

İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) Önerdiği Doğru Tefsir Yöntemi

ENES BÜYÜK*

Özet

Zeydi-Selefi çizgiyi benimseyen İbnü'l-Vezîr doğru dini düşüncenin Yunan düşüncesine kadar uzanan felsefi kabullerle değil temelde Kur'an'ın ve sünnetin delilleriyle mümkün olacağını savunmuştur. Öncelikle Kur'an'a dayalı bilgi anlayışı İbnü'l-Vezîr'i Kur'an'ın nasıl doğru anlaşılacağı sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır. O, *İsârü'l-hak* kitabında "Doğru Tefsirin Yöntemi Hakkında Rehber" başlığı altında mezkûr soruna dair derli toplu bir tefsir yöntemi önerisinde bulunmuştur. Bu makalenin amacı ise İbnü'l-Vezîr'in önerisini deskriptif yöntemle ortaya koymak, bunu, bir yandan tefsir disiplininin genel birikimi, diğer yandan da takip ettiği düşünce tarzının kurucu ve önemli isimleri olan Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi isimlerin düşünceleriyle mukayese edip açıklayıcı ve yorumlayıcı yöntemle incelemektir. O, bu önerisinde tefsiri rivayet ve dirayet olmak üzere ikiye ayırmıştır. Rivayet sürecinde dikkat edilecek hususları belirttikten sonra dirayet tefsirini de yedi aşamaya hasretmiştir. Haklarında belli bir epistemik kabulün belirlenmesi gerektiğini düşündüğü temel Kur'an kavramlarını ilk sıraya yerleştirmiştir. Daha sonra epistemik hiyerarşiye Kur'an, sünnet, sahabe kavli, dil bilgisi ve mecaz problemini dahil etmiştir. İbnü'l-Vezîr son olarak hakkında sahih bir delilin bulunmadığı ve müfessirlerin ihtilaf ettiği durumlarda ne yapılacağından bahsetmiştir. Ona göre bu aşamalara göre yapılan tefsirler Kur'an yorumunda doğru bilgiye ulaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbnü'l-Vezîr, yöntem, *İsârü'l-hak*, Selefi.

The Correct Method of *Tafsîr* as Proposed by Ibn Al-Wazîr (d. 840/1436)

Abstract

Ibn al-Wazîr, who adopted the Zaydi-Salafi line, argued that correct religious thought would be possible through the evidence of the Qur'an and the Sunnah not through philosophical assumptions dating back to Greek thought. His understanding of knowledge, based primarily on the Qur'an, confronted Ibn al-Wazîr with the problem of how to understand the Qur'an correctly. In his book, *İsâr al-ḥaqq*, under the subtitle

* Doç. Dr., Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Assoc. Prof. Samsun University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Samsun, Türkiye.

ORCID: 0000-0002-9619-9450; e-posta: enes.buyuk@samsun.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1548648 • Gelis/Received 11.09.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atıf/Citation Büyük, Enes, "İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) Önerdiği Doğru Tefsir Yöntemi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 [2025]: 57-80.

“Guidance on the Method of Correct Exegesis” he proposed a method of *tafsir* that addresses this problem. The aim of this article is to present Ibn al-Wazir’s proposal in a descriptive and interpretive way by comparing it with the general sources of the discipline of *tafsir*, on the one hand, and with the thoughts of the founding and important names of the style of thought he followed such as Ahmad b. Hanbal, Ibn Taymiyya, and Ibn Qayyim al-Jawziyya on the other. In this proposal he divides *tafsir* into two categories: *riwāyah* (narration-based *tafsir*) and *dirāyah* (opinion-based *tafsir*). After specifying the issues to be considered in the process of *riwāyah*, he also categorized the *tafsir* of *dirāyah* into seven stages. He placed the basic Qur’an concepts, about which he thought that a certain epistemic acceptance should be determined, in the first place. He then included the Qur’an, the Sunnah, the tradition of the Companions, grammar, and the problem of metaphor in the epistemic hierarchy. Finally, Ibn al-Wazir explained what to do in cases where there is no authentic evidence and the commentators disagree. According to him, exegesis according to these stages will lead to the correct knowledge in the interpretation of the Qur’an.

Keywords: Tafsir, Ibn al-Wazir, Method, *Īsār al-ḥaqq*, Salafi.

Giriş

Kur’an’ın nasıl tefsir edilmesi ve tefsirde hangi yöntemin takip edilmesi gerektiğine dair tartışmalar I. asrın sonlarına kadar uzanır. Erken dönemde müstakil tefsir usulü metinleri kaleme alınmasa da literatürdeki tefsir pratiği ve zaman zaman yer verilen metodolojik açıklamalar müfessirlerin birtakım yöntemler takip ettiğini ortaya koymaktadır. Tedvin döneminden sonra kelam, hadis ve fıkıh ilimlerinin; IV ve V. asırlarda da usul ve tasavvufun teşekkül edip sistemleşmesiyle tefsirin metodolojik referansları büyük oranda belirginleşmiştir. Nitekim V. asırdan itibaren kaynaklarda “müfessirin bilmesi gereken ilimler” ya da “tefsirin istimdat ettiği ilimler” gibi başlıklar altında tefsir faaliyetinin metodolojik dayanakları zikredilmektedir. Bu bağlamda dil bilimi, hadis, usul, kelam ve tasavvuf öne çıkar. Dil bilgisinin niteliği, rivayetlerin güvenilirliği, metinlerin anlama delalet vecihleri gibi nasların yorumunu merkeze alan epistemolojik tartışmalar mezkûr ilimlerin literatüründe söz konusu edilmiştir. Bunlardan ayrı olarak klasik dönemde dikkate değer bir tefsir usulü literatürü gelişmiş değildir. Durum böyle olmakla birlikte metodolojik içeriğe sahip tefsir mukaddimleri ve ulûmü’l-Kur’an’lar da dahil olmak üzere Muhâsibî (ö. 243/857), İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), Harallî (ö. 637/1240), Tufî (ö. 716/1316), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnü’l-Ekfânî (ö. 749/1348), Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi isimler tarafından bağımsız birkaç tefsir usulü risalesinin kaleme alındığı bilinmektedir.¹ Bunlar özellikle VI ve VII. asırlardan sonra artış göstermiştir.

1 Diğer isimler için bk. Haleli, “Kavâidü’t-tefsir”, s. 94-79.

IX. asırda tefsir usulüne katkı sunan önemli isimlerden biri de Yemenli Zeydî-Selefi âlim İbnü'l-Vezîr'dir (ö. 840/1436). İlmî şöhretiyle tanınan bir ailede yetişen İbnü'l-Vezîr gençlik yıllarını kelamla uğraşarak geçirmiş, bir zaman sonra kelimî metot kendisini kesin sonuçlara ulaştırmadığı için Kur'an'a ve sünnete yönelmiştir. İhtilafların ve mezhep çatışmalarının yoğun olduğu bir dönem ve kültür çevresinde yaşayan İbnü'l-Vezîr'in ilmî kariyerinin gelişiminde Mu'tezile, Eş'arilik, Zeydilik ve Selefilik-Hanbelilik etkili olmuştur.² Ona göre bir yandan İslamî fırkalar kendi düşüncelerini Kur'an'a refere ettiklerinden bir yandan da Kur'an, hakkı arayanlar için kaynak olduğundan onun doğru yorumlanması, yorum sürecinde de doğru yöntemin takip edilmesi gereklidir. Bu sebeple âhir ömründe uzlete çekildiği sırada kaleme aldığı son kitabı *Îsârü'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât alâ mezâhibi'l-hak*'ta "Doğru Tefsiri Bilmenin Yöntemine Ulaştıran Rehber" başlığı altında tefsir usulüne müstakil yer ayırmıştır. Mısır'da Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye'de kayıtlı olmak üzere İbnü'l-Vezîr'e bir de *Kavâidü't-tefsîr* risalesi nispet edilmektedir.³ Eser incelendiğinde bunun esasen *Îsârü'l-hak* kitabındaki ilgili bölüm olduğu, 1881 yılında mezkûr kitaptan hareketle müstakil bir risale olarak tecrit edildiği, haliyle İbnü'l-Vezîr'in bu hususta ayrı bir risale kaleme almadığı anlaşılmaktadır.⁴ Bu metin İbnü'l-Vezîr'in bölümün sonunda "Bu kısım ayrıca yazılsa müstakil bir kitap olur"⁵ ifadesinden hareketle kaleme alınmış olmalıdır.

İbnü'l-Vezîr'in mezkûr başlık altında önerdiği tefsir usulü, onun çeşitli kitaplarında etraflıca yazdığı hususların derli toplu şekilde ifade edilmesinden ibarettir. Nitekim yer yer ilgili meseleleri diğer kitaplarında ayrıntılı işlediğini ifade eder. Onun kelimî ve itikadî görüşleriyle ilgili tezler olsa da önerdiği tefsir usulüyle ilgili Türkçe'de doğrudan bir çalışma görünmemektedir. Arapça'da ise "Kavâidü't-Tefsîr 'inde İbni'l-Vezîr'l-Yemenî -Dirâse Nakdiyye-"⁶ başlıklı bir makale bulunmaktadır. Makalede İbnü'l-Vezîr'in muhkem-müteşâbih ile ilgili görüşleri etraflıca ele alınırken onun önerdiği tefsir usulündeki aşamaların, maddelerin büyük oranda tasvir edilmesiyle yetinilmiştir. İbnü'l-Vezîr'in usule ilişkin görüşleri, mezkûr araştırmanın dışında incelemeye konu edilmemesi ve pek bilinmemesi sebebiyle çağdaş tefsir usulü çalışmalarında çoğunlukla gözden kaçırılmaktadır.⁷ Fıkıh usulü literatüründeki birikimle karşılaştırılabilecek bir kapsamda ve

2 Batur, "Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezîr", s. 46-94.

3 Bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, II, 460.

4 İbnü'l-Vezîr, *Kavâidü't-tefsîr*, vr. 2^a.

5 İbnü'l-Vezîr, *Îsârü'l-hak*, s. 157.

