T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSMÂİLİYYE'NİN KUR'AN ALGISI

Mehmet Akif YILMAZER

Danışman
Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU

2023

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSMÂİLİYYE'NİN KUR'AN ALGISI

Mehmet Akif YILMAZER

Danışman
Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU

İZMİR – 2023

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İSMÂİLİYYE’NİN KUR’AN ALGISI" isimili çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

26/09/2023

Mehmet Akif YILMAZER

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İsmâiliye'nin Kur'an Algısı

Mehmet Akif YILMAZER

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslâm Bilimleri Programı

İsmâiliye, imâmet anlayışının merkeze alındığı bir din tasavvuru oluşturmuştur. Gerek Hz. Muhammed'in gerek ona indirilen vahyin gerekse bir metin olarak Kur'an'ın konumu da ilk olarak bu anlayışın gölgesinde şekillenmiştir. Ayrıca tarihsel zemin içerisinde farklı kollara ayrılan İsmâilîler yine pek çok farklı ekollerle de temasa geçmiştir. Bunların içerisinde ise en dikkat çekici olanı Yeni Eflatunculuk olmuştur. Bu durum İsmâiliye'nin zihin kodlarını anlarken göz önünde bulundurulması gereken çerçeveyi ortaya koymaktadır.

İlk İsmâilîler, imâmet anlayışıyla doğal olarak siyâsî bir yapı ortaya koyduğundan dolayı sınırları içerisinde yaşadıkları merkezî yönetimlerin tepki ve tâkîbâtlarına maruz kalmışlardır. Böylesi bir durum doğal olarak gizli ve sembolik bir dil geliştirmelerine yol açmıştır. Esasen Kur'an'ın anlaşılmasında derunî/bâtınî manalar arama işi (te'vîl) bizâtihi kendilerine ait olmasa da kendi toplumsal yapılarını muhafaza edebilmek için ortaya koydukları te'vîl merkezli söylemler Bâtınîler olarak nitelendirilmelerine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Vahîy, Te'vîl, Batın, Zahir.

ABSTRACT

Master's Thesis

Perception of the Qur'an in Ismailiyya

Mehmet Akif YILMAZER

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

Ismailiyya has created a religious conception in which the understanding of imamate is centered. The position of the Prophet Muhammad, the revelation revealed to him, and the Qur'an as a text were first shaped in the shadow of this understanding. In addition, the Ismailis, who were divided into different branches within the historical ground, came into contact with many different schools. Among them, the most striking one was Neoplatonism. This situation reveals the framework that should be considered while understanding the mind codes of Ismailiyya.

Obviously, the First Ismailis were exposed to the reactions and prosecutions of the central governments they lived within their borders, since they naturally revealed a political structure with the understanding of imamate. Such a situation naturally led them to develop a secret and symbolic language. In fact, although the task of searching for inner meanings (ta'wil) in understanding the Qur'an does not belong to them per se, the ta'wil-centered discourses they put forward in order to preserve their own social structure caused them to be described as esoterics.

Keywords: Qur'an, Revelation, Ta'wil, Batin, Zahir.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI İİ

YEMİN METNİ İİİ

ÖZET İV

ABSTRACT V

İÇİNDEKİLER Vİ

KISALTMALAR İX

GİRİŞ 1

i. Metot 3

ii. Kaynaklar 4

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMÂİLİYE MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ

1.1. İSMÂİLİYE'NİN TARİHÇESİ 6

1.1.1. Erken İsmâilî Dönemi 7

1.1.2. Gizli Da'vet Dönemi 9

1.1.3. Açık Da'vet Dönemi 10

1.1.3.1. Karmatîler 10

1.1.3.2. Fâtımîler 11

1.1.3.3. Nizârîler 15

1.2. İSMÂİLÎ DÜŞÜNCEYİ ŞEKİLLENDİREN ŞAHSİYETLER 16

1.2.1. Câ'fer es-Sâdık 17

1.2.2. Ebu'l-Hattâb el-Esedî 19

1.2.3. Kâdî Nu'mân 20

1.2.4. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (Nahşebî) 22

1.2.5. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî 22

1.2.6. Hasan alâ zikrihi's-selam 24

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'IN İSMÂİLİYE'DEKİ KONUMU

2.1. VAHİY VE MUSHAF'A YAKLAŞIMLARI 26

2.2. ÖĞRETİLERİNİN KUR'AN ANLAYIŞLARINA ETKİSİ 28

2.2.1.Varlık Anlayışları 29

2.2.2. Nübüvvet Anlayışları 31

2.2.3. İmâmet Anlayışları 33

2.2.4. Te'vîl Anlayışları 35

2.2.5. Şeriat Anlayışları 36

2.3. İSMÂİLÎ TE'VÎL ÖRNEĞİ 37

2.3.1. Delâlet Te'vîli 38

2.3.2. Mânâ Te'vîli 43

2.3.3. Hurûfî Te'vîl 54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSMÂİLÎ KUR'AN ANLAYIŞININ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

3.1. BÂTINÎ TE'VÎL ANLAYIŞI 56

3.2. İSMÂİLİYE VE DİĞER MEZHEPLERİNİN KUR'AN ANLAYIŞLARI 58

3.2.1. İşârîler 59

3.2.2. Ahbârîler 61

3.2.3. Usûlîler 63

3.2.4. Müslüman Filozoflar 65

3.2.5. Mû'tezîle **72**

3.2.7. Ehl-i Rey **79**

3.2.8. Selefîler **82**

3.2.9. Oryantalistler **85**

3.2.10. Tarihselciler **87**

3.2.11. Kur'âniyûn **90**

SONUÇ **92**

KAYNAKÇA **94**

KISALTMALAR

b.	Bin
bkz.	Bakınız
BOZİFDER	Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	Cilt
çev.	Çeviri
Ed.	Editör
FÜİF	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	Hazreti
m.	Miladi
Nşr.	Naşir
ö.	Ölümü
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
S.	Sayı
thk.	Tahkik
Tsh.	Tashih
Yay.	Yayınlar

GİRİŞ

Kur'an'ın gönderildiği tarih, yaklaşık olarak m. 610 ile m. 632 yılları arasında yirmi üç yıllık bir süre zarfıdır. Bu dönemdeki Kur'an algısı genel olarak Hz. Muhammed'in tebliği neticesinde Allah'ın göndermiş olduğu vahyi anlamak ve ona tabi olmak şeklinde idi.[1] Yine bu dönemde Kur'an iki kapak arasında bir bütün olarak derlenmemişti. Kur'an'ın tarihsel olarak bir metin halinde -resmî makamlarca- iki dönemde yazıya geçirildiğinden söz edilmektedir.[2] Birincisi Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634) döneminde Kur'an parçalarının toplanmasıdır. İkincisi ise, Hz. Osman (ö. 35/656) dönemindeki derleme ve çoğaltma işlemidir. Daha sonraki dönemlerde bu çalışmaların, okuyucular arasındaki hata ve ihtilafları çözmeye yeterli olmadığı görülünce, sahâbe arasında kimilerince bilinen, i'câm yapılmıştır.[3]

İ'câm'ın evreleri kısaca şu şekildedir: ilk olarak Muâviye b. Ebî Süfyân (ö.60/680) yönetiminde, O'nun isteği üzerine Basra'daki Emevî valisi Ziyâd b. Ebîhi'nin görevlendirdiği Ebu'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) i'câmın yapılması görevi verilmiştir. Daha sonra da Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) döneminde Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/714) talebi doğrultusunda iskeletleri birbirine benzeyen harfleri birbirinden ayırmak için ikinci kez i'câm işlemi gerçekleştirilmiştir. Son olarak da Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) sesli harfleri belirten noktaları günümüzdeki mevcût harekeler haline getirip metnin alfabesine son şeklini vermiştir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)'den sonra da Kur'an'ın doğru okunmasını sağlayabilmek için metnin içerisine durak işaretleri eklenmiştir.[4] Tüm bu çalışmalardan sonra da yine okuyuş ve içeriğin tasnifi için ayet numaraları, ayet gülleri, cüz, hizb ve secde gülleri gibi işâretler de eklenerek yazınsal özellikler tamamlanmıştır. Yazınsal özelliklerinin yanında metnin kağıtlarının süslenmesi yani tezhib işlemlerinin de eklenmesiyle tüm dünyada kabul gören Mushâf fenomeni ortaya çıkmıştır.

---

[1] Mehmet Zeki İşcan, "Dini Bir Otorite Olarak Sahabe Algısı", **İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-Tartışmalı İlmi Toplantısı**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 208.

[2] Muhammed Hamidullah, **Kur'an-ı Kerim Tarihi**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 40.

[3] İ'câm: okuyuşu kolaylaştırmak için Kur'an metnine nokta ve şekillerin koyulmasıdır. Veli Kayhan, "Doğru Okuma Bağlamında Mushâf'a İşâret Konulması: İ'câm ve Sonrası", **Bilimname Dergisi**, Sayı: 12, 2007/1, s. 1.

[4] Muhammed Tâhir el-Kürdî, **Târihu'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Matbaatü'l-Feth, Cidde, 1946, s. 179.

Esasında bu anlatı ile tarihsel sürecini kısaca özetlemeye çalıştığımız Kur'an, İslâm dininin kutsal metni olarak her dönemde önemini muhafaza etmiş, tüm İslâmî akımların ana dayanak noktası olmayı sürdürmüştür. Bununla beraber İslâm düşünce ekollerinin Kur'an'a yaklaşımında farklılaşmalar da meydana gelmiştir. Bu farklılaşmalar daha çok içeriğin muhafazası ve anlaşılması noktalarında meydana gelmiştir. Kimileri Kur'an'ı Mushaf'tan ibaret görmüş, kimileri manevî bir söylem olarak ele almıştır. Kimileri ise tahrîf edildiğini iddia etmiş, kimileri yalnızca ayetlerin zahirinden çıkan anlam ile yetinirken kimileri derunî -bâtınî- bir anlam arayışı içerisine girmiştir.

Kur'an'a dâir bir anlayış geliştirenlerden biri İsmâilîler'dir. Onların Kur'an'a yaklaşımları diğer İslamî ekollerden daha farklı olarak değerlendirilmiştir. Hatta onların İslam dışı zihniyete sahip olduklarına dair kanaatin oluşmasındaki ana etkenlerden olmuştur.[5]

İsmâilîler'in ortaya koydukları faaliyetler, İslâm düşüncesinin oluşumunda ve gelişiminde etkin bir rol oynamıştır. Gerek kendileri dışındaki Şiîlerin gerekse Sünnîlerin öğretilerinin ve literatürlerinin oluşumunda İsmâiliye'nin etkisi büyük olmuştur. Söz gelim Gazâli (ö. 505/1111)'nin İslâm düşüncesinin yönünü değiştiren çalışmalarının bir kısmı İsmâilîler'e karşı yazılmıştır. Nizâmü'l-mülk (ö. 485/1092)'ün Siyasetnâme'si dahi İsmâilî düşünce ve faaliyetlere muhalif olarak yazılmış bir metin olarak değerlendirilmektedir.[6] Böylesi bir tarihsel etkiye de sahip olan İsmâilîler'i daha yakından tanımak İslâm düşüncesinin seyrini anlamak için son derece elzem gözükmektedir.

Bu sebeple ilk iş olarak İsmâiliye'nin İslâm dinin ana metniyle olan temasını ve ona karşı yaklaşımını tespit etmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim İsmâilîler tarihsel süreç içerisinde etkileşimde bulundukları farklı anlayış ve görüşler neticesinde nev-i şahsına münhasır bir inanç dünyası oluşturmutur. Bu sebeple İsmâilîlerin Kur'an algısı İslâm düşüncesinin anlaşılmasında önemli bir katkı sunacaktır.

Konuya olan yaklaşımımız Kur'an'a dâir içeriğe sahip olmakla birlikte tefsîr ilmi kabilinden bir çalışma olmanın ötesinde mezhepler tarihi penceresinden bakan bir

[5] Abdülkahir Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008, ss. 219-241.
[6] Ümit Toru, "İsmailiyye'nin İslâm Dışı Kökenine Dâir Eş'arî İddialar", **BOZİFDER**, Sayı: 17, 2020, s. 257.

çalışmadır. Bu yönüyle İsmâiliye yalnızca işârî tefsîr anlayışına paralel bir yaklaşım olarak ele almanın ötesinde İslâm düşüncesinin diğer paydaşları ile olan benzer ve farklılıkları üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Mezhepler Tarihi ilminin ana mesajı, benzerlik ve farklılığımızın farkındalığını kazandırmaktır.[7] Ayrıca bir anlayışın gelişimini diğer bir anlayışın tetikleyip ya da yön değiştirmesine sebep olduğunu göstermektir. İşte bu sebeple tezimizde İsmâiliye'nin ayetlere dair te'vîllerinin yanında, söz konusu anlayış farklılaşmaları da tespit edilmeye çalışılmıştır.

i. Metot

Çalışmamızın iskeleti üç ana bölümden oluşmutur. Birinci bölümde İsmâiliye mezhebinin teşekkülü ele alınmıştır. İsmâiliye mezhebinin oluşumunda ise iki ana husus dikkati çekmektedir. Bunların ilki tarihsel süreçleri ve bu süreçteki yaşadıkları ayrışmalardır. İkincisi ise İsmâiliye'nin zihin dünyasını şekillendiren şahsiyetlerdir. Pek çok şahsiyetin İsmaili düşüncesine katkısı söz konusu olmuştur. Ancak burada Kur'an algıları bağlamında bir tasnife gidilmiştir.

İkinci bölüm Kur'an'ın İsmâiliye içerisindeki konumu üzerine odaklanılmıştır. Üç alt başlıkta ele alınmıştır. Bunlar İsmaililerin bir metin olarak Kur'an'a ve vahye yaklaşımları, Kur'an anlayışlarının öğretileri içerisindeki yeri ve İsmaili te'vîl örnekleridir. Birinci alt başlık Kur'an'ı ne olarak algıladıklarını veririken ikincisi yaklaşımlarını ortaya çıkartmaktadır. Üçüncü bölüm ise Kur'an'a dair ortaya koydukları te'vîl biçimlerine dikkati çekmektedir.

Üçüncü bölümde ise İsmâiliye'nin Kur'an anlayışının İslâm düşüncesindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Batıni te'vîl olarak isimlendirilen Kur'an anlayışının sınırları belirlenmeye çalışılmış İsmâiliye'nin bu yaklaşıma etkileri ortaya koyulmuştur. İkinci olarak da İsmâiliye ve diğer mezheplerinin Kur'an anlayışlarına dair genel bir değerlendirmede bulunulmuştur: Neticede İsmâilîlerin Kur'an algısının özgünlüğü meselesine dair bir değerlendirme ortaya koyulmuştur.

[7] Ethem Ruhi Fığlalı, **Günümüz İslâm Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2014, ss.18-22.

ii. Kaynaklar

Çalışmamızın ana kaynakları İsmâilîler'e dair klasik eserlerdir. Bunlar arasında İdrîs İmâdüddîn, Ebû Hâtim er-Razî (ö. 322/933-34), Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003), Hamîdüddîn Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra), Kâdî Nu'mân (ö. 363/974), İbn Havşeb el-Yemânî (ö. 302/915), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Keşşî (III-IV/IX-X. yüzyıl), Nevbahtî (ö. 310/922), Alî b. Velîd (ö. 612/1215)'in ve Mansûr el-Yeman (ö. 390/970)'ın eserleri yer almaktadır. Örneğin İdrîs İmâdüddîn (ö. 872/1468)'nin özellikle "Uyûnu'l-ahbâr" isimli eseri İsmâiliye'ye dâir erken dönem eserlerindendir. İsmaili da'veti ve Fâtımî Devleti tarihi konusunda, özellikle dördüncü cildi önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Çalışmamızda başvurulan bir diğer eser de Sicistani (ö. 393/1003)'ye ait "Kitâbu'l-iftihâr"dır. Kitâbu'l-iftihâr ibadet ve itikada dâir on yedi bölümden oluşan iki ciltlik bir eserdir. İbn Hallikân (ö. 681/1282)'ın "Vefeyâtü'l-â'yan" isimli eseri, yazarın kendi dönemine kadar yaşamış İslâm dünyasının önemli şahsiyetlerinin biyografilerinin derlendiği bir eserdir. Alî b. Velîd (ö. 612/1215)'e ait olup W. İvanow (1886-1970) tarafından tercüme edilip dipnotlandırılan "Tâcu'l-akâ'id" ise, Fâtımîler'in inanç esaslarının maddeler halinde zikredildiği bir akaid metnidir. Mansûr el-Yeman'ın "Kitabu'l-Keşf"i İsmâilî anlayışa dair pek çok ayet te'vîlini içermektedir.

İkincil kaynaklarımız ise ülkemizde konuyla ilgili yapılmış akademik çalışmalardır. Bunların başında Muzaffer Tan, Ali Avcu, Ümit Toru, Mustafa Öz, Avni İlhan, Yunus Emre Gördük ve Ahmet Bağlıoğlu gibi İsmaili mezhebine dâir konuları ele alan akademisyenlerin çalışmaları yer almaktadır. Örneğin Muzaffer Tan'ın hazırladığı "İsmâiliye`nin Teşekkül Süreci" isimli doktora tezi İsmaililerin ilk dönemi ile ilgili detaylı bilgiler sunan bir çalışmadır. Ali Avcu'nun "Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci" ismiyle kaleme aldığı doktora tezi ise Karmatîlere dâir detaylı tarihsel bilgiler aktarmaktadır. Bunların yanında Karmatilerin diğer bir deyişle Horasan-Mâveraünnehir Bölgesi İsmailileri'nin görüşlerine dâir de pek çok bilgi zikredilmektedir. Mustafa Öz ve Avni İlhan gibi Mezhepler Tarihi uzmanlarının İsmâiliye'ye dâir Diyânet İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı maddeler de çalışmamızın içeriğinin oluşumunda son derece önemli bir etkiye sahip olmuştur. Yine Yunus Emre

Gördük'ün Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'ın Kur'an görüşü hakkındaki çalışmaları ile Ahmet Bağlıoğlu'nun Dürzîlere dair çalışmaları da pek çok detaylı bilgi ve orijinal görüşlere sahiptir.

Üçüncül kaynakalarımız ise Farhad Daftary, De Sacy O'leary (1872-1957), Stern ve John Norman Hollister gibi yazarlara ait konuyla ilgili Batı dillerinde kaleme alınmış eserlerdir. Örneğin Farhad Daftary'nin kaleme aldığı "The İsma'ilis: Their History and Doctrines" isimli kitabı gerek İsmâiliye'nin tarihini gerekse öğretilerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Türkçe'ye "İsmâilîler-Tarihleri ve Öğretileri" ismiyle tercüme edilmiştir. De Sacy O'leary (1872-1957)'nin "The Short History of Fatımids" isimli eseri İsmâililerin Fâtımîler dönemine dâir kronolojik bir eserdir. John Norman Hollister'in "The Shia in India" isimli eseri ise İsmâiliyye'nin hem ilk dönemine hem hal-i hazırdaki durumlarına hem de öğretilerine dâir özet bilgilerin yer aldığı bir çalışmadır.

Ayrıca konumuzun ana unsuru olmamakla birlikte destekleyici mahiyetteki Kur'an görüşleri verilen diğer ekollere dâir gerek klasik gerekse çağdaş kaynaklardan yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMÂİLİYE MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ

İsmâiliye, imâmet meselesi bağlamında ortaya çıkmıştır. Pek çok farklı unsurun zaman içerisinde etki ve katkısına muhatap olmuştur. Geniş bir coğrafya ve insan kitlesinde yayılmıştır. Kendi içerisinde pek çok farklı gruplara bölünmüş ve bu grupların da birbiriyle etkileşimi devam edegelmiş dini bir guruptur.[8]

Câ'fer es-Sâdık sonrasında imâmet anlayışında yaşanan farklılaşmalar pek çok alt kimliğin oluşmasına neden olmuştur. İsmâiliye, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'ın çocuklarından İsmail (ö. 138/755-56 [?])'in imâmet hakkı olduğu konusunda birleşenler için verilen bir isimdir. İsmâiliye ismi bir bakıma üst kimliktir. Sonuçta İsmâiliye denildiğinde tek ve mutlak bir yapıdan ziyade aynı noktadan çıkmış ortak anlayışlara sahip olan farklı ekollerden bahsedilmektedir.[9]

1.1. İSMÂİLİYE'NİN TARİHÇESİ

İslâm Mezhepleri Tarihi'nde, erken dönemde ortaya çıkan oluşumların kökenlerine baktığımızda, genellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonraki siyasi olayların, gelecek dönemler üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.[10] İsmâiliye'nin bağımsız bir hareket olarak ortaya çıkmasının temel nedenlerinin başında Cafer Sadık'ın vefatının ardından, Şiî toplumun içerisinde yerine kimin geçeceği konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarıdır. Bu ayrışmalar hem İsmâiliye'nin doğuşunu hazırlamış hem de gelecekte iç bölünmeler ile karşılaşmasına sebep olmuştur. İsmâilîlerin gelişim süreçleri genel hatlarıyla üç ana döneme ayrılmaktadır. Bu dönemler Erken İsmâili Dönemi, Gizli Da'vet Dönemi ve Açık Da'vet Dönemi'dir.[11] Açık da'vet döneminde İsmâilî da'veti Fâtımîler üzerinden devam ederken Karmatîler'in da'vetten ayrılması büyük bir bölünme meydana getirmiştir. Daha sonrasında ise Fâtımîler, Musta'lî üzerinden varlığını devam

[8] J. N. Hollister, **The Shia in İndia**, Luzac Company, London, 1953, ss. 1-13.
[9] Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Faklılaşmalar", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (FÜİF) Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 17, 2012 (TSİ), ss.111-145.
[10] Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, Otto Yayınları, Ankara, 2019, s. 37.
[11] Tan, (TSİ), ss. 20-23.

ettirirken Nizârîler da'vetin ana kolundan ayrılarak yeni bir akım meydana getirmiştir.[12] Bu çerçeveden hareketle İsmâiliye'nin ana silsilesi Mübârekîler ve Fâtımîler şeklinde devam ederken Karmatîler ve Nizârîler ana grup ile genel hatları itibariyle bağlarını kopartan ayrılıkçı gruplar olmuştur. Ancak söz konusu grupların tarihsel süreçte ana grup ile ünsiyet bağlarını koruduğu da görülmektedir.

1.1.1. Erken İsmâilî Dönemi

Câ'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) ölümünden sonra, imâmetle ilgili tartışmalar nedeniyle Câ'fer es-Sâdık'ın taraftarları farklı fırkalara bölünmüştür. Söz konusu fırkalar Nâvûsiye, Şûmetiye, Eftâhiye, Mûseviye ve İsmâiliye şeklinde isimlendirilmektedir. Nâvûsiyye önderleri Abdullah b. Nâvûs'un isminden dolayı bu ismi almıştır. Nâvûsiyye'nin temel görüşleri Câ'fer Sadık'ın Mehdi olduğu yönündedir. Onlara göre Câ'fer es-Sâdık, Kâim Mehdî'dir ve vefat etmemiştir. Zamanı gelince ortaya çıkıp, yeryüzünde adaleti sağlayacaktır. Şûmetiye ise Yahya b. Ebi'l-Şumayt'tan dolayı Şûmetiye ismini almıştır. Şûmetiye, Câ'fer es-Sâdık'ın ardından en küçük oğlu Muhammed ed-Dibâc (ö. 203/818) ve onun çocuklarının imâmet hakkına sahip olduğunu iddia etmektedir. Eftâhiye ise Câ'fer es-Sâdık'ın oğullarından bir diğeri olan Abdullah el-Eftâh (ö. 149/766)'ın imâmetini savunmuştur. Diğer bir kısmı ise Cafer Sadık'ın bir diğer çocuğu olan Mûsa el-Kâzım (ö. 183/799)'ın imâmetini tasdik etmiş ve onun adı altında Mûseviyye fırkasını oluşturmuştur. Ortaya çıkan son fırka ise Cafer Sadık'ın en büyük oğlu İsmail'in imâm olacağını kabul eden İsmâilîler'dir.[13]

Görüleceği üzere çok erken bir dönemde imâmetin kime ait olacağı konusundaki tartışmalar söz konusu fırkaları siyaset zemininde meydana getirmiştir.[14] Buradan hareketle İsmâiliye'nin kökeninde de salt ilmî bir tartışmalardan ziyâde, siyasî bir tutumun yattığını söyleyebilmek mümkündür.

İsmâiliye de kendi içerisinde çok erken dönemlerde farklı fırkalara ayrılmıştır. Bir kesim, İsmâil'in ölümünü kabul etmemiş ve onun Câ'fer es-Sâdık'ın ardından

[12] Farhad Daftary, **İsmâilîler-Tarihleri ve Öğretileri**, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2017, (KKC) s. 372.
[13] Farhad Daftary, "Muhammed b. İsmâ'il el-Mektûm", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 20, Ankara, 2020 (MİM), ss. 145-146.
[14] K.V. Zettersteen, "Ca'fer b. Muhammed", **İslâm Ansiklopedisi**., Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Cilt: 3, Eskişehir, 2001, s. 7.

hakîkî imâm olduğunu kabul etmiş ve gelecekte Mehdî olarak yeniden zuhur edeceğini savunmuştur. Söz konusu fırkanın anlayışı İsmâil b. Câ'fer (ö. 138/755-56 [?])'in kâim Mehdî olduğu yönündedir. Babasının sağlında ölmemiştir. Hatta yeryüzüne hâkim oluncaya kadar da ölmeyecektir. Abbasi iktidârına karşı korunmak için Câ'fer es-Sâdık tarafından bir tedbir olarak öldüğü söylemi ortaya atılmıştır. İmâmet de onunla son bulacaktır. Hâlis İsmâilîler olarak bilinen bu fırka, İsmâil'in Mehdî olduğunu kabul ederek onun liderliğini benimsemiştir.[15]

İsmâiliye içerisinde teşekkül etmiş olan ikinci fırka ise Mübârekiye'dir. İsmâîlîler'in bu grubu, liderleri olduğu kabul edilen İsmail'in mevlası Mübârek'in isminden dolayı Mübârekiyye şeklinde isimlendirilmişlerdir. Mübârekîler, İsmâil'in hayatta olduğu görüşünden vazgeçmiştir. İsmâil'in oğlu Muhammed (ö. 179/795)'in imam olacağını savunmuşlardır. Muhammed b. İsmâil öldükten sonra da imâmetin onun neslinden devam edeceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre imâmet İsmâil'in hakkıdır, ancak İsmail babasının sağlığında ölmüştür. Babası henüz hayattayken öldüğünden dolayı da imâmet İsmâil'in oğlu Muhammed'e geçmiştir.[16]

Muhammed b. İsmâil'in imâmeti genel olarak Hârun er-Reşîd (ö. 193/809) dönemine tekâbül etmektedir.[17] Onun döneminde kendisi üzerine yoğunlaşan siyasi baskılardan dolayı faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmüştür. Doğal olarak da iktidarın baskısından kurtulabilmek için merkezden uzak doğu bölgelerinde da'vet faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu sebeple de İsmâilî da'vetin en erken ve güçlü bir şekilde yayılmaya başladığı yer Horasan-Mâveraünnehir bölgesi olmuştur. Muhammed b. İsmâil bu bölgede pek çok yere dailer yollayarak kendisi adına da'vette bulunmuştur. Böylece İsmâilîlerin zihin dünyasına Horasan-Maveraünnehir bölgesinin tesiri girmiştir.

Muhammed b. İsmâil hayatını Fergâna'da tamamlamış ve oraya defnedilmiştir.[18] Muhammed b. İsmâil'in ölümünden sonra İsmâiliye yaklaşık bir asır

---

[15] Kummî ve Nevbahtî, **Şiî Fırkalar**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 197, Muzaffer Tan, **İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2005 (İTS) ss. 29-30.

[16] Tan, (İTS), s. 53, Tan, (TSİ), s. 32.

[17] Daftary, (MİM), s. 541.

[18] İdrîs İmâdüddîn, **Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyye bi'l-Mağrîb**, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1985, ss. 351-356. Not: Uyûnu'l-Ahbâr'ın 4. Cildinin çevirisidir.

süren gizlilik dönemine girmiştir. [19] Bu dönem gizli bir dilin kullanılmasını zorunlu kılarak İsmâiliye içerisinde şifreli konuşma geleneğini oluşturmuştur.

1.1.2. Gizli Da'vet Dönemi

Bu döneme gizli da'vet dönemi denilmesinin sebebi imâmların açıktan bir söylem üretmeyip da'vet faaliyetlerini gizlilik içerisinde sürdürmeleri olmuştur. Bunun ana gerekçesi ise Muhammed b. İsmâil'den sonraki imamların iktidardaki düşmanlarından çekinmesi olmuştur.[20] Bu sebeple kendilerini gizlemişler ve kendi isimlerinin yerine dailerinin isimlerini kullanmışlardır. Dolayısıyla bu dönemdeki imamlar açıktan bir imâmet iddiasında bulunmamıştır.

Yine de bu dönemde üç gizli imâmın varlığından bahsedilmektedir. Kaynaklarda bu imamların isimleri arasında Abdullâh er-Radîy yer almaktadır. Ondan sonra da Ahmed b. Abdillâh et-Takîy ve Hüseyin b. Ahmed gelmektedir. Abdullâh er-Radîy, Horasan ve Mâveraünnehir bölgelerinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Deylem yakınlarındaki Eşnâş adında bir yerde ikamet etmiştir. Burada sürdürdüğü da'vet sonucunda kendisine tâbi olanların sayısı hızlıca artmaya başlamıştır. Ancak Abbâsîlerin onu ele geçirmeye yönelik faaliyetlerinin artmasıyla yerine oğlunu halef olarak bırakarak ortadan kaybolmuştur. Abdullâh er-Radîy'den sonra imâmete oğlu Ahmed geçmiştir.[21]

Ahmed'in de Hüseyin ve Saîdu'l-Hayr Muhammed b. Ahmed Ebu'ş-Şelâğlağ isminde iki oğlu olmuştur. Hüseyin, babası Ahmed'den sonra imâmete geçmiştir. Hüseyin oğlu Ubeydullâh el-Mehdî (ö. 322/934) henüz on iki yaşındayken ölünce imâmete Ebu'ş-Şelâğlağ geçmiştir. Ebu'ş-Şelâğlağ imâmetin Ubeydullâh üzerinden değil de kendisi ve oğulları üzerinden devam etmesini istemiş ancak kendisine halef yapmak istediği tüm çocukları kendisinden önce öldüğünden dolayı Ubeydullâh'ı halefi olarak seçmek zorunda kalmıştır.[22] Ubeydullâh el-Mehdî ile birlikte İsmâiliye tarih sahnesindeki yerini açık bir şekilde yeniden almıştır.

---

[19] Tan, (İTS), s. 60.
[20] Mustafa Öz ve Mustafa Muhammed eş-Şek'â, "İsmâ'iliyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 23, İstanbul, 2001, s. 128.
[21] Tan, (İTS), ss. 60-68.
[22] İmâdüddîn, s. 403.

1.1.3. Açık Da'vet Dönemi

Ubeydullâh el-Mehdî'nin liderlik pozisyonunu devralmasıyla birlikte İsmâilî da'vetin yeni bir aşamaya girdiği görülmektedir. Bu süreçte, gizli döneminde da'vet Muhammed b. İsmâil için yapılırken ve Onun Mehdî olarak ortaya çıkacağı inancı benimsenirken, Ubeydullâh bu görüşten vazgeçmiştir. O, imâmetin Muhammed b. İsmâil'in nesli üzerinden devam ettiği düşüncesini benimsemiştir.[23] Sonuç olarak, Muhammed b. İsmâil'in geri geleceği düşüncesi askıya alınmış, yaşayan imamlar dönemi başlamıştır. Bu dönemde, İsmâilî taraftarları gerçek bir liderlik otoritesine sahip olan imamın önderliği altında hareket etmeye başlamışlardır.[24]

Bu söylemi kabul etmeyen Hamdân el-Karmat (ö. 293/906) ise Ubeydullâh ile anlaşmazlığa düşmüş ve onun adına da'vette bulunmaktan vazgeçmiştir. Neticede Hamdân el-Karmat'ın taraftarları İsmâilî da'vetin ana kolundan ayrılmıştır. Böylece Ana damar Fâtımîler olarak devletleşme sürecine giderken Hamdân el-Karmat'ın takipçileri Karmatîler olarak isimlendirilmiş ve bir dînî grup olarak varlık sahnesinde yerini almıştır.[25]

1.1.3.1. Karmatîler

Hareketin kendisine nispet edildiği Hamdân el-Karmat, Kûfe yakınlarındaki Dûr köyünde doğmuş ve İsmâilî ekolüne katılmadan önce bir Sâbiî olarak hayatını sürdürmüştür. Ancak Kûfe'nin güneyinde bir bölgede da'vet adına faaliyette bulunan baş dai Hüseyin el-Ehvâzî'nin telkinleriyle İsmâiliye hareketine dahil olmuştur. Hüseyin el-Ehvâzî'nin bölgeden ayrılmasının ardından da yerine geçmiştir.[26]

Hamdân el-Karmat (ö. 293/906)'ın baş dâîsi ise Abdân' isminde bir kişidir. Abdan, Hamdan el-Karmat'ın baş daisi olarak da'vet faaliyetlerini yürütmüştür. O, sistemli bir da'vet süreci geliştirmiştir. Pek çok dâîler göndermiştir. Buna göre her dâî kendi bölgesinde da'vette bulunmuş, ayda bir kez de Abdân dâîler ile toplantı yaparak da'vet faaliyetlerini yönetmiştir. Abdân'ın bu yönetimi sayesinde da'vetin gücü hızla

[23] Öz ve eş-Şek'â, s. 128.
[24] Tan, (İTS), s. 122.
[25] Sabri Hizmetli, "Karmatîlik", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 24, İstanbul, 2001, s. 510.
[26] Hizmetli, s. 510.

artmıştır. Ancak Ubeydullâh (ö. 322/934)'ın öğretiye kattığı reformun bilgisi Hamdân el-Karmat (ö. 293/906)'a ulaştığında bunu kabul etmemiş ve İsmâilî da'vetin ana damarından uzaklaşmışlardır.[27]

Neticede Hamdân el-Karmat, Abdân'a İsmaili eylemlerini sonlandırma talimatı vermiştir. Bu emre itaat eden Abdân da kendi yönetim alanındaki çağrıyı sonlandırmıştır. Bu durum karşısında, Tâlikan'daki Hamdan'a bağlı Fâtımî dâ'îsi Zikreveyh b. Mihreveyh (ö. 294/907)'ten Abdan'ı öldürmesi istenmiştir. Zikreveyh'in adamları da Abdan'ı bir gece ansızın öldürmüşlerdir. Bu süreçte Hamdan Karmat da ortadan kaybolmuştur. Neticede Karmatî Hareketi bir süre daha Bahreyn, Irak, Horasan ve Maveraünnehir'deki dâîler tarafında devam ettirilmiş ve varlığını sürdürmüştür.[28]

1.1.3.2. Fâtımîler

Fâtımîler İsmâilî da'vetten ayrılan Karmatîlerin dışındaki ana damarın devletleşmiş halidir. Diğer bir deyişle kendilerini Hz. Fâtıma'ya dayandıran ve Ubeydullâh el-Mehdî (ö. 322/934)'nin dâîlerinden biri olan Ebû Abdullah eş-Şiî (ö. 298/911) önderliğinde kurulmuş bir devlettir.[29] Ebu Abdullâh, Mekke'de tanıştığı Kuzey Afrika bölgesinde yerleşik olan Kutâme Berberî kabilesi mensupları ile dostluğunu ilerletip onlarla birlikte Kuzey Afrika'ya gitmiş, onların nezdinde güven kazanarak 282/895 yılında bölgedeki Ağlebî devletinin yıkılmasına öncülük etmiştir. Ardından da bölgede kendisi bir devlet kurmuş ve kurduğu devletin başına da Ubeydullâh el-Mehdî'yi geçirmiştir.[30]

Ubeydullâh'tan sonra Fâtımî halîfe/imamları arasında öne çıkan isimlerden biri de Mu'îzz lidînillâh (ö. 365/975) olmuştur. Mu'îzz, Kuzey Afrika'yı tamamen denetimi altına almak için elindeki kuvvetlerin tamamını harekete geçirmiştir. Bu ordunun başına da kumandan olarak Cevher es-Sıkillî (ö. 381/992)'yi getirmiştir.[31]

---

[27] Ali Avcu, **Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2009, ss.154-155.

[28] Hizmetli, ss. 510-514.

[29] Eymen Fuad Seyyid**, Ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi'l-Mısr**, Tefsîru'l-Cedîd, Kahire, 1992, s. 75.

[30] Aydın Çelik**, Fatımîler Devleti Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018, s. 66.

[31] Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sıkillî", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, İstanbul, 1993, ss. 456-457.

Cevher'in Halîfe Mu'îzz'in vekili olarak Mısır'ı yönettiği dört yıllık süre, Mısır tarihinin önemli dönemleri arasında yer almaktadır. Bu süreçte Fatımi yönetimi altında Mısır, büyük değişim ve gelişim yaşamıştır.[32]

Ardından Suriye'yi de ele geçiren Fâtımîler, Abbasî yönetimine son vermek için Bağdât üzerine yöneldiği dönemde Karmatîler ile Dımâşk bölgesinde yapılan savaşın kaybedilmesi bu seferin başarısız olmasına neden olmuştur. Ayrıca Karmatîler'in bu sürecin devamında Mısır'a ilerlemesinden dolayı Halîfe Mu'îzz (ö. 365/975), Cevher'i görevden almış, eski bir Yahudî olan Ya'kûb b. Killîs (ö. 380/991)'i getirmiştir.[33]

Mu'îzz'den sonra hilafete Azîz billâh (ö. 386/996) geçmiştir. Bu dönemde Fâtımî halifeliği büyük bir genişleme yaşadı ve Fâtımî dâîlerinin etki alanı artmıştır. Suriye ile Kuzey Afrika'dan sonra Yemen ve Musul bölgelerinde de propagandalarını yapma fırsatı bulmuşlardır.[34]

Azîz billâh'ın ölümünden sonra, Fâtımîler'in liderliğine Hâkim biemrillâh (ö. 411/1021) geçmiştir.[35] Onun dönemi (996-1021) tartışmalı olayların yaşandığı bir dönem olmuştur. Hâkim ciddi yasaklar listesi hazırlamış, bu listedeki yasaklara uymayanları ya öldürtmüş ya da işkence ettirmiştir. Ayrıca Hâkim'i ilâh olarak kabul eden bazı kimseler de ortaya çıkmıştır. Hâkim'in bu konuda bir iddiada bulunmamış olmasına karşı sessiz kalmış olması kendisini ilâh olarak ilan ettiği şeklinde anlaşılmıştır.[36] Neticede Hâkim 1021 yılında esrarlı bir şekilde ortadan kaybolmuştur.

