

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

SAYI:16

SAMSUN 2003

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI:16 SAMSUN 2003

Sahibi:

İlâhiyat Fakültesi Adına:
Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT

Mesul Müdürü:

Yrd. Doç. Dr. İsrail BALCI

Yazı İşleri Müdürü:

Doç.Dr. Yavuz ÜNAL

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT, Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Doç. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Doç. Dr. Mevlüt KAYA

Kapak Tasarımı

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Hasan ATSIZ

Baskı:

Ceylan Ofset 431 14 44

KUR'AN'IN İSMÂİLÎ YORUMU*

Ismail K. POONAWALA
Çev.: Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

İsmâîlîler, dinî konular arasında *zâhir* (exterior) ve *bâtın* (interior) şeklinde temel bir ayırım yaparlar. Dinin *zâhirî* boyutu, Kur'an'ın dış anlamını bilmek ve *şeriat*/dinî hukukta vazedilen zorunlu vecibeleri yerine getirmek gibi hususlardan müteşekkildir. *Bâtınî* boyutu ise, Kur'an'ın ve *şeriat*ın *de-rûnî*, *manevî* ve *hakikî* anlamını bilmeyi muhtevidir. İsmâîlîler ayrıca *nâtık*ın (şeriat sahibi-peygamber),¹ vahyi (*tenzîl*) alıp şeriatı tatbik ettiğini; buna karşın *nâtık*ın halefi ve yardımcısı olan *vasî*nin (tam yetkili vekil)² *te'vil* ilmi sayesinde *bâtını* açıkladığını ileri sürerler.³ Buna göre, *zâhir* zaman içinde

* "İsmâîlî *ta'wil* of the Qur'an" başlıklı bu makale, Andrew Rippin'in derlediği **Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an**, (Clarendon Press, Oxford 1998) adlı eserin 199-222. sayfaları arasında yer almaktadır.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

¹ *Nâtık*, şeriat getiren peygamber anlamında kullanılan bir terimdir. İsmâîliyye doktrinine göre yedi *nâtık* vardır: Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve Kâim. Bkz. Zâhid Ali, **Hamâre İsmâ'îlî mezheb kî haqîqat aur uskâ nizâm**, (Haydarabad, 1954), s. 129; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, 6. bab. (Bu eserin edisyon kritiği İsmail K. Poonawala tarafından yapılmış olup, yakında yayımlanacaktır).

² *Vâsî*, *esas* (temel) diye de isimlendirilir. İsmâîlî doktrine göre her *nâtık* kendisine bir *vasî* veya *esas* tayin eder. Tayin edilen *vasî*, *nâtık*ın halefi olur ve bu haleflik daha sonra *İmam*'a intikal eder. Bkz. Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, 7. bab. Ayrıca bkz. Kuleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfî**, nşr. A. el-Gaffârî, (Tahran, 1388/1968), I, 224.

³ *Te'vil*'in sözlük anlamı, bir şeyi aslına irca etmektir. Başlangıçta *tefsir* lafzıyla eşanlamlı olarak kullanılan bu kelime, tarihsel süreçte bir meselenin yorumlanması ya da kapalı manânın açıklanması anlamında kullanılan teknik bir terime dönüşmüştür. *Te'vil*, bu son anlamıyla, garip lafızların delâletlerini belirlemek suretiyle rivayetleri yorumlama ve vahyedilen ayetlerin sebeb-i nüzullerini açıklama anlamına gelen *tefsir* ilminin bir birimi haline gelmiştir. Fırkaların ekserisi,

peygamberden peygambere değişir; ancak *bâtın* her dönemde sabit kalıp zaman ve mekanı aşan evrensel bir geçerliliğe sahiptir. Dinin zâhirî/dışsal ve bâtınî/içsel yönü şeklindeki ayırımı rağmen İsmâîlîler şu hususun da altını çizirler: Zâhir-bâtın ikilisi, sadece birbirini tamamlamamakla kalmaz; aynı zamanda ruhla beden gibi birbiriyle iç içedir. Dolayısıyla, biri olmadan diğeri varolamaz.⁴

Dinî ilimlerin zâhirî ve bâtınî şeklindeki İsmâîlî tasnifi de yine yukarıdaki ayırımı [zâhir-bâtın üst ayırımını] yansıtmaktadır. Buna göre, dilbilimden fizik bilimlerine, tarihten hukuk bilimine kadar tüm bilim dalları birinci kategoride yer alır. Buna karşın ikinci kategori, yalnızca *te'vil* ve *hakâik*⁵ ilminden ibarettir. Zâhirî ilimler kategorisine dahil edilen *tefsir* ilminin (exegesis) İsmâîlî literatürde yer almaması dikkat çekicidir.⁶ Bu durum, *tef-*

özellikle de Şiîler ve sûfiler, geliştirdikleri doktrinleri temellendirme bağlamında *te'vil* terimini kullanırlar. Bkz. Lane, *Lexicon*, "e-v-l" md.; EI, "te'vil" md.

⁴ Ca'fer el-Mansûrî'l-Yemen *eş-Şevâhid ve'l-Beyân* adlı eserinde (El yazması: Bkz. M. Goriawala, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of İsmâîlî Manuscripts* (Bombay, 15, 209-10) şunları söylemektedir: "*Bâtın*, *zâhir* olmaksızın tek başına varolamaz. *Bâtın* ruh; *zâhir* beden gibidir. Her ikisi de esas olup biri olmadan diğeri tek başına bir değer ifade etmez. *Zâhir* ve *bâtın* birbirine delalet eder. [Beden], potansiyel gücünü pratiğe aktarma hususunda ruha yardımcı olur ve bu suretle ona hayatîyet kazandırır [yani ruhsal hayat, bilgi kazanımı sayesinde varlığını sürdürür]... *Zâhir*, farz olan yükümlülükleri yerine getirmekten müteşekkil iken *bâtın*, bilgiyi (ilim) muhtevidir. Ne tek başına farz olan yükümlülükleri yerine getirmek ve ne de sadece bilgi birikimi elde etmek bir fayda içerir. Sözelimi, ruhsuz bedenin yaşama tecrübesinden söz edilemeyeceği gibi, ruhun da beden olmadan varlığını sürdürmesi düşünülemez". Bu konuda ayrıca bkz. Kâdî en-Nu'mân, *Esâsü't-Te'vîl*, nşr. Ârif Tâmir, Beyrut, 1960, s. 28; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mekâlif*, 63. iklid; Hâmîdüddîn el-Kirmânî, *Râhatu'l-Akl*, nşr. M. Kamil Hüseyin - M. Hilmi, Kahire, 1952, s. 16, 22, 27, 30-32.; ayrıca bkz. 31. not vd.

⁵ *Hakâik* kelimesi literal olarak, gerçek ve doğru anlamına gelir. Hâkâik (hakikatler), İsmâîlî doktrinini en yüksek kozmolojik ve eskatolojik sistemini temsil eder. Nitekim Ali b. Muhammed el-Velîd'in İsmâîliye doktriniyle ilgili kitabı, *Kitâbu'z-Zehîra fi'l-Hakîka*, (nşr. M. el-A'zamî, Beyrut, 1971) başlığını taşımaktadır. Ayrıca bkz. Zâhid Ali, *İsmâ'îlî Mezheb*, s. 395 vd. Sicistânî *Kitâbu'l-İftihâr* adlı eserinde kendisini ve mezhebini *ehl-i hak* olarak takdim etmektedir.

⁶ Ziyâüddîn İsmâîl b. Hibetullah'ın (ö. 1184/1770) *Mîzâcu't-tesnîm* adlı eserinin R. Strothmann tarafından *İsmâilitischer Koran Kommentar* ismiyle neşredilmesi, yanlış anlamaya mahal vermektedir. Zira müellif, gerek eserinin başlığında gerekse giriş kısmında *tefsir* kelimesini zikretmemektedir. Belirli surelerin *te'vilini* içeren kitap, seçkin bir dinleyici kitlesi ya da öğrencilere yönelik toplantılar anlamına gelen *Mecâlis* formatındadır. (*Mecâlis* kelimesinin tekili, oturum ve toplantı anlamına gelen *meclîstir*). Bkz. M. Kâmil Hüseyin, *Fî Edebi Mısır el-*

sirin yalnızca Kur'an'ın linguistik ve literal anlamlarını belirleme ve ayetlerin iniş sebeplerini açıklama maksadıyla kullanıldığını ima etmektedir. Mafâh, Kur'an'ın derûnî ve gerçek anlamına, ancak meşru İmam'dan alınan *te'vil* ilmi sayesinde ulaşılabilmektedir. Bu yüzden İmam, çoğu zaman *Kur'ân-ı nâtık* (Konuşan Kur'an) diye isimlendirilirken, Kitab'ın kendisi, bir yorumcuya muhtaç olmasından dolayı *Kur'ân-ı sâmit* (Susan Kur'an) şeklinde tesmiye edilir.⁷

İsmâîlî *te'vil* [nazariyesini] ve bu nazariyenin anılan fırkaya özgü düşünce sisteminin bütünü içindeki yerinin ele alındığı bu çalışma, aynı zamanda, mezhebin Kur'an'a tatbik ettikleri genel yorum ilkelerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışma, temelde şu üç önde gelen İsmâîlî alimin matbu ve elyazması eserlerine dayanmaktadır: el-Kâdî Nu'mân (ö. 363/947)⁸ ve onun daha az tanınan iki çağdaşı Ca'fer b. Mansûr'î-Yemen⁹ ve Ebû

Fâtûmiyye, Kahire, 1950, s. 33-41. Bu toplantılardaki risaleler bir araya getirilir ve *hakâik* başlığı altında, *Hakâiku Sûreti'n-Neml* örneğinde olduğu gibi her surenin ismine eklenir.

⁷ el-Kuleynî bu meydana şöyle bir hadis nakleder: *Kur'ân leyse bi nâtıq ye'muru ve yenhâ ve lâkin li'l-Kur'ânî ehlün ye'murînâ ve yenhânâ*: Kur'an emreder ve nehyeder bir şekilde konuşmaz. Ancak Kur'an'ın bize emretme ve nehyetme yetkisi bulunan bir ehli vardır. Bkz. **el-Usûl**, I, 246.

⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. Ismail Poonawala, **Biobibliography of Ismâîlî Literature**, Malibu, 1977, s. 48-68.