6 Mecâlî, "Kavâidü't-Tefsîr inde İbni'l-Vezîr", s. 1-45.

7 Bk. Hâc, "Te'sisü usulî't-tefsîr", s. 53-57; Mağribî, "İlmü usulî't-tefsîr", s. 67-68; Çiçek, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usulü", s. 36-42; Süleyman v.dğr., *et-Teâlîfü'l-muâsıra*, s. 238-56; Demirci, *Arapça Tefsir Usulü Literatürü*, s. 221-83.

derinlikte olmasa da onun usul önerisi klasik dönemde müstakil tefsir usulü çalışmalarının ilk örneklerinden birini temsil etmektedir. Öte yandan tefsir akvili arasında tercih yaparken görüş sahibinin biyografisinin, hakkındaki cerh ve tâdile ilişkin değerlendirmelerin dikkate alınması gerektiğini söylemesi, bugün yaygın şekilde kabul edilen Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sünnet ve sahabe kavliyle tefsiri şeklindeki yöntemin rivayetle tefsir yöntemi olarak algılanmasına karşın bunu dirayet faaliyeti olarak kabul etmesi, dirayet tefsirinin ilk aşamasına Kur'an'ın temel kavramlarına dair semantik analizi yerleştirmesi tefsir usulü çalışmaları için üzerinde düşünülmeğe değer görünmektedir. Bu yazıda İbnü'l-Vezîr'in önerisi hakkında hem imkân ölçüsünde tefsir usulü açısından genel değerlendirmeler yapılacak hem de bu önerinin Hanbelî-ehl-i hadis tefsir usulü açısından nerede durduğu, yeni katkılar sunup sunmadığı belirtilecektir. Onun konuyla ilgili görüşleri betimsel ve mukayeseli yaklaşımla ortaya konmaya çalışılacak, merkezde ise önerdiği yöntem olacaktır. İbnü'l-Vezîr'in tefsir uygulaması-pratiği ise araştırmamızın dışında bırakılacaktır.

1. Tefsirin Rivayete Dayanması Açısından Müfessirlerin Mertebeleri

İbnü'l-Vezîr tefsirin rivayete ve dirayete dayalı iki yönü bulunduğunu ifade etmekte, her iki yönle ilgili takip edilmesi gereken usulden (mertebe) bahsetmektedir. Tefsir rivayete dayalı olduğunda, tefsir rivayetleri ve kavilleri açısından ilk nesil başta olmak üzere müfessirlerin konumu gündeme gelmektedir. İbnü'l-Vezîr, kendini müfessirlerin mertebelerini incelemeye ve onlar karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği konusunda yönlendirme yapmaya iten sebebin ihtilaflar olduğunu belirtir. Zira müfessirler âyetler hakkında birçok görüş nakletmiştir. Bu da doğrunun iki veya daha fazla görüş arasında kaybolup gitmesine sebep olmaktadır. Bu durumda İbnü'l-Vezîr nakiller arasında tercih kriterinin ne olacağı sorusunu, nakli yapan ya da görüşü ileri süren müfessirin konumuna bakmak olarak cevaplar.⁸

İbnü'l-Vezîr'e göre müfessirlerin en hayırlıları sahabedir. Bunun sebebi ise onların Kur'an'da ve sünnette övülmeleri, Kur'an'ın onların dilinde nâzil olması -ki bundan dolayı Kur'an'ı anlarken onların hata etmeleri sonrakilere nazaran daha uzak bir ihtimaldir-, yine kendilerine müşkil gelen yerleri Hz. Peygamber'e sormuş olmalarıdır. Sahabe içerisinde tefsir görüşüne en fazla sahip olan ise İbn Abbas'tır. Onun tefsir görüşleri kâmil bir şekilde toplanmıştır. Bu tefsir rivayetlerinin ona isnadı eğer sahih ise bunlar en sahih tefsirlerden biridir ve tefsirdeki birçok otoritenin görüşüne de mu-kaddem kabul edilir.⁹

8 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 149.

9 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 146.

İbnü'l-Vezîr'e göre İbn Abbas'ın tefsir görüşlerinin öncelenmesi gerekir. Bunun birkaç sebebi vardır. Birincisi, farklı kanallardan nakledilerek meşhur olduğu üzere Hz. Peygamber'in ona, tevili (yani tefsir) öğrenmesi için dua etmiş olmasıdır. İkincisi, sahabe'nin onun genel olarak ilim, özel olarak da tefsir konusunda ciddi bilgisi olduğuna dair ittifak etmesidir. Üçüncüsü, onun risalet ocağından, Hz. Peygamber'in Ehlibeyt'inden olmasıdır. Dördüncüsü, rey ile tefsir imkânsız olmasa da onun Hz. Peygamber'den rey ile tefsirin yasak olduğuna dair haber nakletmesidir. Beşincisi de ondan gelen tefsir rivayetlerinin isnat bakımından mahfuz ve muttasıl olmasıdır. Sahabe içerisinde Hz. Ali gibi ondan daha bilgili ve daha faziletli isimler bulunsa da onların sahih-sabit tefsir rivayetleri İbn Abbas'ınkilere nazaran azdır.¹⁰

İbnü'l-Vezîr'in zikrettiği bu gerekçeler, İbn Abbas'ın tefsirdeki otoritesini ve görüşlerinin-rivayetlerinin öncelenmesini açıklamada yeterli gözükmemektedir. Nitekim ilk üç gerekçe diğer önde gelen sahâbiler için de geçerlidir. Birincisiyle ilgili olarak Hz. Peygamber, mesela Hz. Ömer'in ilmini, anlayış yeteneğini övmüş ve onun ilminin kendisine dayandığını ifade etmiştir. Nitekim rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber "Uyurken bana bir süt kadehi verildi, içtim, fazlasını da Ömer'e verdim." buyurmuştur. Sahabe "Ey Allah'ın resulü! İçtiğin ve verdiğin fazlalığı ne ile tevili ettin?" diye sorunca da "ilim..." cevabını vermiştir. Bir başka rivayette "Eğer ben peygamber olarak gönderilmeseydim, muhakkak Ömer gönderilirdi." buyurmuştur.¹¹ Hem birinci hem de ikinci kriterle ilgili olarak denilebilir ki sahabe içerisinde Hz. Ali, Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, İbn Ömer, Ebû Hüreyre gibi isimler de ilim sahibi olmakla temayüz etmiştir. Hatta hadis, siyer, fıkıh gibi alanlara dair bilgilerin genel olarak kaynağı bu isimlerdir. Yine mesela Hz. Âişe de peygamber ocağında bulunmuş, Hz. Hasan ve Hüseyin de Ehlibeyt'in en önemli isimlerinden sayılmıştır. Ama bu sahâbilerin hiçbirisi tefsirde İbn Abbas kadar öne çıkmamıştır. Diğer yandan İbn Abbas rey ile tefsirin yasak olduğuna dair nakilde bulunsa da bu, onun rey ile tefsir yapmadığı anlamına gelmez. Tefsirlerde İbn Abbas'ın kendi tevili olduğu düşünülen örnekler vardır.¹² Son olarak onun tefsir rivayetlerinin muttasıl olduğu da tartışmalıdır. En sahih kabul edilen Ali b. Ebû Talha-İbn Abbas isnadında bile arada Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr'in bulunduğu ifade edilir.¹³ Diğer sahâbilerin tefsir rivayetlerinin az olması da bunları ikinci sıraya koymayı gerektirmez. Azlığın veya çokluğun etkisinden ziyade nüzule bizzat şahit olma açısından bakıldığında Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd gibi sahâbilerin tefsir rivayetleri daha öncelikli addedilmelidir. Onların bu

10 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 147.

11 Buhârî, "İlim", 22; Tirmizî, "Menâkıb", 48.

12 Mesela bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 297; III, 221.

13 Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2331-32.

açından İbn Abbas'a önceliği bulunduğu gibi İbn Abbas'ın bilgisinin büyük bir kısmı da sahabeye dayanmaktadır. Nitekim o, nüzul esnasında henüz çocuktuktu. Ayrıca Medine'ye gelişi Mekke'nin fethinden sonradır ve Hz. Peygamberle birlikteliği de azdır.

İbnü'l-Vezîr'in bahsettiği gerekçelerin yine de etkili olduğu düşünülebilse de İbn Abbas'ı bu sahada öncelikli kılan asıl iki etkenden bahsedilebilir. Birincisi, onun ilme ciddi düzeyde iştiağının bulunmasıdır. Bunu teyit eden bir haber olarak ona bu kadar ilmi nasıl elde ettiği sorulduğunda, "Allah bana çok soru soran bir dil, iyi anlayan bir akıl bahşetmiştir." diye cevap vererek, yine "Ben bir konuda soru sorarsam ashaptan üç yüz kişiye birden sorardım."¹⁴ diyerek ilme düşkünlüğünü ve tahkik ehli olduğunu dile getirmiştir. İkincisi de kısa süreli birkaç resmî görevi istisna siyasî ve askerî görevlerde bulunmamasıdır. Bu durum ona ilimle meşgul olmak için yeterince zaman kazandırmıştır.

İbnü'l-Vezîr'e göre müfessirlerin ikinci mertebesini tâbiin müfessirleri teşkil eder. Bunların en meşhurları Mücâhid, Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde, Hasan-ı Basrî, Ebü'l-Âliye, Muhammed b. Kâ'b ve Zeyd b. Eslem'dir. İbnü'l-Vezîr, bu isimlerin her ne kadar *sika* olsalar da haklarında bazı eleştiriler söz konusu olduğunu, görüşler arasındaki ihtilaf ve teâruz durumunda bu eleştirilerin tercih sebebi olacağını söyler. Haklarında neler söylendiği hususunda İbnü'l-Vezîr rical ve tarih kitaplarına bakılması hususunda yönlendirme yapar. Sonrasında İbnü'l-Vezîr, daha güvenilir olandan daha zayıf olana doğru İkrime, Mukâtil b. Hayyân, Muhammed b. Zeyd, Ali b. Ebû Talhâ, Süddî-yi Kebîr, Süddî-yi Sagîr, Muhammed b. Süleyman el-Enbârî, Atıyye el-Avfi, Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman hakkındaki cerh ve tâdil değerlendirmelerine yer verir. Kiminin tefsirde önemli bir konumda bulunduğunu, kiminin zayıf olduğunu, kiminin Hâricîliğe, kiminin Şîa'ya mensubiyetini, kiminin de teşbih-tecsim düşüncesi taşıdığını dile getirir. Bu sebeplerden dolayı bazı imamlar onları hüccet kabul etmişken bazıları onlar hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İbnü'l-Vezîr, Nakkaş örneğinde olduğu gibi bu şekilde müteahhirin müfessirleri hakkındaki değerlendirmelere de bakılması gerektiğini ifade eder.¹⁵

İbnü'l-Vezîr, anlaşıldığı üzere müfessirleri tefsir alanında bilgi sahibi olma ve özellikle de güvenilirlikleri ya da zayıflıkları açısından sıralamaktadır. Ona göre bu husustaki farklılıklar, ihtilaf halindeki görüşlerin tercihinde bir kriter olarak kullanılmalıdır. Esasen bu husus erken dönemden beri kimi tesirlerde şöyle ya da böyle dikkate alınabilen bir durumdur. Fakat bunun usul bağlamında tefsirde bir tercih kriteri olarak sunulması tefsir usulü

¹⁴ Belâzürî, *Ensâb*, IV, 46; Zehebî, *Siyer*, III, 344.