Hâkim'den sonra devletin en geniş sınırlara sahip olduğu dönem Mustansır billâh (ö. 487/1094)'ın yönetimi altında, Fâtımî Devleti'nin sınırları genişlemiştir. Afrika'dan Ortadoğu'ya oradan Hicâz ve Yemen bölgelerine kadar yayılmıştır. Ancak, bu dönemin sonlarına doğru devlet düzeni bozulmuştur. Bu dönemde, Mısır büyük bir ekonomik çöküş yaşadı ve farklı askeri gruplar arasındaki çatışmalar iç savaşa yol açtı. Bu durumun kötüleşmesi, halifeyi o dönemde devletin Akka nâibi olan Bedrü'l-Cemâlî (ö. 487/1094)'den yardım talep etmek zorunda bıraktı.[37] Bedrü'l-Cemâlî

[32] Çelik, s. 180.
[33] Seyyid, ss. 129-156.
[34] De Sacy O'leary, **A Short History of The Fatımid Khalifate**, Kegan Paul, Trench Trubner, New York, 1923, s. 116,
[35] Çelik, s. 180.
[36] Ahmet Bağlıoğlu, **İnanç Esasları Açısından Dürzîlik**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018, ss. 80-102.
[37] İbn Hallikân, ss. 448-450.

Mısır'daki olayları bastırmış bunun karşılığında da halifenin yetkilerini kendisine devretmesini istemiştir. Neticede Fâtımîler tarihinde "Vezîrler Dönemi" adı verilen yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde devletin işlerini emîrler üstlenmiştir.[38]

Müstansır (ö. 487/1094)'ın son günlerinde Bedrü'l-Cemâlî'nin yerine vezîrlik makamına oğlu Efdâl b. Bedrü'l-Cemâlî (ö. 515/1121) geçmiştir. Müstansır'ın büyük oğlu Nizâr (ö. 488/1095), İsmâilî mezhebine göre halifeliğin meşru varisi olmasına rağmen, Efdâl devletin gücünü kendi elinde tutmak amacıyla Müstansır'ın küçük oğlunu Müsta'lî-Billâh (ö. 495/1101) adıyla halifelik makamına taşımıştır. Efdâl'in bu davranışı Nizâr'ı destekleyenlerin genel İsmaili da'vet çizgisinden ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece İsmâiliye ekolü içerisinde Nizâriye isimli bir alt kol daha ortaya çıkmıştır. Mısır ve Suriye ile Yemen ve Hindistan'daki İsmâilî topluluklarının çoğunluğu Müsta'lî'nin imâmeti etrafında toplanmıştır. İran bölgesindeki İsmâilîler ise Hasan Sabbâh'ın liderliği etrafında bir araya gelmiş ve Müsta'lî'nin imâmetini reddederek Nizâr'ın imamlığını benimsemiştir.[39]

Müsta'lî'nin vefatının ardından, Vezir Efdal, Fatımilerin liderliğine Ebû Ali Mansûr'u getirmiştir. Ona Amir biahkamillah (ö. 524/1130) isminin verilmesini sağlamıştır. Beş yaşlarındaki Amir, yetişkinliğe eriştiğinde Muhammed b. Fâtih el-Batâihî ile anlaşmış ve Efdâl'i öldürtmüştür. Efdal'in yerine ise Bataihi'yi getirmiştir. Halîfe Âmir ve Vezir el-Bataihi'nin yönetim dönemi, Fatımiler'in Mısır'daki en parlak dönemlerinden biri olmuştur.[40] Ancak ülkede tek yetkili olma arzusu olan Âmir, el-Batâihî'yi görevden almakla kalmayıp daha sonra onu öldürtmüştür. Buna rağmen devlet idaresine de tek başına hâkim olamamıştır. Neticede Amir'in hilafeti uzun sürmemiştir. Kendisi Nizârîler tarafından öldürülmüştür.[41]

Âmir'in vâris bırakmadan ölmesi Fâtımîler tarihinde daha önce meydana gelmemiş olan imâmete vâris aranması gibi bir konuyu gündeme getirmiştir. [42] Ayrıca, ölümü esnasında eşlerinden birinin hamile olduğunu ifade etmesi, durumun daha da karışmasına sebep olmuştur.[43] Çocuğun doğumu beklenirken, Fâtımî tarihinde ilk kez,

[38] De Sacy O'leary, ss. 116, 194-210.
[39] Mustafa Öz, "Nizariyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 33, İstanbul, 2007 (KL), ss. 200-201.
[40] De Sacy O'leary, s. 218, Çelik, s. 348.
[41] Çelik, s. 362.
[42] Hollister, s. 245.
[43] Muhamed Kâmil Hüseyin, **Tâ'ifetü'l-İsmâilîyye**, Mektebetü'n-Nahdâtü'l-Mısriyye, Kahire, 1959, s. 46.

bir "emanetçi imam"ın atanmasına karar verilmiştir. Söz konusu emanetçi imam, Amir'in amcasının oğlu olan Ebu'l-Meymûn Abdülmecid (ö. 544/1149) olmuştur. Ebu'l-Meymûn, akrabaları içinde en yaşlı olanı olarak doğacak olan veliahtın güvencesi olarak biat edilmiştir. Öte yandan, askerler, Bedrü'l-Cemâlî (ö. 487/1094)'nin torunu Ebû Ali Ahmed b. Efdâl el-Küteyfât'ı vezirlik makamına getirmiştir. Bu gelişmeler, Fâtımî yönetimi içinde önemli değişikliklere işaret etmektedir.[44]

Ebu'l-Meymûn, Ebû Ali tarafından derdest edilmiş ve İmâmiler'in bekledikleri on ikinci imam için da'vette bulunulmaya başlanmıştır. Böylece İsmâilî da'vet durdurulmuştur. Fakat bu durum uzun süre devam etmemiş, nihaytinde de Ebû Ali öldürülmüştür.[45] Âmir'in taraftarları Emîr Abdülmecîd'e tekrar biat etmiş, Abdülmecîd de kendisini Hâfız lidînillâh (ö. 544/1149) lakabı ile halâfe ilan etmiştir.[46]

Hâfız dönemi ise başka bir dine mensup vezirlerin başa geçtiği dönem olmuştur. Hâfız, Behrâm'ı vezirlik makamına atamış, böylece Ermenî kökenli bir Hristiyan ilk kez Fatımiler'in yönetiminde geniş yetkilere ulaşmıştır. Dîvanlardaki pek çok görevlere Hristiyanları getirmiştir. Behrâm'ın kardeşi Bâsâk, Mısır'daki büyük eyaletlerinden biri olan Kûs'a vali olarak atanmıştır. Kûs şehrindeki Müslüman halka zulmetmeye başlamıştır. Bunun üzerine Müslümanlar da dönemin etkin devlet adamlarından biri olan Rıdvân b. Velahşî'den yardım talep etmiştir.[47]

Rıdvân'da bu teklifi kabul ederek Hıristiyanlar'a karşı bir savaş ilân etmiştir. Bu durum üzerine Halîfe Hâfız, emirlerin ısrarları üzerine Rıdvân'ı vezirlik makamına getirmiştir. Vezirlik görevine geldikten sonra Rıdvân'ın ilk eylemlerinden biri, İskenderiye gibi Sünnî nüfusun çoğunlukta olduğu bölgelerde Sünnî faaliyetlere liderlik etmek olmuştur. Hatta İslâm'ın ilk medresesi olan Ezher Medresesi'ni de bu bölgede kurmuştur.[48] Ancak daha sonra, halifenin askerlerini tahrik etmesi üzerine Rıdvân bu yerden kaçmak zorunda kalmıştır. Halîfe, Rıdvân'ın ardından vezirlik konumunu boş bırakmış ve ölümüne kadar da yönetimi kendisi üstlenmiştir.[49]

---

[44] Çelik s. 362.
[45] Çelik, s. 363.
[46] Hollister, s. 245.
[47] Seyyid, s. 160.
[48] Mustafa İsmet Uzun, "Ezher", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 12, İstanbul, 1995, s. 53.
[49] Hüseyin, s. 43.

Hâfız'dan sonra Zâfir bi emrillâh (ö. 549/1154) ve Adîd lidînillâh (ö. 567/1171) isimli halîfeler geçmiştir. Ancak bu dönem devletin yıkılış dönemi olmuştur. Gerçekte, Fâtımî Devleti'nin son on yılı, vezîrlik makamını hedefleyen valilerin arasındaki iç çatışmalar ve dışarıdan gelen saldırılar sonucu ortaya çıkan savaşlarla dolu bir dönem olmuştur.[50] Fâtımîler'in yıkılışından sonra ise ana damarın bakiyyesi olan Tayyibî Musta'lîleri Yemen ve Hindistan'da varlığını devam ettirmiş Fâtımî dinî literatürünü muhafaza etmiş ve inançlarını sürdürmüştür.[51]

Fâtımî dönemi İsmâiliye'nin devletleştiği bir dönemdir. Gerek Yahudîler gerekse Hristiyanlar'ın da devlet yönetiminde söz sahibi olduğu bir süreç ortaya çıkmıştır. Neticede son dönemleri halîfe/imamlardan ziyade vezirler tarafından yönetilen Fâtımîler eski güçlerini kaybetmiş ve topluluklar halinde varlığını sürdürmüştür.

1.1.3.3. Nizârîler

Nizârîler yukarıda da kısaca değinildiği üzere Müstansır-Billâh'ın büyük çocuğu olan Nizâr'ın imam olmasını destekleyen guruptur. Buna göre imâmet Nizâr'ın hakkı olmasına rağmen küçük kardeşi Müstalî-Billâh (ö. 495/1101)'a geçmiştir. Nizâr (ö. 488/1095) da bu sürecin sonunda İskenderiye Hapishanesi'ne götürülüp orada öldürülmüştür. Bedrü'l-Cemalî (ö. 487/1094)'nin vezirliği döneminde Mısır'a gelen Hasan Sabbah (ö. 518/1124), Nizâr'ın hilâfetini desteklemiştir.[52]

Hasan Sabbâh, Kazvîn eyaletinin kuzey bölgesinde yer alan Elburz dağları üzerindeki Alamut Kalesi'ni ele geçirmiş ve burayı idare merkezi olarak seçmiştir. Alamut kelimesi, eski Farsça'nın Taberistan lehçesinde "kartal yuvası" veya "kartal eğitimi" anlamına gelmektedir. Neticede Alamut Kalesi karargâh haline getirilmiş, bölgedeki diğer kaleler de ele geçirilip hâkimiyet alanı genişletilmiştir. Böylece İsmâilîler adına Karmatîlerden sonra ikinci devletsiz bir yönetim dönemi ortaya koymuşlardır.[53]

---

[50] Çelik, ss. 317-381.
[51] Öz ve eş-Şek'â, ss. 128-133.
[52] Öz, (KL), s. 200-201.
[53] Abdülkerim Özaydın, "Alamut", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 2, İstanbul, 1989, s. 336.

Nizârîlere dâir bir diğer önemli konu ise Haşhâşîler'dir. "Kuru ot" anlamına gelen haşîş kelimesi, uyuşturucu etkisi olan Hint keneviri ve bu bitkiden elde edilen esrar için kullanılmaya başlanmıştır. Daha çok Suriye'deki Nizârîler haşîş kullandıklarından ve fedâîlerin fiillerinin kötülüğünden dolayı hakaret maksadıyla Haşîşiyye denildiği ileri sürülmektedir.[54] Hasan Sabbah'ın kurduğu belirtilen bu örgüt, bölgedeki hânedan mensuplarına ve devlet adamlarına suikastlar düzenlemiştir.[55]

Alamut'un son İsmaili hâkimi ise Rükneddin Hürşâh olmuştur. Rükneddin Hürşâh, Moğol Hükümdarı Hülâgû'ya karşı koyamamış ve Alamut Kalesi, 1256'da Moğol askerleri tarafından ele geçirilmiştir. Hülâgû, kaleyi yerle bir ettirmiş ve halkını kılıçtan geçirmiştir. İsmâilîlerin buradaki serüveni böylece son bulmuş oldu.[56]

Nizârîlerin günümüzdeki imâmı, kırk altıncı imam Hasan Ali Şah (ö. 1298/1881)'ın aldığı unvan olan Agâ Hân ünvânına sahip kişilerdir. Hasan Ali Şah, öldükten sonra yerine oğlu Ali Şah geçmiştir. Ondan sonra da yerine oğulu Kerim Ağa Han geçmiştir. Günümüzde de bu görevini sürdürmektedir.[57]

1.2. İSMÂİLÎ DÜŞÜNCEYİ ŞEKİLLENDİREN ŞAHSİYETLER

İsmâilî düşüncenin gerek oluşumunda gerekse fırkalara ayrılmasında pek çok ismin etkisinden söz edebilmek mümkündür. Bunların arasında İbn Havşeb, Hasan Sabbâh, Ebû Hâtim er-Razî, İdrîs İmâdüddîn ve Reşîdüddîn Sinân gibi pek çok önde gelen isim İsmâiliye'nin gerek tarihsel sürecine gerekse inanç dünyasına katkıda bulunmuştur.[58] Ancak İsmaili öğretinin içerisinde Kur'an algısının şekillenmesinde başat rol oynayanlar arasında ilk olarak Câ'fer es-Sâdık ve onun yaklaşımı gelmektedir. Onun ardından da gerek Ebu'l-Hattâb el-Esedî (ö. 143/760) gerek Ahmed b. Muhammed en-Nesefî (ö. 332/943), Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?]), Kâdî Nu'mân (ö. 363/974) ve Hasan ala zikrihi's-selâm (ö. 561/1166) gibi isimler İsmâiliye'nin öğretisine etki etmiş, Kur'an algılarını şekillendirmiştir. Tüm bu isimler

[54] Mustafa Öz, "Haşîşiyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 16, İstanbul, 1997, ss. 418-419.
[55] Öz, (KL), s. 200.
[56] Özaydın, s. 336.
[57] Hollister, s. 364.
[58] Hasan İbrahim Hasan, **Târîhu'd-Devleti'l-Fâtımiyye**, Mektebetü'l-Muhassasâtü'l-Mısriyye, 1958, ss. 226-361.

İsmaili öğretinin bâtınî çizgisinin oluşmasında, Sünnî hatta Şiî inançlarından farklılaşmasında etkin rol oynamışlardır.

1.2.1. Câ'fer es-Sâdık

Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Medine'de doğmuştur. Babası İsnâaşeriyye mezhebinin beşinci imamı olan Muhammed Bâkır (ö. 114/733 [?])'dır. İlk eğitimini dedesi ve babasından aldığı belirtilmiştir. Medine'de vefat etmiştir.[59] Ca'fer es-Sâdık farklı kesimlere mensup pek çok kişi ile iyi ilişkiler kurmuş, Sünnîler tarafından da saygı duyulan bir kişidir. Mensubu olduğu Hâşimîler'in şartlarını ve imkânlarını korumak için ciddi bir emek sarf etmiştir. Ancak amcası Zeyd b. Ali (ö. 122/740)'nin öldürülmesinin ardından zorlaşan şartlar nedeniyle siyasetten tamamen uzak durmuş[60], ilmî faaliyetler ile meşgul olmuştur. Kendisinin derslerine katılanlar arasında ise Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi pek çok meşhur isim yer almıştır.[61]

Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'a pek çok eser atfedilmiştir.[62] Kendisine nispet edilen risalelerden biri olan "Menâfi'u suveri'l-Kur'ân"da surelere dâir çeşitli değerler atfedilmektedir.[63] Örneğin bir kişi A'râf Sûresi'ni gül suyu ve zaferanla ile bir kâğıda yazıp üzerinde taşıyan kişiye yırtıcı hayvan saldırmayacaktır. İnsanların kendisine karşı kurdukları tuzakları bozulacaktır. Bu kişi nazar ve kalp rahatsızlıklarından korunacaktır. Yoldan sapmayacaktır. Düşmandan ve yılan sokmasından selâmette olacaktır. Yine Nâzi'at Sûresi'ni de bir kişi düşmana yönelerek okursa, düşmanı zafer kazanamayıp dağılacaktır. Aynı şekilde Fecr Sûresi'ni yazıp karnına bağlayan ve bu şekilde eşiyle cima eden ya da bu sureyi üzerine okuduğu suyunu içerse çocuk sahibi olacaktır.[64] Neticede tüm sureler için söz konusu batıni yorumlarını bu risalede görebilmek mümkündür.

---

[59] İbn Hallikân, ss. 322-328.

[60] Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, İstanbul, 1993, s. 1.

[61] Ebu Abdullah Şemseddin ez-Zehebî, **Mîzânu'l-İ'tidâl**, Dâru'l-Ma'rife, Cilt: 2, Beyrût, 1963, s. 170.

[62] Celal Kırca, "Ca'fer es-Sâdık ve Ona İzafe Edilen Tefsîri", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (EÜİF),** Sayı: 6, Kayseri, 1989, ss. 95-112.

[63] Mehmet Atalan, "Ca'fer es-Sâdık'ın Eserleri", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 11, Haziran-2001, s. 119.

[64] Yunus Emre Gördük, "İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Kur'an Tasavvuru ve Tefsîr Anlayışına Dair Bir Değerlendirme", **İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını**, Ankara, Aralık 2019, s. 392. Yunus Emre Gördük'ün çalışmasında eserin içeriği zikredilmektedir.

"Havâssü süveri'l-Kur'âni'l-azîm" isimli risalede ise surelerin okunmasından doğan faydalar gibi konulara değinilmektedir.[65] Örneğin Fâtiha Sûresi, bir hastalıktan kurtulmak için veya sabır niyetiyle sabah namazın sünneti ile farzı arasında kırk bir kere okunursa şifâ olacaktır. Hicr Sûresi bereket için iki kere okunursa niyet edilen gerçekleşecektir. Hucûrat Sûresi tüm hastalıklarda yedi defa okunması halinde şifâ bulacaktır. Cîn Sûresi ise metafizik varlıklardan yani dev ve perilerin şerrinden korunmak için yedi kez okunmalıdır. Muavvizeteyn (Felâk ve Nâs) Sûreleri ise her namazın ardından üçer defa okunduğunda, her türlü beladan korunulucakttır. Zalim ve münafıkların şerrinden, şeytan vesvesesinden korunulacaktır. Buna göre Kur'an'ın maddî ve manevi hastalıklardan ve rahatsızlıklardan korunmak ve kurtulmak için şifâ olduğu vurgulanmaktadır.[66]

Tüm bunların yanında Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Kur'an tefsîrinin akıl merkezli olmasını uygun bulmamaktadır. Bu tarz bir tefsîrde isabet edilse bile Allah katından bir mükaafat elde edemeyeceğini belirttiği nakledilnmektedir.[67] Ona göre, Allah'ın Kur'an'da her şeyi açıkladığı ve kulların ihtiyaç duyduğu hiçbir şeyi eksik bırakmadığı söylenir.[68] Bu sözlerden anlaşılacağı gibi Câ'fer es-Sâdık, Kur'an'da her şeyin var olduğunu kabul etmektedir. Nitekim ondan nakledilen bir diğer söylem de ise herşeyin Kur'an'da kimi zaman bizzat ortaya koyulduğu kimi zaman da birtakım mukaddimeler kabilinden ele alındığı şeklindedir. Bunlar da ancak, tüm eşyaya dair ilme vakıf olanlar tarafından anlaşılabilecektir.[69] Bu çerçeveden hareketle Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765) insanlar arasında ilmî seviye açısından bir kategori ortaya koymaktadır. Eşyaya dair her türlü bilgiye vakıf olan kişilerin ise Allah'ın kelamını ve ondaki kapalı beyanları anlayabileceğini söylerken batın zâhir ayırımını ortaya koymaktadır. Bunun yanında da Kur'an'ın en doğru müfessirlerinin imamlar olduğuna bir göndermede bulunmaktadır.

Neticede Câ'fer es-Sâdık'a nispet edilen metinlerde işârî te'vîl kabilinden ifadeler yer almaktadır. Ancak o, Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın doğru yol olacağını belirterek bu bilgilerin O'ndan tevârûs ettiğini dile getirmiş olmaktadır. Söz

[65] Atalan, s. 121.
[66] Gördük, ss. 394-395, 415.
[67] Öz, (OL), s. 2.
[68] Süleyman Ateş, **İşârî Tefsîr Okulu**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 51.
[69] Ateş, s. 51.

konusu anlayış da kendisinden sonra gelen İsmâiliye'nin bâtınî mânâyı benimsemelerine referans olmuştur. Bu mananın da Hz. Peygamber'den imamlar aracılığıyla tevârüs edeceği görüşüne kapı aralamıştır.

1.2.2. Ebu'l-Hattâb el-Esedî

Ebu'l-Hattâb el-Esedî (ö. 143/760), Kûfeli'dir. Ben-i Esed kabîlesinin mevlâsıdır.[70] Önceleri Muhammed el-Bâkır'ın sıradan bir mûridi olup daha sonra ise Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'ın takdîrini kazanıp önde gelen taraftarlarından biri olduğu bilinmektedir.[71] Hatta Ebu'l-Hattâb'ın da'vasında samimi olup etrafındaki insanlarla bazı meselelerde tartışıp, fikir yürüten, kendi aralarında ihtilaf çıktığında da bunu Câ'fer Sadık'a götüren bir kişilik olduğu görülmektedir.[72] Ebu'l-Hattâb'ın üstlendiği bu konum sebebiyle Ca'fer es-Sâdık ile olan sık görüşmeleri aralarında bir yakınlık oluşturmuş gibi görünmektedir. Ancak Ebu'l-Hattâb'ın bu yakınlığı istismar ederek İmam'a karşı saygısız davranışlar sergilediği anlaşılmaktadır.[73]

O, Câ'fer es-Sâdık'ın söylemediği sözleri kendisine atfedecek kadar ileriye gitmiştir.[74] Nitekim Ebu'l-Hattâb el-Esedî, Câ'fer es-Sâdık'ın elini kendisinin göğsüne koyarak unutmaması için dua ettiği iddia etmiştir. Yine, Câ'fer es-Sâdık'ın gaybı bildiğini ve kendisi için ilminin sırrı olduğunu söylediğini dile getirmiştir. Câ'fer es-Sâdık ise bu iddiaları kesin bir şekilde yalanlamıştır.[75] Ayrıca Câ'fer es-Sâdık'ın tepkisini çeken konular sadece kendisinden yaptığı nakiller ile sınırlı da değildir. Nitekim Câ'fer Sadık, bu gibi hususlarda Ebu'l-Hattâb'ı pek çok kez uyarmış olmasına rağmen, Ebu'l-Hattâb'ın ona kulak asmadığı da belirtilmektedir. Neticede böylesi tavırlar sergilemeye başlaması Câ'fer es-Sâdık ile arasının açılmasına sebep olmuştur.[76]

Ebu'l-Hattab'ın ortaya attığı bazı görüşleri şöyledir: Câ'fer es-Sâdık'ın kendisini vasîsi/vekîl olarak seçtiğini belirtmiş, Câ'fer es-Sâdık'tan ism-i a'zâm'ı

---

[70] Aytekin Şenzeybek, "Ebu'l-Hattâb el-Esedî ve Hattâbiyye Fırkası", **Marife Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 15, Yaz-2015. s. 89.
[71] Şenzeybek, s. 90.
[72] Ebu Cafer el-Küleynî, **el -Kâfi**, thk. Eli Ekber el-Ğıfari, Cilt: 5, Tahran, 1968, s. 150.
[73] Hasan Onat, "Hattabiyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 16, İstanbul, 1997, s. 492.
[74] Şenzeybek, ss. 91-92.
[75] Ebu Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî, **Mârifetü Ahbâri'r-Ricâl,** Yay. Haz. Ali el-Mahallatî el-Haîrî, Bombay, 1899, ss. 579-580.
[76] Şenzeybek, ss. 92-93.

öğrendiğini ileri sürmüştür. Kendisinin bir melek olduğunu, yeryüzüne de peygamber olarak gönderildiğini dile getirmiştir. İmamlarda ise özellikle de Câ'fer es-Sâdık (ö. 148/765)'ta ilâhlık vasfı olduğunu iddia etmiştir. Kûfe'de kendisine inanları Câ'fer es-Sâdık'a ibadet etmeye çağırmıştır. Ona göre imâmlar birer ilâhtı. Bu açıdan bakıldığında Câ'fer es-Sâdık'ın kendisi, babası ve dedeleri tanrısal niteliklere sahiplerdi. Tüm bu süreçlerin neticesinde Ebu'l-Hattâb (ö. 143/760) ve önde gelen mensupları Fırat nehri üzerindeki Dâru'r-rızk denilen bölgede öldürülmüş, bedenleri yakılmış, başları ise Bağdat'a gönderilmiş ve bir süre teşhir edildikten sonra yakılmıştır.[77] Sonuç olarak Ebu'l-Hattâb ve Hattâbîler'in söylemlerinden pek çok İsmâilî de etkilenmiş İsmâiliye fırkasının İslâm dışı kökenlere sahip inançlarının oluşmasının nedenlerinden biri de Ebu'l-Hattâb olmuştur.

1.2.3. Kâdî Nu'mân

İsmi Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974)'dir. Ebû Hanîfe eş-Şiî ya da daha genel olarak Kâdî Nu'mân ismiyle meşhur olmuştur. 292/904 tarihinde Kayrevân'da doğmuştur. Fas kökenli ilim erbabı bir aileye mensuptur. İlk dört Fâtımî halîfesinin döneminde Fâtımî Devleti'nde görev yapmıştır. Fâtımî Devleti'nin en meşhur fakîhi olmuştur. Fâtımî Devleti'nin hukuk anlayışının tesisinde etkin bir rol oynamıştır. Ezher Medresesi'nin kurucularından olmuştur. Ayrıca o devletin resmî tarihçisi olarak da görev yapmıştır. Mehdî billâh döneminde ise saray kütüphaneciliği de yapmıştır. Ardından da başkadılık ve başdâîlik gibi makamlara da getirilmiştir. Bu görevlerini ise ölümüne kadar sürdürmüştür. 363/974 yılında Kâhire'de vefat etmiştir.[78]

Fıkıh, akâid, tarih ve edebiyat gibi alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. Halka açık bir şekilde gerçekleştirğidiği toplantı ve dersler sayesinde İsmâilî düşüncenin geniş kitleler ulaşmasını sağlamıştır. Kâdî Nu'mân İsmâilî öğretinin gizli olmaktan çok şeffaf bir görünüme kavuşmasına katkı sağlamıştır.[79]

[77] Kummî ve Nevbahtî, ss. 38-51, 59-60.
[78] İbn Hallikân, s. 416.
[79] Kâdî Nu'mân, **De'âimu'l-İslâm**, thk. Âsıf b. Ali Asgar Feyzi, Dâru'l-Me'ârif, Cilt: 1, Mısır, 2003 (DSM), s. 517.

Te'vîl konusunda da gizlilik döneminde yazılan eserlerden daha mûtedil bir anlayış ortaya koymuştur. Hatta Halîfe Mansûr'un emriyle bir Kur'an tefsiri bile yazmaya başlamıştır. Ancak Fâtiha'dan Mâide Sûresi'ne kadar yazdığı esrini Mansûr'un ölümüyle birlikte tamamlamamıştır.[80] Halîfe Mansûr (ö. 341/953)'un ölümüyle birlikte yazmaktan vazgeçmesi kendisinin böylesi bir eseri yazmak istemediği, Kâdî Nu'mân (ö. 363/974)'ın ortaya koyduğu şeffaflık tavrının Halîfe Mansûr'a ait olduğu gibi bir anlamı da içerisinde barındırmaktadır. Ona göre daveti herkese ulaştırmak doğru bir yaklaşım olurken te'villeri herkese sunmak doğru bir tutum olmayabilecekti. Yine de pek çok eserinde te'villere yer verdiğini görebilmek mümkündür. Neticede İsmâiliye öğretisinin görünür hale gelmesinin yanında Kur'an'ın te'vîli konusunda zâhirî manaya yakın bir anlayış ortaya koymuştur.[81] Diğer bir deyişle kendi öğretilerini ayetlerin zâhirî manaları üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir.[82]

Örneğin o, her bir konunun Kur'an'da yazılmış olduğunu belirtmektedir. İctihad ve re'ye başvurmak gibi yaklaşımları redderek kendi ekolünün dışında söz konusu tutuma sahip olan ekolleri Kur'an'a muhalif davranmakla itham etmektedir. Bu noktadan hareketle Kur'an'da yazılı olmayan konuların da Hz. Peygamber'e ve ulu'l-emre itaati emreden *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir."* ayetinin[83] gereği olarak Hz. Peygamber'in ve ulu'l-emrin sözlerinde olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu çerçeveden hareketle de kendilerinin bir imama tabi olmalarını Kur'an'ın hükmü gereği olduğunu iddia etmektedir.[84] Yine o bâtın teriminin *"Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz?"*[85] ve *" Günahın açığını da gizlisini de bırakın!"*[86] ayetlerinde açıkça geçtiğini ve her mü'minin de bunları bilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yönüyle

[80] Kâdî Nu'mân, **El-Mecâlis ve'l-Müsâyerât**, (Nşr) Habîb el-Fıkî-İbrahim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tûnus, 1978, s. 135.
[81] Kâdî Nu'mân, **De'âimu'l-İslâm**, thk. Âsıf b. Ali Asgar Feyzi, Dâru'l-Me'ârif, Cilt: 1, Mısır, 2003 (DSM), s. 517.
[82] Şükrü Özen, "Kâdî Nu'mân", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 33, İstanbul, 2007, s. 239.
[83] Nisa Suresi, 4/59.
[84] Kâdî Nu'mân, **İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib**, thk. Mustafa Gâlib, Dâru Endelüs, Beyrut, 1983, ss. 40-43.
[85] Lokman Sûresi, 31/20.
[86] En'âm Sûresi 6/120.

İsmâilîlerin merkezi terimi olan bâtın terimini Kur'an üzerinden temellendirmektedir.[87]

1.2.4. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (Nahşebî)

Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 333/944), Horasan ve Mâveraünnehir'de İsmâilî da'vet yürüten dâîlerden biridir. Nesefî, Horasan'daki Merv-e Rûz bölgesinin emîri Hüseyin b. Ali el-Mervezî (ö. 559/1164)'nin yakın bir dostudur ve da'vetin liderliğine doğrudan Mervezî tarafından getirilmiştir. Nesef'teki faaliyetleri sonucunda da Horasan bölgesindeki birçok devlet adamını İsmâ'îlî da'vete kazandırmıştır. Hatta daha önceden da'vete katılmış olan saray erkânının da yardımıyla Sa'mânî hükümdarı Nâsır b. Ahmed (ö. 331/943)'in da'vete katılmasını sağlamıştır. Ancak Nâsr b. Ahmed'ten sonra iktidara geçen Nûh b. Nasır (ö. 343 /954) döneminde durum tersine dönmüş, Nesefî (ö. 332/943) ve pek çok İsmâilî dâîsi idam edilmiştir.[88] Kendisine pek çok eser nispet edilmiştir. Ancak hiçbirisi günümüze kadar ulaşamamıştır. Fakat ona nispet edilen "el-Mahsûl" isimli eser dikkati üzerine çekmektedir.[89] Söz konusu eserde Nesefî'nin, İsmâilî inanç sistemine ilk defa Yeni Eflatuncuk'a dâir görüşleri eklemlediği belirtilmektedir.[90]

1.2.5. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî

Ebû Yâ'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?]), Sicistân bölgesinde dünyaya gelmiş,[91] Yemen'de İsmâili eğitim almış, Mâverâünnehir ve Sicistân bölgelerinde dâî olarak görev yapmıştır.[92] Nesefî'nin ölümünden sonra Horasan'da baş dâî olduğu iddia

[87] Kâdî Nu'mân, **Esâsu't-Te'vîl**, thk. Arif Tamer, Dâru's-Sekāfe, Beyrut, 1960, (SCM) s. 30.
[88] Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 30, Eylül-Aralık-2007 (HVH), ss. 66-68.
[89] Samuel Miklos Stern, **Studies in Early İsmailism**, Magnes Press, Hebrew University, 1983, s. 190.
[90] Yûsuf Sansarkan, **İsmâilîliğin Yeni Eflatuncu Dönüşümü: Ebu Ya'kub Es-Sicistani Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Bursa, 2022, s. 18.
[91] Avni İlhan, "Ebu Ya'kûb Es-Sicistânî", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 10, İstanbul, 1994, s. 253.
[92] Ebu Ya'kub Sicistani, **El-Mekâlîdü'l-Melekûtiyye**, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, çev. İsmail Kurban Hüseyin Butavella, Lübnan, 2011, s. 7.

edilmektedir. [93] Kendisine yirminin üzerinde eser atfedilmiştir. Sicistânî'nin kaleme aldığı eserler genellikle İsmâilî öğretiyi savunmaya yönelik bir anlayışı barındırmaktadır. Bu amaçla kimi zaman sure başlarındaki harfler, ayetlerdeki namaz ve zekât gibi çeşitli kelimeleri geniş bir te'vîl anlayışıyla açıklamıştır. Bu yönüyle İsmâilî ekolün içerisindeki bâtınî te'vîlin ilk örneklerinin önemli bir kısmı da kendisine aittir.[94]

Örneğin "Kitâbu'l-İftihâr" isimli eserinin on ikinci bölümünü, Kur'an'ın te'vîli konusuna ayırmıştır. Buna göre o, nefsin ilim âlemiyle münâsebetinin, his âleminden daha yakın olduğunu söylemektedir. Nâtık yani peygamberin de yaşıtlarının ve diğer insanların ulaşamadığı yüksek bir ilim mertebesine ulaşmış bir nefse sahip olduğunu vurgulamaktadır. Onun ümmetine ilettiği şeylerin yalnızca fizîkî veya tabiî şeyler üzerine oturtulmasının da doğru olmayacağını vurgulamaktadır. Bu sebeple Kur'an'da zikredilen şeylerin bâtınî bir manası olduğunu vurgulamaktadır.

Ona göre manası açık gibi görünen ayetlerin içerisinde de bâtınî manalar gizlidir. Gökler, dağlar, denizler, bitkiler, ırmaklar, su veya ateş gibi pek çok kelime görünürde açık bir mana ile fizîkî bir şeyi ifade etse de içerisinde derûnî/bâtınî bir mânâyı da taşımaktadır.[95] Neticede te'vîlin esası muhkem bile olsa ayetlerin içerisinde saklı olan bâtınî manaları ortaya koymaktır.

Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) te'vîlden haberdar olmayanların ayetlerdeki müteşâbîh manalar hakkında şüpheye düşeceklerini belirtmektedir. Böylesi bir durumda da ayeti inkâr edeceklerdir. O, bunun gerekçesi olarak da müteşâbîh lafızlar açıklanmadığında nefsin bunları inkâr etmeye meyilli olduğunu göstermektedir. Ancak doğru te'vîl ile nefsin huzûr bulacağını ve rahata ereceğini savunmaktadır. Bu konuda Yûnus Sûresi 39. ayetini delil getirmektedir: *"Bilâkis onlar, ilimlerinin tâbi olmadığı ve te'vîli kendilerine gelmeyen şeyi yalanladılar, onlardan öncekiler de böyle yalanladılar."*[96] Netice itibariyle Sicistânî, Kur'an'ın te'vîl ile anlaşılabileceğini savunmuş, metnin tamamında bâtınî mânâlar olduğunu vurgulayarak, Kur'an'ın tüm ayet ve ifadelerinin te'vîl edilebileceğini belirtmektedir.

---

[93] S. M. Stern, "The Early Ismaʿili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania", **Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies**, Cilt: 1, Sayı: 23, 1960, s. 80.
[94] İlhan, s. 252-253.
[95] Sicistânî, (AK), ss. 214-215.
[96] Sicistânî, (AK), ss. 216-217.

O, te'vîl konusunda bazı prensipler de belirlemiştir. Aynı manayı kapsayan kelimelerin birbirinin yerine kullanılabileceğini belirtmiştir. Yine bazı kelimelerin mecazi manalarda kullanılabileceğini vurgulamıştır. Peygamber kıssalarının sembolik ifadeler üzerinden anlatıldığını, yoruma muhtaç olduğunu dile getirmiştir.[97]

Ayrıca İsmâiliye'ye Yeni Eflatuncu felsefenin dahil edilmesi genellikle Nesefî (ö. 333/944)'ye atfedilse de onun el-Mahsûl isimli eseri erken bir dönemde ortadan kaybolmuştur. Sicistânî'nin eserleri ise Yeni Eflatuncu geleneğin İsmâiliye'de yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır.[98] Sicistânî'nin ortaya koyduğu te'vîllerde söz konusu anlayışı göz önünde bulundurduğunu görebilmek mümkündür. Nitekim Kâdî Nu'mân (ö. 363/974) ile Sicistânî (ö. 393/1003 [?])'nin eserlerinin içerikleri karşılaştırıldığında Kâdî Nu'man'ın daha çok fıkhî meseleler ve tarihe dair çeşitli konular göze çarparken Sicistânî (ö. 393/1003 [?])'nin eserlerinde daha çok akaide dair konular Yeni Eflatunculuk'un kavramları çerçevesinde yer almaktadır. Sicistânî'nin daha çok akıl, nefis, eflak, cennet, natık, imâmet, kıyamet, risalet gibi konuları önceledi̇ği anlaşılmaktadır.[99]

1.2.6. Hasan alâ zikrihi's-selam

Hasan alâ zikrihi's-selam (ö. 561/1166), dördüncü Alamut hâkimidir. O, Kıyâmet olarak isimlendirdiği yeni bir devrin başladığını belirtmiş, namaz, oruç ve diğer ibadetleri kaldırıp, içkiyi helâl kılmıştır. İsmâiliye içerisinde Kur'an'ın hükmünü kaldırmış taraftarları için yeni bir anlayış olarak Kıyâmet Öğretisi'ni ortaya koymuştur.[100] Kıyâmet Öğretisi'nin merkezinde yaşayan imam/imâmu'l-kâim yer almaktadır. Kıyâmet öğretisinde mevcût imama peygamberin üstünde bir konum atfedilmiştir. Buna göre kıyamet ruhlar aleminde imamın Allah'ı görmesiyle gerçekleşmiştir. Hâl-i hazırdaki imam, Hz. Ali ile özdeşleştirilmiştir. İmam'a inananlar ise genellikle Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656 [?]) ile özdeşleştirilmiştir.[101]

[97] Sicistânî, (AK), s. 214.
[98] Ivanow, s. 30.
[99] Karşılaştırma için Kâdî Nu'mân'ın De'âimu'l-İslâm'ı ile Sicistânî'nin Kitâbu'l-İftihâr'ının içerik tasnifine bakınız.
[100] Hollister, ss. 311-313.
[101] Öz, eş-Şek'a, s. 131.