⁹ Poonawala, **Biobibliography**, s. 70-5. Kâdî Nu'mân yarım asır boyunca ilk dört Fâtûmî halifesine sadakatle hizmet etti. Keza, oğulları ve torunları da diğer yarım asır boyunca Fâtûmî devletindeki yargı erkini ellerinde tuttular. Kâdî Nu'mân, hukuk ve tarihle ilgili başyapıtlarının yanı sıra *te'vil* konusunda da bazı eserler kaleme aldı. Ancak o, esas itibarıyla zâhîrî ilimlerle meşgul olan bir alim olarak kabul edilmektedir. Buna mukabil, İsmâîlî düşüncenin Yemen ekolünü temsil eden Ca'fer b. Mansur, *te'vil* ilminin önde gelen otoritelerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Yemenli dâî İdrîs İmâdüddîn tarafından nakledilen ilginç bir hikâyede (*Uyûnu'l-Ahbâr*, El Yazması, Hamdani Collection, VI, 39-40) şunlar kaydedilmiştir: Kâdî Nu'mân, hastalıktan kurtulup sağlığına kavuşmasını müteakiben Fâtûmî halifesi Muiz-Lidînillah tarafından ziyaret edildi. Halife ona hastalığı sırasında kendisini ziyaret eden seçkin insanları sordu. Kâdî Nu'mân bu soruya 'Ca'fer b. Mansûr'î-Yemen dışında herkes geldi' diye cevap verdi. Bunun üzerine Muiz, birkaç kitap getirilmesini emretti ve bu kitapları incelemesi için Kâdî Nu'mân'a verdi. Daha sonra da ona kitaplar hakkındaki görüşünü sordu. Kâdî Nu'mân, kitapları inceledikten sonra; 'Senin tarafından telif edilen bu eser hakkında ben nasıl fikir beyan edebilirim?' diye cevap verdi. Halife bu söz üzerine, 'Bu, senin üstadın Ca'fer b. Mansûr'un kitabıdır' dedi. Kâdî Nu'mân bu sözü duyunca Ca'fer'in İsmâîlî *davet* hiyerarşisinde kendisinden daha yüksek bir mertebeye sahip olduğunu anladı ve ardından saygılarını sunmak maksadıyla onun yanına gitti.

Ya'kûb es-Sicistânî.¹⁰ Bu alimlerin İsmâîlî sistem içindeki üç ayrı çizgiyi yansıtan eserleri, te'vil konusunda şu an elde mevcut olan en eski kaynakları temsil etmektedir.

-I-

Sicistânî, Kur'an te'vilinin kaynaklarını izah eden *el-İftihâr* adlı eserinde şöyle der:

İnsan nefsinin bilgi dünyasıyla irtibatı, duysal dünya ile olan irtibatından daha derindir. Nitekim *nâtıkın* nefsi, emsallerinin ve benzerlerinin erişmekten aciz kaldığı üst düzey bir bilgiye sahiptir. Bu itibarla, manevi âlemin ve bu âleme özgü rûhânî ve nûrânî formların ifadesi ve beyanı niteliğindeki *nâtıkın* vahiyleri inkar edilemez. [Hal böyle olunca,] onun, kendi ümmetine [toplumuna] aktarmış olduğu her şeyi, nesnelere dünyasına özgü ifade kalıplarına aktarmak ne kadar doğru olabilir ki?... Biz, *nâtıkın* rûhânî âlemden geldiğini, bu âlemlerle iletişim halinde olduğunu ve [bilgisini de] oradan aldığını savunuyoruz.¹¹

Sicistânî, burada şu hususlara işaret etmektedir: (i) Peygamber, üst âlemlerle, yani aldığı vahyin ana kaynağı olan rûhânî âlemlerle iletişim halindedir. (ii) Peygamberin ruhu, erişilebilecek en üst bilgiyi elde eder. (iii) Rûhânî âlemin insan dilindeki temsilleri olan vahiyler literal olarak anlaşılabilir.

Sicistânî'nin bu ifadesindeki maksadını tam anlamıyla kavrayabilmek için, onun nübüvvet ve vahyin tabiatına ilişkin teorisine, mensubu bulunduğu felsefî sistemin çerçevesi içinde kısaca değinmek gerekir. Sicistânî'ye göre Allah, mutlak surette aşkın bir varlık olup her türlü tasavvur ve oluşun ötesindedir. O'nun gerçek varlığı ne algılanabilir ne de kavranabilir. Allah hakkında bilinenlerin tümü, kendisi tarafından yaratılan (*ebde'a*) Akıl ile birleşik bir şey olarak O'nun emri (*emr*) ve lütfudur (*cûd*). Buna göre [ruhânî] varlıklar hiyerarşisinin en üst mertebesi, Yeni Eflâtunculukta ikinci esas olan Akıl'la başlamaktadır. Sicistânî'nin Yeni Eflâtuncu kozmolojisindeki hiyerarşi, yukarıdan aşağıya bir şekilde nefis, tabiat, felekler, unsurlar (ateş, hava, su ve toprak) ile üç âlemden, yani mineraller, bitkiler ve hayvanlar âleminde oluşmaktadır. Nesnelere dünyasındaki varlık birimlerinin tümü ruhânî âleme yükseliş için yaratıldığı için, insan tüm yaratıkların en üstünüdür. İnsan, bulunduğu konum gereği uzun varlık zincirinin merkezî halkasıdır; onun altında hayvanlar âlemi, üstünde de melekler (ya da rûhânî âlem) yer

¹⁰ Poonawala, **Biobibliography**, s. 82-9. [İsmâîlî düşüncenin] İran ekolünü temsil eden Sicistânî, orijinal bir düşünür ve üstün nitelikli bir müelliftir. O, İsmâîlî sistemi Yeni Eflâtuncu kozmolojiye uyarlamak suretiyle akıl ile vahiy arasında yeni bir sentez geliştirmiştir.

¹¹ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, 12. bab.

alır. Ancak insan her iki âlemlle de irtibatlıdır. Bu yüzden, nübüvvet, herhangi bir insanın bu dünyada elde etmeyi arzuladığı en yüksek manevi rütbedir.¹²

Sicistânî'nin nübüvvet teorisindeki temel düşünce şudur: Peygamber, Allah'ın insanlara yönelik vahyini (ya da kitabını) getiren bir elçidir. O, hem *nebi* (peygamber, yani yüce Allah'tan ve gaybtan insanlara haber veren veya kendisine haber verilen kimse),¹³ hem *resul* (Allah'ın elçisi yani Allah'tan birbiri ardınca gelen haberleri nakleden kimse) olarak isimlendirilir.¹⁴ Söz konusu iki kavram, sadece peygamberin, Allah'ın insanlara gönderdiği bir elçisi olma rolünü değil, aynı zamanda onun, "görülmeven" ve "gizli olan" şeyleri bildiğini de ifade etmektedir.

[İsmâîlî gelenekte] peygamber, ayrıca 'kutsal ruh ile desteklenmiş (*el-müeyyed*) masum bir şahsiyet' olarak da karakterize edilmiştir.¹⁵ İlâhî ilhamın ya da aydınlatmanın sırrını çözen anahtar terim, *te'yiddir*. Bu terim, Kur'ânî kullanımındaki *eyyede* fiil kökünden türetilir.¹⁶ Sicistânî, *müeyyedi* [ilâhî desteğe mazhar olan], kendisini tam olarak gerçekleştiren ve [İlk] Akıl'dan (Intellec) tüm hayırları herhangi bir değişime/dönüşüme ve kesintiye uğramaksızın en mükemmel bir biçimde alan kimse şeklinde tanımlar.¹⁷ O, başka bir yerde de, peygamberin, arınmış nefsi sayesinde latîf, ruhânî âleme yükselip oradan manevî incelikleri ve nûrânî latifeleri aldığını ve onları yer-yüzüne taşıdığını ifade eder.¹⁸ Bu itibarla, peygamber, üst âlemlle alt âlem arasında bir aracıdır ve Tanrı da onun sayesinde lütuflarını bu dünyaya ihsan eder. İşte bu yüzden, peygamber, [İlk] Akıl'ın nesnelere dünyasındaki temsilcisi olarak nitelenir.¹⁹

Nefs, Sicistânî'ye göre, normalde bitkisel, hayvansal ve rasyonel [aklî] olmak üzere üç kısma ayrılır. Ancak peygamber, 'kutsî (*kudsiyye*)' adı verilen bir dördüncü akıl düzeyine sahiptir. Peygamber işte bu kutsiyet sebebiyle

¹² Bu konuda Sicistânî'nin şu eserlerine bkz. **Kitâbü'l-İftihâr; Kitâbü'l-Mekâlid; Kitâbü'l-Yenâbi'**, (ed. H. Corbin, **Trilogie Ismaelienne**, Tahrân, 1961 içinde); **İsbâtü'n-Nübû'ât**, ed. Ârif Tâmir, Beyrut, 1966.

¹³ Lane, **Lexicon**, "n-b-e" md.

¹⁴ Lane, **Lexicon**, "r-s-l" md.

¹⁵ Sicistânî, **İsbâtü'n-Nübû'ât**, s. 119.

¹⁶ *Eyyede* fiili, Kur'an'da *rûhü'l-kudüs* kelimesiyle birlikte üç yerde Hz. İsa hakkında kullanılır: Bakara, 2/87, 253, Mâide, 5/110. Bu kelime, desteklemek, yardımda bulunmak ya da muzaffer kılmak anlamlarına gelir. Lane, **Lexicon**, "e-y-d" md.; es-Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, 5. bab.

¹⁷ Sicistânî, **Kitâbü'l-Yenâbi'**, s. 36.

¹⁸ Sicistânî, **İsbâtü'n-Nübû'ât**, s. 144

¹⁹ Sicistânî, **İsbâtü'n-Nübû'ât**, s. 144.

te'yide mazhar olur ve sıradan insandan daha yüksek bir mertebeye erişir.²⁰ Sicistânî, *Kitâbu'l-yenâbi'* adlı eserinin 'Nesnelere dünyasında te'yide mazhar olmuş şahsiyetlerden ilham alma tarzı' başlıklı kırkıncı *yenbû*unda [kaynak], te'yit tarzını şu şekilde izah eder:

Te'yide ilişkin telkinler, müeyyed şahsiyet bilinenden bilinmeyi çıkarmanın normal yolu olan duyuşsal bir algı bulunmaksızın, birtakım şeyleri keşfettiği zaman ortaya çıkar. Müeyyed, [bu durumda] kendisini duyuşsal şeylerden uzak duran ve soyut ve zihinsel şeylerden haz alan bir atmosfer içinde bulur. Öğrenme yoluyla bilgi sahibi olan (*el-âlim*) ile te'yide mazhar olan (*el-müeyyed*) arasındaki fark şudur: Âlim, algılanabilir şeylere dair [daha önceden] öğrenmiş olduğu bilgilerini duyuşsal aracılığıyla hatırlamak zorundadır. Oysa *müeyyed* için böyle bir zorunluluk yoktur. *Müeyyed*, âlimin algılanabilir argümanlarla dahi anlayamadığı şeyleri zihnen kavrar. Dahası, müeyyed, kıyasa başvurmaksızın manevî/ruhanî şeyleri de kavrar; bunları normal dilin verileriyle izah eder ve böylece insanlar onları anlarlar.²¹

Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'at* adlı eserinde, peygamberin vahiy alış tarzına ilişkin iki imkandan söz eder: İşitsel algı ve zihinsel idrak.²² Bunlardan ilki hükümsüzdür. Çünkü bu, hem araçların varlığını gerektirir hem de fesada açık bir mahiyet arzeder. Bu yüzden, zihinsel idrak, vahiy tecrübesindeki yegane tarzıdır. Nitekim bu, "[Gözleriyle] gördüğünü kalbi yalanlamadı"²³ ifadesiyle bizzat Kur'an tarafından da desteklenmektedir. Bu noktada, diğer algılarla karşılaştırılması halinde peygamberin zihinsel algısının [ne kadar] doğru olduğuna ilişkin bir soru ortaya çıkar. Sicistânî, peygamberin doğruluğunun, onun fiziksel yapısının mutedilliği ve nefsinin arınmış olmasıyla teminat altına alındığını ileri sürer. Nitekim Kur'an şöyle söylemektedir: "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur; yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir."²⁴ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübû'at* adlı eserinin "Allah'ın hitap tarzı" başlıklı bölümünde, yukarıdaki ayette sözü edilen üç vahiy şeklini izah sadedinde şunları kaydeder:

Vahyen [vahiy yoluyla] tabiri, Akıl'dan gelen *te'yid* anlamında; *min verâi hicâb* [perde arkasından] ifadesi ise, Nefs vasıtasıyla Akıl'dan [gelen] *te'yid* anlamındadır. Nefs, Akıl ile tabiat arasında bir perdedir; *ev yürsile*

²⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi'*, s. 72; a. mlf., *İsbâtü'n-Nübû'ât*, s. 127; Paul Walker, "Abû Ya'qub al-Sicistânî and the Development of Ismâ'îlî Neoplatonism", Doktora tezi, (Chicago Üniv., 1974), s. 166-79.

²¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-Yenâbi'*, s. 95.

²² Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübû'ât*, s. 147-9.

²³ Necm, 53/11.

²⁴ Şûrâ, 42/51.

rasûlen [ya da bir elçi göndermek suretiyle] ifadesi ise, *nâtık* kendi mertebesine eriştiğinde [yani mesajı aldığı anda], bunu muhatabı olan insanlara aktarması için, kendi diliyle Rûhu'l-Emîn tarafından kalbine indirilen bu vahyi çevirmekle [translate] mükellef kılınır.²⁵

Binaenaleyh, bireyin zihinsel idraki onun hitap/konuşma şekliyle çok yakından irtibatlıdır ve her peygamber de kendine gelen vahyi bizzat kendi diliyle formüle etmektedir. Bu durum Kur'an'ın şu ifadesiyle de teyit edilmektedir: "Biz Kur'an'ı, Allah'tan sakınanları onunla müjdelemen ve şiddetle karşı çıkan bir topluluğu uyarman için senin dilinle [indirip okutarak] kolaylaştırdık."²⁶

Sicistânî, Allah'ın hitap şekillerine ilişkin daha detaylı izah sadedinde şunları kaydeder:

Allah'ın hitabına (kelâm) gelince; bu, ilk varlıkla [yani Akıl ile] birlikte bulunduğu süreçte herhangi bir sese (*savt*) veya yazıya (*nakş*) sahip değildi. Dahası, bu [bilgi] Akıl ile Nefs arasında müşterek olup Akıl'ın Nefs'e bir ihsanı idi... Akıl'dan sudur eden ve *nâtık* ile irtibatlı olan teyîdî kelâma (*el-keâmü't-te'yîdî*) gelince; bu kelâm, *nâtık*ın nefsinin sahip olduğu mânevî nasip/hisse mesabesindedir. Her bir nasip/hisse bir entelektüel formdan müteşekkil olup bu form, vahyi alan kişinin nefsine pek çok şeyin bilgisini yayan birçok ruhî ve manevî formasyonu bünyesinde barındırır... Nefs'ten sudur eden ve *nâtık* ile irtibatlı bulunan bireşimsel kelâma (*el-keâmü't-terkîbî*) gelince; bu kelâm da yıldızların ve gezegenlerin hareketlerinden tezahür eden ruhsal hareketlerden müteşekkildir... Bu terkîbî kelâmı, te'yide mazhar olmasından ötürü sadece *nâtık* yorumlayabilir ve onun her dönemde ne şekilde beyan edileceğini de yine yalnızca o bilebilir. *Nâtık*ın [sesler ve sözlerden oluşan] konuşmasına gelince; bu konuşma tarzı o kadar güçlü, vurgulu ve üstündür ki aynı dili kullananların bu şekilde konuşmaları mümkün değildir.²⁷

Akıl ve Nefs'ten sudur eden üç ruhânî güç, yani *cedd*, *feth* ve *hayâl*, peygamberin *teyidinin* bir kısmını teşkil eden özel nebevî lütuflar olarak tanımlanır.²⁸ İşte açıkça görülmektedir ki, Sicistânî'nin nübüvvet teorisi, tıpkı Fârâbî ve İbn Sinâ gibi diğer Müslüman filozoflardaki gibi, Nefs ve onun idrak gücü [merkezli] Yunan ve Yeni Eflâtuncu teorilere dayanmakta-

²⁵ Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübû'ât*, s. 149.

²⁶ Meryem, 19/97.

²⁷ Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübû'ât*, s. 152-3.

²⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 4. bab.

dır.²⁹ Daha önce zikri geçen bahis özetlenecek olursa, kayda değer nitelikteki şu hususlara işaret edilmesi gerekir: Peygamber, sıradan bir insan gibi değildir. O, arınmış bir nefse ve olağanüstü aklî yetilere sahiptir. O, başka bir rehberde de muhtaç değildir. Bilakis onun akli, nebevî vahyi alma evresinden önce ilâhî gücün yardımıyla kendi kendini geliştirir ve bu suretle Akıl ile irtibat kurar. Böylece, Akıl tarafından peygambere lütfedilen algılanabilir şeyler, onun tarafından sembolik ve metaforik dile çevrilmek suretiyle formüle edilir. Çünkü sıradan insanlar, tamamen ruhânî/mânevî mahiyete sahip şeyleri anlayamazlar.³⁰

-II-

İsmâîlîler, *zâhir* ve *bâtın* arasındaki temel ayırımın, tenzil (peygamber tarafından literal formuyla tebliğ edilen ilahî mesaj) ve te'vil (kutsal metnin İmam tarafından açıklanan bâtinî, manevî anlamı) arasında da mevcut olduğunu savunurlar. *Kitâbu'l-mekâlîd* adlı eserinde, tenzil ve te'vil arasındaki farkı açıklamak için müstakil bir bölüm (iklîd=anahtar) tahsis eden Sicistânî şöyle der:

Tenzil, hammaddeye benzer. Halbuki *te'vil* işlenmiş madde gibidir. Sözelimi, ağaçtan çeşitli ürünler elde edilir. Ancak, ağacı işleyip ona kapı, sandık ya da sandalye gibi belli formlar kazandıracak bir usta olmadığı takdirde ağaç, ateşte yakıp ısınmaktan öte bir değer ifade etmez. Ağacın değeri ancak ustanın maharetli ellerinde şekil aldıktan sonra ortaya çıkar. Ustalık, her şeyi yerli yerince yapma sanatıdır. Aynı durum demir, altın, bakır ve gümüş gibi diğer maddeler için de geçerlidir. Bu maddeleri işleyecek bir usta bulunmadığı takdirde, onların da değer ve faydası ortaya çıkmaz... Benzer şekilde, *tenzil* de bütünüyle kelimelerden müteşekkil olup bu kelimelerin altında, keşfedilmeyi bekleyen derin mânalar bulunur. Her bir kelimedede kastedilen gerçek manâyı ortaya çıkararak ve her manâyı yerli yerine oturtan kişi, *te'vilin* tatbikçisi olan kişidir. *Tenzil* ile *te'vil* arasındaki fark işte budur.³¹

Usta, hammadde olmadan maharetini sergileyemediği için, *te'vilin* fonksiyonu *tenzilden* sonra devreye girer. Benzer şekilde, *te'vilin* yegane

²⁹ Bkz. Fazlur Rahman, **Propechy in Islam** (London, 1958). Şia'daki nübüvvet teorisi hakkında bkz. Henry Corbin, "De la philosophie prophetique en Islam Shi'ite", *Eranos Jahrbuch*, 31 (1962), s. 49-116.

³⁰ İhvân-ı Safâ risâlelerine göre de Kur'an'ın *te'vil*i zorunlu bir keyfiyettir. Bkz. **Resâilü İhvâni's-Safâ** (Beirut, 1957), I, 76-8; II, 210; III, 344-5. İhvân'ın [bu konudaki] yaklaşımı, büyük ölçüde Sicistânî'nin anlayışına benzemektedir. Bkz. Ismail K. Poonawala, "The Qur'an in the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ", **International Congress for the Study of the Qur'an** (Canberra, 1980), s. 51-67; ayrıca bkz. Yves Marguet, "La Pense d'Abû Ya'qûb as-Sijistânî", *SI* 54 (1981), s. 95-128. Marguet de Sicistânî ile Risâleler arasındaki bazı benzerliklere işaret etmektedir.

³¹ Sicistânî, *Kitâbu'l-Mekâlîd*, 52. iklîd.

otoritesi kabul edilen ve peygamberin vekili, halefi olan *vasî* de İsmâîlî hiyerarşide *nâtık*tan sonra gelir. *Vasî*, *te'vili* ortaya koyarken *nâtık*, *tenzili* alır ve *şeriat*ı tatbik eder. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, ulvî âlemdeki ruhânî hiyerarşiye benzeyen İsmâîlî davet organizasyonunda, *nâtık* ve *vasî*nin dinî mertebeleri iki temele, yani Akıl ve Nefs'e tekabül etmektedir. Her iki hiyerarşinin en yüksek bu iki mertebesi arasındaki müteakabiliyet, daha aşağıdaki mertebelerin anlaşılmasında oldukça açıklayıcı bir mahiyet arzeder. Peygamber, risaletiyle ilgili tebliğini yapmasının ardından, ölümünden sonra ilâhî vahyin devam etmesi için *vasî*yî rûhânî âlemden aldığı ilâhî aydınlanmanın sırlarına muttali kılar. Böylece *vasî*, semavî te'yide mazhar olur (*müeyyed mine's-semâ*). İşte bu, onun, kendi soyundan gelen imamlara intikal ettirdiği te'vili açıklama vazifesidir.

Burada şunu tekrar vurgulamak gerekir ki, *vasî*, sadece ilâhî te'yide mazhar olmuş bir kişi değil, aynı zamanda *te'vili* açıklama konusunda kendisine ilâhî görev yüklenmiş bir şahsiyettir. Sicistânî, *el-İftihâr* adlı eserinde Hz. Peygamber'in Ali'yi *vasî* olarak tayin etmesinin gerekliliğine ilişkin üç sebep zikreder:³²

(i) Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde İslâm'ı kabul eden insanlar iki gruptan müteşekkildi. Bu gruplardan biri İslâm'ı gönüllü olarak kabul etmiş; diğer grup ise korkudan veya Müslümanların elde ettikleri dünyevî nimetlere sahip olma arzusundan dolayı İslâm'ı kabullenmişlerdi. Bu son grup eski inançlarına dönmek ve İslâm'a yönelik düşmanlıklarını açıkça ortaya koymak için Hz. Muhammed'in vefat etmesini bekliyorlardı. Onları, bu [hedeflerini] gerçekleştirmekten alıkoyan şey, Hz. Peygamber'den duydukları korku idi. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın ona bahşettiği bir ilâhî teyide sahipti. Bu yüzden, o, kavminin en faziletli, en hayırlı ve en bilgili şahsiyetini seçmekle ve onu kendisinin sahip olduğu ruhânî âlemin nuruna ilişkin sırrına ortak etmekle emrolundu. Bu emir, Hz. Peygamber'in ölümünün ardından [ilâhî] *teyidin* *vasî* aracılığıyla devam etmesi; böylece münafık grubun kalplerine korku salınması ve henüz doğuş dönemindeki dinin temellerinin sağlamlaştırılması amacıyla matuftu.