¹⁵ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 148-49.

metinleri açısından özgün bir teklif olarak görünmektedir. İbnü'l-Vezîr öncesinde Sa'lebî, İbn Atıyye ve İbn Cüzeyy'in tefsir mukaddimelerinde müfessirlerin mertebe ve mezhebî aidiyetlerinden bahsedilse¹⁶ de bunlar daha ziyade tabakat-biyografi içeriklidir veya müfessirin kendi tefsirini yazma gerekçesini açıklamaya dönüktür. İbn Teymiyye de *Mukaddime*'sinde tefsirde rivayetler söz konusu olduğunda gerek ilk müfessirlerin gerek sonraki bazı müfessirlerin durumları hakkında bilgi vermektedir. Onun değindiği bu bilgiler her ne kadar usul cihetinden rivayetler konusunda müfessirlerin takınması gereken tavra işaret etse de İbn Teymiyye bu hususu temelde ihtilaf olgusunun nasıl meydana geldiğini açıklama sadedinde işler.¹⁷ İbnü'l-Vezîr açıkça bu bilgilerin tercih kriteri olması gerektiğini söyleyerek ve bunu usul önerisinde dile getirerek onlardan ayrışmaktadır.

İbnü'l-Vezîr müfessirler hakkındaki bilgilerin temin edileceği kaynaklar olarak hadis literatürüne işaret etmekte ve açık seçik bir şekilde bu açıdan tefsiri hadis ilmine dayandırmaktadır. Fakat biyografi ve rical kitaplarındaki râvilerin-isimlerin herhangi bir görüşe ya da mezhebe mensup olduğu söylenerek cerhedilirken, cerheden ismin de bizatihi belli bir görüşe ve mezhebe mensubiyeti göz ardı edilmemelidir. En azından münekkidin dönemin siyasî, mezhebî ve kültürel değişkenlerinin etkisinde kalabildiği, sınırlı bir bakış açısına sahip olabildiği düşünülmelidir. Mesela İbnü'l-Vezîr'in zikrettiği üzere İkrime'nin Hâricî düşünceye mensubiyeti tartışmaya açıktır. Öyle ki Emevîler'in zulme varan uygulamaları ve baskıları İkrime'yi Hâricîler'le siyasî yakınlık kurmaya itmiştir. Bu da dışarıdan bakıldığında onun Hâricîliği benimsediği düşüncesine sebep olmuş olmalıdır. Fakat siyasî yakınlık, itikadî benzerliği gerektirmeyebilir.¹⁸ Benzer husus Mukâtil için de söylenebilir. Münekkitler, sebeplerden biri olarak teşbih ve tecsim fikirleri dolayısıyla onu cerhetseler de Mukâtil'in tefsirinde ve diğer eserlerinde bunu teyit eden açık örnekler bulunamamaktadır.¹⁹ Ehl-i hadis çizgisindeki hadis âlimleri, mesela İbnü's-Salâh, İbn Hacer el-Heytemî gibi isimler müteahhîrin müfessirlerini de farklı mezheplere mensup olmakla tenkit etmişler ve tefsirlerinden sakınılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Mesela Mâverdî ve İbn Atıyye'yi tefsirlerindeki bazı görüşlerinden dolayı Mu'tezililik ile suçlamışlardır; hatta İbn Atıyye'nin tefsirinin *el-Keşşâf* tan daha tehlikeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Esasen konu hakkındaki araştırmalar her iki ismin Mu'tezilî olmadığını, bu ithamların yanlışlığını ortaya koymaktadır.²⁰ Bu örnekler bize rical kitap-

16 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 74; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 160-61, 163-64; İbn Cüzeyy *et-Teshîl*, I, 13-14.

17 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 123-55.

18 Altıkulaç, "İkrime el-Berberî", s. 42.

19 Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman", s. 189.

20 İddialar ve değerlendirmeler için bk. Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, s. 219-62; Oral, "el-Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Değerlendirilmesi", s. 235 vd.

larındaki değerlendirmelerin veya genel olarak münekkitlerin görüşlerinin mutlak olarak tercih kriteri olamayacağını göstermektedir.

İbnü'l-Vezîr'in tercih kriteri olarak müfessir biyografilerinin dikkate alınması gerektiği önerisi tefsir tarihinde önde gelen müfessirlerin sistematik pratiklerine de uymamaktadır. Diğer bir ifade ile tefsir tarihinde yerleşik bir karşılığı da yoktur. Nitekim Taberî, İbn Ebû Hâtim, Begavî, İbn Kesîr gibi birkaç müfessirin tefsiri istisna edilirse Mâtürîdî, Mâverdî, Sa'lebî, İbn Atıyye, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, Kurtubî gibi müfessirler yukarıda ismi anılan müfessirlerden ciddi düzeyde görüş nakletmişler, görüşlerini de zaman zaman kabul edebilmişlerdir. Bunun en iyi örneği Mukâtil'dir. Sıhhat kriterlerine ve rical değerlendirmelerine görece daha fazla riayet eden Taberî ve İbn Ebû Hâtim ondan nakil yapmazken Mâtürîdî, Sa'lebî, İbn Atıyye, Zemahşerî, Râzî, Kurtubî... onun tefsir rivayetlerine-görüşlerine yer verir. Bu isimler müfessirler arasında görüşler teâruz ya da ihtilaf ettiğinde genelde Kur'an'ın iç bütünlüğüne, siyak-sibaka, zâhire, dile, sahih rivayetlere, sünnete uygunluk gibi tefsir usulünün kriterlerini dikkate almaktadırlar.

İbnü'l-Vezîr'in müfessir biyografilerinin dikkate alınması gerektiği yönündeki önerisi mutlak anlamda bağlayıcılık içermese de ihtilaflar arasındaki tercihlerde bir şekilde işlevsel görülebilir. Zira mezhebe bağlılık bazan birçok delilin göz ardı edilmesine sebep olabilir. Müfessirin, âyeti yorumlarken mezhebinin ne olduğunun bilinmesi, mezhebe bağlılık düzeyinin hesaba katılması yorumunun reddedilmesini mümkün kılacaktır. Bununla birlikte biyografi bilgisi müfessirin, âyeti niçin öyle yorumladığını anlamaya, Kur'an'ın onun nazarında ya da toplumunda-mezhebinde niçin böyle anlaşıldığını kavramaya da imkân verebilir. Bir müfessir Şiî ya da Mu'tezilî ise onun, benimsediği mezhebin doktrinlerine göre âyetleri tevil etmesi beklenir. Konusu bambaşka bir âyeti açıklarken, "Burada Kur'an'ın mahluk oluşuna delil vardır." çıkarımında bulunması, onun mezhebî aidiyetleriyle anlaşılır hale gelir. Eğer Şiî bir müfessir ise tefsirinde niçin Şiî râvilerin ve kaynakların fazlaca bulunduğu, eğer Mâlikî bir müfessir ise fikhî mezhepler karşısında niçin Mâlikîliğin görüşlerini ekseriyetle tercih ettiği açıklanabilir. Bu durum felsefî, tasavvufî, siyasî, tarihî vb. nazariyeler için de geçerlidir. Müfessirin düşünce ekollerinden hangisine mensup olduğunun bilinmesi, yorumlarını o çerçevede anlamının kapısını aralar. Böylece müfessirin ve takip ettiği düşüncesinin tanınması, onun zihnini ve düşünce dünyasını inşa eden ön anlamların, kabullerin bilinmesi demektir. Netice itibarıyla müfessirlerin tanınması, yorumların üretilmesine sebep olan, onların arka planındaki ilkelerin kavranmasına, bu da yorumların doğru veya yanlış olarak daha sağlıklı kritik edilmesine imkân sağlayacaktır.

2. Dirayet Faaliyeti Olarak Tefsirin Mertebeleri

İbnü'l-Vezîr'e göre tefsir, dirayet yönü itibariyle de yedi mertebeye sahiptir:

Birincisi, Kur'an'da çokça tekrar eden mükerrer lafızların tefsir edilmesidir. Bunlar Allah'a ait isimler ve sıfatlar, islam, iman, ihsan, müslim, mümin, muhsin, zalim, fâsık, kâfir gibi dinî ve akidevi kavramlardır. İbnü'l-Vezîr öncelikle bu kavramlar hakkında ayrıntılı inceleme yapılması, onlar etrafında ileri sürülen iddia, itiraz ve delillerin kritik edilmesi gerektiğini düşünür. O, sırf bu hususun tefsir için öncül (mukaddime) olduğunu, bu sebeple tefsir mukaddimelerinde hususi bir bölüm olarak işlenmesi gerektiğini, bu kavramlara dair gerekirse kelam kitaplarından -mahiyetini kendisinin belirlediği ölçüde- istifade edilebileceğini belirtir. Ona göre eğer kişi bu kavramlarla ilgili açıklama ve tartışmalar sebebiyle fitneye düşebileceğini zannederse ve mesele kendisine karmaşık gelirse bunları ele almayı, incelemeyi terk edebilir, bunlarla ne kastedildiğine genel olarak iman etmekle yetinebilir. İbnü'l-Vezîr daha sonra bunlara genel olarak iman etmenin cevazı konusunda hadislerden çeşitli deliller nakleder.²¹