Neticede Hasan alâ zikrihi's-selâm, kendisine bu gibi görüş ve davranışlarından dolayı muhalif olan kayınbirâderi tarafından öldürülmüştür. Ancak onun öğretisi oğlu Muhammed b. Hasan tarafından devam ettirilmiştir.[102] Hasan ala zikrihi's-selâm'ın konumuz açısından önemi İsmâilîlerin Nizârî kolunun Kur'an ile ilişkisini kesip İslâm dışı bir topluluk haline gelmelerine zemin hazırlayan şahsiyetlerden olmasıdır.

[102] Hollister, ss. 311-313.

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'IN İSMÂİLİYE'DEKİ KONUMU

Kur'an'ın İsmâiliye'nin içerisindeki konumunu tespit edebilmek için öncelikle Kur'an'ı algılama biçimlerini ortaya koymak gerekmektedir. Bunu da vahye ve Mushaf'a dair yaklaşımlarını tespit ederek başlamak doğru bir yaklaşım olacaktır. Devamında da Kur'an'ı algılama biçimlerini şekillendiren hususları tespit etmek gerekmektedir. Burada göz önünde bulundurulması gereken ilk unsur öğretileridir. Öğretileri içerisinde bir tasnif yapıldığında varlık görüşü nübüvveti, nübüvvet görüşleri imâmeti, imâmet görüşleri te'vîl görüşlerini, te'vîl görüşleri ise şeriat görüşlerini temellendirmektedir. Son olarak te'vîl örnekleri incelenmelidir.

2.1. VAHİY VE MUSHAF'A YAKLAŞIMLARI

Allah'ın tarihsel olaylara müdâhalesi veya insanlarla iletişim kurma biçimi olarak tanımlanan vahiy, Allah ve elçileri tarafından bilinen özel bir iletişim şeklidir. İslam kültüründe ise dinin kaynağı olarak kabul edilen bir süreç olarak büyük önem taşımaktadır. Başlangıcından itibaren, vahiy olayı öznesi, nesnesi ve gelişme şekli açısından incelenmiştir. Sözcük anlamında vahiy, tüm varlıklarla iletişimi ifade ederken, literal olarak sadece Allah ile peygamberler arasındaki özel iletişimi ifade eder.[103]

İsmâiliye açısından vahîy veya ilahî ilhâm, peygamberin nefsinin, akıl (‘akl) aracılığıyla yaratıcının irâdesinden (emr) keşif yoluyla aldığı şeydir. Bu akıl yürüten nefs (ârî-nefs, en-nâtika), yani insan aklı veya akl-ı selîm (entelektüel) ile çelişmez. Vahyin, diğer bilgi türleri arasındaki fark, vahyin taşıyıcısına kendi irâdesinden bağımsız olarak tekrar tekrar inmesidir.[104] Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) de İsbâtü'n-nübû'at adlı eserinde, peygamberin vahiy alış tarzına ilişkin iki yöntemden söz etmektedir. Bunlar işitsel algı ve zihinsel idraktır. İşitsel idrak geçersizdir. Çünkü bu hem aracılar gerektirecek hem de fesada açık bir durumdadır. Bu nedenle de zihinsel

[103] Mehmet Akif Ceyhan, "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt: 11, Aralık 2018, ss. 470-472.
[104] İvanow, s. 33.

idrak, vahiy noktasındaki tek yöndür. Kaldı ki bu husus, *"[Gözleriyle] gördüğünü kalbi yalanlamadı"*[105] beyanıyla Kur'an tarafından da desteklenmiştir.[106]

Yine Sicistânî (ö. 393/1003 [?]), *"Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakimdir."*[107] ayetinde üç vahiy türünden bahsedildiğini belirtmektedir. Bunlar da vahy, perde arkasından konuşmak ve elçi göndermektir. İlki akıldan gelen destek, ikincisi nefs vasıtasıyla akıldan gelen destektir. Çünkü nefs akıl ile tabiat arasındaki bir perde konumundadır. Üçüncü vahiy yolu ise Natık'ın kendis mertebesine indiğinde gendisindeki, vahyi muhataplarına aktarmasıdır.[108] Bu yönüyle o, peygamber'in kendisine gelen vahyi kendi diliyle aktardığını kabul etmektedir. Poonawala da *"Biz Kur'an'ı, Allah'tan sakınanları onunla müjdelemen ve şiddetle karşı çıkan bir topluluğu uyarman için senin dilinle kolaylaştırdık."*[109] ayetinin bu durumu desteklediğini ortaya koymaktadır.[110]

Ayrıca vahiy insanın kişisel çabasına bağlı bir bilgi olabilir ancak, gereksiz veya eksik olamaz. Peygamberlik makamı/nübüvvet insanın ulaşabileceği en yüksek mertebedir. Hz. Muhammed, Hak peygamberdir. Hz. Muhammed fazîlet ve ilim bakımından tüm insanlardan üstündür, insanlık ve fizîkî alemdeki herşey onun tasarrufu altındadır. Kaldı ki peygamberlerin de en büyüğüdür. O'nun efdâliyetinin delillerinden birisi de şeriatının fesh edilemeyecek şekilde nihâî kılınmış olmasıdır. Hz. Muhmmed'in pegamberliğinin nesh edilemeyeceği ve kıyamete kadar süreceği belirtilmektedir. Bu sebeple Kur'an'ın hükmü de kıyamete kadar devam edecektir. Bununla beraber Hz. Muhammed'in soyundan gelecek olanlara da Kıyamet gününe kadar imâmet tesis edilmiştir. İmam, Peygamber'in varisi ve vasiyetini yerine getiren kişidir. Hz. Peygamber'in ardından insanların en üstünü olan kişidir. Hz. Peygamber ölüm döşeğinde Kitab'ı ile birlikte tabîlerine bırakmıştır. Hz. Peygamber dinin zahirini ve hükümlerini miras olarak bırakırken vasi tüm bunları bir sisteme getirip içsel batını anlamını ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu tür bir da'vet yalnızca Hz. Peygamber'in

---

[105] Necm Sûresi, 53/11.
[106] Ebu Ya'kûb Sicistânî, **İsbâtu'n-nübû'ât**, (Ed.) Arif Tamir, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut, 1982, (KLM) s. 147-149.
[107] Şûrâ Sûresi, 42/51.
[108] Sicistânî, (KLM), s. 149.
[109] Meryem Sûresi, 19/97.
[110] İsmail K. Poonawala, **Kur'an'ın İsmâilî Yorumu**, çev. Mustafa Öztürk, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, 2003, s. 371.

nübüvvetinin başlangıcı için geçerlidir ancak daha sonrası için yeterli bir öğreti değildir. Buna göre devamında başka öğretiler daha gelmelidir. Bu söylem ile imamate kapı aralıdığını değerlendirebilmek mümkündür.[111]

Kısaca özetlemeye çalıştığımız vahiy anlayışının devamı olarak Tâcu'l-Akâid'de, Kur'an ile ilgili üç ana madde daha yer almaktadır. 52. maddede Kur'an'ın ayetlerinin yalnızca diğer Kur'an ayetleri ile nesh edilebileceğini vurgulamaktadır. Yine hatalara mahal verilmemek için Kur'an nüshalarının titizlikle yazılması gerektiğini belirtmektedir. Kur'an'ı her türlü sapkınlık ve hatadan koruyanların ise O'nun kalıtsal bilgisine sahip olan imamlar olduğunu dile getirmektedir.[112] 53. maddede Kur'an'ın hem harf hem de ruh olarak tüm dini bilgileri içerdiğinden bahsetmektedir. İnsanlığın felsefe ve hikmet ile hidayete ereceği herşeyin Kur'an'da zaten mevcût olduğunu vurgulamaktadır.[113] 60. maddede ise te'vîl konusuna değinmekte te'vîl ya da Kur'an'ın ve Dinî Buyrukların yetkin alegorik yorumunun dinin tüm yönleriyle anlaşılması için vazgeçilmez yani vâcib olduğu vurgulanmaktadır. Söz konusu vazgeçilmezliğin nedeninin Hz. Peygamber'in Arap toplumun gönderilmiş olup O'nun söz konusu toplumun görünen aleme dâir meselelerinden bahsettiğini, ancak vahyin bunlarla sınırlı olmadığını belirtmektedir.[114]

2.2. ÖĞRETİLERİNİN KUR'AN ANLAYIŞLARINA ETKİSİ

İsmâiliye'nin öğretilerinin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturduğu görülmektedir. Söz gelimi varlık anlayışları, nübüvvet anlayışlarını, nübüvvet anlayışları imâmet anlayışlarını, imâmet anlayışları te'vîl anlayışlarını, te'vîl anlayışları şeriat anlayışlarını tüm bunlar da Kur'an anlayışlarını etkilemektedir. Bu çerçevden hareketle söz konusu anlayışlarını okumak Kur'an anlayışlarının çerçevesini algılamamızda katkı sağlayacaktır.

[111] İvanow, ss. 33-35, 39.
[112] İvanow, s.45.
[113] İvanow, ss. 45-46.
[114] İvanow, s. 49.

2.2.1.Varlık Anlayışları

İsmaili öğretide varlık ile ilgili dört önemli husus karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, yaratıcıya dâirdir. Buna göre dünya ezelden beri var değildi. Yokluktan var edilmişti. Onda herşey var olup ardından yok olmaktadır. Dünyanın "yaratıcısı" mutlak gerçekliğe sahiptir. Onun varlığı imkansızdır. Değişen dünyada herşey ona bağlıdır. Onun varlığı ile devam etmektedir. O Yaratıcı birdir. Doğası çoğulluğun bileşimin veya çeşitliliğin tüm îmalarını dışlamaktadır. O kâimdir. Başlangıcı olmayandır. Maddî bir beden değildir. Ne cevherdir ne de yaratılanların bir arazıdır. Yaratılmışların ne maddesi ne de sûretidir. Yarattıklarına hiçbir şekilde muhtaç değildir. O'ndan başka ilah yoktur. Hiçbir sıfat veya isim O'na şirk koşulamaz. O gökyüzünde ya da zamanın bir bölümüde değildir. Diridir. Hareket etmez, dinlenmez. Dünyayı hiçbir şeye benzeterek var etmemiştir.[115]

İkinci husus ise iki âlemin var olduğu anlayışıdır. Bu çerçeveden hareketle Allah'ın "kün" emriyle birlikte ilk ilahî alemler olan kûnî (ulvi-ilahi alem) ve kader (süflî-dünyevî alem) çıkmıştır. Buna göre süfli alemin ulvî alemde bir karşılığı vardır. Dolayısıyla bu dünya, sadece ilahi âlemin bir yansımasıdır ve süflî bir varoluşa sahiptir. Dünya, zahiri ifade ederken, ulvî âlem ise bâtınî temsil etmektedir. Hakikat, dışarıda değildir. İçeride gizli olan yani bâtındadır. Aynı şekilde gerçek âlem, dünya âlemi değil, ilahî âlemdir. Diğer bir ifadeyle âhiret âlemidir.[116]

Üçüncüsü kademeli varlık anlayışıdır. Allah'ın emriyle ortaya çıkan alemlerden sâbık (akıl) ve tâlî (nefs) ortaya çıkmıştır. Sâbık maddî evrenin prototipleri veya şekilleridir. Önceki bir varlık tarafından inşa edilirken, bu sûretlere şekil ve düzen veren sonraki bir varlıktır. İlk varlık kendiliğinden ortaya çıkarken, sonraki varlık ise ilk varlıktan meydana gelmiştir. Evrendeki herşey de kaynağını bunlardan almıştır. Bunlardan sonra ise Nâtık meydana gelmiştir. Nâtıktan sonra ise esâs/vasî gelmektedir. Esâs'tan ardından da mut'im olarak adlandırılan imâm gelir. Huccet/Lâhık ise imâmdan sonraki konumun sahibidir. Sonrasında yed gelir. Yed ise imâmların güvenini kazanmış kişilerdir. İmamdan sonraki kademe dâîdir. Onların altında ise me'zûnlar yer almaktadır. Me'zûnlar, dâîlerin sorumluluk bölgelerinde

[115] Hamîdüddîn el-Kirmânî, **Mecmûati Resâili'l-Kirmânî**, thk. Dr. Mustafa Galib, Müessesetü'l-Câmi'atü'd-Dirâsetü ve'n-Neşr ve't-Tevzîi, Beyrut, 1987, ss. 190-191.
[116] Sicistânî, (AK), ss. 110, 154.

onların altında çalışır. Me'zûnlardan sonra ise mü'mînler gelir. Mü'mîn zamanın sahibinin ismini, soyunu; dönemleri bilen, dirilişi, sevap ve cezanın doğasını anlayan kişilerdir. Mü'mînden sonra da müstecîb gelir. Müstecîb son halkadır. Onlar İsmâilî da'vetini kabul etmiş kişilerdir.[117]

İsmâili öğretiye göre, varlıkla ilgili dördüncü husus, varlıkların ilahî değerlerini kaybettikçe sâbık (önceki) ve tâlî'ye (sonraki) uzaklaşmalarıdır. Bu nedenle, insanın dünyaya gelişi bir anlamda aşağı yönde bir yolculuktur. Diğer bir deyişle düşüştür. Ancak kurtuluş, tam tersine, yani yukarı doğru bir yolculuğun başlamasıyla mümkün olur. Diğer bir deyişle, varlıklar, eylemlerine devam ederek bir üst konumlarını elde edebilirler. Çalışma ve çaba sayesinde, alt konumdan üst konuma yükselebilirler. En üstün varlık olan nâtık da çaba sarf ederek tâlî konumuna yükselebilir.[118] Nesefî (ö. 332/943) ve Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) söz konusu öğretiyi, Yeni Eflatuncu söylemler çerçevesinde ele almıştır.

Nesefî'ye göre yaratıcı her türlü sıfatlardan münezzehtir. Ona Allah bile denilmemelidir. Çünkü yaratıcıya Allah şeklinde bir ismin verilmesi bile ona sıfat izafe etmektir. Bu nedenle o, yaratıcı için başlatıcı yani Mübdî ve mükemmel yani Bârî isimlerini kullanmayı tercih etmiştir. Başlatıcı/Mübdî'de ortaya çıkan ilk varlık akıldır. Yani Sâbık'tır. Akıl da ilk olduğundan dolayı yaratılmışlar içerisindeki en yüce varlıktır. Bu sebeple de kendisinden önceki ve sonraki herşeyi bünyesinde barındırmaktadır. Nefs, akıldan ayrılmış ve eksik bir yapıya sahiptir. Tam anlamıyla olabilmek için akılın yardımına ihtiyaç duyar. Nefs, aklın faydalarını elde edebilmek için dürtüler ile hareket etme isteğiyle ortaya çıkmıştır. Ancak nefs, akıl tarafından elde edilen faydalara ulaştığında sükûna erişir. Bu sebeple, hareket ve sükûn, akıldan doğan kuvve ve Nefs'ten ortaya çıkmaktadır.[119]

Sicistânî (ö. 393/1003 [?]), her canlı veya nesnenin hareketinin bir sakinlikten kaynaklandığını belirtmiştir. Öncesinde bir sakinlik olmadığı için akıl sakin bir varlıktır. Akıl, doğal ve ruhsal hareketli varlıkların tüm hareketlerini algılayan bir sükûndur. Sicistani (ö. 393/1003 [?])'ye göre, akıl için harekete geçirici bir eşe ihtiyaç vardır. Bu eş de Nefs'tir. Akıl'ın imkân sağlaması ve Nefs'in de bundan yararlanması

[117] Kâdî Nu'mân, (SCM), s. 42-43.
[118] Câ'fer b. Mansûr el-Yemân, **Kitâbu'l-Âlim ve'l-Gulâm**, thk. James W. Morris, London, 2001, ss. 20–21.
[119] Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, **Yenâbî'**, thk. Mustafa Galib, el-Mektebetü't-Ticârî li't-Tabâati ve't-Tevzî'i ve'n-Neşr, Lübnan, 1965, s. 16.

sonucunda çeşitlilik ve maddeler ortaya çıkmıştır. Ancak bu çeşitlilik ve maddeler, Akıl ve Nefs'ten daha sonraki süreçlerde meydana gelmektedir.[120]

Netice itibariyle İsmâiliye'nin varlık anlayışında Kur'an algılarını etkileyen iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki varlığı iki alemden müteşekkil olarak görmeleri ve gerçek alem olarak ilahi alemi görmeleri bâtın-zâhir ayırımına zemin oluşturmaktadır. İkincisi de kademeli ve yükselmeye meyilli bir varlık anlayışını benimsemeleri doğal olarak hakikati elde edebilecek olanın bir üst mercî olacağı şeklindeki imamın te'vîlinin güvenilir kabul edileceği bir öğretiye kapı aralamaktadır.

2.2.2. Nübüvvet Anlayışları

İsmâiliye içerisinde gelişen nübüvvet anlayışında üç husûs göze çarpmaktadır. Burada bahsedilmesi gerek ilk husus Horasan ve Mâveraünnehir dönemine yani Karmatîler'e ait devr-i nübüvvet anlayışıdır. Buna göre insanlık tarihi, dünyanın oluşumundan bu yana çeşitli dönemleri içeren bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreç keşif, fetret ve setr dönemlerinden müteşekkil yedili bir sisteme sahiptir. Keşif döneminde insanlar, iyilik ve hoşgörüye dayalı bir atmosferde yaşadıklarından dolayı, dışarıdan dayatılan bir şeriat sistemine ihtiyaç duymamışlardır. Bu sürecin devamında gelen fetret döneminde ise iyilik, toplumdaki konumunu yitirmiş ve şeriat aksamıştır. Söz konusu sürecin ardından gelen Setr dönemi peygamberin, şeriatı yeniden ortaya koyduğu ve batıni anlayışı belirleyecek olan bir vasî atadığı bir dönemdir. Ancak, Setr döneminde, imamlar gizlenmiştir. Halk, onların ortaya çıkışına hazır hale geldiğinde ortaya çıkacaklardır. Böylece önceki şeriatı iptal etmiş ve yeni bir dönemin başlamasını sağlamış olacaklardır. Bu şekilde yeni bir keşif dönemi başlatılmıştır. Bu süreç ruhların maddeden kurtulup küllî nefse dönüşüne kadar yedi kez tekrar edecektir. Neticede yedi ana dönem, söz konusu üç aşamadan geçerek gelişme gösterecektir.[121]

Her yedi dönem, nâtık (peygamber) ile başlamaktadır. Nâtık'tan sonraki imâmlara vasî veya esâs denir. Bu vasîler yedi kişiden oluşur. Nâtıktan sonra gelen altı vasî, nâtıkın kitap ve şeriatının hem zahiri hem de batıni gerçeklerini korumakla

[120] Sicistânî, (AK), s. 39.
[121] Ebu Ya'kub Sicistânî, **İsbâtu'n-Nübû'ât**, (Ed.) Arif Tamir, Darü'l-Maşrik, Beyrut, 1982, s. 182-193; Hizmetli, ss. 512-513.

görevlidir. Yedinci vasî ise gelecek dönemin nâtık seviyesine yükselerek önceki şeriatı iptal eder ve yeni bir dönemi başlatır.[122]

Devr-i nübüvvet anlayışına göre yedinci nâtık olan Muhammed b. İsmâil (ö. 179/795 [?]), kâ'imu'z-zamân olarak bilinir ve devir sahiplerinin sonuncusudur. Yeni bir şeriat getirmeyecektir. Fakat onun zuhuruyla birlikte risâlet ve vesâyet mertebeleri sona erecek ve kıyâmet saati gerçekleşecektir. Muhammed b. İsmâil, kendisinden önce gelen tüm bilgilerin son halkasıdır. Bu durum da kendisinden önce var olan bütün şeriatlar ve ilimlerin geçerliliğini sonlandıracağını ve bu şeriatlardaki batını hakikatleri tam anlamıyla bileceğini ifade eder. Kâ'im el-Mehdî dönemindeki insanlarla sınırlı olmayan, bütün insanlığın kurtuluşunu sağlayacak olan hikmet bilgisidir. O, geçmişte ortaya çıkan tüm dini sistemleri doğrulayacak ve bu çağda yaşayan insanlar için herhangi bir dinî şeriata ihtiyaç olmayacaktır. Muhammed b. İsmâil, tüm evreni yönetecek ve manevî ihtiyaçlarını karşılayacaktır. O, risâlet ve vasîlik makamlarını ortadan kaldıracaktır. Onun ortaya çıkışıyla birlikte kıyâmet gelecektir.[123]

İsmâiliye'nin nübüvvet anlayışına ilişkin ikinci husus, Kur'an'ın sadece Allah'ın kelamı olmadığı, aynı zamanda Hz. Muhammed'e ait olduğu görüşüdür. Bu anlayışa göre, peygamber, geçmişten gelen ilahi ve saf bir gücün aracılığıyla kendisine iletilen kutsal bir kişidir Vahiy getiren kaynak Cebrail değil, peygamberin içinde yükselen evrensel akıldır. Kur'an, Hz. Muhammed'in kendi ifadeleriyle ortaya koyduğu evrensel akıldan gelen bilgilerin derlemesidir. Bu nedenle, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olarak adlandırılması mecâzî bir anlam taşır. [124]

Üçüncü husus da Yeni Eflatunculuk'tan hareketle Hurûfî bir yaklaşım ile yedinci nâtıkın konumunu ilâhlık makâmına yükseltmeleridir. Buna göre kelâmın hazîneleri harflerdir. Yedi ulvî harf, insanlığın kurtuluşunu sağlayan ve peygamberlerin şeriatlarını ortaya koymada yardımcı olan harflerin kökenini oluşturur. Bu harfler, "Kûnî-Kader" çifti olarak bilinir ve içinde (kef, vâv, nûn, yâ, gaf, dal, râ) bulmaktadır. Bu yedi harf, her devirdeki liderine atfedilmiştir ve başlangıç döneminin sahibi olan Hz. Âdem'e zihinsel ve ruhani olarak "kef" harfi verilmiştir. "kef" harfi, her isim ve sıfatın anlamını ve açıklamasını içeren bir yetenek sağlamıştır.

[122] Daftary, (KKC), s. 201; Hizmetli, ss. 512.
[123] Kâdî Nu'mân b. Muhammed, **Şerhu'l-Ahbâr**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Cilt: 3, Beyrût, 1994, s. 310.
[124] Mansûr El-Yemân, **Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye**, Ed. K. Hüseyin, Collectanea içinde, Leiden, 1947, (NCM), ss. 199-200.

Hz. Nûh'a ise "vâv" harfi atfedilmiş ve o, Hz. Âdem'in harfine ek olarak bu "vâv" harfini de edinmiştir. Bundan dolayı Hz. Nûh, Hz. Âdem'e göre ilahî âlemden daha fazla fayda sağlamıştır. Sonraki peygamberler, kendilerine verilen yüce harflerin yanı sıra önceki peygamberlerin harflerine de sahip olmuşlardır. Bu şekilde ilahî bilgi, her dönemde artarak aktarılmıştır. Yedinci dönemdeki lider olan Kâim, "râ" harfinin sahibi olarak tüm yüce bilgiye hâkim olmuş ve Rablik makamına ulaşmıştır. Bu süreç, peygamberler arasında bilgi paylaşımının olduğunu ve ilahî âlemden gelen bilginin sürekli olarak genişlediğini göstermektedir.[125]

Netice itibariyle İsmâiliye'nin' nübüvvet anlayışında Kur'an ile ilgili en açık husus mevcût haliyle lafzının Hz. Muhammed'e ait olup mana olarak Allah'tan gelmiş olmasıdır. Devr-i nübüvvet anlayışı açısından Muhammed b. İsmâil (ö. 179/795 [?])'in gelip şeriatı dolayısıyla Kur'an'ın hükmünün ortadan kalktığı gibi bir görüş meydana gelmektedir. Ancak Muhammed b. İsmâil'e Kâim-Mehdî denilmesi ve yeniden geleceğinden söz edilmesi Kur'an'ın hükmünün henüz ortadan kalkmadığı anlayışını uyandırmaktadır. Dolayısıyla nübüvvet konusundaki yaklaşımlarının Kur'an algılarında bir ihtilaf meydana getirdiğini söyleyebilmek mümkündür. Buna göre Kur'an'ın hükmünün geçerliliği konusu ilk dönem İsmâilîleri ile sonrakiler arasında özellikle de Horasan ve Mâveraünnehir İsmâilîleri ve diğerleri arasında bir ihtilaf meselesi halini almıştır.

2.2.3. İmâmet Anlayışları

İmamet, kılavuzluk etmek, öncülük etmek, önderlik yapmak ve hidayet sağlamak gibi anlamlara gelir. Ayrıca, rehberlik etmek ve irşat etmek gibi görevleri ifade eder.[126] İsmaili öğretide imâmet meselesinde de dört anlayış dikkati çekmektedir. Buna göre; ilk husus İsmâilî öğretide Hz. Peygamber'in peygamberlerin en üstünü olduğunun delillerinden biri olarak imâmetin tesis edilmesi zikredilmektedir. Allah şeriati feshedilmeyecek şekilde sonlandırmıştır ve kıyamete kadar Hz. Peygamber'in soyundan da imâmeti tesis etmiştir.[127] Bunu da Kur'an'da emretmiştir. Örneğin; *"Sen*

[125] Sicistânî, (AK), ss. 47-52.
[126] Mustafa Öz ve Avni İlhan, "İmâmet", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 22, İstanbul, 2000, ss. 201-203.
[127] İvanow, s. 37.

sadece uyaransın, her toplumun da bir hidayet rehberine ihtiyacı vardır."[128] ayetinde bahsedilen uyarıcı, Hz. Peygamber'i temsil ederken, hidayet rehberi ise her devrin imâmını ifade etmektedir. Aynı şekilde, *"Allah göklerin ve yerin nûrudur."*[129] ayetindeki göklerdeki nûr ifadesi Allah'ın hidayeti, yerdeki nûr ifadesi ise insanların hidayete ulaşmasını sağlayan imâmın kastedildiğini iddia etmişlerdir. Bir başka ayette ise *"Onları emrimizle yol gösterecek imâmlar (önderler) kıldık."*[130] ifadesinden kastedilen Hz. Ali ve evlatlarından olan imâmlardır.[131] Hz. Peygamber, kendisinden sonra rehberlik görevini yerine getirecek kişi olarak yeğeni ve aynı zamanda damadı olan Hz. Ali'yi vasî ve imam olarak görevlendirmiştir. Diğer bir deyişle imam cemaât tarafından seçilmeyip tayin ile atanmaktadır.

İkinci husus Hz. Peygamber tarafından vasî, yani vasiyetini yerine getiren kişi olarak atanan kişi kendisinden sonra tüm insanların en büyüğü, efdalidir. Diğer insanlardan aşağı bir karaktere sahip olan kişi imâm olamaz. Hz. Peygamber'in dinini açıklar, ilim isteyenlere yol gösterir, doğru şeriatı gözetir.[132]

Üçüncü husus ise bir imâmın haklarına mânî olmaya çalışanlar tâğût yani şeytan gibidir. İmâma karşı gelmek, makâmına gelmesine mânî olmak gibi amaçlarla yapılan her bir amel büyük bir günahtır.[133] İmâmet Hz. Peygamber'in ailesine (Ehl-i Beyt) aittir. Sadece Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın torunları imam olabilir. Onlara tâbî olunmadan kemâle erişilemez.[134]

Dördüncü husus da imamların görevi hakkındadır. Hz. Peygamber, tenzîl ve şeriatın bâtınî hakikatlerini açıklama görevini üstlenmiştir. Nâtıklar, açıkça konuşarak, imâmlar ise gizli manalarla iletişim kurmaktadır. Bâtın ilmi, insanın kurtuluşunu sağlamada önemli bir role sahiptir ve bu bilgiyi kişi tek başına elde edemez. Bâtın ilmine erişebilmek için bilgi sahibi bir kişiye bağlanmak, yani bir bağ kurmak gerekmektedir. Bu ahit olmadan, kişi zahirin altında gizlenen batını manayı keşfedemez.[135] Böylece batını manaya ulaşabilmek için imamlara tabi olmak gerekmektedir.

---

[128] Ra'd Sûresi, 13/7
[129] Nûr Sûresi 24/35.
[130] Enbiyâ Sûresi, 21/73.
[131] İvanow, s. 37.
[132] Sicistânî, (AK) s. 52.
[133] İvanow, ss. 41-42.
[134] Kâdî Nu'mân, (DSM), s. 20.
[135] İvanow, s. 36.

Netice itibariyle İsmâiliye'nin imâmet görüşüne göre imâma tabi olmak batını yani bir şeyin içindeki gizli manayı yani hakikati öğrenebilmek için dini bir görevdir. Ayrıca Kur'an algısına etkisi üzerinden değerlendirildiğinde Kur'an'a dâir hakikatlerin kaynağı yalnızca imamlar olarak gözükmektedir. İmâmlar dışındaki kişilerin kendi başlarına Kur'an'ın hakikatine ulaşamayacağı anlayışı ortaya çıkmaktadır.

2.2.4. Te'vîl Anlayışları

İsmâiliye'nin te'vîl anlayışında da dört önemli husus göze çarpmaktadır. Birinci husus te'vîl'in Nâtık'tan nakille gelen bir bilgi olmasıdır. Diğer bir deyişle Kur'an'daki batını bilginin tebliğinden ibarettir. Buna göre nâtıkın getirdiği ayetlerin zahirini herkes elde edebilmektedir ancak zahirin içinde te'vîl de gizlidir. te'vîli de Nâtık bilmektedir. Ancak nâtık te'vîl ile konuşmayıp te'vîli vasîsine öğretmektedir. Bunu da gizlice yapmakta ve Allah'ın bir emri olarak te'vîlle konuşması için vasiyette bulunmaktadır. Vasî, kendisinden sonra imâm olacak olan hüccete bu te'vîli aktarmaktadır. Hüccet, önceki vasîden miras aldığı te'vîl ile iletişim kurmakta ve insanları buna çağırmaktadır. Ancak yedinci dönemdeki Kâim'in varlığıyla birlikte, tüm şeriatların sona ereceği ve yeni bir şeriatın getirilmeyeceği anlaşılır. Bu nedenle, Kâ'im'in vekili tarafından insanlara iletilen bir te'vîl de bulunmayacaktır. Sıradan inananların/mü'min ise te'vîlde bulunma imkanları söz konusu değildir.[136]

İkinci husus, bâtın ilmi olmadan sadece zâhire tutunanlar kurtuluşa eremeyecektir. Buna göre insanı kurtuluşa erdirecek olan gizli bilgi Kur'an'ın bâtınındadır.[137] Böylece te'vîli bilmek ve buna göre hareket etmek dînî bir görevdir.

Üçüncü husus ise vasînin Kur'an'ın tamamını te'vîl etmiş olmasıdır. Buna göre nâtık ve vasî konum olarak birbirine yakındır. Bu sebeple vasîler Kur'an'ın tamamını te'vîl etmişlerdir.[138]

Dördüncü husus ise, te'vîl anlayışının ilk İsmailileri harf ve sayı gizemciliğine sevk etmiş olmasıdır.

---

[136] El-Yemân, **(NCM)**, s. 190; Avcu, ss. 180-182.
[137] İvanow, s. 49.
[138] Kâdî Nu'mân, (SCM), ss. 33, 40-42, 47.

Örneğin, Bakara Sûresi'nin başındaki *"Elif, Lâm, Mîm"*[139] harfleri arasında Elif'in nâtıka, Lâm'ın vasîye, Mîm'in ise imâm'a işaret ettiği ifade edilmektedir. Bu perspektiften bakıldığında gökyüzünde yedi gezegenin bulunduğu, gökyüzünün yedi katlı olduğu, haftanın yedi günü olduğu, burçların on iki olduğu ve bir yılda on iki ayın olduğu ifade edilir. İlâhî hikmet gereği, imâmların sayısı yedi ve nâtıkların sayısı on iki olarak belirtilir. Bu sayısal düzen, ilâhî düzenin bir ifadesi olarak kabul etmektedirler.[140]

2.2.5. Şeriat Anlayışları

İsmâiliye'nin şeriat anlayışına dâir iki hususta söz edebilmek mümkündür. Bunların ilki bâtın ve zâhir ayırımıyla bazı farklılaşmalara gitmekle birlikte Hz. Peygamber'in şeriatını devam ettirenlerdir. Söz konusu farklılaşmanın kaynağı da bâtın ve zahir ayırımıdır. Nitekim buna göre namaz iki çeşittir. Birincisi önceden belirlenmiş formüllerin okunmasından oluşan, özel oturuş ve secdeler ile birlikte bu konulara ayrılan özel kitaplarda ayrıntılı olarak tartışılan farz namazdır. Diğeri ise manevî namazdır. Nefsin ve şuurun yüksek terbiyesine dayalıdır ve ilim dâiresine aittir. Herhangi bir sabit formül ile yani önceden belirlenmiş oturuş ve secdelerle veya vücudun herhangi bir özel hareketiyle alakalı değildir. Ruhsal olarak ancak sürekli meditasyonun gücüyle veya konsantrasyon gücüyle kişinin nefsinin ayartmalarından uzak durarak şehvetten vazgeçmek ve hayatın en zor ve tatsız durumlarında veya yorucu ibadetlerde nefsine hâkim olarak (sabr) manevi saflığı korumaya yönelik ısrarlı çabasıyla gerçekleştirilebilmektedir. Kişi tüm bunlara hâkim olduğunda, gerçekten Allah'a arzulanan bağlılığı elde etmiş olacaktır.[141]

İkinci husus ise imâmet ve nübübvvet anlayışları sebebiyle şeriati ilga edenlerdir. Bunlar arasında yukarıda da değinildiği üzere Ebu'l-Hattab'ın takipçileri olan Hattâbîler ve Muhammed b. İsmâil (ö. 179/795 [?])'in şeriati ilgâ ettiğini savunanlar, Hamdan Karmat (ö. 293/906)'ın takipçileri olarak Karmatiler ve Hasan alâ Zikrihi's-selâm (ö. 561/1166)'ı görebilmek mümkündür. Neticede gerekçesi ne olursa olsun İsmâiliye'nin içerisinden bâzı gruplar geleneksel din anlayışının tamamen

[139] Bakara Sûresi, 2/1.
[140] Avcu, s. 181.
[141] İvanow, s. 56.

dışında bir inancı beniseyerek İslâm öğretilerinden farklı bir düşünceye savrulmuş, Kur'an ile olan bağlarını koparmıştır.[142]

2.3. İSMÂİLÎ TE'VÎL ÖRNEĞİ

İsmâilî literatür içerisnde te'vîllere dair kaleme alınmış eserlerin başında ise Câ'fer b. Mansûr el-Yemân (ö. 390/970)'ın Kitâbu'l-Keşf'i gelmektedir. Ebû Cafer'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. İsmaili davet içerisinde önemli bir yere sahip olmuş ve kendisine Seyyidü'l-ulemâ ve'l-fukahâ ve Bâbu'l-ebvâb gibi lakaplar verilmiştir. 390/970 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir.[143]

Eserde altı risale yer almaktadır. Her biri İsmailiyye mezhebindeki altı nâtıkı temsil etmektedir. İlk risalede Allah'ın kullarına yüklediği sorumluluklarla ilgili ayetlerin yorumlarına yer verilir. İkinci risalede zâhir (görünen), bâtın (gizli), ilim (bilgi), amel (fiil) ve had (söz) gibi kavramları içeren ayetlerin teviline yer verilir. Dördüncü risalede ise harfler ele alınarak, her birinin dini emirleri ifade ettiği manaların tahlili ve tefsiri sunulur. Üçüncü risalede, her asırda hakikati bilmek olan batın ilminin yüceliği vurgulanır. Aynı zamanda bu risalede, imamın ve Allah'ın bâtını ayakta tutma konuları ele alınır. Dördüncü risalede, Allah'ın önce harfleri yarattığına dair bir rivayet yer alır ve harflerin ayrı ayrı manaları olduğuna dikkat çekilir. Beşinci risale, ayetlerin bâtınî manalarından hüküm çıkarma, bazı meselelere cevap verme ve açıklamalar yapma amaçlarına ayrılmıştır. Müellif, burada bir ayetin bâtınî anlamından yola çıkarak, benzer bir ayeti açıklamaya çalışır. Altıncı risalede ise bazı ayetlerin tevilinden yararlanarak açıklanması yasak olan şeyleri korumanın önemi ve bu konuda ahd-misak almanın nasıl olacağı hakkında konuşulur.[144]

Kitâbu'l-Keşf'in sonunda metnin Şeyh Adem bin Safiyyeddin el-Yemenî el-Harazî tarafından yazıldığı, imamın emriyle de bu nüshanın hak etmeyenlerden saklaması ve gizlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Aynı vurgu birinci risalenin içerisinde de yer almaktadır. Biz burada metnin birinci risalesini değerlendireceğiz.[145]

---

[142] Hollister, ss. 311-313.
[143] Mustafa Öz, "Ca'fer b. Mansûr el-Yemenî", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 6, İstanbul, 1992, s. 553.
[144] Amannisa Alimoğlu, Şia Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Ca'fer b. Mansûr Kitabu'l-Keşf Örneği, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 4, 2014, ss. 175-176.
[145] Câ'fer b. Mansûr El-Yemân, **Kitabu'l-Keşf**, thk. Dr. Mustafa Galib, Daru'l-Endelüs, Beyrût, 1984, (KTC), ss. 23-53.