(ii) Hz. Muhammed İranlılar ve Yunanlılar (Bizans) tarafından çevrelenen Araplara gönderilmişti. Bu iki toplum akıllı, kurnaz, feraset sahibi olmalarıyla ve latîf ilimlerde yetkinlikleriyle tanınıyordu. Onlar, Hz. Peygamber yaşadığı sürece Müslümanları ayartmayı başaramadılar. Bu yüzden Hz. Peygamber, ilâhî teyide mazhar olan (*müeyyed mine's-semâ*) *vasî*sini tayin ve latîf ilimler ile, İranlılar ve Bizanslıların kalplerine korku salacak olan latîf sırları (*el-esrâru'l-latîfe*) öğretme işini ona tevdi etmekle emrolundu.

³² Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 7. bâb.

(iii) Şayet Hz. Peygamber ansızın vefat etmiş ve kendisine nübüvvetin sınırlarını tevdi edeceği, hikmetin inceliklerini ve te'vilin kapalılıklarını öğreteceği *vasfisi*ni tayin etmemiş olsaydı, insanlar nübüvvetin gelip geçici bir fenomen olduğunu ve peygamberin ölümüyle birlikte sona erdiğini düşünürlerdi.

İşte, Sicistânî'ye göre te'vil bu yüzden önemlidir. O, *Süllemü'n-necât* isimli bir başka eserinde, te'vilin önemini vurguladıktan sonra ortaya hipotetik bir soru atar ve [bu çerçevede] şunları söyler:

Hz. Peygamber *te'vili* açıklama işini niçin bizzat kendisi yapmadı? diye sorulacak olursa, bu soruya şöyle cevap verilir: Şayet Hz. Peygamber bu işi yapmış olsaydı, bu durum, onun Kur'an ve *şeriata* uyma yönündeki çağrısını zaafa uğrattırdı. Çünkü o, suyla yapılan ritüelistik temizlikteki [abdest] gerçek maksadının, nefsi şek ve şüpheden arındırmaktan ve onu bilgi ile temizlemekten ibaret olduğunu seslendirmiş olsaydı, o takdirde muhatapları; biz gerçeği bildiğimize göre abdest almaya ihtiyacımız yok, derlerdi. Ne var ki Hz. Peygamber'in *te'vil* konusunda sükut edişi, mü'minin *şariat*[a] uyma konusunda mecbur tutulması ve *müteşâbih* ayetlerin *te'vilinin* araştırılması amacına matuftu ki böylece mü'min, hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa nail olsun.³³

Gerek Kâdî Nu'mân, gerekse Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen Kur'an, *Sünnet* (genel anlamda Hz. Peygamber'e ait söz ve fiiller) ve İmamlar'ın sözlerinden birtakım deliller çıkarmak suretiyle *te'vilin* zorunlu bir keyfiyet olduğunu ispatlamaya çalışır.³⁴ Kâdî Nu'mân, yalnızca Allah'ın tek olduğunu;

³³ Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, El yazması (M. Goriawala, vr. 11). Bu pasaj açıkça, *zâhir* ve *bâtın* çiftinin dinin veçhelerini tamamlayan iki unsur olduğuna işaret etmektedir. Zâhir, *şariat* ile ilgili emirleri ihtiva etmekte olup buna *el-ibâdetü'l-amelîyye* (şeriatta emredilen pratikleri icra etmek suretiyle yapılan ibadet) adı verilir. Bâtın ise, *te'vilin* araştırılmasından ibaret olup *el-ibâdetü'l-ilmîyye* (bilgiyle yapılan ibadet) şeklinde isimlendirilir.

³⁴ Kâdî Nu'mân, *Esâsü't-Te'vil*, s. 23-32. Bu eser, kısa bir giriş bölümünün dışında tümüyle peygamberlere ait kıssaların *te'vili*yle ilgilidir. Bu kısa girişte müellif, te'vil konusunu *Hudûdü'l-ma'rife* isimli diğer eserinde daha geniş şekilde ele aldığını söylemektedir. *Esâsü't-te'vil*'in muhakkiki Ârif Tâmir, bu son eserin [Hudûdü'l-ma'rife] *Esâsü't-te'vil*'in Suriye'de birkaç nüshasının bulunduğunu; ancak kendisinin ulaştığı el yazması İsmâîlî eserlerle ilgili özel koleksiyonlarda bu nüshaların hiçbirine rastlamadığını belirtmektedir. Ca'fer b. Mansûr'un elde mevcut olan eserlerinde *te'vilin* gerekliliğine dair sistematik bir izah bulunmamakla birlikte, onun *eş-Şevâhid ve'l-beyân* adlı eseri bu konuda oldukça faydalı bilgiler içermektedir. O, anılan eserinde, Şifler'in "Ali, Hz. Peygamber tarafından, kendisinin *vasfisi* sıfatıyla tayin edildi ve o ayrıca *te'vili* açıklamakla memur kılındı" şeklindeki iddialarını desteklemek için kullandıkları Kur'an ve Sünnet kaynaklı tipik argümanların tümünü bir araya toplamıştır.

buna karşın evrendeki tüm varlıkların çift olarak bulunduğunu söyler. Nitekim Kur'an'da da, "Düşünüp ibret alınız diye her şeyi çift yarattık"³⁵ buyurulmuştur. Bir insan, her ne kadar tek bir parçadan müteşekkil gibi görünse de, o [aslında] beden ve ruhtan oluşur. Beden onun dış yönü, ruh ise iç yönüdür. Bunlardan ilki açık-görülebilir iken, ikincisi: gizli-görünmez bir mahiyete sahiptir.³⁶

Kâdî Nu'mân ayrıca Kur'an'da birkaç kez zikredildiğinden bahisle *bâtın* teriminin [İsmâîliyye'deki] kullanımını temellendirir. Mesela, Kur'an'da, "Allah'ın, nimetlerini açık (*zâhiraten*) ve gizli (*bâtıneten*) olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi?";³⁷ ve "Günahın açığını da gizlisini de terk edin."³⁸ buyurulmaktadır. İşte bu ayetlerde, bir mü'minin, batin nimetlerin ve günahların neler olduklarını bilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Kâdî Nu'mân bu iddialarının yanı sıra Kur'an'ın şöyle söylediğini belirtir: "Sana Kitâb'ı indiren O'dur. Onun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitâb'ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir (ambiguous)."³⁹ Buna göre söz konusu müteşabih ayetler açıkça yoruma muhtaç bir nitelik arzeder. Kur'an yine aynı ayette, "Onun yorumunu (*te'vil*) ancak Allah ve ilimde derinlik sahibi olan kimseler bilir" buyurur. Kâdî Nu'mân, burada geçen "ilimde derinlik sahibi olan kimseler" ifadesinden, meşrû imamların kastedildiğini ileri sürer.⁴⁰

Kur'an meseller de' ihtiva eder. Nitekim Kur'an'da, "İşte biz bu temsil-leri (*emsâl*) insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir"⁴¹; "Andolsun ki biz bu Kur'an'da insanlara öğüt almaları için her türlü misali (*mesel*) verdik"⁴² buyurulmaktadır. İşte bu meseller yoruma muhtaçtır.⁴³ Dahası, Yûsuf kıssasında zikri geçen, "Böylece Rabbin seni

³⁵ Zâriyât, 51/49.

³⁶ Ayrıca bkz. Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, eş-Şevâhid ve'l-Beyân, s. 13-14.

³⁷ Lokman, 31/20.

³⁸ En'am, 6/120.

³⁹ Bkz. Kâdî Nu'mân, *Esâsü't-Te'vil*, s. 30 vd. Ayet için bkz. Âl-i İmrân, 3/7.

⁴⁰ Ayrıca bkz. Kuleynî, *Usûl*, I, 213, 221, 263. Kuleynî, [bu konuyla ilgili olarak] şöyle bir rivayet nakleder:

Cebrâil, Hz. Peygamber'e iki nar getirdi. Hz. Peygamber narlardan birini yedi ve diğerini de ikiye ayırdı. Bu narın da yarısını yedi; diğer yarısını ise Ali'ye verdi. Daha sonra Ali'ye şöyle dedi: Bu iki narın ne anlama geldiğini biliyor musun?" Ali, "Hayır" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "İlk nar nübüvettir. Senin onda hiçbir payın yoktur. İkincisi ise ilimdir. Bu konuda sen benimle ortakısın."

⁴¹ Ankebût, 29/43.

⁴² Zümer, 39/27.

⁴³ Ayrıca bkz. Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, eş-Şevâhid ve'l-Beyân, s. 17-18.

seçecek ve sana [rüyada görülen] olayların yorumunu öğretecek"⁴⁴ ve "İşte böylece Yûsuf'u o yere yerleştirdik ki kendisine [rüyadaki] olayların yorumunu öğretelim"⁴⁵ mealindeki ayetlerde de ifade edildiği üzere Kur'an'da aktarılan kıssalar da (*ehâdîs*) izaha muhtaçtır.

Te'vilin zorunlu bir keyfiyet olduğu hususu Hz. Muhammed tarafından da vurgulanır. Nitekim onun şöyle dediği nakledilir: "Bana indirilen Kur'an'daki her ayetin bir *zâhır*ı bir de *batın*ı vardır."⁴⁶ Yine Hz. Muhammed'in Ali'ye şöyle dediği rivayet edilir: "Ey Ali! Ben tenzilin sahibi; sen de onun te'vilinin sahibisin. Ben nasıl tenzil uğrunda savaştıysam, sen de te'vil uğrunda savaşmak zorunda kalacaksın."⁴⁷ [Hz. Peygamber] bir başka rivayette de şöyle der: "Ben aranızdan ayrılırken size iki önemli şey bırakıyorum. Eğer bu iki şeye sınıksız sarılırsanız asla istikametten sapmazsınız. Bu iki şey, Kur'an ve benim Ehl-i beytimdir. Bu ikisi [âhirette] Kevser havuzunun başına gelinceye değin asla birbirinden ayrılmaz."⁴⁸ Diğer taraftan, bir kelimenin bir *zâhîrî* ve bir de gerçek, *bâtınî* anlamının olduğu Arap dilinde de çok iyi bilinen bir husustur. Kur'an'ın üslup ve ifade özelliğinin mu'ciz (erişilmez, eşsiz) olmasına gelince; bunda şaşılacak bir şey yoktur. Zira Kur'an, bütün bu linguistik güzelliklerin tümünü ihtiva etmektedir. Onun *zâhîrî* üslup ve ifade tarzı Hz. Muhammed'in mucizesi; *derûnî* anlamının açıklanıp yorumlanması da İmam'ın mucizesidir.

-III-

Vahiy, manevî-rûhânî gerçeklerin insan dilindeki sembolik bir ifadesi olduğu için, *zâhîr*deki anlamının ötesinde derin/engin manevî anlamlar içerir. İşte bu manevî anlamı ortaya çıkaran şey, *te'vildir*. Sicistânî'ye göre

⁴⁴ Yûsuf, 12/6.

⁴⁵ Yûsuf, 12/21.

⁴⁶ *Zâhîr* ve *bâtın* çiftinin, *Esâsü't-Te'vil*'in bazı el yazması nüshalarında değişik manâlara geldiği görülür. *Zâhîr*, Kur'an'ın dış yönü ve onun ilk anda akla gelen/*zâhîrî* anlamı; *bâtın* ise onun iç yönü ve seçkin insanların bilebileceği derin anlamıdır. Kur'an hem *zâhîr* hem de *bâtın* düzeyinde anlaşılacak zorunda olup *te'vil* her iki düzeyi de ihtiva eder. Ayrıca bkz. Muhammed el-Hüseynin et-Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut, 1973), I, 40; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa* (Beirut, 1960), III, 22, 55, 65.