İbnü'l-Vezîr'in öncelikle bilinmesini gerekli gördüğü kavramların tefsirini dirayet yönteminin ilk sırasına yerleştirmesinin ardında bunlar hakkında erken dönemden beri kelimacıların ve bâtınîlerin tartışma ve ayrışmaları yatmaktadır. İbnü'l-Vezîr'e göre bu ekoller ilgili kavramları selefın anladığı ve açıkladığından farklı olarak tevil etmekte, hatta bâtınîler "zamanın imamı" gibi bambaşka anlamlar yükleyerek onların anlamlarının buharlaşmasına sebep olmaktadır. Halbuki bir kısmı Allah'ın isimleri ve sıfatları olan bu kavramlar Hz. Peygamber ve selef asrında tevil edilmemiştir. Selef bunları kelimacılar ve bâtınîler gibi yorumlamamıştır. İbnü'l-Vezîr'e göre onların bu kavramları anlayamadığı, anlasalar da sonraki nesle açıklama sorumlulukları bulunmadığı da iddia edilemez. Onlar teville gitmeden bunları anlamışlar, fakat kavramların işaret ettiği keyfiyete iman etmişlerdir. O halde ilgili kavramlar teville gitmeden selefın anladığı şekilde açıklanmalıdır. İbnü'l-Vezîr ilgili kavramları selefın tevil etmemesini ve onlarla ilgili tevilin zorunlu olmadığını da açıklar. Mesela semî', basîr, hakîm, rahmân gibi isimlerin ve sıfatların Kur'an'da Allah'ı övmek ve yüceltmek maksadıyla kullanıldığını belirtir. Ona göre özellikle rahmân ve rahîm gibi isimler Allah'ı daha iyi övdüğü, kullarının da ona yakınlaşmasını daha iyi sağladığı için Kur'an'da sürekli tekrar edilmiştir. Bu isimler Hz. Peygamber'in sözleri ve duaları başta olmak üzere büyüğü ile küçüğü ile müslümanların hayatının her aşamasında sıkça zikredilir olmuştur. Bunları teville yönelenler ise Kur'an'da övgü maksadıyla bulunan bu gibi isimlerin ve sıfatların

21 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 149-50.

aşkın bir varlık olarak Allah için kullanılmasının bir eksiklik, yergi ve teşbih gibi bir sonuca götüreceğini ileri sürerken yanlışlardır. Zira “teva-zu kanadı” (جَنَاحُ الْكُذِّبِ) (el-İsrâ 17/24) ifadesinde tevazunun kanada izafesi onun yerilmesini gerektirmiyorsa ilgili sıfatların da Allah için kullanılması ona bir yergi olarak görülemez. Öte yandan İbnü'l-Vezîr bunların tevlini benimseyenlerin kendi aralarındaki ihtilaflara da dikkat çeker. Ona göre Mu'tezililer Eş'arîler'in bu isimlere getirdiği tevilleri kabul etmez, Eş'arîler de onlarınkini... Ehl-i hadis ise her ikisinin tevillerini reddeder. Hepsi bir-den Karmatîler'in tevillerine karşı çıkarlar. Ayrıca Mu'tezililer ve Eş'arîler bâtınîleri esmâ-yı hüsnâyı, cennet ve cehennemi inkâr ettikleri için tekfir ederler. Bu durumda İbnü'l-Vezîr, bâtınîlerle kelamcılar arasında sadece sınır farkı bulunduğuna, yöntemlerinin aynı olduğuna dikkat çeker. Çünkü kelamcılar mecaz kabul ederek tevili esmâ-yı hüsnâ ile sınırlandırır. Bâtınîler de mecaza başvurarak tevilin kapsamını esmâ-yı hüsnânın yanı sıra cennet, cehennem gibi kavramlara kadar genişletirler. Her iki grup da mecaza başvururken, tevil ettikleri kavramların sadece sayısı değişmektedir. İbnü'l-Vezîr onlar arasında tutarsızlığa ve tevil farklılığına dikkat çekerek ilgili lafızların tevile başvurmadan anlaşılması gerektiğini düşünür.²²

İbnü'l-Vezîr'in tevile gitmeden Kur'ânî kavramların tefsir edilmesi gerektiğini ifade etmesi, esasen anlamın ve mesajın buharlaşmasını engellemeye dönüktür. Dil ve kavramlarla iletilen mesaj ilk neslin teorik ve pratik dünyalarını değiştirmişse bu, mesajın onlar tarafından anlaşıldığı, onu ileten kavramların mânaları konusunda mutabık olunduğu anlamına gelir. O zaman ilk muhatapların, ilgili kavramları nasıl anlayıp açıkladıkları, sonraki muhataplar için bağlayıcı bir kaynak oluverir. Sadece Allah'ın isimleri ve sıfatları değil Kur'an'ın diğer temel kavramlarına da ilk nesli merkeze alarak bakmak, “salat” a hayır kurumlarına yardım, cebrâil'e vahiy anlamının yüklendiği²³ bugün için de onun anlamlarının muhafazasını temin edecektir. Öte yandan İbnü'l-Vezîr'in ilk neslin özellikle Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını tevil etmeden anladıkları iddiası tartışmaya açıktır. Zira tefsir kaynaklarında İbn Abbas başta olmak üzere sahabeden; İkrime, Dahhâk, Katâde, Hasan-ı Basrî ve Zeyd b. Eslem gibi tâbiünden gelen rivayetler onların Allah'a nispet edilen isimleri ve sıfatları genelde tenzih çerçevesinde tevil ettiklerini göstermektedir.²⁴ Onların bu tavrı, tevile başvuran sonraki kelamcılarının metodunu desteklemektedir. Ancak sonrakilerin yaptığı tevilleri, aynıyla seleften gelen rivayetlerde görmek mümkün olmadığı gibi İbnü'l-Vezîr'in işaret ettiği üzere tevil yönteminin sınırlarının nerelere kadar uzanıp uzanmadığı da belirsizdir.

22 Ayrıntı için bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 123-30.

23 Bk. Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, s. 385, 482 vd.; Aktaş, *Kerim Kur'an*, s. 18.

24 Bk. Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu”, s. 91-92.

İbnü'l-Vezîr'e göre dirayet tefsirinin ikinci türü Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesidir. Çünkü aynı konuda âyetler Kur'an'da kimi yerde mufassal, âm, mutlak, kimi yerde muhtasar, hâs ve mukayyet olarak tekrar edilir. İbnü'l-Vezîr bunlara dair birçok örnek zikreder. Söz gelimi "Nefsânî arzularına uyanlar ise büsbütün yoldan çıkmanızı isterler." (en-Nisâ 4/27) âyetindeki arzularına uyanlar Ehl-i kitap olarak tefsir edilir. Zira Ehl-i kitabın bu düşüncesi, aynı ifadeyle "Kendilerine kitaptan nasip verilenler... sizin yoldan çıkmanızı istiyorlar." (en-Nisâ 4/44) âyetinde beyan edilmektedir. Diğer bir örneğe göre ise "Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür." (en-Nisâ 4/123) âyeti, "Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir. Kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar." (eş-Şûrâ 42/30) âyetindeki, "Allah (günahlarınızın) birçoğunu bağışlar." ifadesiyle tahsis edilir. Öyle ki ikinci âyette belirtilen bazı günahların bağışlanması, birinci âyetteki her günahın cezalandırılacağı şeklindeki umumi anlamı sınırlandırır, mukayyet hale getirir. Birinci âyet sanki "Kim bir kötülük yaparsa -Allah'ın onu affetmemesi durumunda- onun cezasını görür." şeklindedir. Yine birinci âyet tövbe âyetleriyle de tahsis edilmiştir. Bu durumda da âyet, "Kim bir kötülük yaparsa -tövbe etmemesi durumunda- onun cezasını görür." şeklindedir. Âyete böyle bir takdirde bulunmayı gerektiren delil tövbe edenler hakkında nasların ve icmanın bulunmasıdır.²⁵

İbnü'l-Vezîr'e göre dirayet tefsirinin üçüncü türü nebevî tefsire başvurmaktır. Sünnetin beyan ve teşrîf rolü nassa ve icmaya dayalıdır. Hz. Peygamber âyetteki hükümleri neshedebilir, âmları tahsis, mücmelleri beyan edebilir, beyana ziyadede bulunabilir, hükümlerin hangi sıralamalarla uygulanacağını gösterebilir, âyetler arasını cemedebilir. Hayızlı kadına namazın yasak olması, hırsızın elinin kesilmesine dair ilave şartlar, mirasta hisse sahiplerinin asabeye öncelenmesi, müminin kâfirden, kâfirin müminden miras almasının yasak oluşu gibi hususlar Hz. Peygamber'in beyan türlerine örnek verilebilir. İbnü'l-Vezîr sebab-i nüzulleri de bu kısma dahil eder. Bu tür bilgilerin özellikle âmın tahsisi konusunda önemli bir işleve sahip olduğunu, nüzul sebebinin âyetteki hükmün sebep bilgisinde belirtilen kişiye ya da duruma mahsus olduğu konusunda açık, harîçtekileri kapsamaması hususunda da zannî olduğunu belirtir. Hatta icma gereğince âyet bazan sebab-i nüzule göre tahsis edilmelidir. Mesela "Yaptıklarıyla sevinenlerin... azaptan kurtulacaklarını sakın zannetme." (Âl-i İmrân 3/188) âyetindeki sevinme özel olarak yahudilerin hakkı inkâr etmelerine sevinmeleriyle ilgilidir. Eğer buradaki sevinme umumi kabul edilirse hayır adına yapılanlara sevinmeyi de kapsar ve problem ortaya çıkar. Zira Hz. Peygamber, "Mümin, yaptığı iyilik kendisini sevindiren, kötülük de üzen

25 Diğer örnekler için bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 150-52.

kimsedir.” buyurmuştur.²⁶ İbnü'l-Vezîr'in sebep-i nüzulleri bu kısma dahil etmesinin gerekçesi çok açık değildir. Bu tür bilgileri Hz. Peygamber değil, sahabenin aktardığı bilindiğinden dolayı bunların bir sonraki kısma dahil edilmesi daha doğru görünmektedir.