Metinde üç çeşit te'vîl yönteminin kullanıldığı göze çarpaktadır. Bunlardan ilki ayetin bir konuya delil olarak sunulması yani delil getirmektir. Biz bunu delalet te'vîli olarak isimledireceğiz. İkincisi ise ayeti anlamlandırmadır. Diğer bir deyişle ayete mana yüklemektir. Ayetlerin içerisindeki kelimelere yeni anlamlar katmaktır. Üçüncüsü ise ayetlerdeki ifadeleriden ortaya çıkan sayısal değerleri yorumlamaktır. Diğer bir deyişle hurûfî te'vîldir.

2.3.1. Delâlet Te'vîli

Birinci Risale'ye giriş olarak 'Allah'a hamd olsun ki, kulları fıtrat üzere yaratmıştır. O'nun sıfatlarını ve özelliklerini diller anlatmaktan, akıllar anlamaktan acizdir.' denilmektedir. Ardından da *"Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. (Bunca âyet ve delillerden) sonra kâfir olanlar (hâla putları) Rab'leri ile denk tutuyorlar."*[146] ayetine yer verilmektedir. Ardından da "Allah'tan başka ilah yoktur, O tek ve eşi yoktur. Muhammed, O'nun kulu ve elçisidir. Allah'ın selamı ve bereketi O'na ve O'nun ailesine olsun. Güç ve kudret ancak yüce ve büyük Allah'ın elindedir." denilmektedir.[147]

Metnin devamında ise bir mü'mine dini açıdan lazım olan şeyin hakîkat ve hâk ehlini tanımak olduğu belirtilmektedir. Dinin hakîkati Allah'ın rasulü ve velilerine emanet edilmiştir. Emânet kavramı için şu ayet zikredilmektedir: *"Şüphesiz Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, onlar bunu yüklenmekten kaçındılar, korktular; ama insan onu yüklendi. Çünkü insan çok zalimdir, çok cahildir."*[148] Ardından söz konusu metni okuyacak kişiden yemin alınmaktadır. Çünkü metinde anlatılan bilgilerin natıklardan nakille geldiği bu sebeple de muhafaza edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Sadık'tan nakille 'Kavimlerin helak olanları, bu konuyu düşünmeyip derinlemesine araştırmayanlar ve sırrı açığa çıkaranlar' olduğu vurgulanmıştır. Sırrı açığa çıkaran ise gerçeği bildikten sonra bundan uzaklaşmış ve hakkı inkar etmiştir. Konuyla ilgili de *"Allah, onların kalplerini, işitme yetilerini ve gözlerini mühürlemiştir. Onların üzerine*

[146] En'âm Sûresi, 6/1.
[147] El-Yemân, (KTC), s. 23.
[148] Ahzâb Sûresi, 33/72.

koyduğu bir perde vardır ve onlar için büyük bir azap vardır."[149] ayetine atıf yapılmaktadır.[150]

Bu gibi kimseler şeytanın vesvesesine uyarak, ilmin faydalarını, dinin mertebelerini, ilmin unsurlarını ve hakîkati yasaklar. Bu nedenle, hayvanlar gibi olurlar. Çünkü hakîkati tanımazlar ve yanlışı reddetmezler. Kalpleri mühürlenmiştir. Bu konuda delil olarak *"Andolsun, Biz insanı en güzel biçimde yarattık; sonra da onu en aşağıların aşağısına indirdik."*[151] ayetlerine yer verilmektedir.[152]

Metinde te'vîle yönelik çeşitli rivayetlere de yer verilmektedir. Bunların başında ise Câbir b. Zeyd el-Cû'fî'den nakledilen bir haber yer almaktadır. Buna göre Cûfî, Ebu Câfer el-Bâkır Muhammed bin Ali'den nakille Emirü'l-Mu'minîn, Kûfe'nin minberinde şöyle dediğini aktarmaktadır: "Ey İnsanlar, ben Mesih'im, körleri iyileştirir, cüzzamlıları temizler, kuşları yaratır ve bulutları dağıtırım. Ben o'yum ve o da bendir. Bunun üzerine bir adam ona yaklaşıp sordu: 'Ey Emirü'l-Mu'minîn, Tevrat Arapça mı yoksa başka bir dilde miydi?' O dedi ki: hayır, o A'cemî'dir Onun te'vîli Arapça'dır. Çünkü Mesih hak ile kaim olandır. Dünya ve ahiretin kralıdır. Bu, Allah'ın şu ayeti tarafından doğrulanmıştır: *"Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden hayata döndürüleceğim gün esenlik benimle olacaktır."*[153] İsa, Meryem'in oğludur ve benimle aynı kökten gelir. O, Allah'ın en büyük kelimesidir, O şahitlik eder ve ben de gayb alemleri üzerine şahitlik ederim.'[154]

Devamında da Allah'ın emri, Natıklarından başlayarak imamlara kadar sürekli bir bağa sahip olduğundan bahsedilmektedir. Ve sonuna itaat eden, ilkine itaat etmiş gibi olacaktır. Allah'ın emri, ilklerden sonraki kuşaklara kadar devam eder ve ilkine itaat eden, bu emri sonrakine iletir ve böylece devam eder. Yani Allah'ın emri, her çağda onu temsil eden kişiler aracılığıyla sürekli olarak aktarılır. Bu, kopmayan Allah'ın ipidir ve ayrılmaz bir bağdır. Câ'fer'e göre bu söz, sapkınlar ve doğru yoldan sapmışlar tarafından inkâr edilen, Allah'ın emrettiği şeyi iletmekle görevlendirilenlerin yerini, her çağda ve zamanda karanlık zıtlıklara tercih edenler tarafından inkar

[149] Bakara Sûresi, 2/7.
[150] El-Yemân, (KTC), s. 25.
[151] Tîn Sûresi, 95/4-6.
[152] El-Yemân, (KTC), s. 26.
[153] Meryem Sûresi, 19/33.
[154] El-Yemân, (KTC), s. 28.

edilmektedir. Bunlar, Natıklar'dan vesayetlerine ve onların vesayetinden sonra gelen imamlara kadar süregelen bağları koparırlar.[155]

Yine bir başka rivayete göre bir Şiî, Kufe'de hutbe veren Emirü'l-Müminin'e yaklaştı ve sordu: "Ey Emîrü'l-Müminin, bu toplumdan ne buldun?" Emîrü'l-Müminin cevapladı: "Kabuklarını yarıp çekirdekleri büyüten Yüce Allah'a yemin ederim ki, bu toplumda önceki toplumlardan daha fazlasını buldum." Bu sözüyle, kendisinin ilk ve son olduğunu doğrulamıştır. Bu, yüce Allah'ın şu sözünü doğrular: *"Yörüngelerinde akıp giderek doğan ve batan yıldızlara andolsun!"*[156] Emîrü'l-Müminîn devam etti: "Onlar benim vârislerimdir. Ben de onlarsız olamam. Biz kendimizi yok eder, düşmanlarımıza karşı direnir ve onları yönetiriz." Bu el-Kâ'im'in kılıcıdır. Her çağda Allah'ın hücceti bir peygamber ve seçilmiş bir imam olarak bulunur. Her birinin çağında düşmanı vardır, Allah (a.c.) şöyle buyurur: *"İşte bunun gibi her peygambere karşı, günaha batmış kimseler içinden bir düşman çıkardık."*[157] Öyleyse, peygamber bir peygamber gibidir, düşman da bir düşman gibidir. Her peygamberin düşmanı, ondan önceki ve sonraki peygamberlerin düşmanıdır, çünkü onlar Allah'ın emrine karşı geldiler. Kim ona karşı durursa, onun düşmanı olur. Allah'ın emri değişmez, iradesi değişmez. İsmâil'in İbrâhim'in vekili olduğuna karşı çıkan kimse, Ali'nin Muhammed'in vekili olduğuna karşı çıkar. Hârun, Mûsa'nın vekiliydi ve kendi zamanında düşmanlarının olduğu gibi, Ali de Muhammed'in vekiliydi. İslam'ın lideri olan Ali'nin söylediği şu söz, önceki milletlerin yaptığı gibi, peygamberlerinden sonra vekilleri tarafından görevlendirildiğini gösterir. Mûsâ'nın kavmi Hârûn'a karşı çıktı, İsa'nın kavmi de Şem'un'a karşı çıktı. Hepsi Allah'ın emrini reddettiler, bu emir tek ve değişmezdi. Aynı şekilde, Muhammed ve onun peygamberlerinin ve vekillerinin emri Ali'yi Musa'nın Harun'u gibi kabul eder. Allah Teâlâ'nın *"Babanız İbrahim'in dini"*[158] ifadesi bu konuda önceki açıklamalara ek olarak, yeterli bir açıklama içerir.[159]

Câ'fer bin Muhammed şöyle demiştir: "Ey Faziletli kişi, kim dün amel işlediyse, bugün onu alır; kim bugün amel işlerse, yarın onu alır. Her işin karşılığına, iyiliklere iyilik ve kötülüklere kötülük vardır. Rabbin kimseye haksızlık yapmaz. Ey Ey Faziletli kişi! Yüce Melik emrinde adil olduğundan başarılı olur, fakat hatalar

[155] El-Yemân, (KTC), s. 29.
[156] Tekvîr Sûresi, 81/15-16.
[157] Furkân Sûresi, 25/31.
[158] Hâc Sûresi, 22/78.
[159] El-Yemân, (KTC), s. 31.

yaptığında da geri çekilir. İlk başta iyilik yapar, sonra kötülük yapar ve sonra şöyle der: *"Bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz."*[160] Kâfirler için ise der ki: *"Sadece inkârcıları cezalandırırız."*[161] Ardından bu prensibi yaratıklar arasında ceza ile ödülün uygulanmasında benimsedi. Ve bu bağlamda, görünen şey daha fazla haksızlıktır."[162]

Bir bilgin şöyle demiştir: "O, Allah'tır, yaratıcıdır, her şeyi düzenleyen ve her şeye gücü yetendir. Dilediğini yapar ve insanlara gösterir." Allah'ın gücünü ve hikmetini yansıtan bir ayet de şöyledir: *"O gün hiçbir dostun dostuna bir faydası dokunmaz, onlar başka yerden de yardım görmezler. Yalnızca Allah'ın merhamet ettiği kurtuluşa erer."*[163] Bu, İmam Ali ve Şiîler için Allah'ın rahmet sahibi olduğu anlamına gelmektedir.[164]

Cebrâîl, ışıkla dolu meşalesiyle şehrin etrafında dolaşırken ve Kâ'im'in kılıcını kınına yerleştirir, Allah ise müminlerin göğsünü rahatlatır *"onların kalplerindeki öfkeyi giderir ve Allah, dilediğine tevbe kapısını açar"*[165] Ardından Kaim, bir şehre bayrak diktiğinde, önünde bir ay süresince korku yayılır. O, şehrin halkını hidayete eriştirmek için rehberlik yapmadan önce Allah onları hidayete eriştirir ve bu hidayeti reddedenleri Allah kükürtlü taşlarla cezalandırır. Sonuç olarak, hepsi hidayete dönerler, ona tamamen teslim olurlar. Haç kırılır, anlaşmalar sona erer, domuz öldürülür, şirk daveti sona erer ve kurtuluş daveti açığa çıkar. Bu, Allah'ın dinini tamamlayacağı vaadi ve Allah'ın peygamberine verdiği sözdür. Bu, Allah'ın şu sözleriyle ifade edilir: *"Onu, müşrikler hoşlanmasalar bile, bütün dinlerin üstün kılınması için gönderdik."*[166] Allah (a.c.), el-Kâ'im'in eliyle işler. O zaman boğalar ve aslanlar aynı havuzdan içerler, çoban koyun sürüsünü kurtlara teslim eder, ve el-Kâ'im şehre girer. O, haşmet ve itibarla minbere çıkar, genç bir adamdır, göğsü çok geniştir, teni sarıdır, üzerinde Allah'ın Rasulünün zırhı vardır ve başında bulutların örttüğü bir sarık bulunur. Zülfikâr kılıcını kuşanmıştır ve onun etrafında inananlar, demirin çekirdeklerinden daha sert kalplerle çevrilidir. Bir tek tekbir getirirler ve her münafık ve hainin içini ürpertirler. O gün, üstünlük Allah'ın, Rasulünün ve inananların olacaktır. Sonra, sabah namazının

[160] Enbiya Sûresi, 21/47.
[161] Sebe' Sûresi, 34/17.
[162] El-Yemân, (KTC), s. 32.
[163] Duhân Sûresi, 44/41-42.
[164] El-Yemân, (KTC), s.33.
[165] Tevbe Sûresi, 9/15.
[166] Sâff Sûresi, 61/9.

hutbesini öğleye kadar verir. Ardından iki ezan ve iki iqama ile iki namazı kılar. Sonra kabre gider ve duvarı yıkar, kabri tek başına bırakır ve ayakta durur. Bir yerde, haksız olanlar kaybederken, bir başka yerde insanların tümünü etkileyen fitne, görünüşte bir ok atmaktan daha büyük bir tehlike olabilir ve insanlar dayanışma içinde olabilir. O, kılıcını bırakır ve işlerinin hiçbir yanı gizli kalmaz. Bütün bid'atler, sonlandırılır ve gerçek sahiplerine geri döner. İnsanlar doğdukları gibi olur ve velayetin ehli olanlar, neler içinde olduklarını bilirler.[167]

Hz. Aliye 'Hz. Peygamber Rabbini gördü mü?' diye soruldu. Bunun üzerine o şöyle dedi: "Evet, Allah'ı iki kez gördüm. Birincisi kalbimle gördüm, ikincisi gözlerimle gördüm. İşte şu ayeti işittiniz mi: *"Elbette O'nu bir başka kez de gördü (veya 'daha bir kere gördü'). Göz ne kayardı, ne de taşkınlık gösterirdi."*[168] Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle dedi: Allah'ın şu ayeti hakkında: *"Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar."*[169] dedi: "Bu, şirktir" diyorlar, ama bu, dedikleri gibi değildir. Bu konuda ortaklık yapmak, yalnızca Allah'ın velisi ve lider olarak tayin ettiği Emirü'l-Mü'minin'in velayeti hakkında başkalarını ortak koşmasıdır. Yani onun yanında başka veliler veya liderler koymaktır ve onun veliliğini inkar etmektir. Bu, büyük bir sapma ve yolun çok uzak bir sapmasıdır. Allah'a ortak koşmak, bu dışında bir şey değildir. Allah şöyle buyurur: *"Kim Allah'a ortak koşarsa, Allah ona Cenneti haram kılar, varacağı yer Cehennemdir. Ne kötü son durak!"*[170] Bizleri ve sizi Allah'ın velileri ile ortak koşmaktan ve onlardan uzak durmaktan koruyan Allah'a sığınırız. Bu, burada açıklananın dışındadır. Allah'ın nüzûlünün gecikeceğini gördü, sonra başını kaldırarak şöyle dedi: "Allah, İbrâhim'i dost edindi, beni de sevgili olarak seçti. İşte beni ve Âdem'i aynı topraktan yarattı. Allah, Mûsâ ile yüz yüze konuştu, ancak perde arkasından konuştu. O ise benimle konuştu, ben de onunla konuştum. O beni gördü, ben de O'nu gördüm, aramızda bir perde yoktu. Eğer isterseniz, ölülerinizi diriltebilirim." Bunu kabul ettiler ve şöyle dediler: "Evet, bunu istiyoruz."[171]

[167] El-Yemân, (KTC), s. 38.
[168] Necm Sûresi, 53/13-17.
[169] Nisâ Sûresi, 4/48.
[170] Mâide Sûresi, 5/72.
[171] El-Yemân, (KTC), ss. 39-40.

2.3.2. Mânâ Te'vîli

Bu tür bir yaklaşımın temel özelliği metnin zahirinden anlaşılmayan çeşitli manaların metne eklenmesidir. Buna göre metinde zikredilen örnekler şu şekildedir: Allah'a itaat konusunda şöyle buyurulmaktadır: *"Allah, kullarına çok şefkatlidir."*[172] Onlar, itaat eden, velâyeti kabul eden ve bunlara iman eden kişilerdir. Allah, *"Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin; çünkü o, apaçık düşmanınızdır."*[173] buyurmuştur. Yani, şeytanın yolunu takip etmeyin.[174]

"İnsanlardan öyleleri vardır ki, "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler, oysa onlar gerçekten inanmış değillerdir. Onlar Allah'ı ve inananları aldatmaya çalışırlar, ama yalnızca kendilerini aldatırlar, farkında değillerdir."[175] Bu ayette, Hak'ı tanımamakta acziyet gösteren bazı Şiîler'den bahsedildiğini belirtmektedir. Onlar, *"Allah'a ve ahiret gününe inandık"*[176] derlerken, ahiret gününü Mehdî, Zaman Sahibi'nin günü olarak anlarlar.[177]

Allah Teala bir başka ayetinde *"Allah'ı ve inananları aldatmaya çalışırlar."*[178] buyurmaktadır. Buradaki inananlar şeriatı tanıyanlardır. Allah'ın şöyle buyurduğu gibi: *"Onlara 'Diğer insanlar gibi siz de iman edin' denildiğinde, 'Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?' derler. Biline ki, asıl akılsızlar onlardır, fakat bilmezler."*[179] İlk grup kararsız insanları ifade ederken, ikincisi kendileri takip edilmesi gereken ve Hâk sahiplerine iman edenleri temsil eder. İşte Allah, peygamberi üzerine böyle bir bilgi indirmiştir: *"Gerçekten onlar, sadece fesat çıkaranlardır, ama anlamazlar."*[180], *"İşte onlar, hidayeti sapıklıkla karıştıranlardır ve sapıklıklarını doğru yola değiş tokuş ederler. İşte onlar, hidayeti sapıklıkla değiş tokuş edenlerdir."*[181] Bu, Firavunlar'ı takip edenler için indirilmiştir.[182]

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Ey insan! Sana ne oldu da Rabbin olan Kerim'e karşı böyle büyükleniyorsun? O, seni yaratıp düzgün bir şekilde biçimlendiren ve seni*

[172] Bakara Sûresi, 2/207.
[173] Bakara Sûresi, 2/208.
[174] El-Yemân, (KTC), s. 38.
[175] Bakara Sûresi, 2/8.
[176] Bakara Sûresi, 2/8-9.
[177] El-Yemân, (KTC), s. 28.
[178] Bakara Sûresi, 2/9.
[179] Bakara Sûresi, 2/13.
[180] Bakara Sûresi, 2/12.
[181] Bakara Sûresi, 2/16.
[182] El-Yemân, (KTC), s. 28.

dengeleyen O'dur."[183] İnsan, unuttuğu, Rabbinden kendisine verilen nimetleri inkar ettiği zaman, Rabbinin lütfu ve cömertliği karşısında kibirlenir. Bu ifade, Arapça'daki bedevî dili kullanılarak ifade edilmiştir. Bu ayetin izahında kelime tahlili yapıldığı görülmektedir.[184]

Allah Teala'nın bir ayetinde *"Tûr'a, açık sahifeler üzerine yazılı kitaba, beyt-i ma'mûra, yükseltilmiş tavana, kaynayan denize andolsun ki, rabbinin azabı mutlaka gerçekleşecektir; ona engel olabilecek yoktur!"*[185] denilmektedir. Tûr Dağı Natıktır. Kitap gizli olan ilimdir. açıkça sergilenen hüccettir, inşa edilmiş ev zürriyet, yükseltilmiş tavan, sınırlandırılmış deniz babtır. Asıl azap hiçbir kaçışı olmayan Ka'im'dir.[186]

Allah'ın *"Onlar büyük haber hakkında neden tartışıyorlar?"*[187] ayetindeki zikredilen büyük haber, Allah'ın büyük olduğu ve O'ndan başka ilah olmadığı gerçeğidir. Bu ayet bir işaret, işaret bir isimdir, isim ise haberin sahibi olan Zaman Sahibi olan göğün ve yerin sakinlerinin icabet ettiği işarettir. Bu, inen bir olayla gerçekleşir. O, hakka dayanan, yaratıkların sırt çevirdiği şeydir, Allah'ın şu sözünü doğrulayan gerçeklikteki durumu: *"Hayır, bu büyük bir haberdir, fakat siz ona sırt çeviriyorsunuz."*[188] ve şu sözü: *"Hayır! O (Kur'an), bilgiye mazhar kılınmış olanların sıkıntıya düşmeden anlayabilecekleri apaçık ayetlerdir."*[189] Bunlar, velayeti bilenlerdir, onu inceleyenlerdir.[190]

"İhanete gömülmüş nankörler topluluğundan başkası âyetlerimizi inkâr etmez."[191] ayetinde bahsedilen inkarcıların burada reddettiği İmam Mehdî'dir.[192]

Allah (a.c.) şöyle buyurur: *"Allah, göklerin ve yerin nûrudur."*[193] Yani, göklerdeki nûr O'nun verdiğin hidayeti temsil ederken, yerdeki nur, insanlara hidayet veren İmamlar aracılığıyla gelir. *"Onun nûrunun misâli, içinde kandil bulunan bir kandilliktir."*[194] Bu örneği, Peygamber'in kızı Fâtımatü'z-Zehrâ için verilmiştir. Bu kandillik Hz. Hüseyin olarak yorumlanır. "Mum bir fânus içindedir", yani Hz. Hüseyin

[183] İnfitâr Sûresi, 82/6-7.
[184] El-Yemân, (KTC), s. 28.
[185] Tûr Sûresi, 52/1-8.
[186] El-Yemân, (KTC), s. 32.
[187] Nebe Sûresi, 78/1-3.
[188] Sâd Sûresi, 38/67-68.
[189] Ankebût Sûresi, 29/49.
[190] El-Yemân, (KTC), s. 35.
[191] Lokman Sûresi, 31/32.
[192] El-Yemân, (KTC), s. 29.
[193] Nûr Sûresi, 24/35.
[194] Nûr Sûresi, 24/35.

annesi Fâtıma'nın rahmindeydi. *"Fânus sanki mücevher bir yıldız gibidir."*[195] Yani Fâtıma'nın nitelikleri bir fânusa benzer ve diğer kadınlara karşı yıldız gibi parlaktır. *"Onu mübarek bir ağaçtan yakar."*[196] Yani İbrâhim, Halilurrahman, zeytin ağacını ifade eder ve zeytin, İmamlar ve elçiler olarak adlandırılan şeylerden biridir. İncir ise, veliler ve hüccetler olarak adlandırılan kişilerdir. Bunlar Nâtık'ın soyundan oldukları söylenir. Sonra şöyle denir: *"Doğu'ya da Batı'ya da ait olmayan"*[197] denir. Bu da din yani İbrahim'in dinidir.[198]

"Doğu da yok", yani İsa'nın dinine benzeyen Hristiyan milleti değil, "Batı da yok", yani Musa'nın dinine benzeyen Yahudi milleti değildir. Aynı şekilde, Allah şöyle buyurur: *"Babanız İbrahim'in dini… sizin adınızı Müslümanlar olarak koydu."*[199] Ve şöyle der: *"İbrahim ne Yahudi ne de Hristiyan'dı, o bir hanif ve Müslümandı."*[200] Sonra şöyle denir: *"Yağının neredeyse parladığını görebilirsiniz."*[201] Yani Hz. Hüseyin imametini daha ana rahminde iken ilan etmişti. Bu, onun zekası ve bilgeliğinin bir işaretidir ve Allah, dilediği kimseleri Nur'un içinde yol gösterir. *"Allah insanlar için örnekler verir ve Allah her şeyi bilir."*[202]

"İyi bir söz, iyi bir ağaca benzer."[203] ayetindeki bahsedilen söz Hz. Muhammed'in elçileri olan İmamların sözleri gibidir. Allah'ın şöyle dediğini işitmediniz mi: *"Ve Allah, sözleriyle gerçeği ortaya koyar."*[204] Bu, rasülleriyle yapılır. *"İyi bir ağaç gibidir."*[205] Yani Fatıma iyidir ve kökü sabittir. Çünkü Hz. Muhammed'in soyundan gelir. *"Gökte dalları vardır, Rabbinin izniyle her zaman meyve verir."*[206] Bu, imamların soyundan gelen her İmamın durumudur. *"Allah insanlar için örnekler verir; umulur ki onlar öğüt alır, düşünürler."*[207] İyi bir sözün örneği, iyi bir ağaç gibidir. "Kötü bir sözün örneği, kötü bir ağaç gibidir." Bu, Kuran'ın içindeki şu bâtınî anlamı içerir. "Yerden söküldü, hiç kökü yok," yani cehennemin en üst yerinden sökülmüştür. Yeryüzü cehennemden

[195] Nûr Sûresi, 24/35.
[196] Nûr Sûresi, 24/35.
[197] Nûr Sûresi, 24/35.
[198] El-Yemân, (KTC), s. 30.
[199] Hâc Sûresi, 22/78.
[200] Âl-i İmrân Sûresi, 3/67.
[201] Nûr Sûresi, 24/35.
[202] El-Yemân, s. 39; Nûr Sûresi, 24/35.
[203] İbrahim Sûresi, 14/24.
[204] Yunus Sûresi, 10/82.
[205] İbrahim Sûresi, 14/24.
[206] İbrahim Sûresi, 14/25.
[207] İbrahim Sûresi, 14/25.

kurtuluş için vahiy gibidir ve onu inkâr edenler kurtuluşa eremeyenlerdir. Yani din ve dünyada hiçbir geçerli soyu yoktur. *"Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar."*[208] Ve bu, evlilik konusundaki soy bağına işaret eder. Yani, sonraki nesillerin evliliklerinde dair te'vîldir. Ayrıca, ahiretteki te'vîle de işaret eder. *"Allah, zalimleri saptırır."*[209] yani Müminlerinin Emiri'nin velayetini inkar edenleri ve peygamberin sonrasında işi iddia edenleri saptırır. "*Allah, dilediğini yapar"*[210] Tevbe kabul eden ve merhametli olan O'dur.[211]

"Allah, dilediğini rahmetine dahil eder."[212] ayetinde Ali'nin velayeti konusunda samimiyetsizlik yaparlarsa, yani riyakârlık yaparlarsa ' inkar edenlerin mutlaka cezalandırılacağı'[213] belirtilmektedir. Emirü'l-Müminin'in velayetini inkar etmeleri halinde onları acı bir ceza yani büyük bir sıkıntı ve zorluk bekler.[214]

Allah Teala şöyle buyurmuştur: *"İnkâr yolunu seçip Allah yoluna da engel koyanların yapıp ettiklerini O boşa çıkarmıştır."*[215] Açık olan yol ise Emirü'l-Müminîn'dir. Onun velayetini inkâr eden ve bu inançla Allah'ın huzuruna çıkan kişi, işlerini boşa çıkarır, çabaları kaybolur ve çözülmüş toz olur. Kıyamet günü, yüzleri üzerine çevirilip cehenneme atılırlar. Bir kişi, amcaları gibi büyük dağlar kadar amel işlese bile, Allah'ın huzurunda Emirü'l-Müminîn'in velayetini kabul etmemişse, bu ameli ona fayda sağlamaz.[216]

Allah Teala şöyle buyurmuştur: *"Onların yaptığı her işi ele almış ve onu savrulup giden toz toprak haline getirmiş olacağız."*[217] ve yine Allah Teala şöyle buyurmuştur: *"O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez"*[218] Yaprak, rahimde düşen döllenmiş yumurtayı temsil eder *"ve toprakların karanlığında hiçbir tohum"*[219] yani çocuk *"ne ıslak, ne de kuru"*[220] yani hayatta veya ölü olarak kitapta açıkça yazılmıştır.[221]

---

[208] İbrahim Sûresi, 14/27.
[209] İbrahim Sûresi, 14/27.
[210] İbrahim Sûresi, 14/27.
[211] El-Yemân, (KTC), s. 40.
[212] İnsan Sûresi, 76/31.
[213] Fetih Sûresi, 48/25.
[214] El-Yemân, (KTC), s. 41.
[215] Muhammed Sûresi, 47/1.
[216] El-Yemân, (KTC), s. 42.
[217] Furkân Sûresi, 25/23.
[218] En'âm Sûresi, 6/59.
[219] En'âm Sûresi, 6/59.
[220] En'âm Sûresi, 6/59.
[221] El-Yemân, (KTC), s. 42.

Allah Teala'nın *"Biz onu yaratmadan (açıklamadan) önce"*[222] beyanı hakkında bu, açıklayan kişi, Natık olan İmam'ın kendisi olduğunu söylemiştir. *"Bu kitapta şüphe yoktur."*[223] Muhammed muhatabına onu açmadı mı? dedi. Açık kitap, Emîrü'l-Mü'minîn Ali ibn Ebî Tâlib'tir. Kesinlikle hiçbir şüphe yoktur, bu *"salihler için"*[224] şüphesiz bir rehberdir. Bu ifade, İmam Ali'yi kabul edenler ve Ali'nin vilayetini takip edenler ile ilgilidir. Onlar, zalimlerin ve sapkınların yönetimine karşı direnmişlerdir ve gizli bilgi olan İmamet ilminin bir kısmını bilen İmam'ı kabul etmişlerdir. Ayrıca, namazı ikame ederler ve Allah'ın kendilerine verdiği nimetlerden zekatı verirler. İşte bu kişiler kurtuluşa erenlerdir; yani ahirette kurtuluşa erenlerdir. Ali bin Ebî Tâlib'in velayetine sımsıkı sarılan müminlerin imamı "İsyankar ve zalimlerin velayetinden, dalalete dalanların imametinden sakın.' dedi. *"Gayba inanlar"*[225] gayb ile kendilerinin bilmediği imamların ilmini kabul ederler. *"Namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar"*[226] Hz. Hüseyin, İmamlar ve çocuklarına salat ederler. *"Kendilerine verdiğimiz rızıklarından infak ederler"*[227] Bu zekatın onun ailesine verilmesini ifade eder. *"İşte onlar felaha kavuşanlardır"*[228] ifadesi de ahirette kurtuluşa ermeyi ifade eder.[229]

Allah teala şöyle buyurdu: *"Görmedin mi, Allah'ın nimetini inkar edenleri?"*[230] Allah'ın nimeti, Emirü'l-Mü'minin'in (İmam Ali) velayetidir ve insanların nankörlüğü ise onun velayetine inkar etmeleridir. Bu yüzden toplulukları, gerçek anlamıyla bir iktidar sahibi olamamıştır. Onlar, gerçek bir iktidara da sahib olamayacaklardır.[231]

Allah (a.c.) şöyle buyurur: *"Siz bir zamanlar sapık bir topluluktunuz.' Ama şimdi İmam Ali'nin velayetini kabul ederek İslam'a döndünüz. 'Kıyamet gününe kadar da bu yolculuğa devam edeceksiniz.' Kıyamet günü, Natık'ın ortaya çıkışı ve onun iktidarı anlamına gelir. 'Ahirette cehennemi tadacaklar ve orası ne kötü bir yerdir."*[232] Allah, onların yanlış yolda olduklarına işaret eder.[233]

[222] Hadîd Sûresi, 57/22.
[223] Bakara Sûresi, 2/1-2.
[224] Bakara Sûresi, 2/2.
[225] Bakara Sûresi, 2/3.
[226] Bakara Sûresi, 2/3.
[227] Bakara Sûresi, 2/3.
[228] Bakara Sûresi, 2/5.
[229] El-Yemân, (KTC), s. 43.
[230] İbrahim Sûresi, 14/28.
[231] El-Yemân, (KTC), s. 43.
[232] İbrahim Sûresi, 14/29.
[233] El-Yemân, (KTC), s. 43.

"Onlar Allah'ı bırakıp başka şeylere taptılar, böylece sapıklığa düştüler."[234] ayetinde kastedile isen insanların Allah'ın velîlerine itaat ettikleri ve İmamlara Allah'ın velileri gibi davranmalarıdır. Özellikle İmam Ali gibi İmamlara tanrısal bir itaat sunmak olarak kabul edilir.[235]

"İncire ve zeytine andolsun"[236] ayetinden maksat Hasan ve Hüseyindir. *"Sina Dağı"*[237] peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'dir. *"Bu güvenli şehir"*[238] ise Emirü'l-Mü'minin Hz. Ali'dir.[239]

Allah teala şöyle dedi: *"Bir de şunu sor: 'Suyunuz çekiliverse size yerden kaynayan suyu kim getirebilir?'"*[240] Emirü'l-Mü'minin Ali b. Ebi Talib şöyle dedi: Allah, suyu örnek olarak vermiştir. Çünkü su gibi bilgi de yaşayanları canlandıracaktır. İlim, önceki alemin ilmiyle yaşayanları canlandırır. *"Suyu yardım edici"*[241] ifadesi ise, Allah'ın soyundan olan ve imama işaret eder.[242]

Allah teala şöyle buyurdu: *"Ve rabbin bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin."*[243] Arılar, Allah'ın rehberliğini ve ışığını emanet olarak taşıyan, yani İmamların sembolüdürler. Dağlar dailerdir. Hüccetlerin bulunduğu yerlerdir. Ağaçlar ise, hüccetlerin altında olan yani öğrencilerin bulunduğu yerlerdir. Allah, İmamlara şöyle der: *"Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; rabbinin koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği yollardan git!"*[244] Bu meyveler ilmi temsil ederken, Allah'ın yolları ise ameli temsil etmektedir. Ve şöyle buyurur: *"Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamında bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifa vardır."*[245] Bununla insanlar arasında ihtilafsız bir hüküm verdi denir. *"İşte bunda bir delil vardır."*[246] O, deliliyle ispat etmek ister.[247]

---

[234] İbrahim Sûresi, 14/30.
[235] El-Yemân, (KTC), s. 43.
[236] Tîn Sûresi, 95/1.
[237] Tîn Sûresi, 95/2.
[238] Tîn Sûresi, 95/3.
[239] El-Yemân, (KTC), s. 44.
[240] Mülk Sûresi, 67/30.
[241] Mülk Sûresi, 67/30.
[242] El-Yemân, (KTC), s. 44.
[243] Nahl Sûresi, 16/68.
[244] Nahl Sûresi, 16/66.
[245] Nahl Sûresi, 16/66.
[246] Nahl Sûresi, 16/69.
[247] El-Yemân, (KTC), s. 44.