⁴⁷ Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *eş-Şevâhid ve'l-Beyân*, s. 74. Ayrıca bkz. el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, III, 102. Bu rivayet Nesâî'nin *el-Hasâis*'i ile, Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde de nakledilmektedir.

⁴⁸ Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *eş-Şevâhid ve'l-Beyân*, s. 91. Bu rivayetin bazı önemsiz farklılıklar içeren bir başka varyantı için bkz. Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, tahk. M. el-Elbânî (Dimeşk, 1961), III, 255, İngilizce'ye çev. James Robson, *Mişkâtü'l-Mesâbih* (Lahor, 1975), II, 1350. Bu rivayet Müslim'in *Sahih*'inde de nakledilmektedir.

Kur'an'daki iki ayet grubu açıkça te'vile muhtaçtır: (i) Gökyüzü, yeryüzü, dağlar, nehirler, hayvanlar, ağaçlar ve meyveler gibi fiziksel objelerle ilgili ayetler. (ii) müteşâbih ayetler. İlk grupta yer alan ayetler, özellikle literal anlamları müphem bir mahiyet arzettiğinde, sembolik/metaforik olarak yorumlanmalıdır. Bizzat Kur'an'ın da atıfta bulunduğu müteşâbih ayetlere gelince; Sicistânî bu ayetler hakkında şöyle bir izahta bulunur:

[Kur'an'ı] dinleyen kişi *müteşâbih* ayetleri işittiğinde, akli [hemen bu ayetlerin zâhîrî anlamlarını] reddeder. Çünkü [bu anlamlar] genel kabul gören normlardan ve herkesçe bilinen âdetlerden apayrı bir nitelik arzeder. Sözelimi, karıncanın Hz. Süleyman ile konuşması, Hüdhüd'ün Sebe' melikesinin kendine özgü dinî inanışları hakkında haber getirmesi; Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşin bir serinliğe dönüşmesi, Hz. Musa'nın asâsını kayaya vurmasıyla birlikte on iki pınarın fışkırması ve diğer peygamberlerle ilgili kıssalarda (*kıssu'l-enbiyâ*) yer alan benzer olaylar bu türdendir... Akli selim sahibi bir kimse bu tür *müteşâbih* ayetlerle karşılaştığında kalbi mutmain olmaz. Bunun sebebi, onun [bütün bu kıssaların] bir muhallik-⁴⁹imkansızlık unsuruyla kuşatıldığını görmüş olmasıdır.

Sicistânî, müteşâbih ayetlerle ilgili problemleri uzun uzadıya tartıştıktan sonra ortaya birkaç felsefî soru atar: Müteşâbih âyetlerde zikri geçen olağanüstü olaylar niçin *te'vil* edilmek zorundadır? Bunların *te'vil* edilmesine yönelik uğraşı, olağanüstü olayların inkarı, dolayısıyla her şeye kâdir olan Allah'ın mutlak kudretinin ihlal edilmesi anlamına gelmez mi? Sicistânî, olağanüstü hâdiselerin literal olarak yorumlanmasının tabiat kanunlarını bozacağını belirtmek suretiyle *te'vili* kullanmanın [gerekliliğini] savunur. Ayrıca bu [tür olağanüstü hâdiseler], zımnen, evrenin tabiat kanunlarına göre işlemlerini irade eden Allah'ın bizzat kendi hikmetini iptal etmesi anlamına gelir. Hikmetin iptali, dolayısıyla bütün kâinâtın ilgâsı, *ta'tilü'l-hâliq* (Allah'ın her açıdan devre dışı bırakılması) sonucuna götürür. Bu yüzden, tabiat kurallarını alt-üst eden mucizeler imkan dahilinde olmakla birlikte, nâdiren vuku bulurlar.

Te'vili savunma sadedinde Sicistânî tarafından ileri sürülen ikinci argüman ise, 'farklılık' (*tefâvüt*) ilkesi'ne dayanmaktadır. Bu aynı zamanda onun nübüvveti savunma konusunda da [kullandığı] en temel ilkedir. Bu teorideki temel önerme, Tanrı ve Akıl dışında, evrendeki her şeyde farklılık prensibinin hakim olduğudur. İşte bu farklılık yüzündendir ki, iki âleme ait işler, kendi düzenlerini muhafaza ederler. Yaratma (sudur), Sicistânî'ye gö-

⁴⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-Mekâlid*, 54. iklîd. Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, ed. R. Strothmann (Bombay, 1952), 131-5. Ca'fer b. Mansûr, Âl-i İmrân suresi 7. ayette sözü edilen *müteşâbihânn te'vili* ifadesinin İmamlar'ın düşmanları anlamına geldiğini belirtir.

re, kendinde bir prensip ve Varlık düzenidir. Buna göre, yüksek mertebede bulunan, alt mertebedekinden daha saf, daha zarif ve daha asildir. Alt mertebedeki, daima üst mertebedekinin etkisinde kalır. Bu itibarla, evrensel düzenin şifresi, her varlık biriminin ait olduğu hiyerarşi içindeki uygun yerinin bilinmesidir. İşte, te'vilin gerçekleştirdiği şey de tam olarak budur.

Sicistânî, yukarıda bahsi geçen te'vile muhtaç iki grup ayet çerçevesinde, bazı genel yorum ilkeleri de ortaya koyar.⁵⁰

(i) Kelimeler, anlam bakımından benzeştikleri zaman birbirlerinin yerine ikame edilebilir. Sözelimi, 'yeryüzü' (*arz*) kelimesinin yerine, aşağıda da açıklanacağı üzere 'bilgi' (*ilm*) kelimesi konulabilir.

(ii) Bazı kelimeler, özel bir anlam kazanması ve vurgu ifade etmesi için mecâzî olarak kullanılır. Sözelimi, Hz. Muhammed'in, deve çobanı Anceşe'ye söylemiş olduğu, "Nazik ol! Sırça kadehleri (*qavârîr*) kırma"⁵¹ şeklindeki sözü buna örnektir. Kavârîr kelimesi, sırça kadeliler veya sürahiler anlamına gelir. Hz. Muhammed bu kelimeyi kadınların ince tabiatına işaret meyanında mecâzî olarak kullanmıştır. Anceşe, güzel sese sahip biri idi. Bu yüzden o şarkı söylediğinde develer hızlı yürümeye başlardı. Kadınlar develerin üzerinde giderlerken Hz. Muhammed Anceşe'ye hayvanları bu kadar hızlı koşturmasını söyledi. İşte bu yüzden Kur'an'daki belli ayetlerin metaforik olarak yorumlanması gerekir.

(iii) Peygamberlerle ilgili kıssalar da alegorik şekilde yorumlanmak durumundadır. Çünkü geçmişe ait kıssalar, kendisinden ders çıkarılabilecek ve (şimdiki ya da gelecekteki) benzer duruma uyarlanabilecek nitelikte herhangi bir ahlâkî öğreti taşımadıkları zaman, okuyucuya herhangi bir fayda sağlamaz.

İsmâîlîler, gerek alegorik bir kıssanın, gerekse metaforik olarak kullanılan kelimelerin yorumlanmasında, te'vilî ifade sadedinde özel terimler kullanırlar: *Mesel* (örnek/sembol) ve *memsûl* (örneklenen/sembolize edilen).⁵² Esasen, bu *mesel* ve *memsûl* teorisiyle irtibatlı yorum ilkeleri rûhânî, fizikî ve dinî hiyerarşiler arasındaki kurucu paralelliğe dayanır. Sözelimi, öğle namazı Muhammed'in *meseli* ya da bir başka ifadeyle, Muhammed öğle namazının *memsûl*üdür. Keza, 'mübarek zeytin ağacı' İmam Zeynelâbidîn b.

⁵⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 12. bab.

⁵¹ Buhârî, *es-Sahîh* (Beyrut, 1978), IV, 82-3; Müslim, *es-Sahîh* (Kahire, 1334/1916), VII, 79; Tebrizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, II, 576, İng. çev. James Robson, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, II, 1004.

⁵² Bu terimler Kur'an'dan alınmıştır. Bkz. Ankebût, 29/43; Zümer, 29/27.

Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'i temsil eder ya da diğer bir deyişle, İmam bu ağaçla sembolize edilir.⁵³

-IV-

İmdi bazı örnekleri incelemeye geçebiliriz. [Burada] öncelikle, belli bir fiziksel objenin zikredildiği ayetleri ele alacağız. Aksi ifade edilmediği sürece, aşağıdaki yorum örneklerinin tümüyle Sicistânî'nin *Kitâbu'l-İftihâr* adlı eserinin on ikinci bâbindan alındığı [bilinmelidir].

1. Yeryüzü

Kur'an şöyle der: "O söz başlarına geldiği [kıyamet yaklaştığı] zaman, onlara yerden bir dâbbe (canlı) çıkarırız ve bu canlı varlık kendilerine, insanların ayetlerimize içtenlikle inanmadıklarını söyler."⁵⁴ Sicistânî, yerden çıkacak olan bu canlının müfessirler arasında çok sayıda görüş ileri sürülmesine sebebiyet verdiği; ancak bu konuda tatminkar bir izah getirilemediğine işaret eder. 'Yeryüzü' kelimesi zâhirî olarak, üzerinde bitkilerin ve hayvanların yaşadığı, katı ve sabit cisim anlamına gelir. O, bütün doğal varlıkların (*el-mevâlidü't-tabîyye*) ikamet mekanı olup bu varlıklar, mevcudiyetlerini asla onsuz idame ettiremezler. Benzer şekilde, nefsin ve tüm rûhânî varlıkların (*el-mevâlidü'r-rûhâniyye*) barınağı da, gerçek ve manevî bilgidir. Buna göre, yukarıdaki ayetin gerçek anlamı şöyle olur: "O söz başlarına geldiği zaman" ifadesi, [bâtınî açıdan] "Ümmete hüccet geldiği zaman onlar tüm inançlarının yanlış olduğu anlarlar" şeklinde bir anlam içerir. "Onlara yerden bir dâbbe (canlı) çıkarırız" ifadesi, Allah onlara bir ilim önderi gönderecektir, anlamına gelir. "O [dâbbe] kendileriyle konuşur" ifadesi ise, o, kendilerini dalâletten hidayete çıkaracak ve şüpheden yakîn düzeyine iletacaktır. İşte, 'yeryüzü' kelimesinin *te'vil* [ilmindeki] öncelikli anlamı budur. Kelime, ikincil anlamı çerçevesinde *vasîye*, yani *esâsa* hamledilmiştir. Çünkü *esâs te'vilin* ve hakikî ilimlerin (*el-ulûmü'l-hakikiyye*) kaynağıdır.⁵⁵

Benzer şekilde, Ankebût 29/20 ve Hacc 22/46. ayette zikri geçen "yeryüzünde seyahat" ifadesi de, "bilgiyi gerçek sahibinden elde etmek için yapılan yolculuk" anlamına gelir. Gerçek ilim erbabına ulaşıldığında, ilk yaratılışın bilgisine sahip olunur. Bu, ruhun öldükten sonra dirilişinin ve ahirette kurtuluşa ermenin bilgisidir.

