî. Dımeşk: Mektebetü Sa'dü'd-Dîn, 1984.
Seber, Abdülkerim. "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti." *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XVII/2 (2013), 97-130.
Sekkâkî, Ebû Ya'kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâḥu'l-ʿulûm*. ta'lik. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1408/1987.
Selvi, Ceren. "Dilbilim, Göstergebilim, Anlambilim ve Çokanlamlılık Üzerine Bir İnceleme." *Türk Bilim Araştırmaları Dizisi 2. Kitap*. (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2021), 198-217.
Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *ʿUmdetü'l-ḥuffâẓ fî tefsîri eşrefi'l-elfâẓ.* thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 4 Cilt. nşr: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uṣûlü'l-fıḳh (Uṣûlü's-Seraḫsî).* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
Seyyid el-Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ. *Cevâhirü'l-belâġa.* tetk. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, ts.
Sezgin, Fuâd. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
Sezgin, Fuâd. *Târîḫu't-Türâṯi'l-ʿArabî*. çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî vd. Suûd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammet Hârun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 3. Basım, 1408/1998.
Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu. *Bakanlar Matbaası*. (17-18 Mayıs 2001), 31-50.

Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.

Soysaldı, Mehmet. "Toshihiko Izutsu ve Semantik Anlayışı". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 18/1 (2005), 61-75.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. nşr: Hicr li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Cemʿu'l-cevâmiʿ fî uṣûli'l-fıḳh.* ta'lîk: Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-Eşbâh ve'n-Neẓâʾir*. 2 Cilt. nşr: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfî b. Ali b. Temmâm. *el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1416.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-meʾsûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtḳān fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l Âmme li'l-Küttâb, 1394/1974.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Miftâḥu'l-Cenne fi'l-iʿtiṣâm (iḥticâc) bi's-Sünne.* Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1409/1989.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Muʿterekü'l-aḳrân fî müştereki'l-Ḳurʾân (Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân).* 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988/1408.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Ṭabaḳātü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-Neẓâʾir fî ḳavâʾid ve fürûʿi fıḳhi'ş-Şâfiʿiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*. nşr. Abdü'l-Âl Sâlim Mükrim. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2009.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Ḥâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buġyetü'l-vuʿât fî ṭabaḳāti'l-luġaviyyîn ve'n-nüḥât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn. "Kur'ân'da Mu'arrab (Yabancı) Kelimeler Sözlüğü" (el-Mühezzeb fî mâ Vaka'a fi'l-Ḳur'ân mine'l-Mu'arrab). çev. Soner Aksoy. *Kitabi Yayınları* (Ekim 2021), 17-40.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*. thk. Ebî Âmir Abdillah Şerefüddîn ed-Dâğıstânî. Riyad: Âfâku'l-Ma'rife, 2. Basım, 2022.

Şâyiʿ, Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih. *Esbâbü iḫtilâfi'l-müfessirîn.* Riyad: Mektebetü'l-Aʿbikân, 1416/1995.

Şâyi', Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih. *el-Furûḳu'l-luġaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetül-Abîkân, 1414/1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-niḥal*. 3 Cilt. b.y: Müessesetü'l-Halebî, ts.

Şensoy, Sedat. "Lafız." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 27/44-45. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Şerkâvî, Muhammed Abdullâh. *el-Ḳurʾân ve'l-Kevn*. Nâşir: Mektebetü'z-Zehrâ', Kahire, ts.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fetḥu'l-ḳadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Dâr-u İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1414.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳīḳi'l-ḥaḳ min ʿilmi'l-uṣûl*. thk. Ahmed Azû el-Nâye. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Küttâbi'l Arabî, 1419/1999.

Şimşek, M. Said. "Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırlarıyla İlgili Tebliğlerin Müzakeresi". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (02-06 Ekim 2002 Ankara), 521-545.

Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çokanlamlılık ve Karîne İlişkisi.* Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Şinkītî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkādir el-Cekenî el-Himyerî. *Eḍvâʾü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke-i Mükerreme: Dâru't-Terbiyyeti ve't-Türâs, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2.Basım, 1387.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmaʿu'l-beyân li-ʿulûmi'l-Ḳurʾân* (*Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*). Beyrut: Dârü'l-Mürtazâ, 1427 /2006.