Dördüncü tür ise sahabeye sahih şekilde dayanan haberlerdir. İbnü'l-Vezîr dikkat çekici şekilde sahabe tefsirini iki kategoride değerlendirmektedir. Onlar ya bilgileri Hz. Peygamber'den duymuşlardır ya da kendi görüşleriyle ortaya koymuşlardır. Bu durumda en nitelikli olan rivayetler dile veya akla başvurulsa da rey ile bilinmesi mümkün olmayan haberlerdir. Çünkü onlar genelde rey ile tefsir yaparlardı. Eğer onlar bir şeyin haramlığı veya anlamı konusunda kesin bir üslup kullanıyorlarsa bu durum onların ilgili bilgiyi Hz. Peygamber'den işittiklerine (merfû) delalet eder. İbnü'l-Vezîr sahabe tefsiri konusunda müfessirlerin çoğunun da böyle bir yaklaşım benimzediklerini iddia eder.²⁷ Ayrıca onun, sahabenin tefsir konusundaki genel âdetinin rey ile görüş bildirme yönünde olduğunu söylemesi önemlidir. Zira bu kabul, sahabe tefsiri konusunda sonrakilere muhayyerlik imkânı sunacağı gibi tefsiri sahabe başta olmak üzere sadece seleften gelen bilgilere dayandırılanların kabulünün de sorunlu olduğunu ifade eder.²⁸

Beşinci aşama hakiki anlam yönüyle kelime (sözlük) ve dil ile ilgili meselelere girmektedir. İbnü'l-Vezîr bu bağlamda maruf-meşhur bilginin şâz olana, şer'î anlamın örfi, örfi anlamın da lügavî anlama öncelenmesi gerektiğine dikkat çeker. Müşterek lafızlarda ise hangi anlamın kastedildiği tespit edilirken diğer kullanımlara bakılmalıdır. Mesela *as'ase* (et-Tekvîr 81/17) lafzı “gecenin başlangıcı veya bitişi” anlamında müşterek lafızdır. Müddessir sûresinde ise gecenin bitmesinden (*edber*) bahsedilmektedir (el-Müddessir 74/33). İbnü'l-Vezîr'e göre hem bu âyet hem de başka birçok delil gecenin en faziletli anının seher vakti, yani bitiş anı olduğuna delalet eder. O zaman *as'ase* lafzı de gecenin hayırlı vakti olan bitiş anıyla tefsir edilmelidir. İbnü'l-Vezîr bu bağlamda birkaç husus hakkında daha uyarıda bulunur: a) Müşterek lafızlar, taşıdığı bütün anlamlarla tefsir edilmekten sakınılmalıdır. Çünkü dilde kelime bütün anlamlarıyla kullanılmaz. İbnü'l-Vezîr bu sebeple *kurû'* lafzı hakkında kimsenin “Aynı anda tuhur ve hayız anlamı geçerlidir.” demediğini belirtir. b) Kelimenin hakiki ve mecazi anlamı iyi bilinmeli, lafız aynı anda hakikat ve mecaz anlamıyla tefsir edilmemelidir. c) Lafızlardaki tetâbukî, tazammunî ve iltizamî delaletleri ayırt etmek gereklidir.²⁹

26 Diğer örnek için bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 152-53.

27 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 153-54.

28 Ayrıca bk. Mecâlî, “Kavâidü't-Tefsîr inde İbnü'l-Vezîr”, s. 25-27.

29 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 154-55.

Yukarıdaki açıklamalarda dikkat çeken en önemli husus lafızlarla belli bir anlamın kastedildiği kabulüdür. Kelimeler birden çok anlama gelebilir, fakat müfessir onlarla hangi anlamın kastedildiğini tespit etmelidir. Bu yönüyle İbnü'l-Vezîr bazı Kur'an lafızlarıyla aynı anda birden çok anlamın kastedilebileceğini düşünen Taberî, Kâdi Abdülcebbâr, Vâhidî, İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî³⁰ gibi müfessirlerden ayrılıyor görünmektedir. Bazı müfessirler özel olarak hakikat ve mecaz söz konusu olduğunda her iki anlamın aynı anda kastedilebileceğini iddia eder. Nitekim Hatîb eş-Şîrbînî, İmam Şâfiî de dahil olmak üzere bazı âlimlere göre bir lafızla aynı anda iki hakiki anlamın ya da hakiki ve mecazi anlamın kastedilebileceğini söyler. Şîrbînî'nin kendisi de bu kabulü bazı tefsir ihtilafları bağlamında güzel bulur.³¹ Fakat Râzî aynı anda hakiki ve mecazi anlamın kastedilmesinin mümkün olmadığını düşünürken, İbn Cüzey bu görüşü muhakkik ulemaya nispet eder.³² Aynı anda birçok anlamın kastedilmesi durumu müşterek lafızlar için de mümkün görülür. Birçok Şâfiî ve Mâlikî'nin yanı sıra, İbn Teymiyye de dahil olmak üzere Hanbelî fakihlerinin çoğu müşterek lafızlarla aynı anda iki anlamın kastedilebileceğini kabul eder.³³ Bu yönüyle İbnü'l-Vezîr temsil ettiği ilim geleneğinden de farklılaşmakta, tek veya birden çok anlamın kastedilmesi meselesinde muhakkik âlimler gibi belli/tek anlam görüşü tarafında durmaktadır. Birden çok görüşün varlığı belirsizliğe sebep olabileceğinden onun bu tavrı esasen anlamı belirginleştirmeye dönük bir teşebbüs olarak okunabilir. Onun bahsettiği delalet çeşitleri de muradın tam olarak ya da belli bir anlamla tayin edilmesi düşüncesinin tamamlayıcı unsurlarıdır. Yine bu bağlamda işaret edilmelidir ki: Hanbelî geleneğin çoğunlukla kelimeler, felsefe ve mantığa karşı olduğu, hatta İbnü'l-Vezîr'in itikadî konularda Yunan felsefesine başvurmayaya karşı Kur'an'daki yöntemin ve delillerin yeterliliğini savunmak için *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân alâ esâlibi'l-Yûnân*'ı yazdığı, tetâbukî, tazammunî ve iltizamî delalet türlerinin esasen mantık ilmine mahsus olduğu, bunları -bilindiği kadarıyla- ilkin İbn Sînâ'nın vazettiği³⁴ dikkate alındığında İbnü'l-Vezîr'in mezkûr kavramları tefsir için gerekli görmesi önemlidir. Bu durumda ona göre mantığın bazı verileri tefsirde yol göstericidir. Onun mezkûr kavramları müfessir için usul bilgisi olarak takdim etmesi, mantığın kimi verilerinin tefsir usulüne dahil edilmesi anlamına gelir.

30 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 583; XIV, 205-206; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, II, 25; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, IV, 28-29; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 119-20; XXXI, 165.

31 Şîrbînî, *es-Sîracü'l-münîr*, I, 13; III, 321.

32 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 215; X, 28; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, III, 411-12.

33 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 116.

34 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 4.

Dirayetin altıncı aşaması mecazi anlamın kabul edilmesi ve ilgili yerlerin buna göre açıklanmasıdır. İbnü'l-Vezîr mecaz tespitinde üç hususa riayet-ten bahseder. Birincisi, konuşanın ve muhatabın ortaklaşa bildiği akli gerekçedir. Mesela “Şehre sor!” (Yûsuf 12/82) âyetinde şehre soru sorulamayacağı, ancak halka, insanlara soru sorulabileceği aklen bilinir. İkincisi, örfî gerekçedir. Mesela “Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule inşa et.” (el-Mü'min 40/36) âyetinde de kasıt Hâmân'ın bir kule yaptırmasıdır. Örfen bilinmektedir ki onun gibi yüksek makam sahipleri gidip de inşaatta bizzat çalışmaz, ustalar tutar, onlara yaptırır. Buna göre âyetteki “İnşa et.” emri, ustalara görev ver de kule inşa etsinler anlamına gelir. Üçüncüsü de lafzî gerekçedir. Bununla kastedilen ise âyette kullanılan lafızlar ve ifade biçimleridir. Nûr âyetinde (en-Nûr 24/35) “Allah yerin ve göklerin nurudur.” denmiştir. Bakıldığında Allah'ın nur olduğu anlaşılmalıdır. Fakat hemen devamında, “Onun nuru gibidir.” ifadesi bulunmaktadır. Yani nurun Allah'a izafesi söz konusudur. Eğer âyetin başındaki gibi Allah nur olsaydı, “onun nuru” terkibi anlamlı olmazdı. Yine âyetin devamında “Nuruyla dilediğine hidayet verir.” geçmektedir. Bu da nurla kastedilenin esasen hidayet nuru olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Vezîr bu gibi gerekçeler varsa ifadede mecazi anlatım kabul edilerek yoruma gidilebileceğini, değilse mecaza başvurulamayacağını belirtir.³⁵

Hem dilde hem de Kur'an'da mecazın varlığı meselesi erken dönemden beri tartışmalıdır. Âmidî, Eş'arî kelamcısı ve Şâfiî fakihî İsferyânî'nin (ö. 418/1027) ve onu takip eden bir grubun dilde mecazın varlığını kabul etmediklerini nakleder.³⁶ Hanbelî gelenekte ise İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbelî'in dilde ve Kur'an'da mecazın varlığına dair açıklamaları olduğunu, Ebû Ya'lâ, İbn Akil ve Kelvezânî gibi sonraki Hanbelî usulcülerinin de onu takip ettiğini, bazı Hanbelîler'in de Kur'an'da mecazın varlığını reddettiğini belirtir. İbn Teymiyye'nin kendisi de hakikat-mecaz ayırımının sonradan yapıldığını, lafzın anlamları konusunda böyle bir ayırıma gerek olmadığını iddia ederek mecaz düşüncesine karşı çıkar.³⁷ Öğrencisi İbn Kayyim de aynı düşüncüyü sürdürerek özellikle haberî sıfatların mecaz olarak kabul edilmesini tâğüt olarak niteler.³⁸ Her ne kadar mecazı reddedenler olsa da kelam, usul ve belagatçıların ekserisi mecazın varlığını kabul eder. İbnü'l-Vezîr mezhebinin önde gelen isimlerine muhalif olarak âyetlerin mecazen yorumlanabileceği görüşünü benimser. Haberî sıfatların mecaz kabul edilerek yorumlanmasına karşı çıkan, konuyu tekrar tartışmaya açan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e muhalif olarak açıkça çoğu haberî sıfatı da

35 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 155.

36 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 67.

37 İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 73-75 vd.