⁵³ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mekâlid*, s. 52. iklid; Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *eş-Şevâhid ve'l-Beyân*, s. 17-18; Zâhid Ali, *İsmâîlî Mezheb*, s. 398-9; Kâmil Hüseyin, *Fî Âdâbi Mısır el-Fâtmiyye*, s. 9-10; aynı muhakkik, *Divânü'l-Müeyyed* (Kahire, 1949), s. 106-8.

⁵⁴ Neml, 27/82.

⁵⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 12. bab; ayrıca bkz. Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *eş-Şevâhid ve'l-Beyân*, s. 39-40; 113.

Sicistânî, “Biz yeryüzünü genişletip yaydık; üzerine sağlam dağlar yerleştirdik ve üstünde her cins güzel bitki yeşerttik; isteyerek Allah’a yönelen her insana bir basiret ve uyarı vesilesi olarak...”⁵⁶ mealindeki ayetin tefsirine ilişkin şunları kaydeder:

İnsan, parçalarının üst üste konulmasından müteşekkil olan yerkürenin yayılması üzerinde tefekkür ettiğinde bunun ne anlama geldiğini kavrayamaz. Çünkü yayma [iş], daraltmadan [kabz] sonra gelir. Yerkürenin daraltılmasının, yayma ameliyesinden sonra gerçekleştiğini ve dağların yeryüzüne yerleştirilmesinin gerekli olmadığını düşünmek mümkün değildir. Çünkü, bir şeyin bir şeye yerleştirilmesi, [önceden mevcut olan bir şey bulunmadan] mümkün olamaz. Dağlar, bizzat yerküreden ortaya çıkan şeylerdir... ‘Yerküre’ kelimesi, ‘bilgi’ye ya da bilginin kaynağına hamledildiğinde, bu kelimenin *te’vili* gerçekleşmiş olur. Zira, *esâs*ın görevlendirilmesi ve onun *te’vil* ilmini yayması, yeryüzünün yayılmasına; dağların yerleştirilmesi de ilmi lâîk olanlar arasında neşretme amacına matuf olarak yeryüzünde [davet] önderlerinin görevlendirilmesine benzer. Yeryüzünde her cins güzel bitki yeşertilmesi ise, zâhirî ve bâtınî olmak üzere çift yönlü bilginin neşredilmesidir.⁵⁷

Yine şu ayetler de benzer şekilde *te’vil* edilmiştir: “Biliniz ki Allah, ölümünden sonra yeri diriltir. Ola ki aklınızı kullanırsınız diye size ayetleri açıkladık.”⁵⁸ Bu ayette kastedilen anlam şudur: “Allah ilmi, ortadan kalkmasından sonra tekrar diriltir ve *esâs*, erkin oğluna avdet etmesiyle birlikte, kendi nüfuz ve yetkisini tekrar ihya eder. Salih peygamberin kıssasında bahsi geçen ‘Allah’ın devesi’⁵⁹ de, kendisine itaat edilmesi imanın zorunlu bir şartı olan *esâs*ı ifade eder. Aynı ayetteki, “Bırakın onu Allah’ın arzında otlansın” ifadesi, “Allah’ın ilminden istifade etmesi ve onları da bu ilimden faydalandırması için onu yalnız bırakın” anlamına gelir. “Ona bir kötülük etmeyin” ifadesi, “Ona ne hile yapın ve ne de tuzak kurun” manâsındadır. “Yoksa sizi hemen azap ilîşir” ifadesi ise, “Onlar, nefislerinin helake maruz kalmasıyla birlikte bu ilimden elde edecekleri nasiplerini kaybederler” şeklinde bir anlam içerir. “Andolsun Tevrat’tan sonra Zebur’dâ da, ‘yeryüzüne mutlaka iyi kullanımlar varis olacak’ diye kaydetmiştik”⁶⁰ mealindeki ayetin *te’vili* de oldukça ilginçtir. [Sicistânî’ye göre] bu ayette geçen ‘yeryüzü’ kelimesi, literal olarak hiçbir anlam ifade etmemektedir. Çünkü, yeryüzüne her zaman zâlimler varis olmuş ve onun üzerinde sürekli olarak tiranlar egemenlik kurmuş-

⁵⁶ Kâf, 50/7.

⁵⁷ Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, 12. bab.

⁵⁸ Hadîd, 57/17.

⁵⁹ Hûd, 11/64.

⁶⁰ Enbiyâ, 21/105.

tur. Bu itibarla ayetin gerçek anlamı, “ilme Allah’ın salih kulları varis olacaklardır” şeklinde olmalıdır.

ii. Gökler

Semâ (gökyüzü) kelimesi, yıldızlarla süslenmiş, hareketli ve latîf bir cisme delalet eder. Ancak bu kelime, kıyas yoluyla, ‘dinin seması’ni temsil eden *nâtık* (peygamber) için de kullanılır.⁶¹ Sözgelimi, “Allah gökten su indirdi ve nehir yataklarından her biri kendi hacimlerine sel olup aktı”⁶² mealindeki ayet, Allah Muhammed’in kalbine vahiy indirir (literal olarak, vahyi Muhammed’in kalbinden sudur ettirir) ve insanlardan her biri de kendi kapasitesi ve nefsinin arınmışlığı ölçüsünde o vahyi yüklenir, anlamına gelir. Ayetteki, “Bu sel, üste çıkan köpüğü alıp götürdü” ifadesi, Müslümanların Kur’an’ın tefsir ve yorumuyla ilgili ihtilaf ve çekişmelerine işaret eder. Yine aynı ayetteki, “Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince; o, yeryüzünde kalır” ifadesi ise, ihtilafların devamlılık arzetmediği ve yok olup gittiği, buna karşın insanlar için faydalı olan şeylerin *esâsın* yanında bâkî kaldığı şeklinde bir anlam içerir.

Sema kelimesi, ikinci anlamı içinde, *nâtıkın* ilan ettiği *şeriat*a hamledilir. Buna göre, “O gün, yazılı kağıtların tomarını durer gibi göğü toplayıp dureriz”⁶³ mealindeki ayet, şeriatın iptali ve neşh edilmesi anlamına gelir.

Sicistânî, “Sonra duman halindeki göğe yöneldi; ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek gelin! dedi. İkisi de, isteyerek geldik, dediler. Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini bildirdi” mealindeki Fussilet suresi 4/11-12. ayetlerin tefsiri münasebetiyle, “Allah’ın, düşünme kudreti olmayan bu ölü cisme (yani göğe ve yerküreye) yönelik hitabını, ilham etme veya yaratma anlamında telakki etmek mümkündür” der ve ardından, Akletme yetisi olmayan bir nesneye nasıl vahyedilir?” sorusunu ekler. [Ona göre] ikinci şık, yani hitabın yaratma anlamına gelmesi de muhaldir. Dolayısıyla bu ayetin gerçek anlamı, nefsin, *devr-i setrin* (gizlilik dönemi)⁶⁴ siyasetine ve o dönemdeki liderlerin hal ve durumlarının ne şekilde olduğuna atf-ı nazar etmesidir. O, ilk anda adeta bir dumanmış gibi gözükür. Te’yt donanımı, kendi durumunu ıslah etmek isteyen hiçbir nefsi aydınlatmaz. Bunun üzerine nefs hemen çareyi fark eder, yani içrek bilgi sayesinde şer’î siyasetin ancak zâhirî anlamın ötesindeki bâtınî anlamla kaim olduğunu anlar. “Göğe ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi” ifadesinin anlamı, *nâtık* ve *esâsın*, isteyerek ya da istemeyerek her iki

⁶¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, 12. bab.

⁶² Ra’d, 13/17.

⁶³ Enbiyâ, 21/104.

⁶⁴ İsmâîlîler, tarihi muhtelif dönemler çerçevesinde gelişme kaydeden bir döngüsel süreç şeklinde telakki ederler.

daveti de ikame etmek zorunda oluşlarıdır ki bu davetlerin ilki *bâtına* diğeri de *zâhire* yöneliktir. “Onlar, isteyerek geldik, dediler” cümlesinin anlamı ise, hem *nâtkın* hem de *esâsın* çağrıya isteyerek cevap vermelerini ifade eder. “Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı” ibaresinin anlamı, Nefs’in, birbirinden farklı iki hiyerarşide, yani *bâtınî* ve *zâhirî* hiyerarşide gizlilik dönemi için yedi lider/önder tayin etmesidir. “Ve her göğe görevini vahyetti” ifadesinin anlamı ise, her bir liderin Allah kelâmından alacağı nasip bizzat kendisine ilham edilmiştir, şeklindedir. Hûd suresi 11/44. ayet ile Kamer suresi 54/11-14. ayetler de buna benzer şekilde yorumlanmıştır.

iii. Dağlar

Yeryüzüne sağlam şekilde yerleştirilmiş olan dağlar, yolcular için birer işaret taşı işlevi görür ve bu dağlardan su kaynakları fışkırır. Ancak, *bâtınî* te’vilde dağlar, sahip oldukları ilimle iman hususunda insanlara rehberlik etmek için her bölgeye tayin edilen hüccetleri (*hucec*)⁶⁵ temsil eder. Tıpkı dağlardan nehirlerin fışkırması gibi, hüccetlerden de hikmet ve bilgi pınarları fışkırır. Hz. Davud’un dağları hükmü altına alması ve dağların onunla birlikte Allah’ı tesbih etmesine dair zikredilen, “Biz Dâvud’a dağları ve kuşları boyun eğdirdik; onunla birlikte tesbih ediyorlardı”⁶⁶ mealindeki ayet buna bir örnektir. Literal açıdan bakıldığında, bu ayet hiçbir anlam ifade etmez. [*Bâtınî* açıdan bakıldığında ise] Dâvud, kendisine itaat edilmesi zorunlu olan bir *imam*dır. Buna göre, mezkur ayette zikri geçen dağlar, *hüccet*[leri] ve *davet* hiyerarşisindeki muhtelif hadleri ifade eder.⁶⁷ Sebe’ suresi 34/10. ayeti de buna benzer şekilde yorumlamak gerekir.

Yine Kur’an der ki: “Musa, tayin ettiğimiz vakitte bizimle buluşmaya gelip Rabbi on(unl)a konuşunca: ‘Rabbim, bana (kendini) göster, sana bakayım!’ dedi. (Rabbi) buyurdu ki: ‘Sen beni göremezsin; fakat dağa bak. Eğer o yerinde durursa sen de beni görürsün...’ Sicistânî, bu ayetin açıkça te’vile muhtaç olduğunu söyler. Zira Allah, dağ gibi cansız bir varlığa nasıl tecelli edebilir? Musa gibi bir ulü’l-azm peygamberi nasıl böyle bir imkansız talepte bulunabilir? Bu ayetin gerçek anlamı şudur: Musa, aklının bizzat Allah’ın kendisini (*innîyye*) kavrayabileceğini ve tevhidi (Allah’ın birliği) tasdik etmek suretiyle bunu başarabileceğini düşündü. Fakat bunun imkansız olduğunu anlayınca *tenzih*, yani Allah’ı her türlü eksiklikten münezze kılmak sure-

⁶⁵ *Hüccet* (çoğulu: *Hucec*), *davet* hiyerarşisinde özel bir şahsiyettir. Bu şahsiyet, muayyen bir zamanda Allah’ın iradesinin insanlar arasındaki bir tanığı ya da şahidi olarak hizmet eder. Hüccet, ayrıca İmam’dan sonraki mertebeyi temsil eder. İsmâîlî doktrinde yerküre on iki bölgeye ayrılır. Her bölgedeki *davet* hiyerarşisinin başında *hüccet* bulunur. Zâhid Ali, *İsmâ’îlî Mezheb*, s. 305. Ayrıca bkz. Kuleynî, *Usûl-i Kâfî*, Kitâbu’l-Hüccce, I, 168-74.