Allah'ın şu sözüne işaret eder: *"(O gün) nûr (İmam) çıkarılınca (herkesin üzerine) o gün, kâfirlere çok zorlu bir gündür."*[248] Bu, Emirü'l-Mü'minin'e velayetin verildiği gündür ve *"İnkârcılar için hiç de kolay olmayan bir gündür."*[249] Yine Allah teala şöyle dedi: *"Darda kalana, dua ettiğinde karşılık veren, kötülüğü gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri kılan kimdir?"*[250]Allah Teâlâ, zor durumdakilere yardım edendir. Yûsuf, çıkacağı geceyi Allah'ı dualarla anarak korku içinde geçirmişti. Sabah olup da şafak vakti geldiğinde çıkar. Allah'ın şu sözünü hatırlayın: *"Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik."*[251] Onlar, ona karşı kötülük yapmayı düşünüyorlardı, hatta onun giysisini yırttılar. Bir de baktılar ki, kadının beli görünüyor. Yûsuf dedi ki, onlar yalan söylüyorlar, Allah onları lanetlemiştir. Ben sordum: O zaman Allah'ın delili nedir? O da dedi ki, Allah'ın gönderdiği delili görmüş: Ona gitmeyi düşündü ve onu öldürmeyi düşündü, fakat *"sonra Rabbini'nin gönderdiği delili gördü."*[252] Allah onun kesilmesini gerektirmediğini bildi ve ona düşen bir yükümlülük yoktu. *"Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik."*[253] Kötülük, İbrahim'in kurban etmeye niyetlendiği şeydir, ancak onu farz olmadığı bir zaman kurban etmek istedi. Ahlaksızlık ise, kadınların niyet ettiği şeydir. Bu, açık anlamıyla söylenenlerin ötesinde bir açıklamadır ve daha derin bir anlamı ifade eder. Derin anlamda, güçlü bir adamın karısı, onun yöneticilerinden birine işaret eder. Bu yönetici, doğru yolda bir arzuya sahipti ve Yûsuf'un açıklamalarını duydu ve onların güzel bir açıklamasını anladı. Zahiri mana, onun güzellik ve cazibesidir. Batıni manada ise, güzel ifade ve açıklama güzelliğidir. Yönetici, Yûsuf'u çağırmasını ve ona yönelik arzusuna uymasını ister. Bu çağrı, içsel olarak bir nikah gibi kabul edilir. Yûsuf, onun arzusunu ve anlayışını gördüğü için bu sözleşmeyi kabul eder.[254]

Dedi ki: Onun, ona yönelme arzusu hissettiğinin Zâhirî manası, ona gitme isteği olduğunu gösterir. Ayrıca, onlar onu öldürmeyi düşündü. Onu kesmeyi düşünüyordu, *"ancak Rabbinin delilini gördü."*[255] Allah'ın ilmiyle, onun kesilmesi

[248] Müddesîr Sûresi, 74/8-9.
[249] Müddesîr Sûresi, 74/10.
[250] Neml Sûresi, 27/62.
[251] Yûsuf Sûresi, 12/24.
[252] Yûsuf Sûresi, 12/24.
[253] Yûsuf Sûresi, 12/24.
[254] El-Yemân, (KTC), s. 45.
[255] Yûsuf Sûresi, 12/24.

gerekmeyen bir şey olduğunu biliyordu ve bu nedenle onun kesilmesi üzerine bir yükümlülüğü yoktu. *"Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik."*[256] Kötülük, kesmeye niyet ettiği şeydi ve çirkinlik ise onun düşünmesiydi. Bu açıklama, zahiri olarak daha iyidir ve batını anlama da daha yakındır. Bâtınî anlam ise şudur ki burada Aziz'in karısının, bir zamanlar kendisine dair bir arzusunun bulunduğu bakanlarından bir bakana meyl etmesidir. Gerçekten de ona karşı bir arzusu vardı. Buna karşılık Yûsuf'un cevabını ve güzel bir açıklama duydu. Bu sözün zahiri manasına göre bu yüz güzelliği ve güzel olarak vasıflandırılmasıdır. Batını manası ise ifade ve açıklamanın güzelliği, yani Yûsuf'un onu arzulamasını, anlamasını ve talep etmesini anlatan açıklamaların güzelliği. Vezir, onu Yûsuf'a çağırmak için eğilim gösterdi ve Yûsuf, onun talep ettiğini gördüğünde ve anladığında, ona karşı taahhütte bulundu. Yûsuf, kendisini davet edeceğini anlamış ve seve seve ona teslim olmuş, davet aslında evlilik gibidir ve bu istekteki arzusunu, anlayışını ve şevkini gördüğü için Yûsuf'un kendisine yemin etmesini istemiştir.[257]

Allah Teala şöyle dedi: *"Eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi."*[258] Allah'ın emirlerine ve dinin sınırlarına dikkat etmek, bir vezire sorulan bilgiyi veya sırları açıklamamak anlamına gelir. Bunun için önce ondan taahhüt alınması gerekir ve taahhüt sadece imama verilir. İmam kendisi için taahhütte bulunur veya davetçileri ve delilleri için taahhütte bulunurlar. Yûsuf o dönemde kesinlikle bir taahhütte bulunmamıştı, makamı hakkında bahsedilmemişti ve bilgisini açığa çıkarmamıştı. Bu nedenle, Yûsuf'a verilen, Allah'ın sınırlarının delilleri arasında yer alır. *"İşte böylece, kötülüğü ve çirkinliği uzaklaştırırız."*[259] Kötülük, Allah'ın sınırlarını aşmakla, bu nedenle önce ona taahhüt alınmadan verilmez. Çirkinlik ise, bilgiyi taahhüt alınmadan açığa çıkarmaktır. Yûsuf'un üzerine aldığı yükümlülük, bilgisini açığa çıkarmaktı.[260]

Allah Teala şöyle dedi: *"Hayır (ey insanlar)! Doğrusu siz çabucak gelip geçeni seviyorsunuz. Âhireti ise bir yana bırakıyorsunuz. Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak."*[261] Yani, *"Rablerine bakacaklar"*[262] ifadesi, İmam Ali

[256] Yûsuf Sûresi, 12/24.
[257] El-Yemân, (KTC), s. 43-44.
[258] Yûsuf Sûresi, 12/24.
[259] Yûsuf Sûresi, 12/24.
[260] El-Yemân, (KTC), s. 44.
[261] Kıyâmet Sûresi, 75/20-23.
[262] Kıyâmet Sûresi, 75/23.

için kullanılır. *"Ve yüzler o gün parlak olacak"*[263] ifadesi, onun zaferini ifade eder. *"Onunla fakirler olunacağını zannederler"*[264] ifadesi *"Onlar, nihayete ulaştığında 'Hayır artık çok geç! Can boğaza gelip dayandığında"*[265] İmam'ın velayetini kabul etmeyen ve ona inanmayanların hüsrana uğrayacakları duruma' benzer. Birinci kişi ve onun takipçileri, kıyametin başlamasından önce İmam'ın göreve başlamayacağını düşünüyorlar *"ve bacaklar birbirine dolaştığında; İşte o gün sevkedilen yer sadece rabbinin huzurudur."*[266]

Haşr günü *"Vaktiyle o hakka inanmamış, namaz da kılmamıştı."*[267] denir. O kişi, Kıyamet Günü'nde doğru söylemedi öncesinde Allah'a ibadet de etmedi. Çünkü namaz, Emîrü'l-Mü'minîn ve Allah'ın seçtiği imamlarına itaat anlamına gelir, ancak o kişi, bu itaatı reddedip Rasul'ün buyruğunu terk etti. Sonra, Rasulullah'ın sözlerini yalanladı ve Emir-ul-Mu'minin'den yüz çevirdi. *"Sonra da çalım sata sata yürüyüp yandaşlarına gitmişti. (Ey insan!) Acı sonun yaklaştıkça yaklaşıyor!"*[268] Kur'an'da her şeyi içeren bir vahiydir.[269]

Allah teala şöyle dedi: *"Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yüklendi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir."*[270]

Şeytan, iftiracıların arkadaşıdır. Ancak Allah, müşriklerin iftiracılarının yanında İmam Ali bin Ebi Talib'in velayetini yüceltmiştir. Velayet, Allah tarafından gökyüzündeki varlıklara, yer sakinlerine ve dağların meleklerine sunulmuş, ve onlar bu velayeti kabul etmişlerdir. Onlar Ali'nin faziletini tanımışlar ve kimse Ali'nin makamını iddia etmemiştir. Allah ve elçisi tarafından belirlenmeyen bir konuma sahip olmaktan kaçınarak, Allah'ın ve elçisinin kendileri için tayin etmediği bir yere kendilerini koymamışlardır. *"Ancak insan, bunu yüklendi, gerçekten de o çok zalim ve cahildir."*[271] Yani, Ali, Allah'ın ve Peygamberi'nin ona vermediği halde kendisini Müminlerin Emiri ve Peygamberin Halifesi olarak iddia eden kişiydi öyle mi? *"Allah,*

[263] Kıyâmet Sûresi, 75/24.
[264] Kıyâmet Sûresi, 75/25.
[265] Kıyâmet Sûresi, 75/26.
[266] El-Yemân, (KTC), s. 45, Kıyâmet Sûresi, 75/29-30.
[267] Kıyâmet Sûresi, 75/31.
[268] Kıyâmet Sûresi, 75/33-34.
[269] El-Yemân, (KTC), s. 46.
[270] Ahzâb Sûresi, 33/72.
[271] Ahzâb Sûresi, 33/72.

münafık erkekleri ve münafık kadınları, müşrik erkekleri ve müşrik kadınları cezalandırsın."[272] Onlar, bu yetkiye sahip olmayan kişilere bu makamı verirler. *"Allah, mü'min erkekleri ve mü'min kadınları bağışlar."*[273] Allah, onların günahlarını bağışlayacağını ve kendisinin çok bağışlayıcı ve esirgeyici olduğunu söylüyor.[274]

Allah Teala şöyle dedi: *"Ki onlar mallarından muhtaçları yararlandırmazlar; onlar âhireti de inkâr ederler."*[275] Zekât sadece namaz kılanlar üzerine farz kılınmıştır ve müşrikler üzerine farz kılınmamıştır. Bu ayet, Ali'nin (Allah'ın selamı onun üzerine olsun) velayetini inkar edenlere gelmiştir. Şeytanın onun liderliğini tasvir ettiği ve ona velayet verdiğini iddia ettiği kişilere gelmiştir. *"Onlar âhireti de inkâr edenlerdir."*[276] ifadesi, aslında onlar topun dönüşünü inkar eden kâfirlerdir. Bu süreç, Ka'im'in ortaya çıkışıdır. Allah bu dönemde, Hz. Muhammed'in ailesinin düşmanlarını zelil eder. Hak ile batılı ayırır, böylece batıl yok olur. Nitekim Allah Teala şöyle buyuruyor: *"O gün, (dünyada iken) haktan sapmış kişi ellerini ısırarak şöyle diyecek: 'Keşke peygamberle birlikte aynı yolda olsaydım!"*[277]

Ve şöyle der: "*Eyvah! Keşke falancayı kendime dost edinmeseydim! Meğer bana uyarıcı mesaj (yani, Allah'ın Elçisi) geldikten sonra, o dost bildiğim kişi bu mesajdan beni saptırmış! İşte şeytan insanı (böyle) çaresizlik içinde yapayalnız bırakır."*[278] Yani, şeytan yalancıdır ve ilk insanı yüz üstü bırakmıştır. *"Rasül şöyle dedi: "Ey Rabbim, gerçekten kavmim bu Kur'an'ı terk ettiler."*[279] Allah'ın selameti O'nun üzerinde olsun. Onu (Ali'yi) onlardan yüz çevirip unuttular. *"Her peygamberi suçlu insanların düşmanı kıldık."*[280] Bu nedenle Adem'in düşmanı Kabil, Nuh'un tufandaki insanlar, İbrâhim'in düşmanı Nemrut'un oğlu Kenân, Mûsâ'nın düşmanı Kârûn, Îsâ'nın düşmanı İsrailoğulları'nın liderleri, Muhammed'in düşmanı ise Kureyş'ten Ebu Cehil ve amcası Ebû Leheb oldu.

[272] Ahzâb Sûresi, 33/73.
[273] Ahzâb Sûresi, 33/73.
[274] El-Yemân, (KTC), s. 47.
[275] Fussilet Sûresi, 41/7.
[276] A'râf Sûresi, 7/45.
[277] El-Yemân, (KTC), s. 47; Furkân Sûresi, 25/27.
[278] Furkân Sûresi, 25/28-29.
[279] Furkân Sûresi, 25/30.
[280] Furkân Sûresi, 25/31.

Allah'ın şu sözünde de: *"Elif Lam mim! İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, 'İman ettik' demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?"*[281] İmam Ali için de bir imtihan oldu.[282]

"Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; kezâ O, yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır."[283] Musa'nın ashabı Harun ile sınanmış ve ona isyan etmiş ve Sâmirî'ye itaat etmişlerdi. İsa'nın ashabı da Şimon'u imtihan etti ve ona isyan etti ve Hellâs'a itaat ettiler. Bu ümmet de İmam Ali ile imtihan edilmiş ve ona isyan etmiş, ona itaat etmemiştir.

Allah'ın şu ayetinde: *"Ürünler ve nesil helak olur."*[284] denilmektedir. Nesil, Muhammed'in soyudur. *"Ona, Allah'tan kork! denildiğinde gururu kendisini günaha sürükler. Ona cehennem yeter! Orası ne kötü bir yataktır!"*[285] Bir sonraki ayet şöyle devam etmektedir: *"İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya adamıştır."*[286] Yani, İmam Ali'dir.[287]

Allah Teala: *"Ve Allah kime nur vermezse, onun nuru yoktur."*[288] buyurdu. Allah (a.c.), tevbe edenlere rehberlik etmek için Muhammed'i ve onun soyundan gelen İmamları, kendilerini takip edenlere bir nur olarak yaratmıştır. Övgü, onlara bağlı olanlar için bir elbise olarak verildi. Kimse için Allah bir İmam tayin etmezse, onun için bir nur yoktur. İşte bu, Allah'ın şu sözleriyle ifade edilir: *"Ve Allah kime nur vermezse, onun nuru yoktur' buyurdu."*[289] Allah (a.c.) ayrıca şunları söyledi: *"Ve harabe bir kuyu ve sağlam bir köşk vardır."*[290] Bu harabe kuyu, müminlerin lideri, sağlam köşk ise Rasulullah'tır."[291]

Allah, şöyle dedi: *"Ve onlar için yüce, doğru bir lisan verdik."*[292] Buradaki muhataplar sonradan gelen peygamberler ve onların takipçileridir. Bu kişilerin peygamberlerin yolunu takip eden vasiler olarak görev yapanlar anlamına gelir. İmamlar bu görevi birbirlerine devrederler. Ebû Abdullah'a göre, Allah yüzünün

[281] Ankebût Sûresi, 29/1-2.
[282] El-Yemân, (KTC), s. 51.
[283] Ankebût Sûresi, 29/3.
[284] Bakara Sûresi, 2/205.
[285] Bakara Sûresi, 2/206.
[286] Bakara Sûresi, 2/207.
[287] El-Yemân, (KTC), s. 48.
[288] Nûr Sûresi, 24/40.
[289] Nûr Sûresi, 24/40.
[290] Hâc Sûresi, 22/50.
[291] El-Yemân, (KTC), s. 49.
[292] Meryem Sûresi, 19/50.

nurundan bir perde yarattı ve her birini kendi isimlerinden adlandırdı. İşte bu isimler şunlardır: "El-Hamd" (hamd, ona ismi olarak verildi ve bu isim Nebiye atfedilir), "El-Âlî" (yüksek, İmam Ali'ye atfedilir), ve "Emîrü'l-Mü'minin" (Müminlerin Emiri, yine İmam Ali'ye atfedilir). Allah'ın güzel isimlerinden biri olan "Hasan" ve "Hüseyin" isimleri de bu şekilde türetilmiştir. Ayrıca, gökleri ve yeri yaratan Allah'ın adı "Fâtır"dir ve bu isimden "Fâtıma" adı türetilmiştir. Allah bu varlıkları yarattığında, onları Arş'ın sağ tarafında yerleştirdi. Sonra melekleri yarattı. Onlara baktıklarında, bu beş kişinin yüceliğini anladılar ve onlardan tesbih etmeyi öğrendiler. Bu nedenle, onların tesbîhleri meleklerin tesbihi gibidir.[293]

2.3.3. Hurûfî Te'vîl

Hurûfi te'vîlden maksat ayetlerideki çeşitli kelimelere sayısla değerler yüklemek, harflere ebced değerleri verip bunun üzerinden Kur'an'da farklı manalar aramak, ayetlerin içerisinde geçtiği sureler ile sayısal bağlantılarını kurmak, surelerin Mushaf içerisindeki konumunun sayısal değeri üzerinden okumak ve ayetlerdeki kimi tekrar ve ikilemeler üzerinden manalar devşirmek manasına gelmektedir.[294]

Ebu Ca'fer her ne kadar Kitabu'l-Keşf'in dördüncü risalesini bu konuya ayırmışsa da lonu bütünlüğünü bozmamak için birinci risalenin içerisindeki te'vîl örnekleriyle yetineceğiz. Buna göre *"Doğuların ve batıların rabbine yemin ederim ki."*[295] denilmektedir. Ebu Ca'fer bu ayetin ardından "Allah otuz dokuz doğu tarafı ve otuz dokuz batı tarafı ve sizin köyünüz hariç diğer otuz karye ile bir anlaşma ve ahit yapmıştır. Bizimle tanıdıkları bir kişiyi bir kişiden alıp kabul etmiştir." demektedir. Devamında da her karye/köyde bir uyarıcı ile zalim ve tirana karşı bir anlaşma yaptığını belirtmektedir. Bunun izahı ise şöyledir: "On iki ay, her aya karşılık bir delil vardır, yani yirmi dört gök vardır ve yerde bulunanlar da onlar gibidir, yani doğuların sayısı ve batıların sayısı otuz dokuzdur." Karyeler ise bablar, hüccetler, müberrihler ve cenahlar gibidir. Anladınız mı? Dedim: Evet, efendim, sana kurban olayım yedi kez. Ve Allah'ın dediği gibi: *"Gök yarılıp gül kırmızısı bir yağ gibi olduğu zaman!"*[296] dedi.

[293] El-Yemân, (KTC), s. 43.
[294] Mehmet Emin Bozhöyük, "Hurûf", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 18, İstanbul, 1998, s. 399.
[295] Me'âric Sûresi, 70/41.
[296] Rahmân Sûresi, 55/37.

Gerçekten de, doğruluğun ayakta olduğu bir manzarayı görüyormuşum gibi hissettim. Konuşanların işi sona erdi ve ilminin açığa çıktığı yerde ufuklar belirdi. İşte orada inkârcılara karşı koşanlar olacak, ve bu, engellenemeyen bir azaptır. Bu azap için bir engel yoktur.[297]

Allah teala şöyle buyurdu[298]: *"Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır."*[299] Yani birinci kişinin, ikinci kişiden daha fazla bilgi sahibi olduğu anlamına gelir. *"Sonra onları en aşağıya indirdik."*[300] Ancak, *"iman edip salih amellerde bulunanlar"*[301] olarak İmam'a itaat edenler istisnadır. Bu kişiler Muhammed bin Ebi Bekir ve Haşim bin Utbe bin Ebu Vakas gibi İmam'a itaat edenler, Salihler arasına katılanlardır. *"Onlar için akılların idrak edemeyeceği derecede bir ödül vardır. Artık bu kanıtlardan sonra (ey insan!) sana dini inkâr ettiren şey nedir?"*[302] Ey Muhammed, 'Emir-ul-Mu'minin'in velayeti hakkında kim sana birşey söyleyebilir? *"Allah Hakimlerin hakimi değil midir?"*[303]

Netice itibariyle genel bir değerlendirmede bulunulacak olursa İsmâiliye'nin Kur'an anlayışı, öğretisi ve felsefesiyle yakından ilgilidir. İsmâiliye geleneği, Kur'an'ın hem zahiri hem de batıni anlamlarını içerdiğine inanılmaktadır. Zâhirî anlam, Kur'an'ın dil ve anlamının açıkça ifade ettiği şeydir. Bâtınî anlam ise, metnin altında yatan daha derin, simgesel veya mistik anlamlardır. İsmâiliye geleneği, bu bâtınî anlamın, özel bir bilgi ve aydınlanma düzeyine ulaşmış kişiler tarafından anlaşılabileceğini iddia etmektedir. Bu noktada imâmet kavramına özellikle vurgu yapmaktadırlar. İmâmlar, İsmâili cemâatinin dini liderleridir ve bu liderlerin, Allah'ın irâdesini ve bilgisini anlamada ve yorumlamada özel bir yeteneğe sahip olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle, İsmâili Kur'an algısında, imamların öğretileri ve yorumlarına büyük önem atfedilmektedir.

[297] El-Yemân, (KTC), s. 33.
[298] El-Yemân, (KTC), s. 27.
[299] Tîn Sûresi, 95/4.
[300] Tîn Sûresi, 95/5.
[301] Tîn Sûresi, 95/6.
[302] Tîn Sûresi, 95/6-7.
[303] Tîn Sûresi, 95/8.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSMÂİLÎ KUR'AN ANLAYIŞININ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

İslâm dünyasının Kur'an'a dâir temel yaklaşımı Hz. Peygamber'e gönderilmiş vahîy olduğu yönündedir. Anlaşılması noktasında ise pek çok farklı görüş söz konusudur. Selefiler ya da "Ehl-i Hadîs'in Kur'an anlayışıyla Ehl-i Rey'in ya da Mu'tezîle'nin yaklaşımı bir olmadığı gibi Kur'ancıların yaklaşımı ile Tarihselcilerin görüşü de bir değildir. Yine Usûlîler ile Ahbarilerin Kur'an görüşü ile İşârîlerin görüşü de birbirlerinden farklıdır. Tüm bu görüşlerin ötesinde Amr b. As ve beraberindekiler ise Sıffin savaşında olduğu gibi Kur'an ayetlerinin yazılı olduğu metinleri mızrakların ucuna taktırmak suretiyle Kur'an'ın özel konumundan faydalanmak istediği de bilinmektedir.[304] Neticede Kur'an bir Mushâf olarak tek olmasına karşın insanların nazarındaki anlam ve konumu farklı farklıdır. Genel hatlarıyla bu yaklaşımların ortaya koyulması buna zemin hazırlayan etkenlerin tespit edilmesi tezimizin konusu olan İsmâiliye'nin Kur'an algısını ve diğerler ekollerin arasındaki konumunu belirlemeye çalışırken faydalı olacaktır.

3.1. BÂTINÎ TE'VÎL ANLAYIŞI

İslâm düşünce tarihinde İsmâilîler, Bâtıniye fırkasının ana unsuru olarak kabul edilmektedir. Bâtınîlik, nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak te'vîller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini (zarûrât-i dîniyye) bütün müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadî fırkalar olarak tanımlanmıştır.[305] Ayrıca, bu gruplara bu adın verilmesi, gizli (mestûr) bir imamın ardından gitmeleri, inkâr etseler bile inanmış gibi görünmeleri, asıl amaç ve hedeflerini gizlemeleri, faaliyetlerini gizlice yürütmeleri ve alemlerin sırlarına vakıf olduklarını iddia etmeleri gibi çeşitli sebeplere dayandırılmıştır.[306] Böylesi bir tanım farklılaşması sûfî/işârîleri dışarıda bırakmaktadır.

---

[304] Adem Apak, **İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, ss. 132-186.
[305] Abdülkâhir el-Bağdadî, s. 219.
[306] Avni İlhan. "Bâtıniye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 5, İstanbul, 1992 (YLM), s. 190

Bâtınîye'nin temel düşüncesinin, herhangi bir ilmî ölçüsü bulunmayan ve genellikle İslâm dininin belli başlı esaslarını nesh vesilesi olarak kullanılan te'vîllere dayandığı belirtilmektedir.[307] İsmâilîler bâtınî te'vîl anlayışlarını keyfî bir şekilde Kur'an'a manalar yüklemek olmadığını, güvenilir ve yanılmaz bir kaynak olan imamlardan aldıklarını belirtmektedirler.[308] İmamlar da söz konusu te'vîlleri kendileri üretmekten ziyade Nâtık'tan yani peygamberden bir rivayet olarak almışlardır. Ancak İsmâiliye'nin batını te'vîl anlayışıyla ilgili olarak ortaya çıkan ana problem İsmaili yazarların kitaplarında dile getirdikleri te'vîlleri hadis literatüründeki gibi senedlendirme yoluna gitmemeleridir. Bu durum aidiyet problemi doğurmaktadır. Diğer bir deyişle va'z edilen görüşlerin yazarın kendisine mi yoksa imamlara mı ait olduğu açık değildir. Söz gelimi Kâdî Nu'mân'ın, Sicistânî, Kirmânî ya da el-Yemân'nın metinlerindeki ayetlere dair izahların kaynağı imamlar mıdır yoksa imamlardan te'vîl olarak başka ifadeler mi ortaya koymuşlardır? Çünkü metinlerin içeriği dikkatle okunduğunda söz konusu ifadelerin yazarların kendisine ait olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Bâtınî te'vîl'in farklı yöntemlerinden bahsedebilmek mümkündür. Bunlar yukarıda da anlatıldığı üzere ayetlerin bir konuya delil olarak kullanılmasıdır. İkincisi ayetlere farklı manaların izafe edilmesidir. Bu mâna te'vîli te'vîlidir. Bir diğeri ise ihtiva ettikleri harf sayısına ve ebced hesabına göre ayetlerin yorumlanmasıdır. Bunun adı ise Hurûfî te'vîl'dir.[309] Mansûr el-Yemân'ın Allah'ın yarattığı ilk şeyin, harfler olduğunu söylediği aktarılmaktadır. Buna göre Allah her isme bir anlam vermiştir. Bu konudaki en küçük şey ise noktadır. İnsanoğlu bunlar ile anlamı elde etmişlerdir. Bu sebeple harfler ve onların sayıları hakikati ortaya koymada son derece önemlidir.[310]

Ayrıca Bâtıniye'nin kökeni konusunda Mecûsîlik, Sâbiîlik, Yahudîlik[311] gibi eski din ve kültürler olduğu belirtilmektedir. Buna göre Bâtınî anlayış bunların karışımından oluşmuş İslâm dışı bir inanç sistemi, hatta yeni bir dindir. Bir diğer

[307] İlhan, (YLM), s. 190.
[308] El-Yemân, **(NCM)**, s. 202.
[309] İlhan, (YLM) s. 190.
[310] El-Yemân, **(NCM)**, ss. 91-92.
[311] Yahudi inanç sistemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Ravza Aydın, "Yahudi İman Esasları", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 25, 2012/1, ss. 189-210.

kaynağı ise Yeni Eflatunculuk gibi felsefî akımlardır.[312] Ancak İsmâilî metinlerde kendilerini Müslüman olarak tanımladıkları da açıktır.[313]

Netice itibariyle İsmâiliye'nin bâtınî te'vîl anlayışı söz konusu görüşlerin üçüne dair unsurları da bünyasinde taşıdığını izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim te'vîlin imamlar üzerinden nakledilen bir bilgi olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanında İsmâilî düşüncesine etkileri açık olan Ebu'l-Hattab el-Esedî, Hamdan Karmat gibilerin Mecûsîlik, Sabiîlik ve Yahudîlik gibi eski dinlere sahip kökenlerinden bahsedilmektedir. Yeni Eflatunculuk ise Nesefi ve es-Sicistani ile birlikte İsmâilî düşüncenin ana çerçevesi haline getirilmiştir.

Söz konusu din ve felsefî öğretilerin ortak noktasında düalist yaklaşımlara sahip olmaları yatmaktadır. Mecusilik'te Ahura Mazda ve Ehrimen'ini iyi/kötü olarak savaşması[314], Sâbiîlik'teki Nûr ve Karanlık mücadelesi[315], Yeni Eflatunculuk'taki Tanrı'dan aklın, ondan nefsin ve devamında da diğer varlıkların ortaya çıktığı anlayışı yer almaktadır.[316] Buna göre Bâtınîliğin temel anlayışı bir şeyin iki yüzü olduğu anlayışıdır. Diğer bir deyişle Bâtınîlik salt yalan ve uydurmalardan oluşan bir inanç sistemi değildir. Düalist yapı anlayışına sığınarak farklı öğretiler oluşturanların dayanağı olduğu için kötü bir anlayış olarak değerlendirilmiştir.[317]

3.2. İSMÂİLİYE VE DİĞER MEZHEPLERİNİN KUR'AN ANLAYIŞLARI

Kur'an algısı bağlamında İslâm dünyasının diğer paydaşları ile benzerlikler ve farklılıkların tespiti İsmâiliye'nin Kur'an tsavvurunun çerçevesinin belirlenmesinde katkı sunacaktır. İslâm dünyasının diğer paydaşlarıyla olan benzerlik ve farklılıkları zihin dünyalarını oluşturan unsurların İslâm düşüncesinin neresinde kalacağını ortaya koyacaktır. Bu çerçeveden hareketle ilk olarak İsmâiliye ile yaklaşım ve inanç

---

[312] Mustafa Öztürk, **Kurʾan ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Teʾvil Geleneği**, Ankara Okulku Yayınları, Ankara, 2016, ss. 25-26.
[313] El-Yeman, **(NCM)**, s. 25.
[314] Mecusî inanç sistemi hakkında bkz. Hayreddin Kızıl, "Mecûsî Dünya Görüşünde İnsanın Konumu", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7, Nisan 2015, ss. 90-112.
[315] Sabiî inanç sistemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Serhan Osmançelebioğlu, " Sâbiîlik'te Işık–Karanlık Düalizminin Mitos Çözümlemesi: Sağ Ginza 12'deki Metin Bağlamında", **İslam Tetkikleri Dergisi,** Sayı: 10, 2020/2, ss. 681-685.
[316] Yeni eflatunculuk hakkında detaylı bilgi için bkz. Cahid Şenel, **Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2012.
[317] Bağdâdî, s. 207.

hususundaki benzerlikler üzerinden bir tasnif ortaya koyacağız. Her bir ekolün İsmâiliye'nin Kur'an algısına ilişkin hususlardaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra İsmâiliye ile olan bağlamını değerlendireceğiz.

3.2.1. İşârîler

İşâret, bir şeyi göstermek yerine, anlamı sır dolu bir şekilde ifade etme sanatıdır. Sözcüklerin ötesine geçerek, aracısız bir şekilde başkasına iletilen bilgiyi temsil eder. Tasavvufta ise, yalnızca ilham ve sezgi yoluyla anlaşılabilen, gizemli bir mana olarak tanımlanır. Sözlerle tam olarak ifade edilemeyen, ancak içsel bir keşif ve ilhamla elde edilen bir manayı bünyesinde taşır. Kur'an ayetlerinin keşif ve ilhamla yorumlandığı tefsîrler, işarî tefsîr olarak adlandırılmaktadır. İbn Arabî ise gerçek tefsîrin işarî tefsîr olduğunu ifade etmiş, ancak bu tefsîrin sahiplerinin şekilci alimlerden korktukları için ona işaret denildiğini belirtmiştir.[318] İşârî tefsîrin önde gelen isimleri arasında ise Hasan-ı Basrî ve İbn Arabî'yi zikredebilmek mümkündür.

Hasan-ı Basrî'nin bizzat kendisi tarafından kaleme alınmamış olmasına rağmen, tefsîrle ilgili açıklamaları pek çok tefsîr, kıraat, tabakat, hadis, tasavvuf ve teracim kitaplarında yer almaktadır.[319] O'nun Kur'an anlayışının merkezinde ise işârî anlayış yer alıyordu. O, zahir ve batın konusundaki yaklaşımını batınının araştırılması ve zahir ile kıyaslanması neticesinde öğrenilebileceğini belirtmiştir. Buna göre hem Kur'an'ın zahiri manalarının yanında bâtınî manalarının olduğunu kabul etmekte hem de bunların bireysel bir çaba ile öğrenilebileceğini iddia etmektedir.[320]

Yine Hasan-ı Basrî'nin bir ayeti okuduğunda kalbinde Allah korkusunun depreştiği, kendisi de ayetlerden kalbine doğan zevke göre vaazlar verdiği nakledilmektedir. Öte yandan Emevî devletini sevmediği bilinen Hasan-ı Basri'nin, Kur'an'da bahsedilen ulu'l-emr ile kastedilenin halife olmayıp bundan maksadın alimler olduğunu dile getirdiği de aktarılmaktadır. Buradan hareketle onun işârî tefsîr anlayışının kaynağı yalnızca kalbine doğan zevk olmayıp bunun ötesindeki hissiyatların da söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. [321]

---

[318] Süleyman Uludağ, "İşari Tefsîr", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 23, İstanbul, 2001, s. 424.
[319] Abdülhamit Birışık, "Hasan-ı Basri", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 16, İstanbul, 1997, ss. 301-303.
[320] Ateş, s. 182.
[321] Ateş, s. 181.

İşârî tefsîr anlayışına yön veren bir diğer isim de İbn Arabî (ö. 638/1240) olmuştur. Onunla birlikte, basit manada zühd merkezli tefsîr anlayışlarının yerini felsefi tefsîrler diğer bir deyişle vahdet-i vücutçu nazarî te'vîller almıştır.[322] Vahdet-i Vücut anlayışı, yaratıcı ile yaratılan arasında teklik veya birliği vurgulayan bir düşünce sistemidir. Bu anlayışa göre, kendi kendine var olan tek varlık, varlığı tam ve kesin bir şekilde ifade eden bir varlıktır. Bu varlık da Allah'tır. Allah, herhangi bir zamana veya başlangıca bağlı olmayan bir varlıktır; çoğalma, bölünme, değişme veya yenilenme gibi kavramları kabul etmez. Bu sebeple de evrendeki her şey Allah'ın bir tezahürüdür ve dünyadaki görünen çeşitlilik ve çokluk sadece illüzyondan ibarettir. Aslında Allah, varlığı itibarıyla değil, sıfat ve eylemleriyle her şekil ve kişilikte mutlak olarak mevcût olurken, hiçbir şekilde değişime uğramadan kendini gösterir ve açığa çıkarır. Allah'ın varlık ve özellikleri, her bir varlık ve şahısta değişmeden ve kaybolmadan tecelli eder.[323]

Neticede İbn Arabi tefsîrinde her ayete ilk olarak celâl makamında, devamında cemal makamından son olarak da itidal makamnda üç farklı mana vermiştir. Îtidâl makamının da Berzâh makamı olduğunu kabul etmektedir. Bu çerçeveden harekete ayetlerin içerisine farklı yaklaşımlar neticesinde manalar konumlandırmıştır. Bunların yanında da zahiri tefsîr ile işârî tefsîr arasında bir fark görmediğini belirtmiş, şer'î ayetlerin zâhirî tefsîrini de kabul etmiştir.[324]

Örneğin İbn Arabî, Bakara Suresi 6. *"İnkâr edenleri uyarasanız da uyarmanız da aynıdır, çünkü onlar inanmazlar"* ayetiyle ilgili olarak;

> *"Ya Muhammed, bana olan sevgilerini gizleyenler var ya, işte onları senin gönderdiğim tehdidim ile uyarsan da uyarmasan da birdir. Çünkü onlar senin sözüne inanmayacaklardır. Zira onlar benden başkasını düşünmezler. Halbuki sen onları hiç düşünmedikleri ve görmedikleri şeyle tehdit ediyorsun. Onlar nasıl sana inanırlar ki ben onların kalpleri üzerine mühür vurmuşumdur. Oraya benden başkasını koymamışımdır. Kulaklarını da mühürlemişim. Alemde benden başka bir söz işitmezler. Gözlerinde de benden başkasını görmelerine engel olan*

[322] Muhammed Erol Kılıç, "İbn Arabî", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 20, İstanbul, 1999, ss. 493-516.
[323] Mustafa Özgen, "Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Ru'yet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme" **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 2, Sayı:13, Ağustos 2013, ss. 63-83.
[324] Davut Ağbal, **İbn Arabî'de İşari Tefsîr**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 237.

bir örtü vardır. O örtü onlardan masivayı gizlemiştir. Onlar benden başkasını görmezler."[325] şeklinde bir te'vîl ortaya koymaktadır.

Burada İbn Arabî ayetin tefsîrine vahdet-i vücutçu yaklaşımını eklemlemektedir. Bu yönüyle genel olarak Hasan-ı Basri'de de gördüğümüz kalbe doğan zevkin tezahürü şeklindeki işârî tefsîrin yerine ayetin manasını aktarırken metine sır saklamak, kendi zihnindeki bir düşünceyi işârî mana olarak Kur'an'dan temellendirmek gibi bir durum da ortaya çıkmaktadır.

Neticede İşârî tefsîrin iki vechesi olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Buna göre işârî tefsîrin bir veçhesi kalbe doğan ilham ve keşfin başka insanlara aktarılabilmesi için sembolik bir dilin kullanımıdır. İkinci veçhesi ise verilmek istenen bir mesajın ayetin izahında saklanmasıdır. İkinci veçhe bir bakıma gizli bir haberleşme olarak ortaya çıkmaktadır. Esasında her iki veçheyi de İsmâiliye ve İşârîler için ortak bir özellik olarak görebilmek mümkündür. Nitekim İsmaililerin tarihini aktardığımız ilk bölümde de görüldüğü üzere pek çok kez takibata uğramış ve gizlenmeye mecbur kalmışlardır. Bu sebeple böylesi bir dili kullanmaları muhtemeldir. Batıni te'vîl ve işârî yöntem amaç ve mahiyet açısından benzerlik arz etmektedir.

3.2.2. Ahbârîler

Şii mezhepler arasında, dini hükümlerin belirlenmesinde farklı yöntemler uygulanmıştır. Bu farklı yaklaşımlar genellikle Ahbâriye ve Usûliye olarak adlandırılmıştır. Ahbâriye, mutlak bir bağlılık ilkesiyle hareket ederek imamlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin tek kaynak olduğunu savunan bir geleneğin adıdır. Ahbâriyye geleneğine göre, imam gizemli bir şekilde kaybolduğunda bile Şii toplumuyla bağını sürdürmektedir. Bu nedenle, fıkhî ve itikadî sorunların çözümünde, imamlardan nakledilen haberler yeterli kabul edilmektedir.[326] Ahbârîlerin ilk dönem alimleri arasında ise Kummî ve Ayyâşî gibi alimler, sistematik bir yapıya büründüğü yeni dönemdeki önde gelen alimleri arasında Esterâbâdî ve Feyz-i Kâşânî gibi isimler yer almaktadır.[327]

---

[325] Ateş, ss. 182, 188-189, Muhyiddin İbn Arabi, **Fütuhât-ı Mekkiyye**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Cilt: 1, Beyrut, 1979, s. 149.

[326] Habib Kartaloğlu, "İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Örneği" **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 24, 2011/2, s. 194.

[327] Metin Yurdagür, "Ahbariyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 1, İstanbul, 1988, ss. 490-491.

Geçmişten günümüze kadar imâmiler arasında dinî hükümlerin tesbiti noktasında aklın konumu tartışılmıştır. Genel görüş, dinî otoritenin genellikle mâsum olarak kabul edilen imamların kişiliğinde yoğunlaştığını belirtmektedir. İmâmiyye inancına göre, Allah'ın seçtiği, üstün özelliklerle donanmış ve günahlardan mâsum bir dini liderliğe, insanlık sürekli olarak ihtiyaç duymaktadır. Bu düşünceye dayanarak, inandıkları kişiler olan bu imâmların sözlerini ve rivayetlerini büyük bir özenle koruma çabası göstermişlerdir. Ahbârîler, bu tür bir durumda ayetlerin gerçek tefsîrcilerinin, Allah'ın bu göreve atadığı mâsum imamlar olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden, imâmların ortaya koyduğu haberler, ayetlerin zahiri manalarınını da önünde görmektedirler. Ayrıca akıl merkezli bir yaklaşıma da yer verilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. İmamlardan gelen haberlerin dinî hükümlerin tek kaynağı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşe göre, imamlardan aktarılan rivayetlerin tümü doğru ve kesin bilgiyi içermektedir. Sonuç olarak, Ahbârîler, ayetlerin zahiri mânâlarının yanı sıra batını mânâlar da içerdiğini ve bu mânâların yegâne kaynağının imâmlar olduğunu savunmaktadırlar.[328]

Ahbârîlerin Kur'an ile ilgili görüşlerinden bir diğeri ise Kur'an'ın tahrîf edildiği konusudur. Nitekim mütekaddimun Ahbârîlerinden Ali b. İbrâhim el-Kummî, tefsîrinde Kur'an'ın tahrîf edildiğine dair bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Kur'an'ın değiştirildiğini belirten pek çok rivayet nakletmektedir. Onun zikrettiği rivayetler genel olarak Kur'an ayetlerinin birçoğunda hazif yapıldığı, bazı ayetlerdeki kelimelerin ise değiştirildiği noktasındadır.[329] Yine bazı ayetlerde ise harf veya terkiplerin eklendiğini vurgulamaktadır. Örneğin Kummî, Âyetü'l-Kürsî'nin tefsîrinde, Mûsâ er-Rızâ'nın, Âyetu'l-Kürsî'yi Mushaf'ta yazandan farklı şeklinde okuduğuna dâir kendi babasından bir rivayet nakletmektedir.[330] Yine Kummî'ye göre, Âl-i İmrân Sûresi'nin 110. ayetinde geçen *"ümmet"* kelimesi *"imamlar"* şeklinde nazil olmuştur.[331]

Ahbârîlerin yeni dönem alimlerinden olan Feyz-i Kâşânî de Kur'an'ın tahrîfi konusunda kendisinden önceki Ahbârî âlimleri ile aynı kanaâti paylaşmaktadır.

---

[328] Yurdagür, s. 491.
[329] İhsan İlahi Zahir, **Şia'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı**, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Afşaroğlu Matbaası, Ankara, 1984, ss.85-86.
[330] Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummi, **Tefsîru'l-Kummî**, Müessetü'l-Âlemi li'l-Matbû'ât, Cilt: 1, Beyrût, 2007, s. 84.
[331] Kummî, s. 106.