Tantâvî b. Cevherî el-Mısrî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*. 25 Cilt. Matbaa: Mustafa el-Bâbî el-Halebî. haz. Muhammed Emîn Umrân, 1351.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. Ahmed b. Mustafa. *Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

Tayyâr, Müsâîd b. Süleymân b. Nâsır. *et-Tefsirü'l-Luġaviyyü li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm.* Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1432/2011.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkī. *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm.* thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Teymî, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Ḳurʾân.* thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381.

Timurtaş, Abdülhâdi. "Kur'ân'ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak "Külliyâtu'l-Kur'ân". İslâm ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar. haz. Fikret Karaman. *Malatya İlahiyat Vakfı/TDV Baskı Yayın* 2 (8-10 Mayıs 2017), 248-256.

Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm. *Beyânü'l-farḳ beyne'ṣ-ṣadr ve'l-ḳalb ve'l-fuʾâd ve'l-lüb*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyıh. Kahire: Merkezü'l-Kitab, ts.

Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm. *Ḫatmü'l-evliyâʾ*. thk. Osman İsmâîl Yahyâ. Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, ts.

Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm. *Nevâdirü'l-uṣûl fî maʿrifeti aḫbâri'r-Resûl (Selvetü'l-ʿârifîn ve bustânü'l-muvaḥḥidîn)*. ts.

Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm. *Taḥṣîlü neẓâʾiri'l-Ḳurʾân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Mektebetü'l- 'Ummâl, 1389/1969.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî (el-Câmiʿu'l-kebîr)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.

Tiyek, Fatih. *Kur'ân-ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdülkâdir Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Evzâî, 4. Basım, 2010.

Tuleymât, Gâzî Muhtâr. *fî 'İlmi'l-luġa*. Dımaşk: Dâr-u Talâs, 2. Basım, 2000.

Tura, Sabahat. "Anlam ve Yorum (Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I)." *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları* 465 (1980).

Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.

Türcan, Selim. "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010/2), 99-124.

Türk Dil Kurumu. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 1998.

Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleymân." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Türkmen, Sabri. "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm". *Diyanet İlmi Dergi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 46/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2010), 79-96.

Türkmen, Sabri. "Kur'ân-ı Kerîm'de Ezdâd." *Marife* 10/2 (Güz 2010), 97-108.

Ubeyd, Ebû b. Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-ecnâs min kelâmi'l-Arab vemâ iştebehe fi'l-lafzi vehtelefet fi'l-ma'nâ.* Beyrut: Dâru'r-Raîd el-Arabî, 1908/1403.

Ullmann, Stephen. "*Words and Their Use*" *Devru'l-kelime fi'l-luġa*. thk. Kemâl Muhammed Beşîr. Umman: Mektebetü'ş-Şebâb, ts.

Ullmann, Stephen. "Anlambilimi." Çev. Ahmet Kocaman. *Türk Dili*. 38 (324, Eylül 1978), 355-363.

Urevî, Muhammed İkbal. "Muhtemel Manalardan birisini Âyetin Siyâk (Bağlam)'ına Göre Tercih Hususunda Müfessire Düşen Görevler." çev. Abdülkerim Seber. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2014), 315-338.

Uzeyzî es-Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr). *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*. thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.

Ünver, Mustafa. "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'ân Terminolojisi Oluşturmaya Doğru." *III. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*. (13-19 Ocak 1997), 157-181.

Ünver, Mustafa. "Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyâka Riâyet-Elmalılı Tefsiri Örneği." *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1 (Nisan 2017), 73-120.

Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyâk'ın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.

Vâfî, Ali Abdülvâhid. *Fıḳhü'l-luġa*. Kahire: Nehdât Mısır, 3. Basım, 2004.

Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.

Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: TDK Yayınları, 1982.

Varol, Hüseyin. "Ebû Hilâl el-Askerî, Dört Eseri Arap Edebiyatında Darb-ı Meseller ve Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1986), 383-406.

Vendryes, Joseph. *Dil ve Düşünce*, trc. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 2001.

Yahyâ b. Sellâm. Ebû Zekeriyyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *et-Teṣârîf: Tefsî rü'l-Ḳur'ân mimmeştebehet esmâ'ühû ve taṣarrafet me'ânîh.* thk. Hind Şelebi. b.y: eş-Şirketü't-Tûnûsiyye li't-Tevzî', 1979.