⁶⁶ Enbiyâ, 21/79.

⁶⁷ Ayrıca bkz. Kâdî Nu’mân, *Esâsü’t-Te’vîl*, s. 253.

tiyle rabbine tesbih ve tazimde bulundu. Anılan ayette zikri geçen dağ kelimesinin [bâtınî] anlamı da Nefs'tir.⁶⁸

Benzer şekilde, "Biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, Allah korkusundan onu baş eğmiş, çatlamış görürdün" mealindeki Haşr 59/21. ayette geçen 'dağ' kelimesi de âlim, zühd sahibi ve muttakî olan mü'min (inanan) kişiyi temsil eder. Sicistânî bu yorumunu temellendirmek için şu iki ayetle istişhadda bulunur: "İnananlar için, kalplerinin Allah'tan korkmasının zamanı gelmedi mi?";⁶⁹ "Kulları içinde Allah'tan ancak âlimler korkar".⁷⁰

iv. Ağaçlar

Kur'an'da zikri geçen güzel vasıflı ağaçlar âdil, salih ve faziletli insanlar; kötü veya lanetlenmiş ağaçlar ise fâcir ve günahkar insanlardır. Binaenaleyh, Nur suresi 24/35. ayetteki "mübarek zeytin ağacı" İmam Ali Zeynelâbidin b. Hüseyin'i⁷¹ temsil eder; buna karşın İsrâ 17/60. ayetteki "lanetlenmiş ağaç", İmam Hüseyin'in Kerbela'daki katlinin sorumlusu olan ikinci Emevi halifesi Yezid b. Muaviye'ye tekabül eder.⁷²

İşte bütün bunlar, Kur'an'da zikri geçen belli başlı fiziksel objelerin İsmâîlî *te'vil*ine ilişkin örneklerden birkaçıydı. İsmâîlî *te'vil* literatüründe, bilhassa Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen'in eserlerinde önemli bir yer tutan ana temalardan biri de, kıssalarının yorumudur. Bu kıssaların temel hedefi, daha önce de ifade edildiği gibi, manevî-ahlâkî bir ders vermektir. Bu yüzden, alegorik olarak yorumlanırlar. Bütün bu kıssaların yüzeysel bir şekilde incelenmesi dahi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden konuyu tek bir örnekle, Yûnus kıssası örneğiyle sınırlandıracağım. Bu örnek de yine Sicistânî'den seçilmiştir. Ona göre Kur'an'da bu kıssa kadar te'vile muhtaç bir başka kıssa daha yoktur. Yûnus bir *imam* sıfatıyla kendi devrindeki *nâtıkın* şeriatını korumak ve uygulamakla sorumlu idi. Ancak o, zor koşullar altında yaşadı ve kendisine yüklenen sorumluluğu gerektiği şekilde yerine getiremedi. Sonunda, manevî irtifa kaybına uğradı; sahip olduğu ilim yok olup gitti ve kendisine zâhîrî ilimler konusunda iyi yetişmiş genç bir rakip musallat oldu. Yûnus'un balina tarafından yutulması (Sâffât, 37/142), onun bilgisizlik ve şaşkınlık uçurumlarına yuvarlanmasını betimlemektedir. Halsiz bir şekilde sahile atılması (Sâffât, 37/145), "Yûnus hatasını itiraf edince,

⁶⁸ Ayrıca bkz. Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *el-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, El Yazması, (Goriawala, s. 14), s. 224-30. Ca'fer b. Mansûr'un te'vili daha farklıdır.

⁶⁹ Hadîd, 57/16.

⁷⁰ Fâtır, 35/28.

⁷¹ Bkz. 46. dipnot.

⁷² Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *eş-Şevâhid ve'l-Beyân*, s. 310. Ca'fer, Emevileri ifade eden bu kötü ağacın genelde Mazdeizm dinine mensup olanları da sembolize ettiğini söylemektedir.

Allah onu cahilliğin karanlık dehlizinden bilginin enginliğine çıkardı” anlamına gelir. Allah’ın, onun üzerine gölge yapması için geniş yapraklı bir bitki bitirmesi (Sâffât, 37/146) ise, Yûnus’u içine düştüğü sıkıntıdan kurtarmak ve onu tamamen eski sağlıklı haline döndürmek için Allah’ın güvenilir, yumuşak huylu ve basiret sahibi bir adamı görevlendirdiğine işaret eder.⁷³ Kur’an’da nakledilen Peygamber kıssalarının hemen tamamı buna benzer şekilde yorumlanır.⁷⁴

Yukarıda adı geçen üç müellif, özellikle de Sicistânî, *te’vîlî* Yeni Eflâtuncu kozmoloji ve eskatolojiye eklemek için kullanır.⁷⁵ Kur’an’da tarif edilen Allah’ın emri,⁷⁶ İsmâiliyye’deki yaratma şemasına, bilhassa Sicistânî’nin buyruk (*emr*) ya da kelime (*el-kelime*) doktrinine denk düşmektedir.⁷⁷ Şöyle ki, bu doktrinde ilk yaratıcı (*mübdî’/Tanrı*) ile, ilk yaratılan (*el-mübdî’-l-evvell/Akıl*) arasında bir aracı vardır. Bu aracı ise Emir ya da Yaratıcı’nın “Ol!” kelimesidir.⁷⁸ Kur’an’da yer alan *el-Kürsî ve’l-Arş* (hükümdar koltuğu ve taht) (2/255; 39/75); *el-Kalem ve’l-Levh* (kalem ve levha-kitabe) (96/4; 85/22); *eş-Şems ve’l-Kamer* (muhtelif ayetler); *el-Kazâ ve’l-Kader* (ilahi hüküm ve takdir)⁷⁹ gibi kelime çiftleri, iki asıla (*aslân*), yani Akıl ve Nefs’e denk düşer. Dolayısıyla Akıl *nâtka*, Nefs de *esâsa* tekabül eder. Sicistânî, Akıl ve Nefs ikilisinin Kur’an’da yer aldığını temellendirmek için, 13/4, 13/28, 5/116, 39/21, 67/10 ve 89/5. ayetleri yorumlarken epeyce zorlanır.

⁷³ Ayrıca bkz. Kâdî Nu’mân, *Esâsü’t-Te’vîl*, s. 286-90; Ca’fer b. Mansûrî’l-Yemen, *eş-Şevâhid ve’l-Beyân*, s. 569-74. Bu iki âlimin yaptığı te’villerde kısmî farklılıklar mevcuttur.

⁷⁴ Peygamberlere ilişkin kıssalar için bkz. Kâdî Nu’mân, *Esâsü’t-Te’vîl*; Ca’fer b. Mansûrî’l-Yemen, *Esrâru’n-Nutekâ* (Ey yazması, Hamdânî koleksiyonu); a. mlf., *Serâiru’n-Nutekâ* (El yazması, merhum A. A. Fyzee’nin özel koleksiyonu); a. mlf., *el-Ferâiz ve Hudûdu’d-Dîn*.

⁷⁵ Sicistânî’nin yaratma olgusunu tasvirde kullanmış olduğu terminoloji Kur’an kökenlidir. Sözelimi Allah, bu terminolojide *el-Hâlik*, *el-Musavvir*, *Bedû’s-semâvât ve’l-arz* şeklinde nitelenir. Böylece söz konusu terimler hem dinî anlamdaki zamansal yaratmaya hem de gerçek yaratmaya, yani felsefî anlamdaki sudur nazariyesine delalet eder. Kur’an, 59/24; 2/117; Sicistânî, *Kitâbü’l-Mekâlid*, s. 14. ikfîd; P. Walker, s. 133 vd.

⁷⁶ “O, bir şey dilediği zaman ona sadece ‘ol’ der ve (o şey) hemen olur.” Yâsîn, 36/82.

⁷⁷ Emir (Allah’ın buyruğu), irade olarak da isimlendirilir.

⁷⁸ Sicistânî, *Kitâbu’l-İftihâr*, 2. bab; a. mlf., *Kitâbü’l-Mekâlid*, s. 19. ikfîd.

⁷⁹ Bu kelimeler, Kelâm ıstılahında kader ve özgür irade anlamına gelir. Bkz. Harry Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Cambridge, Mass., 1976), 601-24. Kur’an, *kader* kelimesini hem kudret hem de ölçmek/ölçü belirlemek anlamında kullanır. Bkz. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’ân* (Chicago, 1980), s. 12, 65-8.

Genel kabul gören şekliyle kıyamet günü mefhumu, yani tüm evrenin alt üst olacağı, yeryüzü ve gökyüzünün fesada uğrayıp, göklerin yarılacağı, yıldızların döküleceği, denizlerin kaynayacağı şeklindeki bir kıyamet günü telakkisi, Sicistânî tarafından güllünç karşılanır. O, insanoğluna mekan teşkil eden evrenin tümüyle alt üst edilmesi hâlinde Allah'ın insanları hesaba çekmek için bir araya toplaması ve onları huzura çağırmasının nasıllığını sorgular. Mükafat ve ceza da buna benzer şekilde ruhânî-mânevî olarak yorumlanır.⁸⁰

İsmâîlî *te'vilde* kayda değer olan bir başka tema da *şeriat* kavramının yorumudur. Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr* adlı eserinin son bölümünü İslâm'ın beş esasının *te'vilini* açıklamaya tahsis etmiştir. Sicistânî'nin sözü konusu esasları *te'vile* yönelik izahatı özetle şöyledir: Abdest (vudû), yani namaz öncesi icra edilen temizlenme ritüeli, imamet konusunda haksız talepte bulunan kimselerin imamlığını reddetmeye işaret eder. Temizlikte kullanılan su, nefsi şüphe ve tereddütten arındıran bilgiyi simgeler. Namazlar, *evliyanın* (evliya, aziz ve Allah'a yakın insan anlamındaki *veli* kelimesinin çoğuludur; Allah'a yakın olan bu insanlar ise İmamlar'dır) *velâyetine* (sadakat ve bağlılık) delalet eder. Farz olan beş vakit namaz beş *hudûda*, yani Akıl, Nefs, Nâtık, Esas ve İmam'a tekabül eder. Zekât'ın *te'vile* mebni anlamı da şudur: İlimde derinlik sahibi olan bu şahsiyetler, insanlara rehberlik etmek maksadıyla güven telkin eden kılavuzlar yetiştirmek durumundadırlar. İşte böyle yapmak, yani bir hiyerarşik yapı oluşturmak suretiyle daha alt mertebedeki had bir üst mertebedeki had için bir *zekat* olur. Oruç (*savm*), sırrı muhafaza etmek ve bu sırrı henüz davete katılmamış olan kimselere ifşa etmemek anlamına gelir. Mekke'de Allah'ın evini ziyaret (*hacc*) ise, İmam'la birlikte olmayı ifade eder. Çünkü İmam, içinde Allah'ın bilgisinin ikamet ettiği bir evdir.⁸¹

Sicistânî'nin eserlerinde yer alan *te'vilin* bir diğer ilginç yönü de, belli bir Şîî doktrinini ispat etmek maksadıyla bazı ayetlerdeki ifade birimleri üzerinde tasarrufta bulunma yöntemidir. Buna göre, Kur'an'ın 108. suresi, Ali'nin vesâyetini (tam yetki mertebesi) ispat meyanında istihdam edilir. Sicistânî, evvelemirde surenin nüzul sebebini açıklar ve bu çerçevede, kendisine geleceğe ilişkin olaylar haber verildiği, özellikle de torunlarının Ümeyye oğulları tarafından zulme maruz bırakılacakları bildirildiği zaman Hz. Muhammed'in derin üzüntü duyduğunu ve bunun hemen ardından kızı Fâtıma ve (damadı) Hz. Ali ile ilgili olarak kendisine güzel haberler veren

⁸⁰ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 9-11. bablar.