Kaşani, tefsîrinde Kur'an'ın tahrif edildiğine dâir imamların rivayetlerine yer vermektedir. Ona göre söz konusu rivayetler mevcut Mushaf'ın bir bütün olarak Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an olmadığını ortaya koymaktadır.[332]

Ahbârîler, Kur'an'ın zâhirî (açık) anlamlarını eylem ve davranışlarında bağlayıcı görmeyi uygun bulmazlar. Diğer bir deyişle, Arap dilinin temel ilkeleri ve kuralları çerçevesinde Kur'an'ı anlamaya çalışmanın, kabul edilemez olduğunu belirtirler. Dahası, bu durum onlara göre pratikte de gerçekleştirilemez. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) gibi âlimler, Kur'an'ın zahiri anlamlarından hüküm çıkarmanın câiz olmadığını savunurlar.[333]

Buna göre Ahbârîler de aynı İsmâiliye gibi Kur'an'ın anlaşılmasında batını/derûnî mânâya vurgu yapmaktadır. Yine söz konusu mânâyı ortaya koymakla yükümlü olanların da imâmlar olduğunu savunmaktadır. Ayrıca İsmâiliye ile Ahbârîlerin Kur'an anlayışlarındaki merkezî fark Kur'an'ın tahrîfi meselesidir. Ahbârîler tahrîften söz ederken İsmâilîlerin böylesi bir söylemine rastlanmamaktadır.

3.2.3. Usûlîler

Usûliye, İmâmî Şîası içerisinde, on ikinci imamın gaybetinden (260/874) sonra mezhep taraftarının kabul edilebilir saydığı nakilleri aklî prensipler çerçevesinde anlayan ve içtihadı kabul edip uygulayanları ifade eden bir terimdir.[334] Fıkhî hükümlerin nasıl çıkarılacağıyla ilgili belirli ilkeleri Usûl-i fıkıh ilminden yararlanarak ortaya koymuşlardır. Bu prensipler, ekolün gelişmesine katkıda bulunmuş ve İsnâaşeriyye içinde hâkim bir düşünce ekolü haline gelmesini sağlamıştır.[335] Önde gelen şahsiyetleri arasında Şeyh Müfîd, Ebu Câ'fer et-Tûsî ve Fazl et-Tabresî gibi isimleri zikredebilmek mümkündür.

Usûlîler, dinî hükümlerin temel kaynaklarını belirlemek için Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl prensiplerini kullanmıştır.[336] Kitap ve sünnetin lafzi manaları geçerlidir

[332] Sabahattin Gümüş, **İsnâaşeriyye Tefsîr Geleneğinde İmametle İlişkilendirilen Ayetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul, 2020, s. 45.
[333] Gümüş, s. 52.
[334] Mustafa Öz, "Usulîyye", **Türkiye İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 42, İstanbul, 2012 (OL), ss. 214-215.
[335] Gümüş, s. 57.
[336] Hayreddin Karaman, "Ca'ferîyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, İstanbul, 1997, ss. 4-10.

ve bunlar ancak akılla anlaşılır. Nakil yoluyla aktarılan hükümler, akıl prensiplerine uygun olarak sunulur. Bu nedenle, Kur'an ve sünnetin zahirinden ve imamlardan gelen rivayetlerden kesin bilgiye ulaşılır.

Toplum, müctehidler ve mukallidler olarak ikiye ayrılır. Müctehidler, dinin her alanında uzmanlaşmış, derin bir bilgiye ve yetkinliğe sahip olan kişilerdir. Mukallidler ise müctehidlerin takipçileridir ve onların görüşlerine bağlı kalan kişilerdir. Ancak, bir müctehidin veya otoritenin ölümünden sonra, onun taklid etmek doğru bir yaklaşım değildir. Ancak, mutlak bir vekil konumundaki müctehidin, imama olan tabiiyyetini taklit etmek uygun olacaktır. Kaldı ki hüküm çıkarabilmek için pek çok ilme vakıf olunması gerekmektedir. Müctehid, ulaştığı sonuçta hata yapmış olsa bile, ictihâdı mânevî bir mükâfâta ulaşma vesîlesidir. Çünkü ictihâd ile ortaya koyulan hükümler zanna dayanmaktadır.[337]

Ebû Câ'fer et-Tûsî ve Fadl et-Tabresî gibi alimler, Kur'an'ın zahiri anlamıyla anlaşılabileceğini belirtmektedir. Ayrıca, bazı ayetler ve haberlerin bu görüşlerini desteklediğini belirtmektedirler. Nitekim onalara göre Kur'an'da herşeyin açıklandığı ve eksik bırakılan hiçbir şeyin olmadığını belirten ayetler vardır. Bunların yanında Kur'an'ın açık bir Arapça ile indirildiğini, her peygamberin de kendi kavminin diliyle gönderildiğini belirten ayetler vardır. Bu ayetlerde söz konusu görüşünü destekler niteliktedir.[338]

Usûlîler ayrıca Ahbarilerin aksine Kur'an'da tahrîf yapıldığı görüşüne karşı çıkmaktadır. Onlara göre hâl-i hazırdaki Kur'an metninde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir.[339] Örneğin Şeyh Müfîd, mevcut Mushaf'ta ziyâdelik veya noksanlığın olmadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, Usûlîler, Hz. Muhammed'e gelen ayetlerin tefsîrine dair açıklamaların Allah tarafından indirildiğini ve bu açıklamaların Hz. Ali'nin mushafında bulunduğunu belirtmektedirler. Ancak bu açıklamaların Allah tarafından nazil olmasına rağmen icâz yönü olmayan bilgiler olduğunu, bu sebeple de mushafın derlenişi esnâsında metine koyulmadığını belirtmektedir. [340]

Tûsî hem Sünnî hem de Şiî hadis literatüründe Kur'an'da tahrif edilmişliğine dair rivayetlerin kesin bilgi statüsünde olmayan ahad rivayetler olduğunu

[337] Öz, (AL), ss. 214-215.
[338] Ebû Câ'fer et-Tûsî, **Tibyân fi't-Tefsîri'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-Emîn, thk. Ağa Büzürg et-Tahranî, Cilt: 1, Necef, 1957, ss. 84-85.
[339] Gümüş, s. 70.
[340] Ebû Abdullah Şeyh Müfîd, **Evâ'ilül'l-Makâlât**, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Lübnan, 1983, ss. 80-82.

belirtmektedir. Dolayısıyla, bu rivayetlere itibar etmenin ve onlarla amel etmemenin gereği yoktur.[341]

Neticede Usûlî ekolü İsmâiliye'nin aksine Kur'an'ın zahiri manasıyla amel edilebileceğini savunmaktadır. Hükümlerin kaynağı olarak da Kitap ve sünnetin yanında icma ile akıl da kabul edilmektedir. Nakillerinden de akıl ile çelişmemesi gerektiğine dikkati çekmektedirler. Bu çerçeveden harekete imamların sözlerinin de akıl ile çelişmeyeceğini onarın huzurunda bulunan kişilerin beyanlarına dayanılarak doğrudan imamlardan gelen nakillerin de hükümlerin bir diğer kaynağı olduğunu da vurgulamaktadırlar.

3.2.4. Müslüman Filozoflar

İslâm dünyasının düşünce ya da akletmeyle irtibatı daha en başından itibaren var olagelmiştir. Ancak ilk dönemin düşünce dünyası Hz. Peygamber'in tebliğ ettiklerini anlamaya ve tatbîk etmeye yönelik bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin akletmeye ya da düşünmeye çağrı yapılan ayetler incelendiğinde salt bir düşünmeye değil bu ayetlerin öncesi ve sonrasındaki ayetlerde verili önermelere dayalı bir sorgulamaya da'vetin olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle insanlara sunulmuş nimetler ve pek çok imkân sunulmuştur. Bunu yapanın da Allah Teala olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede de ona kulluk bilincine sahip olunması teşvik edilmektedir.[342]

Ancak varlığa, doğaya, insanlar arası ilişkilere ve daha pek çok konuya dâir bireysel düşünce geleneklerinin oluşumu İslâm coğrafyasının gelişimiyle birlikte gelişmeye başlamıştır. Bu çerçeveden hareketle İslâm dünyasında felsefe hareketlerinin geleneksel olarak iki ana çizgide şekillendiği anlaşılmaktadır. Bunlar Meşşailer ve İşrakiler olarak isimlendirilmiştir. Ancak bunlardan önce İbn Ravendi'yi örnek olarak vermekte fayda vardır. Çünkü İbn Ravendi hem Dehri olarak hem de mürted olarak nitelendirilmiş filozoflardandır. Meşşâilîk içerisinde ise Kindi, Farabi ve İbn Sînâ gibi isimler zikredilmektedir. İşrâkîlik ise Şihâbüddîn Sühreverdî el-

[341] Et-Tûsî, s. 83.

[342] Örneğin Bakara Suresi'nin 44. ayetinde "Kitabı okuyorsunuz, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Akletmiyor musunuz?" denilmektedir. Atnı şekilde En'am Suresi'nin 126 ayetinde de "Bu, Rabbinin doğru yoludur. Şüphesiz ki ayetleri, öğüt alıp düşünen bir topluluk için detaylıca açıkladık" denilmektedir. Bu iki ayette olduğu gibi pek çok yerde akletmek Kur'an'da verilen öğüt veya bilginin tasdik edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Maktûl'ün görüşleri bağlamında ortaya çıkmıştır. Tabiatçıların Berâhime ve dehriler çağdaş karşılığı olan ateist materyalizm gibi yaklaşımlardan etkilendiği belirtilmektedir. Meşşâîlik ise Antik Yunan düşüncesinden etkilenmiş bir ekol olarak değerlendirilirken, İşrakilik'in daha çok Mısır merkezli Yeni Eflatunculuk düşüncesi ekseninde geliştiği belirtilmektedir. Sonuçta da Müslüman filozofların Kur'an'a dair yaklaşımlarını bu üç akımın önemli temsilcilerinden İbn Ravendî, İbn Sînâ ve Sühreverdî üzerinden örneklendirebilmek mümkündür.[343]

İbn Râvendî (ö. 301/913/14 [?])'nin adı genellikle mülhid kavramıyla özdeşleştirilmiştir. Diğer bir deyişle dinden çıkmış bir kişi olarak nitelendirilmektedir. Sınırlı bilgilere dayanılarak, başlangıçta Mû'tezilî olduğu, daha sonra ise Şiî öğretileri benimsediği ifade edilmektedir. Buna göre onun âlemin ezelîliğini savunarak, Kur'an'ın alemin yok olacağı/kıyâmet/saat öğretisine açıkça ters düştüğü belirtilmektedir. Ayrıca, alemin yaratıcısının var olduğunu, ilahi hikmeti ve peygamberlerin mucizelerini kabul etmediği ve Kur'an'da çelişkiler bulunduğuna dair iddialarda bulunduğuna dair görüşler dile getirilmiştir. Yine eleştirilen konulardan bazıları, onun önde gelen sahabelere karşı eleştirel söylemlerde bulunduğudur.[344]

Ancak bazıları da İbn Ravendî'nin kendisine atfedilen eserlerinde bu tür fikirlere şahsen inandığını söylemediğini belirtmiştir. Nitekim Mâtüridî'nin nübüvvet konusundaki bazı görüşlerini İbn Ravendî'ye atfederek ortaya koyduğu ve kendisinden bir mülhid olarak bahsetmenin ötesinde yararlandığı göz önünde bulundurulduğunda farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Buna göre İbn Ravendî'nin yapmak istediği şey varlık, din, İslâm ve Kur'an'a dair muhalif söylemleri bir araya getirmek ve kayıt altına almaktır. Bunun yanında da derlediği iddia ve itirazlara dâir cevaplar da ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır.[345]

İbn Ravendî'nin din ve Kur'an ile olan ilişkisi Oryantalist yazarların görüşlerini derleyen ve bu görüşlerin mahiyetini ortaya koymaya çalışan çağdaş yazarların ve klasik kelam alimlerinin durumuna benzemektedir. Ne var ki

[343] Eyüp Bekir Yazıcı, "İslâm Düşüncesinde Felsefi Ekoller", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, ss. 77-90.
[344] İlhan Kutluer, "İbn Ravendî", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 21, İstanbul, 2000, ss. 179-184.
[345] Kutluer, ss. 179-184.

metinlerindeki İslâm dışı söylemler gündeme getirilmek suretiyle mülhid olarak suçlanmış olabileceği kanaati ortaya çıkmaktadır.[346]

Meşşâîliğin önemli isimlerinden biri olan İbn Sînâ ise, pek çok farklı alanda çalışmış ve farklı düşünce ekollerinin görüşlerini kendi bünyesinde toplamış bir şahsiyettir. Babasının İsmaili dailer ile olan yakın ilişkisinden dolayı İsmâilî düşünceyi çok erken yaşlarında tanımış olması yine kendisinin Hanefî bir alim olan İsmail ez-Zâhid'den dersler almış olması, pek çok farklı şehirde bulunması ve Antik Yunan düşünürlere dâir okumalar yapması öznel bir düşünce dünyası oluşturmasına zemin hazırlamıştır. Tüm bu geniş ilmi süreç neticesinde varlık anlayışından metafiziğe, metazfizikden ahlâka, ahlâktan din felsefesine uzanan bir anlayış inşa etmesine imkân sağlamıştır.[347]

İbn Sînâ, varlık konusunda çeşitli düşünceler ortaya koymuştur. Varlık hiyerarşisine dayanan bir sistem oluşturmuştur. O, hakiki varlığın kaynağının Zorunlu Varlık olduğunu belirtmiştir. Zorunlu Varlık, varlığından başka bir şeye veya nedenlere bağlı olmayan, özünden var olan bir varlıktır. Onun varlık hiyerarşisinin en üstünde de "Zorunlu Varlık" yer almaktadır. Bu da Tanrı'dır. İbn Sînâ bu çerçeveden hareketle, Tanrı'nın varlığını ve birliğini savunmuştur.[348]

Mutlak varlıktan sonraki seviyelerde ise, ruhsal varlıklar, maddi varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi diğer varlıklar yer almaktadır. Bu varlıklar, Zorunlu Varlık'ın bir yansıması ve türevi olarak kabul edilir. Diğer varlıklar bu Zorunlu Varlık'tan türemiştir. Ona göre, her varlık, bir öz ve bir varoluş unsuru taşır. Varoluş, varlığın kendisidir, varlığın var olmasıdır. Öz ise, bir varlığın niteliklerini ve özelliklerini belirleyen kısımdır. Ona göre, varlık anlaşılması gereken bir konudur ve filozofun amacı, varlığın gerçek doğasını anlamak ve Zorunlu Varlık ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi çözmektir. Ona göre evrenin temelleri birbiriyle bağlantılıdır ve tüm varlıklar arasında bir ilişki vardır. Evren, Zorunlu Varlık'ın yaratıcılığının bir yansımasıdır ve her şeyin birbiriyle ilişkili olduğundan dolayı ilk olarak Mutlak Varlık'ı yani Tanrı'yı anlamanın gerekli olduğunu savunmuştur. Bu sebeple de

---

[346] Hüseyin Karaman, "Dehriyyûn ve Tabiîyyûn Ekolleri", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 57.

[347] Ali Durusoy, "İbn Sînâ", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 20, İstanbul, 1999, ss. 322-331.

[348] Mehmet Bayraktar (Ed), **İslâm Düşünce Tarihi**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2010, s. 98.

Tanrı'yı akıl yoluyla kanıtlama girişiminde bulunmuş ve kozmolojik argümanlar sunmuştur.[349]

Bu çerçeveden hareketle bilgi konusunda doğruluk ve kesinlik arayışında olarak bilginin temelini deneyim ve akıl olarak kabul etmiştir. Bilginin kaynağı duyusal deneyimdir. Duyular aracılığıyla algılanan veriler, zihinsel süreçlerle işlenir ve akıl tarafından anlaşılabilir hale gelir. Ancak İbn Sînâ, duyusal deneyimin tek başına yeterli olmadığını savunur. Ona göre, duyusal deneyimle sınırlı kalındığında yanıltıcı ve geçici bilgilere ulaşılabilir. Gerçek bilgiye ulaşmak için akıl ve mantık, duyusal verileri değerlendirir, kategorize eder ve anlamlı bir bütünlük oluşturur. Ona göre aklın ve mantığın kullanılması, doğru bilgiye ulaşmanın anahtarıdır. Bunula beraber o bilginin kaynağının sadece deneyim ve akıl olduğunu kabul etmez. Ona göre bilginin dört tane kaynağı vardır. Bunlar duyu, akıl, sezgi ve ilhamdır. Diğer br deyişle onu bilgi teorisi sadece akla dayanmaz. Ona göre, sezgi ve içgüdü de bilginin kaynakları arasındadır. İçgüdüsel bilgi, akıldan bağımsız olarak doğuştan gelen bir sezgi veya içsel bir anlayıştır. İbn Sînâ, sezginin özellikle de ahlâkî konularda önemli olduğunu vurgular.[350]

İbn Sînâ'ya göre, ahlak, insanın davranışları ve karakteriyle ilgilidir. İnsanın doğasında erdemler ve potansiyeller vardır ve ahlak, bu potansiyellerin gerçekleştirilmesi ve doğru davranışlarla ifade edilmesidir. İbn Sînâ, ahlaki eylemleri ve davranışları "fazîletler" ve "kötülükler" olarak iki temel kategoriye ayırır. Fazîletler, insanın karakterini olumlu bir şekilde etkileyen erdemli davranışları ifâde ederken, kötülükler ise olumsuz ve zararlı davranışları ifade eder. İbn Sînâ, insanın ahlâkî gelişiminin önemini vurgular. Ona göre, insan ahlâkî erdemler ve bilgelik aracılığıyla ahlâkî mükemmelliğe ulaşabilir. Bu ahlâkî mükemmellik, insanın potansiyellerini gerçekleştirmesi, içsel dengeyi sağlaması ve doğru davranışlarda bulunmasıyla elde edilir.[351]

İbn Sînâ'ya göre ahlâk, akıl ve irâde arasındaki dengeyle ilgilidir. İnsanın aklı, doğruyu ve erdemi tanımlama ve irâde, doğruyu seçme ve uygulama gücüne sahiptir.

---

[349] Bayraktar, s. 98.

[350] Henri Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, Cilt: 1, İstanbul, 2013, ss. 211-300.

[351] Yahya Akyüz, "İbni Sina'nın Eğitim Bilimine Katkıları, Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri", **Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri,** Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları**,** Ankara,1984, ss 229 230.

İbn Sînâ, bu akıl ve irâde dengesinin, insanın ahlâkî kararlarını ve eylemlerini yönlendireceğini savunur. İbn Sînâ, ahlâkî eylemlerin doğru veya yanlış olmasını belirlemek için "akl"ın kullanılması gerektiğini vurgular. Akıl, insanın eylemlerini değerlendirir ve ahlâkî normlara uygunluğunu belirler. Ayrıca, İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışında, ahlâkî değerlerin ve erdemlerin yanı sıra, ahlâkî gelişimin ruhani boyutuna da önem verilir. İbn Sînâ'ya göre, ruhun sâf ve yüce bir hedefe yönelmesi, ahlâkî gelişimin tamamlanmasının bir parçasıdır.[352]

İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı, dinle de yakından ilişkilidir. Ona göre, din, ahlâkî değerlerin ve erdemlerin kaynağıdır ve ahlâkın temelini oluşturur. İbn Sînâ, ahlâkî değerleri ve erdemleri Allah'ın irâdesinden kaynaklandığına inanır. Ona göre, Allah, insanlara ahlâkî değerleri bildirir ve insanlar bu değerlere uygun olarak yaşamalıdır. Dolayısıyla, ahlâkî eylemler ve davranışlar, Allah'ın isteği doğrultusunda gerçekleştirilmelidir. İbn Sînâ'ya göre, dinin ahlâk üzerindeki etkisi, insanların ahlâkî yönelimlerini ve eylemlerini belirlemede önemli bir rol oynar. Din, insanlara ahlâkî sorumlulukları hatırlatır, erdemli davranışları teşvik eder ve ahlâkî değerleri korur. İbn Sînâ, ahlâk ve dinin birbirini tamamlayıcı olduğunu savunur. Din, ahlâkî değerleri ve erdemleri öğretirken, ahlâk da dinî prensiplerin uygulanmasını ve yaşanmasını sağlar. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışında din, ahlâkî eylemlerin temelini oluşturan önemli bir etkendir. Bu perspektiften bakıldığında, İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı, hem dinin rehberliğini ve ahlâkî değerlerin kaynağını vurgulayan, hem de akıl ve irâdenin ahlâkî eylemleri değerlendirmek ve gerçekleştirmek için önemini vurgulayan bir denge üzerine kuruludur. Genel olarak İbn Sînâ, İslâm düşüncesinde peygamberlik anlayışının varlığını kabul etmiştir. İslâm inancına göre, peygamberler, Allah'ın insanlara rehberlik etmek, vahîyleri iletmek ve toplumu doğru yola yönlendirmek için seçtiği kişilerdir. Bu peygamberlerin aracılığıyla Allah'ın mesajları insanlara iletilir.[353]

İbn Sînâ, Kur'an'ı İslâm'ın kutsal kitabı olarak kabul eder ve ona büyük bir saygı duyar. Kur'an'ın İslâm toplumunda ve İslâm hukukunda merkezi bir rol oynaması gerektiğini savunur. İbn Sînâ, Kur'an'ı hem dini bir metin olarak değerlendirir hem de felsefi ve bilimsel bir perspektifle incelemiştir. Ona göre, Kur'an,

[352] Adil Çağlar, İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâk**, M.Ü Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi**, Yıl**:** 1994, Sayı: 6 ss 29 30.

[353] Nihat Keskin, **İbn Sînâ'nın Ahlâk Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1991. ss. 49-51.

Allah'ın vahîy yoluyla insanlara ilettiği mesajlardan oluşur ve bu mesajlarla insanların ahlâkî, toplumsal ve dini konularda doğru yolu bulmaları hedeflenmiştir. İbn Sînâ'ya göre, Kur'an'ın isabetli bir şekilde anlaşılabilmesi için dikkatli bir şekilde okunması ve tefsîr edilmesi gerekmektedir. Bu çerçeveden hareketle, Arapça dilinin önemini vurgular ve Kur'an'ın doğru anlaşılabimesi için Arap dilinin inceliklerini bilmek gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, İbn Sînâ, Kur'an'ın müteşâbîh ve mecâzî ifadeler içerdiğini de kabul etmektedir. Ona göre, bazı ayetlerin yalnızca zahiri anlamlarıyla sınırlı kalınmamalı, daha derin anlamlarını yani batını anlamlarını keşfetmek için derinlemesine bir anlayışa ihtiyaç vardır.[354]

İbn Sînâ, Kur'an'ın felsefî ve bilimsel düşünceyle uyumlu olduğuna inanır. Ona göre, Kur'an'ın ilâhî gerçeklikleri ifade etmesiyle birlikte, aklın kullanımı ve mantıksal düşünceyle anlaşılabilir ve değerlendirilebilir. Buna göre o, akıl ve vahîy arasında bir uyum olduğunu savunur ve aklın vahyin doğruluğunu anlama ve kabul etmede önemli bir rol oynadığını belirtir. [355] Sonuçta İbn Sînâ'nın Kur'an'a yaklaşımı, onun hem bir filozof hem de bir Müslüman olarak dinî ve felsefi anlayışını yansıtır. İbn Sînâ, Kur'an'ın kutsal bir metin olduğunu kabul eder, ona saygı duyar ve doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini vurgular. Bu çerçeveden hareketle hem zahiri hem de batını manalar taşıdığını dile getirmektedir.

Sühreverdî el-Maktûl ise 12. yüzyılda yaşamış bir İslâm düşünürüdür. Batı İran'da doğmuş ve etkili bir sûfî öğretiye sahip olan Sühreverdîyye Tarikatı'nı kurmuştur. Sühreverdî, sûfîlik ve İslâm felsefesi alanında önemli katkılarda bulunmuştur. Onun düşüncesi, tasavvufî bir anlayışı İslâm felsefesiyle birleştirerek kendi özgün sistemi olan "Hikmetü'l-Işrâk" (Işık Felsefesi)yi oluşturmuştur. Sühreverdî'nin hayatı ve öğretileriyle ilgili çok az kaynak bulunmaktadır ve ölümü hakkında bazı belirsizlikler vardır. Ancak, onun düşüncesi, İslâm düşünce tarihinde ve özellikle tasavvuf alanında etkili bir rol oynamıştır.[356]

Sühreverdî'nin varlık anlayışı, "Nûr Teorisi" üzerine kuruludur. Sühreverdî, evrenin bir hiyerârşiye sahip olduğunu ve her şeyin birbiriyle ilişkili olduğunu öne sürer. İnsanın, yaratılışın merkezi bir unsuru olduğunu ve evrenin diğer varlıklarla

[354] Keskin, ss. 49-51.
[355] Mesut Okumuş, "Felsefi Tefsîr Bağlamında İbn Sînâ'nin Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 1, 2014, ss. 158-194.
[356] İlhan Kutluer, "Sühreverdî el-Maktûl", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 38, İstanbul, 2010, ss. 36-40.

birlikte bir bütün olduğunu savunur. Ona göre, tüm varlık bir ışık tezahürüdür ve en yüksek varlık (ya da gerçeklik), mutlak Işık'tır. Bu mutlak Işık, metafiziksel bir anlamda Allah'ı temsil eder. Ona göre, insanın bilgisi, kendi içindeki ışığın, Allah'daki mutlak Işık'la birleşmesi sonucu ortaya çıkar. Bu, bilgiye doğrudan, deneyimsel veya sezgisel bir yolla ulaşılacağı anlamına gelir. Bu yaklaşım, genellikle "İşrâkîlik" olarak adlandırılır ve kişinin içsel aydınlanmasına ve daha yüksek gerçekliğe ulaşmasına yardımcı olur. Buna ek olarak, Sühreverdî'nin bilgi teorisi, aynı zamanda düşüncenin ve mantığın önemini de kabul eder. Ancak, ona göre, mantık ve düşünce, sezgisel bilgiye ulaşmanın bir aracıdır. Nihâî hedefi değil. İdeal bilgiye ulaşmak için, insanın içindeki ışığın Tanrı'daki mutlak ışıkla birleşmesi gerekmektedir. Neticede o, insanın içsel ışığını keşfetmesi ve Tanrı'yla birleşmesi için "işrâk" yani aydınlanma deneyimine vurgu yapar. İnsanın içsel aydınlanmasının, doğal dünya ve metafizik dünya arasındaki bağlantıyı ortaya çıkaracağını ve gerçekliğin daha derin katmanlarını keşfetmesini sağlayacağını öne sürer.[357]

Ona göre, insanın manevi yükselişi ve Tanrı'yla birleşmesi, erdemli bir yaşam sürebilmesine bağlıdır. İnsanın kendisini aşması, nefsi kontrol etmesi, dürüstlük, adâlet, sevgi ve merhamet gibi erdemleri geliştirmesi gerekmektedir. Sühreverdî, ahlâkî değerlere büyük önem verir. İnsanın manevi yükselişi ve Tanrı'yla birleşmesi, erdemli bir yaşam sürebilmesine bağlıdır. Nefsi kontrol etme, dürüstlük, adalet, sevgi ve merhamet gibi erdemleri geliştirmenin önemini vurgular. O, insanın içinde yatan potansiyelin farkında olmayı ve bu potansiyeli gerçekleştirmeyi teşvik eder. İnsanın içsel aydınlanma ve manevi gelişim sürecinde, gerçek özünü ve potansiyelini keşfetmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre, insanın içindeki içgüdüsel bilgiye erişmek ve potansiyelini gerçekleştirmek için tasavvufi uygulamalar ve manevi deneyimler önemlidir. Zikir, meditasyon ve mânevî rehberlik gibi araçlar, insanın içsel yolculuğunda yardımcı olur.[358]

Bu çerçeveden hareketle Sühreverdî, Kur'an'ın zahiri manası olduğu gibi batıni manasının da var olduğunu vurgulamaktadır. Zâhirî anlam, metnin harfi

[357] İbrahim Âgâh Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkiyye Felsefesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi (AÜİF)**, Ankara 1970, ss. 177-200.

[358] Rifat Okudan, **İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat**, (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, 2001, s. 142; Eyüp Bekir Yazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkîlik-Sühreverdî", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, ss. 155-174.

anlamıdır ve bâtınî anlam ise metnin sembolik ve rûhânî yorumudur. Zahiri anlama ulaşmak için mantık ve dilsel analizi kullanır. Ancak, bâtınî anlamı kavramak için, sezgisel ve mistik bir yaklaşım sergiler. Ona göre, Kur'an'ın bâtınî anlamı, metnin ötesinde ve derinlerinde gizlenmiş olan ve genellikle simgesel dille ifade edilen daha derin, rûhânî gerçeklikleri ortaya çıkarır. Sühreverdî'ye göre, bu içsel anlamın anlaşılması, insanın içsel aydınlanmasına ve daha yüksek gerçekliğin kavranmasına yardımcı olabilir. Bu yaklaşım, genellikle tasavvuf (İslâm mistisizmi) ile ilişkilidir ve aynı zamanda Sühreverdî'nin Nûr Teorisi'nin bir parçasıdır. Bu nedenle, Sühreverdî'nin Kur'an yaklaşımı, metni hem mantıksal ve dilsel analiz yoluyla hem de sezgisel ve mistik bir bakış açısıyla anlama çabasını içerir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın hem hurûfî hem de rûhânî anlamlarının anlaşılmasını sağlar. O Kur'an'ın öğretilerini, varlık ve bilgi hakkındaki daha geniş felsefi görüşleri ile birleştirmeye çalışmıştır. O, insanın bilgisinin Tanrı'nın bilgisine ulaşabileceği fikrini öne sürer. Bu anlamda, Kur'an'ı, bu yüksek bilgiye ulaşmada bir rehber veya araç olarak görür.[359]

Neticede Müslüman filozofların Kur'an'a yaklaşımları aynı İsmâiliye'de olduğu gibi geliştirmiş oldukları öğreti bağlamında şekillenmektedir. Bu çerçeveden hareketle İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin Kur'an anlayışı da İsmaililer gibi zahir/batın anlayışı ekseninde şekillenmektedir. Aynı şekilde varlık anlayışlarını da İsmâiliye'deki hiyerarşik yapıya benzer bir şekilde oluşturmuşlardır. Bu hiyerarşide Kur'an'ı bir üst seviyeye daha da önemlisi mutlak varlığa ulaşma aracı olarak değerlendirmektedir.

3.2.5. Mû'tezîle

Mû'tezîle ekolünün adı, Vâsıl b. Atâ'nın büyük günah işleyenler hakkındaki görüşü konusunda hocası Hasan-ı Basrî'ye katılmadığı için onun ders halkasından ayrılmasına dayanır. Bu olay sonrasında Hasan-ı Basrî'nin, Vâsıl'ın kendilerinden ayrıldığını, yani "i'tizâl" ettiğini belirtmesiyle bu ekole Mû'tezîle adı verilmiştir. Mû'tezîle'nin bir ekol olarak gelişimi ise Abbâsîler döneminde olmuştur. Özellikle Me'mûn döneminde sarayın resmî ideolojisi haline gelmiştir. Ancak teoride ferdin hürriyetini savunmalarına rağmen uygulamada baskıcılı bir yol izlemeleri ekolü

[359] Okudan, ss. 158-163; Eyüp Bekir Yazıcı, "Şihâbuddîn Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı", **AÜİF Dergisi**, Sayı: 41, Erzurum, 2014, ss. 117-128.

çöküşe sürüklemiştir.[360] Mû'tezîle'nin önde gelen alimleri arasında İbn Ebî Düâd, Ebû Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Kâdî Abdülcebbîr ve Zemahşerî gibi alimler yer almaktadır.

Mû'tezîle ekolü, rasyonel ilkeler üzerine kurulu bir doktrin oluşturma gayesi gütmüştür. Körü körüne taklit yerine, araştırma ve kanıtlanabilir bir yaklaşımı teşvik etmiş, inanç meselelerinin mantıksal standartlara dayanarak tartışılması gerektiğini savunmuştur.[361] Mû'tezilî düşünürler, Kur'an temelindeki ahlâkî sistemleri felsefî literatürle açıklama yolunu tercih etmişler ve bu şekilde İslâm'a yönelik eleştirilere entelektüel taktikler ve söylemlerle cevap vermeyi amaçlamışlardır. Sonuç olarak, naslara (Kur'an ve hadislere) bağlı kalmakla birlikte, İslâm düşüncesine akli yorumları ve felsefi düşünme becerilerini dahil etmişlerdir.[362]

Bu noktadan hareketle Mû'tezîle, te'vîli Kur'an'ın yorumlanmasında bir yöntem olarak kabul etmektedir. Buna göre te'vîl, Allah'ın kelâmı olan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına yönelik akla uygun bir çerçeve sunarak yorumlama sürecidir.[363] Kur'an'ın yorumlanmasında ise te'vîl metodunun merkezini muhkem ve müteşabih ayetler konusu oluşturmaktadır. Muhkem ve müteşabih ayetler konusunda, Vâsıl b. Atâ' ve Amr b. Ubeyd, muhkem ayetleri, Allah'ın fâsıklara uygulayacağı cezayı anlatan ayetler olarak tanımlamışlardır.[364] Örneğin, bir mü'mini kasıtlı olarak öldüren kişinin cezasının ebedi olarak cehennemde kalacağını, Allah'ın bu kişiye öfkelendiğini, onu lanetlediğini ve onun için büyük bir azap hazırladığını ifade eden ayeti muhkem olarak saymışlarıdır.[365] Müteşâbîhler ise Allah'ın, günahkâr kullarına vereceği cezayı gizleyen ve onları muhkem ayetlerde olduğu gibi açıkça ifade etmeyen ayetlerdir. Ebu Bekir el-A'sâm ise muhkemi "anlamı apaçık olan, müteşâbîhi ise anlamı kapalı ve anlaşılmaz ayetler" şeklinde tanımlamıştır.[366] Kapalı olan müteşâbîhin anlamına ise yalnızca düşünme ve fikir yürütme yoluyla ulaşılabilecektir. Muhkem ayetler ise anlamını bilmek isteyenler için delile ihtiyaç bırakmayacak derecede anlamı açık olan ayetlerdir.

---

[360] İlyas Çelebi, "Mu'tezîle", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 31, İstanbul, 2020, s. 391.
[361] Osman Aydınlı, "Mutezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", **İslâmî İlimler Dergisi**, Sayı: 1, Bahar-2006, s. 43.
[362] Osman Aydınlı, "Mu'tezîle Ekolü ve Aklın Belirleyiciligi", **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 1-2, Bahar-Güz 2009, s.152.
[363] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **Makalatu'l-İslâmîyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, Ekim-2005, s. 176.
[364] Eş'arî, ss. 222-224.
[365] Nisa Suresi, 4/93.
[366] Eş'arî, s. 223.

Ebu'l-Hüzeyl Allâf ise müteşabihler konusunda tenzîh eksenli bir yaklaşım benimsemiştir. Buna göre, Kur'an'da geçen "Allah'ın yüzü" ifadesi onun zâtı ve rızası, "Allah'ın eli" ifadesini onun nimeti, "Allah'ın gözü" ifadesini ise onun ilmi olarak te'vîl etmiştir.[367] Nazzâm ise, müteşabihatı sözlük anlamının çok daha ötesinde anlamıştır. Onda da tenzîh eksenli yaklaşım söz konusudur. Yüz, eller ve diğer müteşâbihât kelimeleri akli prensipler ve dilin toplumdaki kullanımı üzerinden açıklamıştır. Buna göre vech derken bundan hareketle Allah'ın zatını ispata yönelinir. Çünkü burada bahsedilen yüz, Allah'ın bizzat kendisidir. Nitekim Araplar'ın "yüz" kelimesini, başka bir şeyin yerine koyarak kullanımına atıf yapılmaktadır. "Yüzün olmasa bunu yapmam" dediklerinde burada kastedilen sen olmasaydın bunu yapmazdım anlamına gelmektedir.[368] Kâdî Abdülcebbâr ise muhkemi, anlamı zahirinden açıkça anlaşılan ayetler, müteşabihi ise anlamı zahirinden anlaşılamayan ve kast edilen mânânın tesbiti için karîneye ihtiyaç duyulan ayetler şeklinde tanımlamaktadır.[369]

Zemahşerî'nin bakış açısına göre, "muhkem" kelimesi, her türlü belirsizlikten ve karmaşıklıktan korunan, metninde herhangi bir kusur veya eksiklik olmayan ve neshedilmemiş olan ayetleri tanımlar. Müteşâbîh ise, terim olarak, birbirine benzeyen ve ayırt edilemeyen iki şeyin anlamına gelir. Kur'an'da müteşâbîh ayetler, farklı anlamlara gelebilecek kelimeleri barındırır, anlamı kapalıdır ve te'vîle açıktır. Bu ayetlerin tam olarak anlaşılabilmesi için muhkem ayetlere (açık ve net olan ayetlere) ihtiyaç duyulur.[370] Ayrıca, Kur'an'ı yorumlamak oldukça zor bir görevdir. Bu görevi üstlenecek kişinin öncelikle Arap dili ve belagatindeki anlam ve ifade bilimlerini derinlemesine bilmeli ve ayrıca diğer alanlarda da geniş bir bilgi birikimine sahip olmalıdır. Bununla birlikte, zihinsel yeteneklerinin güçlü olması da gerekmektedir.[371] O, müteşabih ayetlerin sadece Mû'tezilîler tarafından doğru bir şekilde yorumlanabileceğini iddia etmekte ve diğer yorumların ise Müslümanları sapıklığa ve

[367] Eş'ârî, ss. 165, 222-223.
[368] Eş'ârî, s. 189.
[369] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehîbbe, Kahire, 1988, s. 600.
[370] Oğuzhan Şemseddin Yağmur, **Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi**, (Yayınlanmamış Doktoa Tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı, İzmir, 2019, ss. 111-112.
[371] Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Cilt: 1, thk. Halîl b. Ahmed Me'mûn, Dâru'l-Marife, Beyrût, 2002, ss. 16-17.

dinlerinden uzaklaşmaya yönlendireceğini öne sürmektedir. Zemahşerî ise müteşâbîh ayetleri yorumlarken tenzîh üslûbunu benimsemektedir.[372]

Mû'tezîle'nin Kur'an hakkındaki en önemli iddiası, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair olan "Halku'l-Kur'an" görüşüdür. Halîfe Me'mûn, Mu'tezîle bilgini İbn Ebî Duâd'ı vezirliğe getirerek, Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesini kabul etmiştir. Bu düşünceyi reddeden kadılar ve alimlere ise baskı uygulanmıştır. Bu durum, Mu'tâsım ve Vâsık dönemlerinde de sürdürülmüştür. Bu uygulama "Mihne Hadisesi" olarak bilinir. Mütevekkil döneminde ise devletin Mû'tezîle'yi destekleme politikası sona ermiş ve baskılar durdurulmuştur.[373] Mû'tezilîler, Allah'a ebedi sıfatlar atfetmeyi reddetmişlerdir. Bu çerçevede, Allah'ın fiili sıfatlarından biri olan kelam sıfatının bir türevi olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kelam, seslerden ve harflerden oluşan bir şeydir ve ortaya çıktığı yer dil olduğu için kadîm olamaz. Bu nedenle, Ebu'l-Hüzeyl'e göre Allah'ın kelamı, Allah'ın yarattığı bir şey olan mahluktur ve cisim değildir. Bu yüzden kadîm olması söz konusu değildir.[374]

Netice itibariyle Mû'tezîle de aynı İsmâiliye gibi te'vîli Kur'an'ı anlama'da bir yöntem olarak kabul etmektedir. Ancak te'vîl'in anlamı kapalı ayetlerde ve tenzihçi bir yaklaşım ile gerçekleştirileceğini savunulmuştur. Diğer bir deyişle aklen Allah'a aidiyetinden söz edilemeyen sıfatları kendisine izafe etmekten kaçınmak ana prensip olmuştur. İsmâiliye ile te'vîl konusunda ayrıştıkları bir diğer konu, Allah'a atfedilmesi mümkün olmayan ayetlerin, inanca ilişkin temel prensipler, Arap dilinin özgün kuralları ve akıl verileri çerçevesinde yorumlanmasını kabul etmeleridir. Diğer bir deyişle Mû'tezîle te'vîlin düşünce olarak ortaya çıkacağını savunurken İsmâiliye'deki imamın ilham yoluyla elde ettiği bilgi inancının karşısında bir söylem ortaya koymaktadır. Ayrıca Zemahşerî'de gördüğümüz te'vîli Mu'tezilîlere has kılma, imamlar'a has kılan İsmailler ile yaklaşım benzerleiği ortaya koymaktadır.