Yakıt, İsmail. "*Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi*". I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. (Ankara 1995), 2/412-417.

Yalçın, Selami. "Taberî'nin *el-Camiû'l-Beyân* Tefsirine Göre Kur'ân'daki Ezdâd Kelimeler." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 3953-425.

Yaldızlı, Hasan. *Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eseri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yaldızlı, Hasan. "Vücûh-Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değer lendirme". İslâm Araştırmaları Dergisi 31 (2014), 1-31.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları. 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki- Câsim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Eb'u'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sadeleştirenler: İsmail Karaçam vdğr. 10 Cilt. İstanbul: Elvan Ofset, ts.

Yıldız, Ayşe. *Arap Dilinde Temsîlî Teşbîh ve Kur'ân'dan Bazı Örneklerin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yıldız, İbrahim. "Vücûh-Nezâir İlmine Bir Katkı: İbn Fâris'in *Efrâdü Kelimâti'l-Kur'ân-il-Azîz* Adlı Eserinde Olmayan Bazı Efrâd Kelimeler." *Jass Studies- The Journal of Academic Social Science Studies* 74 (Spring 2019), 373-386.

Yıldız, İbrahim. "İbn Fâris'in "Efrâdü Kelimâti'l-Kur'ân-il-Azîz" adlı risale si ve Vücûh-Nezâir İlminin Bir Alt Kolu Olarak Efrâd". II. Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi (2-4 Kasım 2018), 333-341.

Yılmaz, M. Faik. "Kur'ân'da Cehâlet Kavramı." *Dinî Araştırmalar*. 15/5 (2003), 181-198.
Yitik, Ali İhsan. "Oruç." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/416-425. İstanbul: TDV Yayınları. 2007.
Yüksek, M. İsa. "Râgıb el İsfahânî'nin Mukaddimesi bağlamında Kur'ân'ın Beyân Keyfiyyeti açısından Çokanlamlılık Vakıası." *Usül İslâm Araştırmaları.* 29 (2018) 123-150.
Zâzâ, Hasan. *Kelâmu'l-Arab-min Kadaya'l-lügatil-Arabiyye*. nşr: Mektebetü'd-Dirâsâti'l-Lügaviyye, 1971.
Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Ḳāmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî b. Sehl. *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh.* thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-iʿtidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tıbâati ve'n-neşr, 1382/1963.
Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *Esâsü'l-belâġa*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedreddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân.* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Baḥrü'l-Muḥîṭ fî Uṣûli'l-Fıḳh.* 8 Cilt. nşr: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
Zeydân, Abdülcebbâr Fethi. *Lâ vücûhe velâ neẓâira fi kütübi'l-vücûhi ve'n-neẓâir*. Bağdat: Daru'l-Kütübi ve'l-Vesâik, 2. Basım, 2018.
Zeydân, Corcî b. Habîb. *Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye.* 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. b. Muhammed b. Alî b. Fâris *el-Aʿlâm*. 8 Cilt. b.y: Dâru'l- 'Ilm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
Ziyâdî, Hakîm Mâlik. *et-Terâdüf fi'l-luġa.* Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1980/1400.
Zülfikar, Hamza. *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1991.
Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. 2 Cilt. nşr: Matbaatü Îsâ el-Bâbi'l-Halebî, 3. Basım, ts.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Nadiye		Bulut
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama- Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	1983	1990	Bursa Yeşil Kız İmam Hatip Lisesi
Lisans	1991	1996	Marmara Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	1996	2001	Uludağ Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi
Doktora	2018	2025	Uludağ Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama- Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	1996	2000	Millî Eğitim Bakanlığı
2.	2007	2014	Diyanet İşleri Başkanlığı
3.	2014	----	Millî Eğitim Bakanlığı
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-----		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-----		
Yayınlar:	- "Mukâtil'den Günümüze Vücûh-Nezâir Tanımları". Diyanet İlmî Dergi 60/2 (2024), 461-498. - "Mukâtil'in Vücûh Anlayışının Kur'ân Meâllerine Yansıması". GİBTÜ İslâmi Araştırmalar Dergisi, 2025 Haziran (Kabul Mektubu)		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
		Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**	Nadiye BULUT