⁸¹ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 13-17. bablar. Ayrıca bkz. Kâdî Nu'mân, *Te'vîlü'd-Deâim*, tahk. M. El-A'zamî, Kahire, trz. Kâdî Nu'mân'ın konuyla ilgili detaylı izahları Sicistânî'nin yorumlarından farklıdır.

Kevser (çok hayır) suresinin, yani Kur'an'ın 108. suresinin nâzil olduğunu belirtir. "Hiç şüphesiz biz sana kevseri verdik. Öyleyse sen de Rabbin için namaz kıl ve kurban kes. Sana buğzeden yok mu? İşte asıl odur soyu kesik olan!". Sicistânî, sureye ilişkin bu yorumunu, "*Elâ inne'l-kevsera't-tâhira vasiyyüke Ali in tunhar. Fe inne şânieke Ebû Bekr*: Dikkat et! Eğer sen kurban edilsen, pak kevser, senin vasin Ali'dir. Hiç şüphesiz sana buğzeden de Ebu Bekir'dir" şeklinde lafızların yerini değiştirmek suretiyle temellendirebileceğini ileri sürer. Bu ibarelerde (*atîk'e*, yani Ebu Bekir'e işaret eden⁸²) *kâf* ve (Ömer ve Osman'a işaret eden) *mim* harflerinin bulunmaması, aynı zamanda hilafetin bu üç halifenin soyundan devam etmeyeceğini göstermektedir.⁸³ Benzer şekilde, Kur'an'ın 17/60. ayeti de Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in imametini ve ikinci Emevî halifesi Yezid'in kafir olduğunu ispat sadedinde kullanılmaktadır.⁸⁴

İsmâîlîler'in, kendilerine özgü te'vil doktriniyle ne kadar çok övündükleri, Sicistânî'nin polemik tarzındaki *Kitâbu'l-iftihâr* (Övünç Kitabı) adlı eserinin başlığında da açıkça görülmektedir. Sicistânî, bu kitapta, muhaliflerinin argümanlarını reddettikten sonra kendi doktrinini izah eder ve konuyu, "gerçekleri (*hakâik*) kavramaktan ve istikamet üzere olmaktan daha büyük bir övünç ne olabilir?" sözüyle noktalar. Bu söz, kitabın başından sonuna kadar, her polemik'in ardından adeta bir nakarat gibi tekrarlanır.

İsmâîlîler, yapmış oldukları te'villeri imamlardan aldıklarını iddia etmelerine rağmen, yukarıda zikri geçen üç İsmâîlî müellifin te'villerinde önemli ölçüde farklılıklar mevcuttur.⁸⁵ Bu [durumu tespit etmek için] bir tek örnek yeterlidir. Mesela, "Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali, içinde ışık olan bir kandil yuvasına benzer. Işık candan bir fânus içindedir. Fânus ise adeta inci gibi parlayan bir yıldızdır. Yakıtını doğuya da batıya da ait olmayan ve hiç ateş dokunmasa bile kendiliğinden ışıtacak nitelikte bir yağı olan mübarek zeytin ağacından sağlar. İşte nûr üstüne nûr... Allah, dilediğini nûruna iletir. Allah, insanlara misaller verir; O her şeyi bilir." mealindeki Nur suresi 24/35. ayet, Sicistânî (=Sic.) ve Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen (=Caf.) tarafından özetle şu şekilde te'vil edilmiştir:

Nur:

Sic.: Allah'ın emrinden, Akıl ve Nefs'ten yayılan bilgi ışığı

Caf.: *İmam*

⁸² *Atîq* Hz. Ebû Bekir'in lakabıydı. Bkz. Taberî, *Târih*, Kahire, 1962, III, 424-5.

⁸³ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 7. bab.

⁸⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 8. Bab.

⁸⁵ Zâhid Ali, s. 339 vd. Zâhid Ali bu konuyu detaylı bir şekilde tartışmaktadır.

Mişkât [Kandil yuvası]:

Sic.: *Nâtk*

Caf.: Fâtıma (Hz. Peygamber'in kızı)

Misbâh (lamba):

Sic.: *Esâs*

Caf.: İmam Hüseyin.

Zücâce [Fânus]:

Sic.: İlk *Mittimm*, yani İlk İmam Hasan

Caf.: Hüseyin'in, annesinin rahminde bulunduğu zamanki durumu

İnci gibi parlayan Yıldız:

Sic.: İmam Hüseyin.

Caf.: Fâtıma.

Mübarek Zeytin Ağacı:

Sic.: İmam Ali Zeynelâbidin.

Caf.: İbrahim (a.s.)

Ne doğuya ne batıya ait:

Sic.: Mezkur ağacın yani Zeynelâbidin'in sıfatıdır.

Caf.: İbrahim (a.s.)*'in dini ne Yahudilik ve ne de Hıristiyanlık idi.

Neredeyse kendiliğinden tutuşacak yağ:

Sic.: İmam Muhammed Bâkır

Caf.: İmam Hüseyin daha annesinin rahminde iken neredeyse imameti hakkında konuşacaktı.

Kendisine ateş değmese bile:

Sic.: Bu ifadedeki ateş İmam Ca'fer es-Sâdık'ı temsil etmektedir.

Caf.: (selefi olan) imam henüz bir tayinde bulunmadan önce dahi Hüseyin onun vârisidir.

Nur üstüne nur:

Sic.: Kâim

Caf.: (Metindeki ifade net değil).

Açıkça görüldüğü üzere, aynı ayete ilişkin te'villerde iki müellif arasında ortaya çıkan farklılıklar oldukça barizdir. Kâdî Nu'mân, *Esâsü't-te'vil* adlı eserinde [bu konuyla ilgili olarak] İmam Ca'fer es-Sâdık'tan şöyle bir rivayet nakleder: Bir gün İmam Ca'fer bir ayeti te'vil ederken, kendisinin yapmış olduğu tevillerin bugün başka diğer bir gün daha başka olduğunu söyleyen bir dinleyicisinin [bu nasıl oluyor, şeklinde bir] sorusuna muhatap oldu. İmam onun bu sorusunu, "Biz bir kelime hakkında yedi farklı şekilde

te'vil yapabiliriz." şeklinde cevapladı. Dinleyici, şaşkın bir eda ile "yedi mi!" deyince İmam, "Evet yedi, hatta yetmiş. Şayet sen bize sormaya devam edersen biz bu sayıyı daha da artırabiliriz" diye karşılık verdi. Kâdî Nu'mân bu rivayetten hareketle te'vil vecihlerinin yorum öznesinin mertebesine (*had*) bağlı olduğunu, dolayısıyla daha yüksek mertebede bulunanın daha fazla te'vil yapabileceğine işaret eder.⁸⁶ Bu rivayetten de açıkça anlaşılacağı üzere, muhtelif müellifler arasında ortaya çıkan yorum farklılıkları işte bu şekilde kamufle edilmiş olur.

Hülasa, Kitâb-ı Mukaddes tefsiri ya da yorumu, tarih boyunca hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tarafından farklı amaçlarla yapılmaktaydı. Belli tarihsel şartlarla ilgili zorunlulukların yanı sıra tartışma ya da savunmaya yönelik koşullar da sık sık bunu zorunlu kılıyor ve hakikatin kutsal metnin kendisinden keşfedilmesi gerektiği beklentisini doğuruyordu. [Benzer şekilde] Kur'an tefsiri de muhtelif gruplar tarafından çeşitli maksatlara matuf olarak istihdam edildi. İsmâîlîler, *te'vilî* üstün-yüce (par excellence) bir ilim olarak telakki ettiler ve bu ilmi özen ve ihtimamla geliştirdiler. Sicistânî, vahiy ya da Yunan hikmetinden (felsefe)⁸⁷ sadır olan bilgiyi alt, orta ve üst olmak üzere üç kategoriye ayırır. O, vahiy bilgisinin hukuk, kelâm (klasik kelâm) ve te'vilî içerdiğini ve bilgi kategorilerinin en üstünde bunların yer aldığını ifade eder.⁸⁸ Sicistânî ayrıca bu iki bilgi türünün, yani vahiy ve hikmetin birbiriyle çelişmediğini vurgular. İsmâîlî te'vil'in gelişmesi, IX/X. yüzyıldaki Müslümanların ve İslâm teolojisinin genel eğilim[ler]inin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Henry Corbin, birçok çalışmasında haklı olarak şu noktaya işaret eder: Şeriat ile hakikat arasındaki gerginlik Bâtınîliğe, bu da, Corbin'in deyişiyle "hermeneutique spirituelle du Qorân"a, yani Kur'ân'ın manevî-bâtınî te'viline yol verdi.⁸⁹ *Tevîl*, Yeni Eflatunculuk ile Şif doktrini temelinde akılla vahyin yeni bir sentezi olan İsmâîlî düşünce sisteminde [çok] önemli bir oynar.

⁸⁶ Kâdî Nu'mân, *Esâsü't-Te'vil*, s. 27.

⁸⁷ *Hikmet* (wisdom) kavramı, İsmâîlî müellifler tarafından aşağı yukarı felsefeye tekabül eden bir bağlamda kullanılır. Bkz. *Resâilü İhvânî's-Safâ*, III, 345-7. *Hukemâ ve ulemâ* ise peygamberlerin varisleri olarak tavsif edilir.

⁸⁸ Sicistânî, *İsbâtu'n-Nübû'ât*, s. 122. İhvân-ı Safâ insanları sekiz kategoriye ayırır. Bu kategoriler aşağıdan yukarıya doğru şu şekilde sıralanır: (i) Kur'an okuyan ve yazarlar (ii) Hz. Peygamber'in hadislerini rivayet edenler (iii) fukaha ve ulema (iv) müfessirler (v) İslâm'ı savunan mücahitler (vi) şeriatı tatbik eden halifeler (vii) mescitlerde ibadetle meşgul olan zâhitler ve âbidler (viii) te'vil ilmini bilenler (imamlar). Bkz. *Resâilü İhvânî's-Safâ*, I, 321-3.

⁸⁹ Henry Corbin, "Pour une morphologie de la spiritualité Shi'ite", *Eranos Jahrbuch*, 29 (1960), s. 57-71; a. mlf., "Le Combat Spirituel du Shi'isme", *Eranos Jahrbuch*, 30 (1961), s. 69-125.