38 İbn Kayyim *el-Cevziyye, es-Savâiiku'l-mürsele*, s. 376 vd.

mecaz kabilinden görür ve bunları müteşâbih kategorisinden çıkararak dil bilgisi ile bunların ne anlama geldiğinin kavranabileceğini söyler: “Allah’ın sıfatlarıyla ilgili mecazların çoğu, müteşâbih olarak isimlendirilmeyi hak etmeyen türdendir... Ben ilimde derinleşenlerin bu hususta konuşabileceklerini inkâr etmiyorum, asıl bilgisizce, delile sarılmadan ve kitabın açık hükümlerine bakmadan cahillerin yorum teşebbüslerini inkâr ediyorum.”³⁹ Böylece İbnü'l-Vezîr’in özellikle mecaz konusundaki tavrında tefsir usulünün Hanbelî usul anlayışından çıkartılıp genelin kabul ettiği görüşlere göre inşa edildiği bir usule dönüştürülme çabası görülmektedir.

Dirayet tefsirinin yedinci aşaması geçen hususların hiçbirine dair sahih bir delilin bulunmadığı durumlarda kesin olarak tavakkuf etmektir. Söz gelimi hurûf-ı mukattaa konusu böyledir. Onlar hakkında ehl-i tefsir ihtilaf halindedir. Bunlar hakkında ne güvenilir delil vardır ne de bunlar kendileriyle amel edilmesi zaruri hususlardır. O zaman onların yorumu konusunda görüş belirtilmemelidir. İbnü'l-Vezîr tavakkuf iddiasını rey ile tefsirin yasağ oluşuna ve bilgi sahibi olunmayan şeylerin ardına düşmenin yasaklanmasına dayandırmaktadır. Zira güvenilir delil yoksa rey ile tefsir yapılmış olacak ve bilinmeyen bir konunun peşine düşülmüş olacaktır. Daha sonra İbnü'l-Vezîr tavakkuf edilecek kısımları da ikiye ayırır. Birincisi, en muhtaralı konulardan olan Allah’ın zatıyla ilgili müteşâbihlerdir.⁴⁰ İbnü'l-Vezîr burada haberî sıfatları açıkça tavakkuf edilmesi gereken müteşâbihlerden addetmektedir. Mecazla ilgili bağlamda ise haberî sıfatların çoğunu mecaz kabul edip müteşâbih olmadığını ifade etmişti. Burada görülen paradoksu onun tevil kavramına ve müteşâbihe dair görüşleri giderebilir. O, İbn Teymiyye’nin tespitlerine atıf yaparak tevil kavramını açıklar. Onların dikkate aldığı iki anlam vardır, biri tevilin tefsir anlamında olması, diğeri de sözde bahsedilen şeyin dışarıda fiilî olarak meydana gelmesidir, yani sonunda bahsedilenin tahakkuk etmesidir. Mesela vaad ve vaid âyetlerinde bahsedilenlerin tahakkuku onların tevilidir. İbnü'l-Vezîr’e göre Kur’an’daki mecazlar ve haberî sıfatlar mânalarının tefsiri açısından bilinebilir, selef de onları öyle anlamıştır. Fakat bu sıfatların Allah’ın zatında tekabül ettiği gerçekliği, yani tevilini ancak Allah bilebilir. Buna göre tefsiri bilinmesi yönüyle haberî sıfatlar müteşâbih değildir, hakikati bilinmemesi yönüyle de müteşâbihtir. Nitekim İbnü'l-Vezîr’e göre tevilî konusunda menedilen müteşâbih türleri vardır, bunların kapsamındaki Allah’ın zatı ve sıfatları hakkında tasavvur, tafsil ya da ihata yoluyla konuşulması caiz değildir. Tavakkuf burada olmalıdır.⁴¹

39 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, VIII, 269, 326.

40 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 156.

41 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 91; ayrıca bk. Mecâlî, “Kavâidü't-tefsir inde İbnü'l-Vezîr”, s. 33.

İbnü'l-Vezîr bir kaide olarak vazettiği tavakkuf meselesini çeşitli açılardan temellendirir. Her âyetin bir şekilde tefsir veya tevîl edilmesi, anlamlarının kavranması gerektiğini savunanların, tavakkuf düşüncesine itirazlarına da değinir. Onlara göre bazı âyetlerde tavakkuf edilmesi, Kur'an'ın bazı âyetlerinin anlamlarının bilinemediği, Allah'ın anlamı bilinmeyen sözle insanları mükellef kıldığı, böylece abesle iştigal etmiş olacağı sonucuna götürür. İbnü'l-Vezîr'e göre ise Kur'an'da muhataplar açısından bakılacaksa iki tür âyet bulunur. Birincisi, emir ve yasak içeren, diğeri de herhangi bir emir-yasak içermeyen âyetlerdir. Buna göre ilk türde muradın tafsilî şekilde bilinmesi istenirken, ikincisinde icmalî olarak iman edilmesi istenmektedir. Neticede ikinci türün anlamlarını araştırma sorumluluğu yoktur. Hurûf-ı mukattaalar bunun örneğidir.⁴² Fakat İbnü'l-Vezîr'in burada gözden kaçırdığı nokta müslümanların Kur'an karşısında sadece amel etme değil, onu en güzel şekilde başkalarına anlatma sorumluluğunun da bulunmasıdır (en-Nahl 16/125; el-Furkân 25/52). Başkalarına ise "Bunların mânası bilinmiyor, bunlara genel olarak iman edin!" denilmesi mesajın yayılmasını ve kabul edilmesini zorlaştırır, hatta mesajı anlamsızlaştırır. Diğer yandan İbnü'l-Vezîr'in ileri sürdüğü üzere sahih delilin bulunmaması da tavakkufu gerektirmez. Zira delillerin sahihliği ilim geleneklerine göre değişir. Söz gelimi Şîa ve Ehl-i sünnet'in rivayet birikimi sika kabul ettikleri râvilere göre farklılaşır. Burada önemli olan, dil başta olmak üzere bir şekilde delilin bulunması ve bunların tutarlı bir metotla yorumu konu edilmesidir. Delillere ve tutarlı metotlara dayalı araştırma ve yorumlar bilimseldir ve geçerli kabul edilebilir. Bu durum bugünkü bilim felsefesi ve bir araştırmanın bilimsel kılan yaklaşımlarla da uyumludur.

İbnü'l-Vezîr'e göre tavakkuf edilmesi gerekenlerin ikinci kısmı ise kıssalardaki müphem lafızların belirlenmesi, kıssaların tafsil edilmesiyle ilgilidir. Ona göre bu hususlarda tavakkuf edilmelidir. İlla da İsrâiliyat nakledilecekse bunlar dine zarar verebilecek olmamalıdır ve bunların sahih olmadıkları beyan edilmelidir.⁴³ İbnü'l-Vezîr bu rivayetlerin problemli oluşu konusunda Mâtürîdî, Tûsî, İbnü'l-Arabî, İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi müfessirlerle aynı çizgide durmaktadır.⁴⁴ İbnü'l-Vezîr'in İbn Teymiyye gibi⁴⁵ bu hususu usul meselesi olarak vazetmesi önemlidir, zira bu, çağdaş dönemin de usul problemlerinden biridir.

42 Tartışmanın devamı ve ayrıntısı için bk. İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân*, s. 146-48.

43 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 156.

44 Ayrıntı için bk. Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", s. 774-776.

45 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 123-24.

İbnü'l-Vezîr'in usulü rivayet ve dirayet kategorisinde kurgulaması ilm-i tefsirin iki boyutu olduğunu ifade etmektedir. Kavram olarak tefsirin rivayetle, tevilin de dirayetle tanımlanması III ve IV. asra kadar uzanmaktadır.⁴⁶ Zemahşeri ve Beyzâvî'nin etkisiyle VIII. asırdan sonra ilm-i tefsirin tefsir ve tevil olmak üzere iki kısmı bulunduğu, bunların da rivayet ve dirayetle ilişkili olduğundan açıkça bahsedilmektedir.⁴⁷ İbnü'l-Vezîr yaygınlaşan bu ayırımı dikkate almış görünmektedir. Lakin onun rivayet tasavvuru ilk neslin rivayetleriyle sınırlı değildir. O, sonraki müfessirlerin görüşlerini nakletmeyi de rivayet kategorisinde değerlendirmektedir. Diğer yandan ilm-i tefsirin dirayet kısmı bulunduğunu söyleyenler dirayeti kelimî, işârî ve felsefî ilimlerin verilerini de kapsayacak genişlikte kullanmaktadırlar.⁴⁸ İbnü'l-Vezîr ise bunu bahsedilen yedi aşamayla sınırlandırmaktadır.

İbnü'l-Vezîr'in dirayet tefsirinin ilk aşamasını kavram analizine tahsis etmesi özellikle Hanbelî tefsir usulüne önemli bir katkı olduğu gibi Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sünnet ve sahabe kavliyle tefsirini dirayet tefsirine dahil etmesi de önemli bir husustur. Zira o, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sindeki *Ahsenü Turukî't-Tefsîr* başlığı⁴⁹ altında sıralanan bu yaklaşımı dirayet faaliyeti olarak tanımlamış olmaktadır. Mezkûr başlık altındakileri dirayet olarak tanımlayanın ilkin İbnü'l-Vezîr olduğu söylenebilir. Daha sonra Cevdet Bey 1924-25'te *Mahfil* dergisinde yayımladığı yazısında İbnü'l-Vezîr'in zikrettiği yedi aşamayı aynı başlık altında alıntılarında, bunları, üç husus daha ekleyerek ona tamamlamaktadır.⁵⁰ Goldziher ise (1850-1921) Batı'da ve Doğu'da oldukça etkili olan ve 1920'de yayımladığı tefsir tarihi kitabı *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*'da (İslam tefsir ekolleri) tefsirleri çeşitli eğilimlere göre incelerken bunların ilk aşamasını *primitive stufe* olarak niteler. Ona göre bu aşamayı, Kur'an metninin oluşumu ve bu süreçteki kıraat farklılıkları oluşturur. Bunu, çeşitli dinî-mezhebî akımların ortaya çıkış sürecine kadar *traditionelle* tefsir takip eder. O bu başlıkta sahabeden itibaren selevin tefsire yaklaşımını, onların tefsir rivayetlerinin durumunu, rivayetle/ilimle tefsir meselesini inceler.⁵¹ Onun *traditionelle (Koran) auslegung* ifadesi daha ziyade rivayet tefsiri kavramına denk geliyor görünmektedir. Mısırlı yazar Muhammed Ali Selâme de (ö. 1942) tefsirleri

46 Büyük, "el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî", s. 69 vd.

47 Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti", s. 97; Büyük, "Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti", s. 1046-48.