3.2.6. Eş'ârîler

Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'ye atfedilen Eş'ârîlik ise akıl ve nakil arasında uyum yakalamaya çalışan bir anlayış geliştirmiştir. Esasında Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'nin

[372] Yağmur, ss. 114, 116.
[373] Yûsuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 15, İstanbul, 1997, ss. 371-375.
[374] Eş'ârî, s. 192.

hayatının başlangıcında, Mû'tezilî kelâm anlayışına uygun olarak çeşitli eserler yazdığı bilinmektedir. Ancak Mû'tezîle'nin aşırı derecede akla güvenmesi ve dinin temel prensipleri için akıl ölçüsünü benimsemesi, Eş'ârî'nin görüşleri, Mû'tezile mezhebine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta İbn Hanbel'in takipçisi olan Eş'ârî, kısa bir süre sonra akıl ilkeleriyle desteklenen itikâdî prensipleri ve nakilleri öne çıkaran üçüncü bir yol izlemiştir.[375]

Eş'ârîye düşüncesine göre, insanın, varlıklar ve olaylarla ilgili bilgi edinmesi mümkündür. Bilgi elde etmek için başvurulan kaynaklar duyular, akıl ve haberdir. Bununla birlikte, duyusal bilgiler yetersiz ve sınırlıdır. Akıl, mantık kullanarak teorik bilgilerin üretilmesine imkân tanıyan bir yetidir. Kesin bilgi, uzun süreli ve yaygın olarak aktarılan haberler ya da açıkça kanıtlanmış bir şekilde bildirilen peygamberler aracılığıyla elde edilebilir. Mütevâtir haberler akılcı kanıtlara ve duyusal verilere dayanmalıdır. Allah, insanların dünya ve ahiret mutluluğu için emirler, yasaklar ve ibret dolu öğütler içeren talimatlar göndermek üzere elçiler seçerek bu mesajları iletebilir. Böylece, akılcı bir şekilde düşünüldüğünde, bu haberlerin gerçekliği kabul edilebilir. Peygamberlerin nübüvvetini kanıtlamak için mûcizeler önemli bir dayanaktır. Mûcize, doğal kanunları aşan ilâhî bir eylem olarak kabul edilir ve peygamberin doğruluğunu gösterir. Allah'ın, yalancı bir insanın elinde mûcize oluşturması mümkün değildir.[376]

Bâkıllânî'ye göre, Peygamber'in doğaüstü bir olayı veya mûcizevî bir yeteneği sergileyerek iddiasını desteklemesi, peygamberliğini kesin bir şekilde kanıtlayan sağlam bir göstergedir. Mûcize, Allah'ın gücüyle gerçekleşen bir olaydır ve akıl tarafından da kabul edilebilir bir şekilde gerçekleşme potansiyeline sahiptir. Bu tür olaylar, sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanamazlar ve Allah'ın kudreti ve iradesinin bir eseridir. Kur'an'ın dili, içeriği, edebi üstünlüğü, derin ifadeleri, hikmet dolu sözleri, ayetlerin düzeni ve tertibi, fonetik yapısı, anlamları ve kavramlarıyla birlikte, Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olduğunu ispatlayan en sağlam delildir. Kur'an'ın muhtevası, gayba dair konulara ilişkin bilgiler içermesi ve yaygın olarak bilinen

[375] İrfan Abdülhamid Fettah, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 11, İstanbul, 1995, ss. 444-447.
[376] Fettah, ss. 444-447.

Arapça diline rağmen, alışılmış nesir ve nazım türlerinden farklı bir ifade estetiği sergilemesiyle kendini ortaya koymaktadır.[377]

İbn Fürek, ilahî sıfatların tespitinde Kur'an ve Sünnet'e dayanmanın ve tenzîh ilkesini gözeterek anlamlarını belirlemenin önemli olduğunu savunur. Bu yüzden, haberî sıfatların içerdiği anlamlarını reddetmeden, Allah'ın özüyle uyumlu anlamlar taşıdığına inanmak ve bunları Arap dilinin kuralları çerçevesinde yorumlamak gereklidir. Ona göre selef âlimlerinin müteşâbih ayetlerin te'vîl edilmesini yasaklamasının amacı, bu konuda yetersiz olan veya yanlış yorumlara giden kişileri engellemektir. İbn Fürek'in belirttiği gibi, müteşâbihatın te'vîl edilmemesi gerektiği söylense de insanın zihninin bu ayetlerin anlamını sorgulamaması oldukça zordur. Sonuç olarak, insan zihni ya benzetmeye yönelecek ya da mecazî anlamdan hareketle tenzihe varacaktır. Ona göre, Allah hakkında benzetme yapmak mümkün olmadığından dolayı, zihnin kaçınılmaz bir şekilde ortaya koyacağı yorumlar kişiyi tenzîh akîdesine yönlendirecektir. Yani, Allah'ı anlamaya çalışırken, zihin mecazi anlamlardan hareket ederek Allah'ı her türlü benzetmeden uzak tutmaya çalışacaktır.[378]

Bir diğer Eş'ârî alim Fahreddîn er-Râzî ise tefsîrinde Kur'an ilimlerini de ele almıştır. O, tefsîr usulüne dâir pek çok kavramın ortaya koyulduğu bir dönemde yaşamış önemli bir alimdir. Onun metin anlayışı, kendisinden önceki alimlerden farklı bir perspektife sahiptir. En önemli özelliği, metin içeriğini anlamak için sadece nakil unsurlarına değil, aynı zamanda farklı ilmi unsurlara da başvurmasıdır. Bu yaklaşımıyla, tefsîr geleneğine yeni bir boyut kazandırmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin hayatının ilerleyen dönemlerinde, kelam ve felsefe gibi farklı İslâmî ilim dallarında edindiği bilgi ve derinlik, doruk noktasına ulaştığının farkına vardığı ifade edilir. Bu dönemde, tüm ilimlerin asıl amacının, yani Kitab'ı anlamak olduğu düşüncesine kapılarak, tüm birikimini Kur'an'ın tefsîri alanında kullanmaya karar vermiştir. Bu şekilde, kariyerinin zirvesinde, öncelikli olarak Kur'an'ın derinliklerini keşfetmek ve onun anlamını açıklamak için yoğunlaşmıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin ikinci hedefi, savunma amaçlıydı. Nitekim onun tefsiri, o dönemde Ehl-i Sünnet dışındaki kesimler

[377] Şerafettin Gölcük, "Bâkıllani", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 4, İstanbul, 1991, ss. 531-535.
[378] Ali Can, "İbn Fûrek'in Tefsîr Metodu", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı: 40, Erzurum, 2013, ss.187-218.

tarafından Kur'an ayetleriyle ilgili ileri sürülen görüş ve iddialara karşı cevap verme ve bunları çürütme amacıyla kaleme alınmıştır. Bu şekilde, Kur'an'ın doğru anlaşılmasını ve yanlış yorumlara karşı korunmasını sağlamaya çalışmıştı. Onun son ve nihai hedefi ise, benimsediği bilimsel tefsir anlayışıyla uyumlu olarak, Kur'an'ı akıl zaviyesinden değerlendirmek ve onun akli ve bilimsel mucizesini kanıtlamaktı. Bu nedenle, Râzî, Kur'an'ın her türlü fikrî tutarsızlıktan ve akli kusurdan uzak olduğunu göstermek için çaba sarf etmişti. Başka bir deyişle o, nakil yoluyla aktarılan gerçekleri akıl prensipleriyle de ispatlama gayesinde olmuştur. Bu şekilde, Kur'an'ın akıl ile uyumlu olduğunu ve onun ilahi vahyin bir mucizesi olduğunu savunmuş, bilimsel ve akli delilleri kullanarak Kur'an'ın doğruluğunu ve derinliğini vurgulamaya çalışmıştır.[379]

Fahreddîn er-Râzî'nin en dikkat çekici görüşleri, Kur'an'ın mahiyeti ilgili olarak özellikle nasîh-mensûh konusunda ortaya çıkmaktadır. Râzî'ye göre nesh, sonradan gelen bir hükmün, önceden gelen bir hükmü geçersiz kılması demektir. O, nesh meselesini hem şer'î hem de aklî açıdan kabul eder. O, Kur'an'da neshin varlığını kabul ettiği gibi, nesih konusundaki Müslümanlar arasındaki farklılıklara da dikkat çeker. Bazı Müslümanların neshi inkâr ettiğini, bazılarının ise kabul ettiğini belirtir. Râzî'ye göre, neshi kabul edenlerin temel dayanağı, Hz. Peygamber'in peygamberliğiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü onun peygamber olduğunun kesinliği, önceki peygamberlerin getirdiği hükümlerin geçersiz hale geldiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, neshin varlığına kesin bir şekilde inanmayı zaruri kılar. Fahreddîn er-Râzî, tefsîrinde neshi kabul ettiğini açık bir şekilde ifade etmiş olsa da genel olarak ayetlerle ilgili olarak ortaya atılan nesh iddialarını en aza indirme çabası içerisinde olmuştur. Yani, Râzî neshin varlığını kabul etse de Kur'an'daki ayetlerin nesh edildiğine dâir iddiaları sınırlamaya çalışmıştır.[380]

Netice itibariyle Eş'ârîler'in gerek nübüvvete gerekse Kur'an'a dâir yaklaşımları felsefi bir boyut taşımaktadır. Yukarıda örnek olarak verilen Bakıllani Kur'an'ı Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatlarından biri olarak değerlendirmektedir. İbn Fûrek ise Kur'an'ın içerisinde batıni manalar olduğunu belirtmektedir. İnsanaların bu mânâları merak etmesinin kaçınılmaz olduğu

[379] Muammer Erbaş, **Fahreddin er-Razî'nin Kur'ân-ı Kerim'i Tefsîr Yöntemi**, Birleşik Matbaacılık, İzmir, 2014, ss. 36-38.
[380] Erbaş, ss. 36-38.

vurgulamaktadır. Bu noktada ise tenzihçi bir te'vîl'e gidilebileceğini öngörmektedir. Bu noktada İsmaili te'vîl anlayışından farklı olarak imamların te'vîl yapabileceği gibi bir yaklaşımı söz konusu olmamakla birlikte te'vîl'in ilhami bir yapıda olmayıp akıl tarafından gerçekleştirilen bireysel bir eylem olduğunu göstermektedir. Fahreddîn er-Râzî de İsmaililer'den farklı olarak Kur'an'a bilimsel bir çalışmanın nesnesi olarak bakmış, pek çok farklı alana dâir bilgiler çerçevesinde Kur'an'ı ele almıştır. Bu yönüyle imâmlara itaat gibi bir anlayıştan ve Kur'an'a belirli bir yaklaşım ortaya koyulabileceği gibi bir yaklaşımdan ziyâde aklın esas alındığı bir yol izlemiştir. Çünkü imâmların batıni bilgiyi biliyor olmaları, onların da söz konusu batıni bilgileri keşif yoluyla almaları gibi bir söylem Kur'an'ın gerçek manasının imâmlara müracaat etmekten geçtiği gibi bir anlamıda beraberinde getirmektedir. Ancak Fahreddîn er-Râzî Kur'an'ı farklı ilimlerden de istifade ederek kendisi anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır.

3.2.7. Ehl-i Rey

Bu hareketin temelini Abdullâh b. Mes'ûd atmıştır ve bu hareket, Kûfe ve Basra gibi şehirlerde şekillenmiş, özellikle Arap olmayan bölgelerde, örneğin Horasan ve Mâveraünnehir'de etkili olmuştur. Ehl-i Rey denilmesinin sebebi şahsi görüşlerini ortaya koymalarından dolayı olmuştur. Rey Ekolüne yayıldığı coğrafya nedeniyle Irak Fıkıh Ekolü de denilmektedir. [381] Önde gelen isimleri arasında Abdullâh İbn Mes'ûd, Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî'yi görebilmek mümkündür.

Abdullah b. Mes'ûd, ilk muhataplarından biri olarak Kur'an'ın vahîy keyfiyyetini yakından tecrübe etmiş bir kişidir. Birçok ayet ve surenin indirilmesine şahit olduğunu belirten rivayetlerin olduğu belirtilmektedir.[382] Buna göre Kur'an, İbn Mes'ûd için peyderpey olaylara ve sorulara cevap olarak gelmiş ilahi sözler olarak tasavvur bulmuştur. Diğer bir deyişle en azından Kur'an'ın nâzil olduğu Mekke'nin ilk yıllarında herkes gibi tam bir metin olarak tasavvur etmediğini söyleyebilmek

[381] M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Rey", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 10, İstanbul, 1994, s. 520.
[382] İbn Cerir et-Taberi, **Câmi'ü'l-beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân**, Müessesetü'r-risâle, thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Cilt: 1, Beyrut, 2000, s. 80.

mümkündür. Çünkü bu dönemde tam bir metin söz konusu değildi. Ancak daha sonraları böylesi bir bilincin gelişmeye başladığını kabul edebilmek mümkündür.[383]

Onun Kur'an'ı bir metin olarak kavrayış biçimi ise kırâatine dâir gösterdiği hassasiyette yatmaktadır. Onun Kur'an'ın okunmasına dâir anlayışı Bakara Sûresi'nin 2/121. ayetinin izahında kendisini göstermektedir. *"Kendilerine sunduğumuz Kitab'ı, hakkıyla okuyanlar, işte onlar, ona inananlardır. Onu reddedenler ise zarar göreceklerdir."* İbn Mes'ud da ayete göre Kur'an'ın gerçek anlamda okunmasının, helâl olanı helâl, harâm olanı harâm kılmak anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu, Allah'ın buyurduğu şekilde okumayı ve kelimelerin düzenini korumayı gerektirir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, te'vîle açık olmayan bir kelimeyi te'vîl etmeme çabasıdır. Onu, nasıl olması gerekiyorsa öylece kabul etmektir."[384]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İbn Mes'ûd, ayetlerin te'vîl edilmesini doğru bir yaklaşım olarak görmemekte daha çok Kur'an kıraati ve fıkhî hükümlerine tâbî olmayı tercih etmekle yetinmektedir. Ayrıca, Irak fıkıh mektebinin gerçek kurucusu olarak kabul edilen İbn Mes'ûd'un düşünce tarzını yansıtan iki önemli özelliği bulunmaktadır. Bu özelliklerden biri, nassın olmadığı durumlarda rey ve kıyasın kullanılması, diğeri ise kesin doğruluğu bilinmeyen hadisler yerine ictihadın öncelikli olarak seçilmesidir. İbn Mes'ud'un temelinde yatan düşünce tarzı, kademeli bir ictihad anlayışını benimsemektedir. Bu konuda, hüküm verme sorumluluğu olan bir kişi, öncelikle Allah'ın kitabına başvurmalıdır. Eğer aradığı konuyla ilgili bir hüküm orada bulunmuyorsa, peygamberin hükümlerine yönelmelidir. Eğer her iki kaynakta da bir hüküm bulunamıyorsa, salih kişilerin uygulamalarını inceleyerek onların hükümlerine başvurmalıdır. Eğer hiçbir şekilde bir hüküm bulunamıyorsa, kendi görüşüne başvurabilir. Ancak, bu konuda yetersizse, hüküm verme görevinden vazgeçmesinin gerektiğini belirtmektedir.[385] Söz konusu rivayetten de anlaşılacağı üzere onun Kur'an'a hikmetine vakıf olan bir kişi olarak zahiri manada yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin de düşünce dünyasında da Kur'an, merkezi bir konuma sahiptir. O, sünneti de Kur'an'a göre değerlendirmektedir. Ancak kendisine aidiyeti

---

[383] Gökhan Atmaca, "Abdullah b. Mesud'un Hayatında Kur'an'ın Yeri", **Turkish Studies**, Cilt: 10 Sayı: 6, Bahar/2015, ss. 247-266.

[384] İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm**, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn, Cilt: 1, Beyrût, 1998, s. 282.

[385] İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesud", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 1, İstanbul, 1988, ss. 114-117.

kesin olmamakla beraber Ebû Hanîfe'nin Kur'an ile ilgili en tartışmalı görüşü, Kur'an'ın esas itibariyle manadan ibaret olduğu yönündeki görüştür. Bu görüşe göre Kur'an'ın herhangi bir dile tercüme edilen anlamı da Kur'an olarak adlandırılabilir. Örneğin namazda kıraat konusunda, Ebû Hanîfe'nin Arapça olabileceği gibi Farsça ya da başka bir dilde de olabileceğini belirttiği nakledilmektedir. Bu konuda Arapça okuyabilirlik durumu değiştirmemektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre, bir kişi namazda Kur'an'ı Arapça olarak okuyabiliyorsa, başka bir dilde okuması caiz değildir. Ancak, Arapça okuyamayacak durumda olan bir kişi için başka bir dilde okuması kabul edilebilir.[386]

Ebû Hanîfe'nin Sünnî geleneğe aykırı bir görüşü olduğu konusunda bilgi bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe, Kur'an'ın yaratılmış olduğu konusunda Sünnî geleneğe uygun bir görüşe sahiptir. Kur'an, kelâmullahtır ve kelâmullah Allah'ın bir sıfatı olduğu için O'nunla eşit ve ebedidir. Ancak Ebû Hanîfe'nin görüşünden hareketle yapılan bir çıkarım olarak, Arapça nazım Kur'an'ın ana unsurlardan biri olmadığı için onun hâdis/mahlûk olduğu sonucuna varılmaktadır.[387]

Mâtürîdî'ye göre tefsîr anlayışında, tefsîr ve te'vîl arasında bir ayrım bulunmaktadır. Tefsîr, bir ayetin anlamını kesinlik derecesinde belirleyerek Allah'ın isteğini ifade eder. Bu tür bir tefsîr, ayetlerin niçin ve hangi durumlarda indirildiğini bilen sahâbe tarafından gerçekleştirilebilir. Te'vîl ise bir şeyi aslına ve amaçlarına uygun olarak yorumlama anlamına gelir. Bu tür yorumlamaları yapabilmek, âlimlerin uzmanlık alanına girer. Çünkü Allah'ın isteğini tam olarak sınırlamak mümkün değildir. Dolayısıyla tefsîr, tek bir hükme dayanırken te'vîl, farklı anlamların kapısını açabilen bir düşünsel süreçtir.[388]

Mâturîdî'nin tefsir eserinde, neredeyse her ayette akli bir açıklama ve sistematik bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Bu eserinde, zahiri anlamlarının yanı sıra Kur'an'ın genel prensipleri, toplumun dünya ve ahiret planındaki ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yorumlar yapılmıştır. Ayrıca, sosyolojik, kültürel ve ekonomik

---

[386] Hidayet Aydar, "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangiçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar-", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı: 14, 2006, ss. 53-54.

[387] Ata b. Ali el-Cüzcanî, **Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber**, çev. Züleyha Birinci, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020, s. 178; Faruk Beşer, "Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı", **Usûl Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2004, ss. 7-34.

[388] Bekir Topaloğlu, "Maturidî", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 28, Ankara, 2003, ss. 151-157.

koşullar da göz önünde bulundurularak ayetlerin anlamları daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiştir.[389] Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl anlayışı hem nakle dayanan hem de aklın ışığında şekillenen bir yaklaşımını ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin eserinde, ayetin ayetle tefsîr edilmesiyle ilgili ilk ve en etkileyici örneklerin sunulduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, içerik benzerliği kadar hüküm birliği veya zıtlığı, yaklaşım şekli, üslup benzerliği ve görünüşte kapalı olan ifadelerin açıklanması gibi yönlerde de paralellikler göze çarpar.[390]

Netice itibariyle Rey Ekolü'nün başta Kur'an olmak üzere dini metinlere yaklaşımı emir ve nehiylerini hayataâtatbik etmeyi hedefleyerek ele almalardır. Gerek Abdullah İbn Mes'ûd gerek Ebû Hanife gerekse Mâtûrîdî'de bu yaklaşım belirgin olarak kendisini göstermektedir. Hüküm koyma ve ictihad konusunda prensip edindikleri kaynak tasnifi bunun bir başka kanıtıdır. Diğer bir deyişle İsmâiliye'nin aksine hayatın ve davranışların merkezinde Kur'an yer almaktadır.

Rey ekolü ile İsmâiliye arasındaki en belirgin farklılıklardan biri de te'vîl konusundadır. Mâtûrîdî te'vîli mutlak bir mânâ olarak anlamamaktadır. Ona göre bir ayetin ya da kelimenin taşıdığı mânâlardan birisine hamledilerek anlaşılmasıdır. Kesin bir mânâ olarak tefsîri kabul eden Mâtûrîdî bu yönüyle İsmâiliye'deki gibi mutlak mânâ anlayışını da benimsemektedir. Ancak bunun bilgisinin yalnızca Ehl-i Beyt imamlarında değil, sahabenin tamamında olduğunu belirtmektedir. Buna göre Mâtûrîdî de Kur'an'ın mutlak bir mânânın olduğunu kabul etmekte, buna sahabe dışındaki insanların vakıf olamayacağını kabul etmektedir. Bu noktadan hareketle de ayetlerin ya da kelimelerin içerisinde barındırdığı bir mânâyı tercih ederek anlaşılması şeklinde te'vîli benimsemektedir. Te'vîli de gerek akıl merkezli gerekse semantik ve nakli malzemenin yorumlanması şeklinde ortaya koymaktadır.

3.2.8. Selefîler

Selefîye, kendilerini "ehl-i hadis" olarak da tanımlayan bir harekettir. Bu akım, Sahâbe ve Tâbiîn döneminin hukuk ve rivayet geleneğini merkeze alan bir anlayıştır. Selefîye'nin belirgin özelliği, Sahâbe ve Tabiîn döneminde gündeme gelmeyen konuların tartışılmasını ve bu tartışmalar sırasında uygulanan yöntemleri bid'at olarak

[389] Talip Özdeş, **Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 319.
[390] Topaloğlu, ss. 157-159.

değerlendirmeleridir. Bu geleneğin önde gelen alimleri arasında Ahmed bin Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed bin Abdülvehhâb gibi önemli isimler bulunmaktadır.

Selefî âlimleri, nakle mutlak bir bağlılık göstererek ayetlerde ve sahih sünnette yer alan her şeye iman edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu konuda teşbîh, red veya te'vîli kabul etmemişlerdir.[391] Onların Kur'an'a dâir en belirgin görüşleri müteşabihler konusundadır. Örneğin bir ayette *"Allah'ın eli onların ellerinin üstünde olduğu"* ibaresi yer almaktadır.[392] Bu ifade üzerinden Allah'ın elinin varlığı konusu tartışması gündeme gelmiştir. Selefî anlayışa göre Allah'ın elinin olduğuna inanılması gerekmektedir. El ile kastedilen mânâ da Allah'a havale edilmelidir. Bu gibi konularda soru sormaktan da kaçınılmalıdır.[393]

Te'vîl konusunda ise zanla varılan bir hüküm olduğunu, zan ile hüküm vermenin de caiz olmadığını savunmaktadırlar. Allah Teala'nın hikmetinin aksine hükmedip sapkınlığa düşmek yerine, müteşabih ayetlerin açık anlamlarına inanmak ve onların batıni anlamlarını Allah'a havâle etmek en doğru yoldur. Bu şekilde, Allah'ın irâdesine uygun hareket etmek ve doğru bir anlayışla hüküm vermek mümkün olacaktır.[394] Nitekim Ahmed bin Hanbel, hüküm çıkarmak için doğrudan Kur'an'dan ziyade hadisleri tercih etmiştir.[395] Böylesi bir hareketle Kur'an'a te'vîl üzerinden yaklaşmaktan kaçındığını söyleyebilmek mümkündür. Ancak böylesi bir tutum dini düşüncenin merkezine rivayet metinlerini oturtmalarına sebep olmuştur.

Ayrıca İbn Hanbel'in yaklaşımına göre, Kur'an'ın Gayr-i Müslimler'e satılmasıyla ilgili açık bir yasağı bulunmamakla birlikte, Kur'an'dan alıntı içeren bir metnin Gayr-i Müslimler'e satılmasını uygun bulmamıştır. İbn Hanbel, Kur'an'ın koruyucu bir güce sahip olduğunu kabul etmiş ve bu nedenle Kur'an'ın inanmayan kişilere sunulmasının doğru olmadığını ifade etmiştir.[396]

İbn Hanbel, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu ve yaratılmış bir varlık olmadığı inancını benimseyerek, bu düşünceyi reddederek, Me'mûn ve haleflerinin bu yöndeki

---

[391] M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 36, İstanbul, 2009, ss. 399-402.
[392] Fetih Sûresi, 48/ 10.
[393] Ahmet Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat, 2022, ss. 168-169.
[394] Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, Rağbet Yayınları, İstanbul 1995, s. 168-169.
[395] Christopher Melchert, "Ahmed b. Hanbel ve Kur'an", **Marife Dergisi**, çev. Hikmet Koçyiğit, Kış 2013, s. 192.
[396] Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 2, İstanbul, 1989, ss. 80-82.

baskılarına karşı durmuştur.[397] Abdesti olmayanın Mushâf'a dokunması konusunda da son derece hassâs davranmış ve böylesi bir davranışı hoş karşılamamıştır. Yine o, hadisin Kur'an'ı neshi konusunda ise "Sünnetin, Kur'an'ın anlamını açıklayacağını" diğer bir deyişle hadîsin işlevinin Kur'an'ın bir hükmünü değiştirmek olamayacağını yalnızca Kur'an'ın anlaşılmasına katkı yapabileceğini savunmuştur.[398] Tüm bunlardan hareketle İbn Hanbel, Kur'an'a dâir gerek metin gerekse mana açısından itaatkâr ve muhafazakâr bir yol izlemiştir. Onun Kur'an'a yaklaşımı emir ve nehiylerine itaat etmek ve Kur'an'ın metin ve mana olarak muhâfaza edilmesini sağlamaktır. Ayrıca metnin lafızlarında da büyük bir güç ve şifa olduğunu yani hem mana hem de lafız olarak Allah Teala'dan geldiğine inancını net olarak göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin Kur'an görüşünü ise vahîy meselesi bağlamında ele almakta fayda vardır. Çünkü ona göre vahîy, gönderildiği zaman ve muhâtabının değişmesi sebebiyle farklılık arz etse de düşüncede hep aynı kalmıştır. Ortaya çıkan bu farklılıklar ise vahyin getirdiği hükümlerdedir. Onun herhangi bir aşamasının reddedilmesi veya bir kısmının kabul edilmemesi söz konusu değildir. Bütün peygamberlerin dini birdir. Bu dini inancın temelinde, yalnızca ve ortaksız olarak Allah'a kulluk etmek yer almaktadır. Vahîy, insanın dünya ve ahiret açısından düzelmesi için gereklidir. Bu bakımdan Kur'an, yalnızca bir bilgi kaynağı olmanın ötesine geçerek, insanın fıtratını düzeltip, iradesini güçlendiren bir rehberdir. Başka bir deyişle, Kur'an, kural koyucu bir mesajdır ve bu nedenle tam olarak anlaşılması gerekmektedir. Allah'ın, manası bilinmeyen bir şeyi göndermesi mümkün değildir.[399] Böylesi bir savunuda O'nun yeni anlayışlar ve yorumların sıhhati konusunda olumlu bir yaklaşıma sahip olmadığı görülmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb ise bir şeyi kabul etmek için tamamen anlaşılmasının gerekmediği tezini ortaya atmaktadır.[400] Ona göre duyular ile idrak edilemeyen şeylerin de varlığı kabul edilmektedir. Örneğin ruh, akıl ve daha pek çok konu böylesi bir duruma sahiptir. Sonuçta akıl tarafından anlaşılabilir olmaması durumu değiştirmeyecektir. İşte bu çerçeveden hareketle Kur'an ve Sünnet de bir

[397] Harun Öğmüş, "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikâliyle İlgili Telakkîler Üzerindeki Etkisi", **SÜİFD**, Cilt: 39, Sayı: 39, 2015, ss. 19-46.
[398] Melchert, ss. 197, 200.
[399] Enver Apa, **İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı**, Fecr Yayınevi, Ankara, Ocak-2002, ss.73-76.
[400] Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopesi**, Cilt: 30, İstanbul, 2020 (SL), ss. 490-492.

bütün olarak anlaşılmak zorunda değildir. Akıl ve istidlâl Kur'an'ın zahiri anlamlarına dair konularda tercih edilen bir yöntem olmalıdır. Müteşâbîh ayetler ise yalnızca zahiri anlamlarıyla delil olarak kabul edilmelidir. Bu gibi ayetlerin açıklanmasında akıl veya te'vîlin kullanılması ona göre bid'attir. İslâm öğretisinin ilk dönemlerinde tercih edilen bir yaklaşım değildir.[401] Bu açıdan bakıldığında Muhammed b. Abdülvehhâb da halefleri gibi Kur'an'a yaklaşımında akıl ve te'vîl'i doğru bulmamakta metnin zahiri manasına tabi olmanın esas olduğunu savunmaktadır.

Neticede Selefîler, İsmâiliye'nin Kur'an anlayışının merkezini oluşturan te'vîl anlayışını kesin olarak reddetmektedir. Onlara göre Kur'an'daki tüm ifadelerin zahirine inanılıp ötesinde bir anlam arayışına gidilmemesi doğru yaklaşımdır. Bununla beraber Selefilerin Kurân'ın metninin şifa kaynağı olduğuna dâir inançları Cafer Sadık'taki ayet ve sûrelerden ve bunların okunmasından doğan şifa söylemi ile paralellik arz etmektedir.

3.2.9. Oryantalistler

Oryantalizm-Şarkiyâtçılık diğer bir deyişle Doğubilimi, Batılı entelektüellerin kendileri için doğuda kalan bölgelere dâir yaptıkları araştırma ve çalışmaları ifade etmek için kullanılan isimlerdir. Sonuç olarak, Doğu ve İslâm dünyasını anlamak ve keşfetmek için akademik bir disiplin olarak doğmuş olan bu alan, zamanla objektifliğinden sapmış ve gerçek dışı betimlemeler ve kurgular üretmiştir.[402]

Bu açıdan bakıldığında Oryantalist çalışmaların Kur'an'a dâir kısmını genelde Mushâflar'ın sıhhati, yazısı ve kıraati gibi konular ile tefsîr ekolleri oluşturmaktadır.[403] Oryantalist çalışmalar açısından Theodor Nöldeke, Kur'an tarihi konusunda ilk önemli eseri kaleme almıştır. Eser bizzat Nöldeke tarafından tamamlanamamıştır. Bu süreçte katkı sağlayan isimler arasında Nöldeke'nin öğrencisi Friedrich Schwally, Bergsträßer ve Otto Pretzl bulunmaktadır. Belirtilen yazarlar, konu hakkındaki bilgilerini ilgili

[401] Öz, (SL) ss. 490-492.
[402] Yücel Bulut, "Oryantalizm", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 33, İstanbul, 2007, s. 428.
[403] Hüseyin Polat, "Oryantalistlerin Kur'an Araştırmaları Hakkında Türkiye'de Yapılmış Lisansüstü Tezler -Tespit ve Tematik Tasnif-", **Din ve Bilim Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 2, 2019, ss. 88-109.

çalışmaya aktarmışlardır. Neticede Nöldeke'ye atfedilen "Geschichte des Qorâns" isimli eser birçok yazarın çabalarının ürünü olarak ortaya çıkmıştır.[404]

Eserde Kur'an'a dâir nübüvvet, vahîy, Mushâflar, metin tertibi, kıraati, Kur'an'ın derlenmesi ve çoğaltılması gibi konular yer almaktadır. Nöldeke, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği vahyin, farklı kaynakları olduğunu iddia etmektedir. Kur'an'ın esas kaynağının Yahudilik olduğunu, bazı yerlerde de Hıristiyanlığın etkisinin söz konusu olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendi kavminin gelenekleri de dahil olmak üzere pek çok kaynaktan beslendiğini, kendisini etkileyen bazı kişilerin var olduğunu dile getirmektedir.[405]

Bunun yanı sıra, Kur'an parçalarının toplanıp bir kitap hâline getirildikten sonra birçok içeriğin bu kitaptan çıkarıldığı ve nesh edildiği iddiasıyla ilgili olarak, sahih kaynaklarda böyle bir durumun nakledilmediğini dile getirmektedir. Bu iddidayı gündeme getirenlerin ise Şiiler olduğunu belirtmektedir. Ancak, Hz. Muhammed'in Kur'an'ın indirildiği ilk dönemlerden itibaren tümünün bir araya getirilmesi talimatını verdiği konusuna da şüpheyle yaklaşmaktadır. Çünkü kendisine inanların çok olmadığı risaletinin ilk döneminde vahyedilen bazı şeyleri Hz. Muhammed'in unutmuş olabileceğini de dile getirmektedir.[406]

Ayrıca, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı okurken, onu ezberlemek ve derlemek amacıyla surelere son halini verdiğini belirtmektedir. Ancak surelerin düzenlenmesinde, zaman ve içerik açısından sağlam bir sıralama üzerinde durulmadığını, Hz. Muhammed'in Kur'an surelerinde ayetlerin yerlerini değiştirmekten ve şartların değişmesiyle ayetleri nesh etmekten çekinmediğini vurgulamaktadır.[407] Nesh konusunda mensûh olduğu aktarılan bazı rivayetlere yer verse de neshin Hıristiyanlık'tan alınan bir anlayış olabileceğini dile getirmektedir. Nitekim ona göre mensûh, Hz. Muhammed'in ayetleri değiştirmesinden başka bir şeydir.[408]

---

[404] Bkz. Theodor Nöldeke ve Friedrich Schwally, **Kur'an Tarihi**, çev. Muammer Sencer, İlke Yayınları, 1970.
[405] Nöldeke ve Schwally, s. 141.
[406] Nöldeke, Schwally, s. 112.
[407] Müslüm Yıldırım, **Theodor Nöldeke'nin Kur'an'a Yaklaşımı "Geschıchte Des Qorâns" Örneği"**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2019, s. 72.
[408] Yıldırım, s. 192

Oryantalist literatür içerisinde Kur'an üzerine kaleme alınmış eserlerin öncülerinden biri de İgnaz Goldziher'e (öl. 1922) ait olan Die Richtungen der İslâmîschen Koranauslegung isimli eseridir. *İslâm Tefsîr Ekolleri* ismiyle Türkçe'ye çevirilmiştir.[409] Aslında Goldziher, kendini samimi ve katı bir Yahudi olarak tanımlar. İslâm'ı anlamak için kullandığı metodoloji de Tevrâat, Talmûd ve Yahudî din felsefesine dayalı bir Yahudî zihniyeti üzerine kuruludur. Bu çerçeveden hareketle, Nöldeke'de de gördüğümüz üzere Kur'an'ın Tevrât'tan ve Yahudî kültüründen neşet ettiğini ortaya atmaktadır. Nitekim ona göre, Kur'an bir vahiy ürünü değildir. Muhammed (s.a.v.), Yahudilik ve Hristiyanlık'tan elde ettiği materyalleri rastgele bir şekilde birleştirerek derlemiştir.[410]

Bu yönüyle Kur'an merkezli Oryantalist çalışmaların İslâm düşüncesindeki Kur'an'a dâir konuları işlevsel karakterden mahiyet tartışmalarına çektiğini söyleyebilmek mümkündür. Diğer bir deyişle önceleri Kur'an'ı anlama ve hayatın içerisindeki konumunu bulma çabalarının yerini, Kur'an'ın hakikati konusu almıştır. Bu yönüyle bakıldığında Oryantalist Kur'an araştırmaları ile İsmailiyye'nin dillendirmediği bir perspektif ortaya koyulmaktadır.