48 Bk. Musannifek, *Hâşiye*, vr. 21^b.

49 Bu kısmın *Mukaddime*'ye İbn Kesîr tarafından sonradan eklendiği, İbn Teymiyye'ye ait olmadığı iddia edilse de bu iddia yazımız açısından önem arzetmemektedir. Zira İbn Kesîr de İbnü'l-Vezîr öncesi bir isimdir (iddia için bk. Sâmî, "Mukaddimetü't-tahkîk", s. 15-63).

50 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü*, s. 69-82.

51 Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, s. 55.

tefsir bi'l-me'sûr, *tefsir bi'r-re'y* ve *et-tefsiru'l-işârî* olmak üzere yöntemsel olarak üç kategoriye ayırmış, birincisinin kaynaklarını Kur'an, sünnet, sahabe ve -bazılarına göre tâbiin- kavli olarak tayin etmiştir.⁵² Böylece açıkça Kur'an'ın Kur'an ile, sünnet ile, sahabe ve tâbiin kavli ile tefsiri me'sûr tefsir ya da rivayetle tefsir olarak tanımlanmıştır. Sonrasında aynı tasnif ve tanım Zerkânî ve Zehebî tarafından da devam ettirilmiştir.⁵³ Hatta Türkiye'deki tefsir araştırmaları da dahil olmak üzere bir tefsirin muhtevasını-yöntemini inceleyen birçok tezde bu şekildeki rivayet tefsiri tanımı ve içeriği yaygınlaşmıştır.⁵⁴ Bu veriler Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sünnet ve sahabe kavli ile tefsirinin önceleri dirayet tefsiri kategorisinde görüldüğünü, geç dönemde dönüşüm geçirerek rivayetle tefsirin aşamaları olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İbnü'l-Vezîr'in derli toplu bir usul vazetmedeki gerekçesi de kendi dönemi itibarıyla diğer tefsir usulü metinlerinin yazılış hikâyesiyle benzerlik taşımaktadır. O, girişte böyle bir konuyu ele alma gerekçesini açıklar. Ona göre hakkı arayanların başvuru kaynağı Kur'an olmasına, Kur'an'ın da lafzan mahfuz olmasına rağmen tefsir yöntemi (tarik) şeytanî müdahalelere açıktır; tefsir, tahrif ve tebdil arasında da fark bulunmamaktadır. Bu durumda her bidatçı Kur'an'ı kendi hevasına uygun anlama hamlelerse, Kur'an'ın hakkı bâtıldan ayırma özelliği kaybolur.⁵⁵ Bu ifadelerinde onun usul yazma maksadı, Kur'an'ın doğru anlamını doğru bir yöntemle tespit edebilmektir. *Mukaddime*'sinin girişinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye de kendisine yöneltilen, tefsir işinin hangi küllî kaidelere göre yapılması gerektiği sorusu üzerine bu çalışmasını kaleme almıştır.⁵⁶ Benzer şekilde Tûfî tefsirde kendisine güvenilen kanunlara ve kaidelere ihtiyaç duyulduğu için *el-İksîr*'i yazmıştır.⁵⁷ Yine onlardan evvel Ebû Muhammed el-Kurtubî (ö. 631/1234) ve öğrencisi Harâllî de (ö. 637/1240) fıkıh usulüne benzer şekilde özellikle işârî açıdan Kur'an'ı anlamının kanunlarını, usulünü vazetmeye teşebbüs etmişlerdir.⁵⁸ Onların yazdıkları usul metinleri arasında bir etkileşim bilinmese de bu metinler yazarlarının tefsirde usul problemi bulunduğunu, tefsir için fıkıh usulünün yeterli olmadığını düşündüklerini söylemeye imkân vermektedir.

52 Selâme, *Menhecü'l-furkân*, II, 9.

53 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 12; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, I, 112.

54 Türkiye'dekiler için bk. Memük, "Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezleri", s. 205 vd.

55 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 146.

56 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 87.

57 Tûfî, *el-İksîr fi ilmi't-tefsir*, s. 27, 43.

58 Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, s. 27-28.

Sonuç

İbnü'l-Vezîr klasik dönemde müstakil olarak tefsir usulü yazan ya da buna müstakil olarak değinen az sayıdaki isimden biridir. Onun önerdiği usul büyük oranda ehl-i hadis-Hanbeli Kur'an ve tefsir tasavvuruyla uyumludur. Epistemolojik hiyerarşiyi özellikle Kur'an, sünnet, sahabe kavli ve dil bilgisi olarak kurgulaması bunu yansıtır. Buradaki en önemli hususlardan biri İbnü'l-Vezîr'in bu sıralamayla yapılacak tefsiri rivayet değil dirayet tefsiri olarak değerlendirmesidir. Diğer yandan bazı mantık kavramlarını tefsir için önemli görmesi ve mecazın varlığını kabul etmesi takip ettiği ilmî gelenekten bir kopuş olarak görünmektedir. Önerdiği yöntemdeki en problemleri hususlardan biri tavakkuf düşüncesidir. Bunun kabul edilmesiyle, müslüman olsun olmasın bütün muhataplar açısından bakıldığında Kur'an'ın mesajı anlamsızlaşma sonucuya karşı karşıyadır.

İbnü'l-Vezîr'in tefsirin rivayete müstenit tarafıyla ilgili söylediklerinin tefsir sürecine önemli katkısı bulunabilse de kapsamlı bir tefsir usulü sunma yeterliliği yoktur. Nitekim o, rivayetlerin tercihinde müfessirleri değerlendirirken hadis münekkithlerinin rical kitaplarındaki değerlendirmelerine bakılması gerektiğini ifade etmiştir. Onun bahsettiği münekkithler genelde Ehl-i sünnet'in ve özeld ehl-i hadisin rivayet geleneğindeki otorite isimlerdir. Fakat Mu'tezile ve Şîa açısından bakıldığında onların değerlendirmeleri bağlayıcı olamayacaktır. Mesela Şîa'nın rivayet geleneği Ehl-i sünnet'in rivayet geleneğinden ciddi düzeyde farklılaşabilmektedir. Sika kabul ettikleri râviler değişebilmektedir. Bu durumda İbnü'l-Vezîr'in usul önerisinin sınırlı bir alana hitap ettiği sonucuna varılabilir.

İbnü'l-Vezîr'in Kur'an kavramlarıyla ilgili araştırmayı dirayet faaliyetinin birinci aşaması olarak takdim etmesi de son derece önemli görülmelidir. Zira mesajlar-anlamlar cümlelerle iletilirken, cümleleri kelimeler meydana getirir. Mesaja kelimelerden, daha sonra cümlelerden hareketle ulaşılır. Kavramların anlamlarının doğru analizi mesaja doğru şekilde ulaşmayı sağlayacaktır. Burada İbnü'l-Vezîr'in belirttiği üzere bir kelam olarak âyetlerdeki kavramların anlamları konusunda dilin yanı sıra onlara muhatap olan ilk neslin onlardan ne anladığına da bakılmalıdır. Özellikle haberî sıfatların, selevin anladıklarının dışında yorumlanması tahrife sebep olacaktır. İbnü'l-Vezîr selevin bunları tevil etmediğini ileri sürse de onların önde gelenlerinin bunları tevil ederek anladıklarına dair örnekler bulunmaktadır. Buna göre tefsirde haberî sıfatların yorumlanabileceğine dair bir usul vazedilebilir. Nitekim Mu'tezilî, geç dönem Sünnî ve Şîî müfessirlerin çoğu bu anlamda tevili caiz görmüşlerdir hatta teşbih ve tecsim düşüncesine karşı vâcip kabul etmişlerdir.

Bu makalede İbnü'l-Vezîr'in önerisi tasvir edilmekle birlikte bunların kimi özgün ve sorunlu yönlerine işaret edilmiştir. Fakat onun bir kısmı

matbu ve bir kısmı mahtut olmak üzere çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunların tamamı dikkate alınarak hem tefsir usulü düşüncesi hem de tefsir pratiği kapsamlı çalışmalara konu edilmelidir. Müstakil tefsiri bilinmese de eserlerinde âyet tefsirleriyle ilgili yüzlerce örnek vardır. Diğer yandan, akademik kariyerinde Mu'tezilî ve Zeydî kelimcilerin, fıkıhçıların ve özellikle usulcülerin etkisi de bulunduğu onun düşüncesi bu ilmî-mezhebî geleneklerle de daha dakik şekilde mukayese edilerek kritik edilmelidir.

Bibliyografya

- Aktaş, Erhan, *Kerim Kur'an: Türkçe Çeviri*, Ankara: Dumat Ofset, 2016.
- Altıkulaç, Tayyar, "İkrime el-Berberî", *DİA*, 2000, XXII, 40-42.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afifi, I-IV, Riyad: Dârü's-sümeiy, 1424/2003.
- Batur, Muhammet Raşit, *Zeydîlik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâz Zirikli, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1417/1996.
- Boyalık, M. Taha, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat*, 4/1 (2017): 91-118.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, I-II, Beyrut: Dâru tavkı'n-necât, 1422.
- Büyük, Enes, "el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 59 (2023): 57-87.
- Büyük, Enes, "Envârü't-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (2020): 1039-1058.
- Büyük, Enes, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2019): 765-785.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, İstanbul: Kayhan Yayınları, 2002.
- Çiçek, Mehmet, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usulü", *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019, s. 11-47.
- Demirci, Muhsin, *Arapça Tefsir Usulü Literatürü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Erkit, Turan, *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi* (yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, I-XXXII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981.
- Fâйд, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şü'ni'l-matâbi'i'l-Emriyye, 1973.
- el-Fihrisü's-şâmil: Ulümü'l-Kur'an, mahtûtâtü't-tefsir ve ulûmih*, I-II, Amman: el-Mecmau'l-melekî, 1409-10/1989.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden: E. J. Brill, 1920.
- Hâc, Abdurrahman, "Te'sisü usulî't-tefsir ve silâtüh bi-manzûri'l-bahsi'l-usulî", *İslâmiyyetü'l-ma'rife: Mecelletü'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsir*, 37-38 (2004): 53-80.
- Halelî, Abdurrahman, "Kavâidü't-tefsir", *Mecelletü't-tefâhüm*, 45 (2014): 85-108.

- Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*, nşr. Muhammedî b. Abdüsselâm el-Hayyâtî, *Türâsü Ebi'l-Hasan el-Harâllî el-Merrâküşî fi't-tefsîr* içinde, Dârülbeyzâ: Matâbiu'n-necâhi'l-cedide, 1418/1997.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, I-X, Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1436/2015.
- İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, nşr. Ali b. Hamed es-Sâlihî, I-IV, Mekke: Dâru Taybe, 1439/2018.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele*, nşr. Ahmet Atıyye el-Gâmîdî, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1406.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit v.dğr., İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Îmân*, nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Sâmi b. Muhammed b. Cârullah, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-IX Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *Îsârü'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhîd*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *Tercihu esâlibi'l-Kur'an alâ esâlibi'l-Yünân*, Kahire: Matbaatü'l-maâhid, ts.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *Kavâidü't-tefsîr*, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye, Teymüriyye, nr. 587, 2^a-22^b.
- Mağribî, Muhammed, "İlmü usûli't-tefsîr: Dirâse fi'l-mustalah ve menâhici'l-bahs fih", *Binâu ilmi usûli't-tefsîr: el-Mü'temerü'l-âlemiyyü's-sâlis li'l-bâhisin fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ulûmih*, Fâs 1436/2015, s. 59-89.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004.
- Mecâlî, M. Hâzır, "Kavâidü't-tefsîr inde İbni'l-Vezîri'l-Yemenî: Dirâse nakdiyye", *Mecelletü Ulûmi's-şeria ve'l-kânûn*, 27/2 (2000): 1-45.
- Memük, Yusuf, "Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezlerine Panoramik Bir Bakış", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler*, ed. Bilal Gökür v.dğr., İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018, s. 191-209.
- Mertoğlu, M. Suat, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 50 (2021): 183-221.
- Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, İstanbul, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 326, vr. 1^b-177^a.
- Oral, Murat, "el-Mâverdi'nin Mu'tezililiği İthamının Değerlendirilmesi", *Çukurova Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2017): 231-258.
- Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Ebû Muhammed İbn Âşûr, I-X, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sâmi b. Muhammed b. Cârullah, "Mukaddimetü't-tahkik", Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Sâmi b. Muhammed b. Cârullah içinde, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022, s. 5-84.
- Selâme, M. Ali, *Menhecül-furkân fi ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Seyyid Ahmed el-Müseyyer, I-II, Kahire: Dâru nehdati'l-Arabiyye, 2002.

- Süleyman, Muhammed Sâlih Muhammed v.dğr., *et-Teâlifü'l-muâsıra fi kavâidi't-tefsîr*, Riyad: Merkezü tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2019.
- Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I-VII, Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd, 1426.
- Şirbîni, Hatîb, *es-Sirâcü'l-münîr*, nşr. İbrâhim Şemseddin, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Hecer li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001, I-XVI.
- Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. İbrâhim Atve İvaz, 1-V, Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975.
- Tûfî, *el-İksîr fi ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002.
- Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basit*, nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr., I-XXV, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yılmaz, Hakki, *Kur'ân'ın Türkçe Meâli*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I-III Kahire: Mektebetü Vehb, 1405/1985.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXV, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1401-1405/1981-85.
- Zürkânî, M. Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Fevzâ Ahmed Zemerlî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

The Correct Method of Tafsîr as Proposed by Ibn Al-Wazîr (d. 840/1436)

Extended Summary

Ibn al-Wazîr al-Yamani (d. 840/1436), the Zaydi-Salafi scholar, was one of the important figures who contributed to the methodology of *tafsîr* in the classical period. Ibn al-Wazîr spent his youth in theological studies, but he turned to the Qur'ân and the Sunnah because the theological method did not lead him to clear conclusions. Living in a period of intense sectarian conflict, Ibn al-Wazîr's scholarly career was influenced by Mu'tazila, Ash'arism, Zaydism, and Salafism-Hanbalism. In this environment Ibn al-Wazîr was confronted with the question of how to understand the Qur'ân correctly and what the correct method of interpretation should be. Because on the one hand, different Islamic sects base their ideas on the Qur'ân, and on the other hand, the Qur'ân is a guide for those who seek the truth. What is the correct meaning of the Qur'ân in the face of different interpretations? In his book, *İşâr al-haqq 'alâ al-halq fi radd al-hilâfâh 'alâ mezâhib al-haqq*, which he wrote in the last period of his life, in answer to this question he opened the subtitle "Guide to the Method of Knowing the Right *Tafsîr*" and gave information about the method of *tafsîr* he proposed here.

Ibn al-Wazîr states that *tafsîr* has two aspects, one based on *riwâyah* and the other on *dirâyah*, and mentions the procedure to be followed in both aspects. When *tafsîr* is based on *riwâyah*, the position of the commentators, especially the first generation, comes to the fore in terms of *tafsîr* narrations. Ibn al-Wazîr answers the question of what should be the criterion of preference among the narrations by looking at the position of the commentator who narrated or presented the view. According to Ibn al-Wazîr the best

commentators are the Companions. This is because they asked the Prophet about the points that were difficult for them. Among the Companions, Ibn 'Abbas is the one who has the highest number of *tafsir* opinions. If the *tafsir* narrations attributed to him are authentic, they precede the opinions of many authorities in *tafsir*. The second level of exegetes consists of the *tâbi'in* exegetes. The most famous of these are Mujâhid, Qatâda, and Ḥasan al-Basrî among others. Ibn al-Wazîr concludes that although they are *şikâ*, there are some criticisms about them and that these criticisms will be the reason for preference in case of disagreement between opinions. As for what is said about them, Ibn al-Wazîr writes that the books of *rijâl* and history should be consulted. Ibn al-Wazîr also thinks that when it comes to preferring the *tafsir* narrations of the later commentators (*mutaahhirûn*), one should look at the evaluations about them.

Ibn al-Wazîr's suggestion that the biographies of the commentators and the *Jarh ta'dil*'s evaluations of them should be taken into consideration is functional when making a choice in the face of exegetical disputes. Knowing the sect of the exegete who is interpreting the verse will make it possible to evaluate his interpretation on a certain ground. Knowing the exegete and the thought he follows means knowing the preconceptions and assumptions that construct his mind and his world of thought. However, Ibn al-Wazîr's reference to hadith literature as a source of information about the commentators can be seen as problematic. In biographical and *rijâl* books, while the names of the narrators are criticized on the grounds that they belong to a particular view or sect, it should not be ignored that the critic himself belongs to a particular view and sect. At the very least, it should be considered that the critic may be influenced by the political, sectarian, and cultural variables of the time and may have a limited point of view. For example, as Ibn al-Wazîr mentions, İkrîmah's affiliation with the Khârîjî school of thought is debatable. In fact, the Umayyad practices and oppression, which amounted to cruelty, led İkrîmah to establish political intimacy with the Khârîjîs. This likely led outsiders to believe that he had adopted Khârîjîsm. However, political affinity does not necessarily require theological similarity. This situation shows us that the evaluations in the *rijâl* books or the opinions of the critics in general cannot be an absolute criterion of preference.

According to Ibn al-Wazîr, *tafsir* has seven levels of *dirâyah*: The first is the exegesis of recurring words that are repeated in the Qur'an. These are the names and attributes of God, religious and intellectual concepts such as *islâm*, *imân*, *ihsân*, muslim, *mu'min*, *muhsin*, *zâlim*, *fâsiq*, and *kâfir*. According to Ibn al-Wazîr, the second type of direct exegesis is the exegesis of the Qur'an with the Qur'an, and the third and fourth types are the prophetic exegesis and the exegesis transmitted by the Companions through authentic means. The fifth type is lexical and linguistic explanation. According to him, only one meaning should be determined in *mushtarak* (the polysemous), literal and figurative words. The meanings of the *taṭâbuqî* (conformity), *taẓammunî* (inclusion), and *iltizâmî* (necessity) of words should be well distinguished. The sixth stage of *dirâyah* is to accept the figurative meaning and explain the relevant places accordingly. The seventh stage of *dirâyah* is to make *tawaqquf* (not expressing an opinion) in cases where there is no authentic evidence for any of the aforementioned issues.

Ibn al-Wazir's idea that it is necessary to make *tawaqquf* in the absence of evidence is problematic. For this assumption leads to the conclusion that there are verses in the Qur'an whose meaning is not found by the interlocutors, which contradicts the fact that the Qur'an was revealed to guide to the right path. Guidance requires understanding. On the other hand, the absence of authentic evidence does not require *tawaqquf* for the authenticity of evidence varies according to the traditions of science. For example, the narrations of the Shi'a and Ahl al-Sunna differ according to which narrators they accept as *şika*. The important thing here is to find some form of evidence, especially language, and to interpret it in a consistent way. Research and interpretation based on evidence and consistent methods is scientific and can be considered valid. This is in line with today's philosophy of science and the approaches that make research scientific. Ibn al-Wazir's allocation of the first stage of *dirāyah tafsir* to conceptual analysis is an important contribution to Hanbali exegetical methodology, as is his inclusion of the exegesis of the Qur'an with the Qur'an, the Sunnah, and the narrations of the Companions in *dirāyah tafsir*. He defines this approach, which is listed in Ibn Taymiyyah's *Muqaddimah* under the title "Aḥsenu Ṭuruq al-Tafsir", as a *dirāyah* activity.

Ibn al-Wazir was the first to define the above as *dirāyah*. In fact, Goldziher (1850-1921), in *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, while analyzing the exegesis according to different tendencies, mentions "traditionelle tafsir" after mentioning the differences in *qir'āt*. He uses this term to analyze the relationship of the Salaf to *tafsir* from the Companions onwards. His term "traditionelle (Koran)auslegung" seems to correspond to the concept of *riwāyah tafsir*, as opposed to the concept of *dirāyah tafsir* as used by Ibn al-Wazir, which became common in later historiography of *tafsir*.

Keywords: Tafsir, Ibn al-Wazir, Method, *Riwāyah*, *Dirāyah*.