3.2.10. Tarihselciler

Tarihselcilik, geçmiş olayları ve nesneleri belirli tarihi süreçlerin doğal bir sonucu olarak gören ve bu süreçleri nasıl oluştuğunu, nasıl değiştiğini ve günümüzdeki durumlarına nasıl ulaştığını inceleyen bir yaklaşım tarzıdır.[411] Başka bir ifadeyle, insan aktiviteleri ve başarılarına dâir geçerli bilginin esaslarının ve gerekliliklerinin, tarihsel bilgiye dayalı bir felsefi açıklama ile ancak anlaşılabileceğini savunan bir anlayıştır.[412]

---

[409] Bkz. İgnaz Goldziher, **İslamTefsîr Ekolleri**, Denge Yayınları, çev. Mustafa İslâmoğlu, İstanbul, 1997.

[410] Mehmet S. Hatipoğlu, "İgnaz Goldziher", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 14, İstanbul, 1996, s. 108.

[411] Özer Ozonkaya, **Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü**, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 124; Recep Demir, **Kur'an Tefsîrinde Tarihselci Yöntem**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Konya, 2004, s. 15.

[412] David Miller ve diğerleri, **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, çev. Bülent Peker- Nevzat Kıraç, Ümit Yayıncılık, Ankara 1995. Cilt: 2, ss. 353-354, İshak Özgel, **Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Isparta, 2002, s. 10.

İslâm düşüncesinde Tarihselcilik'in merkezi isimleri arasında Fazlurrahman b. Malik, Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi gibi isimler yer almaktadır.

Fazlur Rahman'a göre, İslâm'ın güncelliğini koruyabilmesi için ilk adım, onun doğasının belirlenmesi olmalıdır. O, Kur'an'ın Peygamber'e vahyedilen bir kitap olduğunu ve bu sebeple İslam'ın doğuşundan beri tüm Müslümanların ona inandığını ve inanmalarının önemli olduğunu vurgulamaktadır.[413] Kur'an, yirmi yıldan fazla bir süre zarfında Hz. Peygamber'in karşılaştığı sorulara ve sorunlara karşılık olarak vahyedilen bilgilerin somutlaşmış hali olarak görülür. Kur'an'ın ihtiyaçlar ortaya çıktıkça, Müslümanlara bir rehber olarak vahyedilmesi gerektiği gerçeği nedeniyle, tek seferde bir bütün olarak vahyedilen bir metin olmamıştır.[414] Neticede Kur'an'ın mesajını doğru bir şekilde anlamak için O'nun öncesiyle birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun için de İslam'ın zuhurundan önceki Arap örf ve adetlerinin yanı sıra, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ve ortamın iyi bilinmesi, İslam'ın kökenlerini tam olarak kavramak için önemlidir.[415]

İkinci olarak, Kur'an'dan çıkarıldığı düşünülen tüm görüşlerin yeniden Kur'an perspektifiyle incelenmesi gerekmektedir. Söz konusu Kur'an incelemeleri de sistematik ve kapsamlı bir yöntem ile yapılmalı yani bir metodoloji belirlenmelidir. Oysa ki metodoloji ve yorumbilim gibi temel meseleler Müslümanlar tarafından geçmişte doğrudan ve açık bir şekilde ele alınmadığından dolayı Kur'an'ın bütünlüğünü anlama başarısızlığı ortaya çıkmıştır. Fazlur Rahman, bu sorunu çözebilmek için metnin tahlile dayalı bir okumaya tabi tutulmasını önermektedir.[416]

Ona göre, metin analizi, metnin genel amacının belirlenmesi ve çalışılan konunun Kur'an'da ne şekilde ele alındığının belirlenmesini içerir. Sonra, bu bulgular, metnin genel amacı ışığında değerlendirilerek bir ön yargıya ulaşılacaktır. Böylece geçmişte de yapıldığı gibi Kur'an'a öznel anlamlar yükleme hatasından kurtulunacağını savunmaktadır. Eğer Metin analizine başvurulmadığında, tefsiri gerçekleştiren kişi, kendi amaçlarına hizmet ettiğini düşündüğü veya öyle algıladığı ayetleri hem kendi özgün bağlamlarından hem de metnin genel anlam bütünlüğünden

[413] Fazlur Rahman, **İslamve Çağdaşlık**, Ankara Okulu Yayınları, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1996 (İVÇ), s. 58.
[414] Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, **İslâmî Araştırmalar Dergisi,** Sayı: 5, Ankara, 1987 (FZR), s. 100.
[415] Fazlur Rahman, (FZR), s. 101.
[416] Fazlur Rahman, (İVÇ), ss. 59-61.

ayrıştırarak kullanma eğiliminde olabilir. Bu durum, ayetlerin gerçek anlamlarının çarpıtılmasına ve yanılgıya düşülmesine sebep olabilir. Diğer bir ifadeyle, geçmişte Kur'an'ın tefsiri ayet bazında yapılmıştır; bir ayetin yorumlanması sırasında başka bir ayete referans verilmiştir. Yani, Kur'an kendi içinde, kendi ayetleriyle tefsir edilmiştir. Ancak bu sistematik bir şekilde gerçekleştirilmemiştir. Neticede de hukukla ilgili olmayan pek çok ayetten, hukukî hüküm çıkarmak gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır. [417]

Fazlur Rahman, metin analizinde anlam bütünlüğüne ulaşmak için Kur'an'a geniş bir kronolojik perspektiften bakmayı önermektedir. Kur'an'ın ayetlerinin kronolojik sırasının yeniden belirlenmesinin imkansız olduğu düşüncesinden yola çıkarak, anlam bütünlüğünün, Kur'an'ın ana konularının belirlenmesi ile sağlanacağını savunmaktadır.[418]

Muhammed Arkoun, hem Batı'nın hem de İslam dünyasının Kur'an'a yönelik yaklaşımlarının ideolojik bir temel taşıdığını belirmektedir. O, modernizmin hegemonik yapısını eleştirirken, aynı zamanda onun fikirsel mirasını hiçbir sorgulama yapmadan reddeden Müslümanları da eleştirir.[419] Ona göre, Kur'an'ın bilimsel sorgulama temeli üzerinden tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefi okumalar bağlamında yeniden incelenmesi gerekmektedir.[420] Çünkü Arkoun'a göre, tarihsel sürecin etkisinden Kur'an da dahil hiçbir şey muaf değildir. Onun bakış açısına göre, her dönemin kendine has bir yaşam şekli bulunur. Dolayısıyla, İslam'ın da her dönemde kendine özgü bir yaşam biçimi olması kaçınılmazdır. Sonuç olarak, Kur'an'ın her dönemin koşullarını kapsadığını ve her dönem için geçerli olan bir ilke seti olarak okunmaması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, Kur'an'ın anlamı sabitlenmek yerine, kavramların oluşum şartları ve tarihsel evrim çerçevesinde şekillenmeli ve bir Kur'an olgusu oluşturmalıdır.[421]

Hasan Hanefi'nin görüşüne göre ise geleneksel ilimlerin mevcût zamanın ihtiyaçlarına yanıt verebilmesi için, eski kültürel mirasın yeniden değerlendirilmesi önemlidir. Bu durumu ele alınca, yeni bir Tefsîr disiplini geliştirilmelidir. Bu disiplin,

---

[417] Fazlur Rahman, (1987), s. 100.
[418] Fazlur Rahman, **Allah'ın Elçisi ve Mesajı**, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 53.
[419] Muhammed Arkoun, **İslamÜzerine Düşünceler**, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 163.
[420] Muhammed Arkoun, **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 34.
[421] Demir, ss. 63-71.

konuya odaklı tefsir stratejisi, çağın evrimini göz önünde bulunduran modern Kur'an çalışmaları, yeniden yapılandırılan "nasih ve mensuh" bilgisi ve olay merkezli "esbab-ı nüzul" yaklaşımı ile şekillendirilmelidir.[422] Kaldı ki Hasan Hanefi, Kur'an'ı alışılagelen biçimde bir kutsal kitap olarak nitelendirmemektedir. Onun görüşüne göre, Kur'an, zaman ve mekanla ilişkilendirilen olayları ön plana çıkaran bir vahiy şeklinde yorumlanmalıdır. Ona göre metin, olayların kendisidir. Nass yaşanan olayların çağrısına bir cevaptır. Ona göre Kur'an, dokunulmaz, zamân ve mekân ötesi bir kitap olmayıp, belirli zamanlarda ve yerlerde beliren sorulara ve sorunlara yanıt olarak vahyedilmiş bir metindir. O, ayetlerin her birinin kendine has nüzul sebepleri olduğunu vurgulamakta ve bunların bilinmeden, Kur'an'ın anlaşılamayacağını savunmaktadır.[423]

Sonuç olarak, Tarihselci yaklaşım, genel anlamda, Kur'an'ı indiği çağa özgü bir metin olarak ele alan bir anlayış olarak görülebilir. Bu yönüyle İsmâilîlerin devrî nübüvvet anlayışındaki gibi Kur'an'ın bir dönemle sınırlandırılma anlayışına benzerlik göstermektedir. Ancak detaylı bir inceleme tarihselciliğin böylesi bir söyleme sahip olmadığını göstermektedir. Buna göre tarihselciliğin lafzî bir anlamanın ötesinde Kur'an'ın mesajının tarihsel zemin üzerinden gerçek kastını bulmayı hedeflediklerini söyleyebilmek mümkündür. Bu yönüyle Kur'an'ın derûnî veya bâtınî mânâsını yani içinde saklı olan ana manasını bulmak şeklinde anlaşılabilir. Ancak Tarihselciler İsmâilî bâtınî söylem ile paralellik arz eden yaklaşımında bâtınî manaya ulaşma işini imâm gibi seçilmiş, özel bir kişiye atfetmemiştir. Böylece bireysel bir anlama çabasını ortaya koymaktadır.

3.2.11. Kur'âniyûn

Kur'âniyûn ekolü Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali'nin görüşleri etrafında ortaya çıkmış bir anlayıştır. 19. yüzyılda Abdullah Çekrâlevî tarafından Lahor'da kurulan bir cemaat olan "Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'an" adı etrafında örgütlenmiştir.[424]

---

[422] İlhami Güler, "Hasan Hanefî ile Tecdid Projesi Üzerine Bir Söyleşi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 3, Ankara, 1992, ss. 152-153.

[423] Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İz Yayıncılık, 2009, s. 17.

[424] Zohreh Akhavan Moghaddam ve Seyyed Majid Nabavı, "Kur'aniyyûn Temsilcileri ve Bibliyografyaları Üzerine Bir Çalışma", çev. Mehmet Beşir Ergin **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NEÜİF)**, , Cilt: 50, Sayı: 50, Kış-2020, ss. 228-241.

Ekolün temel prensibi, sünnetin tamamen reddedilerek sadece Kur'an'ın kabul edilmesidir. Ayrıca, Kur'an'da nesih olmadığı kabul edilirken, hadisler ve ictihât yapmak şirk olarak değerlendirilir.[425]

Ehl-i Kur'an ekolüne mensup olanlar, Kur'an'ın ilahî kelam olduğunu ve içinde nasîh ve mensuh ayetler bulunmadığını kabul etmektedirler. Bu noktada ekol üyeleri arasında tam bir uzlaşma vardır ve bu prensipler üzerinde birlik içindedirler. Yine büyük bir kısmı mu'cizeyi açık bir şekilde reddetmektedir. Kur'an'da mu'cize ile ilgili ayetleri farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Eslem Ceracpuri gibi Ehl-i Kur'an ekolüne mensup olan düşünürler, Hz. Muhammed'in Kur'an'dan başka herhangi bir mûcizesi olmadığına inanmaktadır. Onlara göre, Kur'an ilahi kelam olarak kabul edilen ve kesinlikle doğru olduğuna inanılan bir kaynaktır. Bu nedenle, Kur'an dışında başka bir kaynağa dayanarak hüküm vermek veya insanların hayatını düzenlemek gibi bir yetkinin verilmesi, şirk olarak görülür. Ehl-i Kur'an düşünce sistemine göre, sadece Kur'an'ın hükümleri doğrultusunda hareket etmek ve yönlendirmek gerekmektedir. Kabir hayatı ve âlem-i berzah (ölüm sonrası hayat) kavramlarını kabul etmeyen bu ekolün mensupları, ibâdetleri hadîs ve mezhep imâmlarının yorumlarından ziyade Kur'an merkezli olarak yeniden şekillendirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşıma göre namaz vakitleri gibi rek'at sayıları ve kılınış adabı gibi konularda değişiklikler yapılmıştır. Zekât konusunda ise Kur'an'da belirtilen kişilere verilmesi prensibini kabul etmekle birlikte, mal ve kazancın cinsi, miktarı, zekâtın farz olma süresi ve zekâtın verilme şekli gibi konularda farklı yorumlar ortaya koymuşlardır.[426]

Neticede Kur'âniyûn ekolünde de İsmâiliye'deki gibi Kur'an'daki emir ve nehiyleri kabul etmenin yanında içeriğini ve şekilsel yönlerini değiştiren bir anlayış gelişmiştir. Bunun yanında Kur'an'ın anlaşılması noktasında belirli bir zümrenin otoritesini önceleyen bir yaklaşımın Kur'âniyûn ekolünde gelişmediği anlaşılmaktadır. Zâhirî bir çizgiyi benimsedikleri anlaşılmaktadır.

---

[425] Abdülhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 26, Ankara, 2002, ss. 428-429.

[426] Abdülhamit Birışık, **Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (MÜİFV) Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 300-303.

SONUÇ

Belli bir süre zarfında belirli bir bölgede gönderilmiş olduğunu bildiğimiz Kur'an, insanları ortak bir paydada buluşturmayı hedeflemiştir. Hz. Muhammed'in sağlığında da bunu genel manada sağlamıştır. Ancak onun vefatının ardından, bir bakıma insanların nazarında kendi inançlarına referans kaynağı olarak da görülmüştür. Bu noktadan hareketle gerek anlama gerek yorumla gerekse hüküm çıkarma gibi pek çok işlemin arkasında kendi inançlarına referans kılma çabasını görebilmek mümkündür.

İsmâiliye'nin Kur'an anlayışı da zâhirî ve bâtınî mânâların olduğu, bâtınî mânâları anlama konusunda imâmların yetkin olduğunu savunmaktadır. Bunu yaparken de genel olarak imamların imamaetine ve İsmaili düşünce yapısına uygun te'vîller ortaya koydukları görülmüştür. Bu çerçeveden hareketle İsmâilîler hakîkatin bâtınî mânânın içerisinde gizli olduğunu kabul etmektedir. Bâtınî bilgiye de yalnızca imamların ulaşabilmesinden dolayı imamlara tâbî olmayı dînî bir gereklilik olarak nitelendirmektedir. Böylece Kur'an anlayışları da bir bakıma imâmet anlayışlarının bir parçası konumuna gelmektedir. Bu yönüyle Kur'an'dan bilgi edinme konusunda imamlar için ana kaynak konumunda iken sıradan İsmaili halkı için ikincil konumdadır. Çünkü İsmaililer dine ve hayatlarına dâir herhangi bir bilgiyi yaşayan imamdan alacaklarına inanmaktadır. En azından bu inanç zaman içerisinde İsmâilîler arasında kabul görmüştür.

Te'vîl, İmamın Kur'an'ın bâtınî mânâlarını ortaya koymasıdır. İsmâilîler te'vîli bir yorumlama şekli olarak algılamamakta nakil ile gelen bir bilgi şeklinde değerlendirmektedir. Böylece te'vîl İsmâilî toplumunun yolunu aydınlatan ana ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Te'vîl ile Kur'an'ın içerisinde saklı olan bâtınî bilgi diğer insanlara da ulaştırılmış olmaktadır. Ancak gelişi güzel, ulu orta yerlerde söz konusu te'vîllerin dillendirilmesi de kesinlikle yasak görülmüş, uygun şartlarda, doğru kişilere sistematik bir biçimde sunulması kabul görmüştür.

Tüm bunların yanında, tarihsel süreçlerinden meydana gelen gizlenme ihtiyacı, Yeni Eflatunculuk gibi İslâm dışı öğretileri İslâm'a uyarlama girişimleri olayın yönünü çok daha farklı boyutlara taşımış, bir İslâm toplumu olarak geleneksel İslâm algısından ve şeriâtinden uzaklaştıkları izlenimini doğurmuştur. Oysa ki kendi söylemlerinden

açıkça anlaşılan sonuç ortaya koydukları inanç ve davranışları İslam'ın emri üzerine yaptıkları yönündedir. Bir bakıma yapıp ettiklerini İslâm'ın emri olarak telakkî ettikleri anlaşılmaktadır.

Ayrıca öğretilerinin dönem ve mekân farklılığından dolayı uğradığı dönüşümler İsmâilî öğretinin içerisinde bir bütünlükten söz edilmesinin önüne geçmektedir. Belki de her bir dönem ve alt gruptaki öğretilerin gelecekte genel İsmâilî öğretisi olmanın ötesinde bireysel öğretiler olarak incelenmesini gerektirecektir.

Netice itibâriyle çalışmamızdan çıkan bir diğer sonuç ise, aynı coğrafyada faaliyet yürütmüş birbirinden taban tabana zıt olarak görülen ekollerin anlayış ve hedefleri doğrultusunda paralellik arz ettiğidir. Örneğin Kur'an'a yeni manalar vermek noktasında İsmâiliye ile İşarîler arasında ne gibi bir fark vardır? Ya da Kur'an'ın içerisinde bâtınî mana vardır diyen İsmâiliye ile muhkem müteşabih ayetlere vurgu yapan Eş'ârîler ya da Mu'tezîle arasında bir benzerlik yok mudur? Ya da C'âfer es-Sâdık'ın hurûfî yaklaşımı ile Ahmed b. Hanbel'in Mushaf tasavvuru birbirine benzemiyor mu? Tüm bunlar her ne kadar tarihsel süreç olarak ya da içerisinde meydana geldiği düşünce dünyası olarak birbirinden uzak görülse de benzer bir bilinçaltından beslendiklerini göstermektedir. Buradaki benzerlik gösteren şuur altı belki de amaçlılık ilkesidir. Kur'an'a saf bir anlama çabasının ötesinde bir amaç doğrultusunda yaklaşmaktır.

Nitekim metinde zikrettiğimiz ekollerin tamamına dâir verilen bilgiler her bir ekolün Kur'an anlayışında amaçlılık ilkesini zihninin merkezinde taşıdığını göstermektedir. Bu amaçlar çoğunlukla ya Kur'an'ı korumaya çalışmak ya Kur'an'ı kendi görüşüne referans kılmak ya dönemin ruhuna hitap eder tarz da yorumlamak gibi safiyane bir önyargıyı içerisinde barındırsa da salt bir anlama çabasını içerisinde barındırmamaktadır. Bu durum da metin aynı metin olsa da metinden çıkan sonuçların farklı olacağına işaret etmektedir. Bu sebeple, belki de, Kur'an algılarına dâir gelecekte yapılması gereken en önemli çaba Kur'an'ı amaçlardan, dönemin ruhuna uydurmaya çalışmaktan azade bir şekilde anlamanın yöntemini aramaktır.

KAYNAKÇA

Ağbal, Davut. **İbn Arabi'de İşari Tefsîr**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Akbulut, Ahmet. **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, Otto Yayınları, Ankara, Ekim-2019.

Akyüz, Yahya. "İbni Sina'nın Eğitim Bilimine Katkıları, Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri", **Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları,** Ankara,1984,

Alimoğlu, Amannisa. Şia Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Ca'fer b. Mansûr Kitabu'l-Keşf Örneği, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 4, 2014, ss. 175-176.

Apa, Enver. **İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı**, Fecr Yayınevi, Ankara, Ocak-2002.

Apak, Adem. **İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

Arkoun, Muhammed. **İslam Üzerine Düşünceler**, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

Arkoun, Muhammed. **Kur'an Okumaları**, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Atalan, Mehmet. "Cafer es-Sadık'ın Eserleri", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 11, Haziran-2001, ss. 113-132.

Ateş, Süleyman. **İşari Tefsîr Okulu**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

Atmaca, Gökhan. "Abdullah b. Mesud'un Hayatında Kur'an'ın Yeri", **Turkish Studies**, Cilt: 10 Sayı: 6, Bahar/2015, ss. 247-266.

Avcu, Ali. **Karmatilerin Doğuşu ve Gelişim Süreci**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2009.

Aydar, Hidayet. "Türklerde Anadilde İbadet Meselesi -Başlangiçtan Cumhuriyet Dönemine Kadar-", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı: 14, 2006, ss. 47-65.

Aydın, Ravza. "Yahudi İman Esasları", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 25, 2012/1, ss. 189-210.

Aydınlı, Osman "Mu'tezîle Ekolü ve Aklın Belirleyiciligi", **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 1-2, Bahar-Güz 2009, ss. 145-161.

Aydınlı, Osman. "Mutezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", **İslâmî İlimler Dergisi**, S. 1, Bahar-2006, ss. 39-57.

Bağdadî, Abdülkahir. **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008.

Bağlıoğlu, Ahmet. **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018.

Bayraktar (Ed.), Mehmet. **İslâm Düşünce Tarihi**, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Eylül 2010.

Beşer, Faruk. "Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı", **Usûl Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2004, ss. 7-4.

Birışık, Abdülhamit. "Hasan-ı Basri", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 16, İstanbul, 1997, ss. 301-303.

Birışık, Abdülhamit. "Kur'aniyyun", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 26, Ankara, 2002.

Birışık, Abdülhamit. **Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (MÜİFV) Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 300-303.

Bozhöyük, Mehmet Emin. "Hurûf", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 18, İstanbul, 1998, s. 399.

Bulut, Yücel. "Oryantalizm", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 33, İstanbul, 2007, ss. 428-437.

Can, Ali. "İbn Fûrek'in Tefsîr Metodu", **AÜİF Dergisi**, Sayı: 40, Erzurum, 2013, ss. 187-216.

Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mesud", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 1, İstanbul, 1988, ss. 114-117.

Ceyhan, Mehmet Akif. "Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı" **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 11, Aralık 2018, ss. 469-491.

Corbin, Henri. **İslâm Felsefesi Tarihi**, İletişim Yayınları, çev. Hüseyin Hatemi, Cilt: 1, İstanbul, 2013.

Çağlar, Adil. İbni Sina Felsefesinde Ahlâk, **M.Ü Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi,** Yıl: 1994, Sayı: 6, s 29 38.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 31, İstanbul, 2020, ss. 391-401.

Çelik, Aydın. **Fatımiler Devleti Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018.

Çetin, Osman. "İdris İmadüddin", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 21, İstanbul, 2000, s. 489.

Çubukçu, İbrahim Agah. "Sühreverdî ve İşrakiye Felsefesi", **AÜİF Dergisi**, Ankara 1970, ss. 177-200.

el-Cüzcanî Ata' b. Ali. **Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber**, çev. Züleyha Birinci, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020

Daftary, Farhad. "Muhammed b. İsmail el-Mektûm", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 20, Ankara, 2020, ss. 541-542.

Daftary, Farhad. **İsmaililer-Tarihleri ve Öğretileri**, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2002.

Demir, Recep. **Kur'an Tefsîrinde Tarihselci Yöntem**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Konya, 2004, s. 15.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 20, İstanbul, 1999, ss. 322-331.

Erbaş, Muammer. **Fahreddin er-Razi'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsîr Yöntemi**, Birleşik Matbaacılık Ltd. Şti., İzmir, 2014.

El-Eş'arî, Ebu'l-Hasan. **Makalatu'l-İslâmîyyin ve İhtilafu'l-Musallin**, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Ekim-2005.

Fazlur Rahman. "Kur'an'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 5, Ankara, 1987, s. 100.

Fazlur Rahman. **İslamve Çağdaşlık**, Ankara Okulu Yayınları, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1996.

Fazlur Rahman. **Allah'ın Elçisi ve Mesaj**ı, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

Fettah, İrfan Abdülhamid. "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 11, İstanbul, 1995.

Fığlalı, Ethem Ruhi. **Günümüz İslâm Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2014.

Goldziher, İgnaz. **İslamTefsîr Ekolleri**, Denge Yayınları, çev. Mustafa İslâmoğlu, İstanbul, 1997.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Gölcük, Şerafettin. "Bakıllani", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 4, İstanbul, 1991, ss. 531-535.

Güler, İlhami. "Hasan Hanefî ile Tecdid Projesi Üzerine Bir Söyleşi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 3, Ankara, 1992, ss. 152-153.

Gümüş, Sabahattin. **İsnâaşeriyye Tefsîr Geleneğinde İmametle İlişkilendirilen Ayetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu**, (Doktora Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul, 2020.

Gördük, Yunus Emre. "İmam Cafer es-Sadık'ın Kur'an Tasavvuru ve Tefsir Anlayışına Dair Bir Değerlendirme", **İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını**, Ankara, Aralık 2019, ss. 421-375.

Hamidullah, Muhammed. **Kur'an-ı Kerim Tarihi**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2013.

Hasan, Hasan İbrahim. **Tarihu'd-Devleti'l-Fatımiyye**, Mektebetü'l-muhassasatü'l-Mısriyye, 1958.

Hatipoğlu, Mehmet Sait. "İgnaz Goldziher", **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 14, İstanbul, 1996, s. 108.

Hizmetli, Sabri. "Karmatiler", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, c. 24, İstanbul, 2001, ss. 510-514.

Hollister, J. N. **The Shia in İndia**, Luzac Company Ltd., London, 1953.

Hüseyin, Muhamed Kâmil. **Tâifetü'l-İsmâiliyye**, Mektebetü'n-Nahdâtü'l-Mısriyye, Kahire, 1959.

Ivanow, V. **A Guide to Ismaili Literature**, Tehran University Press, Tahran, 1963.

İbn Arabî, Muhyiddîn. **Futühât-ı Mekkiyye**, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Cilt: 1 Beyrût, 1979.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs. **Kitabu'l-Vefeyatu'l-Ayan**, thk. İhsan Abbas, Daru's-Sadir. Cilt: 2, Beyrût, 1900.

İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'Azîm**, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn, Cilt: 1, Beyrût, 1998.

İlhan, Avni. "Ebu Ya'kub es-Sicistânî", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 10, İstanbul, 1994, ss. 252-253.

İlhan, Avni. "Batıniyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 5, İstanbul, 1992, ss. 190-194.

İmâdüddîn, İdrîs. **Tarihu'l-Hulefai'l-Fatımiyye bi'l-Mağrib** (Uyunu'l-Ahbar'ın İçerisindeki Konuyla İlgili Bölüm), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1985.

İşcan, Mehmet Zeki. "Dini Bir Otorite Olarak Sahabe Algısı", **İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-Tartışmalı İlmi Toplantısı**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013.

İvanow, V. **A Creed of The Fatımids**, Qayyimah Press, Bombay, 1936.

Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usilli'l-Hamse**, tahk: Abdülkerîm Osman, Mektebetü'l-Vehîbbe, Kahire, 1988.

Kâdî Nu'mân. **De'aimu'l-İslâm**, thk. Asıf b. Ali Asgar Feyzi, Daru'l-Mearif, Mısır, 2003.

Kâdî Nu'mân. **el-Mecâlis ve'l-Müsayerat**, nşr. Habib el-Fıki-İbrahim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levi, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Tûnus, 1978.

Kâdî Nu'mân. **Esâsu't-Te'vîl**, thk. Arif Tamer, Dâru's-Sekafe, Beyrût, 1960.

Kâdî Nu'mân. **İhtilafu usuli'l-Mezahip**, thk. Mustafa Gâlib, Dâru Endelüs, Beyrut, 1983.

Kâdî Nu'mân. **Şerhu'l-Ahbâr**, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Cilt: 3, Beyrût, 1994.

Karaman, Hayreddin. "Ahmed b. Hanbel", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 2, İstanbul, 1989, ss. 80-82.

Karaman, Hayreddin. "Ca'ferîyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, İstanbul, 1997, ss. 4-10.

Karaman, Hüseyin. "Dehriyyun ve Tabiiyyun Ekolleri", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Grafiker Yayınları, Cilt: 1, Ankara, 2012, ss. 55-76.

Kartaloğlu, Habib. "İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Örneği" **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 24, 2011, ss 193 - 216.

Kayhan, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushâf'a İşâret Konulması: İ'câm ve Sonrası", **Bilimname Dergisi**, Sayı: 12, 2007, ss. 101-136.

Keskin, Nihat. **İbn Sînâ'nın Ahlâk Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 1991.

El-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer. **Marifetü Ahbari'r-Rical,** Yay. Haz. Ali el-Mahallati el-Hairi, Bombay, 1899.

Kılavuz, Ahmet Saim. **Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat, 2022.

Kılıç, Muhammed Erol. "İbn Arabi", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 20, İstanbul, 1999, ss. 493-516.

Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Rey", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 10, İstanbul, 1994, ss. 520-524.

Kırca, Celal. "Cafer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsîri", **EÜİF,** Sayı: 6, Kayseri, 1989, ss. 113-132.

El-Kirmânî, Hamîdüddîn. **Mecmuati Resâili'l-Kirmânî**, thk. Dr. Mustafa Galib, Müessesetü'l-Camiatü'd-dirasetü ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrût, 1987.

Kummî ve Nevbahtî, **Şiî Fırkalar**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

El-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhim. **Tefsîru'l-Kummi**, Müessetü'l-Alemi li'l-Matbû'ât, Cilt: 1, Beyrût, 2007.

Kutluer, İlhan. "İbn Ravendi", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 21, İstanbul, 2000, ss. 179-184.

Kutluer, İlhan. "Sühreverdî el-Maktul", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 38, İstanbul, 2010, ss. 36-40.

El-Küleynî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. **El-Kafi**, thk. Eli Ekber el-Ğıfari, Cilt: 5, Tahran 1968.

El-Kürdî, Muhammed Tâhîr. **Târihu'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Matbaatü'l-Feth, Cidde, 1946.

Melchert, Christopher. "Ahmed b. Hanbel ve Kur'an", **Marife Dergisi**, çev. Hikmet Koçyiğit, Kış 2013, ss. 191-203.

Miller, David – diğerleri. **Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi**, çev. Bülent Peker- Nevzat Kıraç, Ümit Yayıncılık, Ankara 1995. Cilt: 2, ss. 353-354.

Moghaddam, Zohreh Akhavan – Nabavı, Seyyed Majid. "Kur'aniyyûn Temsilcileri ve Bibliyografyaları Üzerine Bir Çalışma", çev. Mehmet Beşir Ergin, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NEÜİF)**, Cilt: 50, Sayı: 50, Kış-2020, ss. 228-241.

Nöldeke, Theodor - Schwally, Friedrich. **Kur'an Tarihi**, çev. Muammer Sencer, İlke Yayınları, 1970.

O'leary, De Sacy. **A Short History of The Fatımid Khalifate**, Kegan Paul, Trench Trubner, New York, 1923.

Okudan, Rifat. **İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat**, (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, 2001.

Okumuş, Mesut. "Felsefi Tefsîr Bağlamında İbn Sînâ'nin Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 50, Sayı: 1, 2014, ss. 157-194.

Onat, Hasan. "Hattabiyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 16, İstanbul, 1997, ss. 492-493.

Osmançelebioğlu, Serhan. " Sâbiîlik'te Işık–Karanlık Düalizminin Mitos Çözümlemesi: Sağ Ginza 12'deki Metin Bağlamında", **İslam Tetkikleri Dergisi**, Sayı: 10, 2020/2, ss. 681-685.

Ozonkaya Özer. **Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü**, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 124;

Öğmüş, Harun. "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", **SÜİFD,** Cilt: 39, Sayı: 39, 2015, ss. 19-46.

Öz, Mustafa ve Mustafa Muhammed eş-Şek'â. "İsmâiliye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 23, İstanbul, 2001, ss. 128-133.

Öz, Mustafa. "Cafer es-Sadık", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, İstanbul, 1993, s. 1.

Öz, Mustafa ve Avni İlhan. "İmamet", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 22, İstanbul, 2000, ss. 201-203.

Öz, Mustafa. Ca'fer b. Mansûr el-Yemenî, **Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 6, İstanbul, 1992, s. 553.

Öz, Mustafa. "Haşişiyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 16, İstanbul, 1997, ss. 418-419.

Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhab", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopesi**, Cilt: 30, İstanbul, 2020, ss. 490-492.

Öz, Mustafa. "Nizariyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 33, İstanbul, 2007, ss. 200-201.

Öz, Mustafa. "Usûlîyye", **Türkiye İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 42, İstanbul, 2012, ss. 214-215.

Özaydın, Abdülkerim. "Alamut", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 2, İstanbul, 1989, ss. 336-337.

Özdeş, Talip. **Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Özen, Şükrü. "Kadı Nu'man", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 33, İstanbul, 2007, ss. 237-240.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 36, İstanbul, 2009, ss. 399-400.

Özgel, İshak. **Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Isparta, 2002.

Özgen, Mustafa. "Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme" **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 2, Sayı:13, Ağustos 2013, ss. 63-83.

Özler, Mevlüt. **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, Rağbet Yayınları, İstanbul 1995.

Öztürk, Mustafa. **Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Teʾvil Geleneği**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.

Polat, Fethi Ahmet. **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İz Yayıncılık, 2009, s. 17.

Polat, Hüseyin. "Oryantalistlerin Kur'an Araştırmaları Hakkında Türkiye'de Yapılmış Lisansüstü Tezler -Tespit ve Tematik Tasnif-", **Din ve Bilim Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 2, 2019, ss. 88-109.

Poonawala, İsmail K. "Kur'an'ın İsmâilî Yorumu", çev. Mustafa Öztürk, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun, 2003.

Sansarkan, Yûsuf. **İsmaililiğin Yeni Eflâtuncu Dönüşümü: Ebu Ya'kub Es-Sicistânî Örneği**, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Bursa, 2022.

Seyyid, Eymen Fuad. **ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi'l-Mısr**, Tefsîru'l-Cedîd, Kahire, 1992.

Es-Sicistânî, Ebu Ya'kub. **el-Mekâlîdü'l-Melekûtiyye**, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, çev. İsmail Kurban Hüseyin Butavella, Lübnan, 2011.

Es-Sicistânî, Ebu Ya'kub. **Kitâbü'l-İftihâr**, (Ed.) İsmail K. Hüseyin Poonawala, Darü'l-Garbi'l-Islamî, Beyrût, 2000.

Es-Sicistânî, Ebu Ya'kub. **İsbâtu'n-Nübû'ât**, (Ed.) Arif Tamir, Darü'l-Maşrik, Beyrut, 1982.

Es-Sicistânî, Ebu Ya'kub. **Yenâbî'**, thk. Mustafa Galib, el-Mektebetü't-ticari li't-Tabâati ve't-Tevzî'i ve'n-Neşr, Lübnan, 1965.

Stern, S. M. "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania", **Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies**, Cilt: 1, Sayı: 23, 1960, ss. 56-90.

Stern, Samuel Miklos. **Studies in Early İsmailism**, Magnes Press, Hebrew University, 1983.

Şenel, Cahid. **Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2012.

Şenzeybek, Aytekin. "Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası", **Marife Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 15, Yaz-2015, ss. 87-116.

Şeşen, Ramazan. "Cevher es-Sıkilli", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, İstanbul, 1993, ss. 456-457.

Şeyh Müfîd, Ebu Abdullah. **Evâilül'l-Makâlât**, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, Lübnan, 1983.

Et-Taberî, İbn Cerir. **Câmiü'l-beyân fî Te'vîli'l-Kur'an**, Müessesetü'r-risâle, thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Cilt: 1, Beyrut, 2000.

Tan, Muzaffer. "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsma'ili Faaliyetler", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 30, Eylül-Aralık-2007, ss. 55-73.

Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Faklılaşmalar", **FÜİF Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 17, 2012, ss. 111-145.

Tan, Muzaffer. **İsmâiliye'nin Teşekkül Süreci**, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (İslâm Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2005.

Topaloğlu, Bekir. "Maturidi", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 28, Ankara, 2003, ss. 157-159.

Toru, Ümit. "İsmâiliye'nin İslâmDışı Kökenine Dâir Eş'arî İddialar", **BOZİFDER**, Sayı: 17, 2020, ss. 241-278.

Et-Tûsî, Ebu Cafer, **Tibyân fi't-Tefsîri'l-Kur'ân**, Mektebetü'l-Emin, thk. Ağa Büzürg et-Tahrani, Cilt: 1, Necef, 1957.

Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsîr", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 23, İstanbul, 2001, ss. 424-428.

Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 12, İstanbul, 1995, ss. 53-58.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. **Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi**, (Doktoa Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalı, İzmir, 2019.

Yavuz, Yûsuf Şevki. "Halku'l-Kur'an", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 15, İstanbul, 1997, ss. 371-375.

Yazıcı, Eyüp Bekir. "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrakilik-Sühreverdî", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Grafiker Yayınları, Cilt: 2, Ankara, 2012, ss. 155-186.

Yazıcı, Eyüp Bekir. "İslâm Düşüncesinde Felsefi Ekoller", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Grafiker Yayınları, Cilt: 1, Ankara, 2012, ss. 77-100.

Yazıcı, Eyüp Bekir. "Şihabuddin Sühreverdi'nin Nübüvvet Anlayışı", **AÜİF Dergisi**, Sayı: 41, Erzurum, 2014, ss. 117-128.

El-Yemân, Cafer b. Mansûr. **Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye**, (Ed.) K. Hüseyin, Collectanea, Leiden, 1947.

El-Yeman, Câ'fer b. Mansûr. **Kitabu'l-Keşf**, thk. Dr. Mustafa Galib, Daru'l-Endelüs, Beyrût, 1984.

El-Yemân, Cafer b. Mansûr. **Kitâbu'l-Âlim ve'l-Gulâm**, thk. James W. Morris, London, 2001.

Yıldırım, Müslüm. **Theodor Nöldeke'nin Kur'an'a Yaklaşımı "Geschıchte Des Qorâns" Örneği"**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2019.

Yurdagür, Metin. "Ahbariyye", **Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 1, İstanbul, 1988, ss. 490-491.

Zahir, İhsan İlahi. **Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı**, Afşaroğlu Matbaası, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara, 1984.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, c. 1, thk. Halîl b. Ahmed Me'mûn, Dâru'l-Marife, Beyrût, 2002.

Ez-Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin. **Mîzânu'l-İ'tidâl**, Dâru'l-Ma'rife, Cilt: 2, Beyrût, 1963.

Zettersteen, K.V. "Cafer b. Muhammed", **İslâm Ansiklopedisi**., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Cilt: 3, Eskişehir, 2001, s.7.