

İsmâ'ilî Kâdî Nu'man b. Muhammed'in Esâsü't-Te'vil İsimli Eserinde Peygamber Kıssaları Bağlamında Te'vil Anlayışı

The Exegetical Approach of İsmâ'ilî Qadi Nu'mân b. Muhammad in His Work *al-Asâs al-Tawil* in the Context
of the Prophetic Narratives

Şahabettin Ertan ALTUNRENDE

Öğr. Gör. Dr. | Lecturer Dr.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir
Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-2800-5896>

ertan.altunrende@asbu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 18.03.2025

Kabul | Accept: 15.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1660586>

Atıf | Cite As

Altunrende, Şahabettin Ertan. "İsmâ'ilî Kâdî Nu'man b. Muhammed'in Esâsü't-Te'vil İsimli Eserinde
Peygamber Kıssaları Bağlamında Te'vil Anlayışı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran
2025), 133-155. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1660586>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bu çalışma, Fatimiler döneminin önemli İsmâ'îlî âlimlerinden Kâdî Nu'man b. Muhammed'in (ö. 363/974) *Esâsü't-Te'vîl* adlı eserinde peygamber kıssalarına yaptığı te'vîl anlayışını incelemektedir. İsmâ'îliyye mezhebinin temel ilkelerinden olan zâhir ve bâtın ayrımının, Kur'an tefsirine nasıl yansıdığı araştırmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Geleneksel tefsir yaklaşımlarının aksine, Kâdî Nu'man'ın ayetleri zahiri anlamlarıyla sınırlamayan bâtın bir yorum metodu geliştirdiği, peygamber kıssalarının imamet doktrini çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Bu durum, onun tefsir anlayışının klasik Sünnî ve Şii yaklaşımlardan nasıl farklılaştığını ve İsmâ'îlî düşüncenin tefsir geleneğine etkilerini anlamayı önemli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Esâsü't-Te'vîl'deki peygamber kıssalarının teolojik, ezoterik ve metafiziksel yönlerini analiz ederek, İsmâ'îlî te'vîl yönteminin temel dinamiklerini ortaya koymaktır. Araştırmada nitel içerik analizi yöntemi kullanılarak, Kâdî Nu'man'ın tefsir metodolojisi çözümlenmiş, ayetleri hurûfî, sembolik ve hiyerarşik bir okumayla ele alarak imametın ilahi hakikatin taşıyıcısı olduğu vurgusunu nasıl pekiştirdiği gösterilmiştir. Çalışmanın bulgularına göre, *Esâsü't-Te'vîl* yalnızca mezhebî bir tefsir geleneğinin yansıması değil, aynı zamanda İsmâ'îliyye'nin tarihsel ve kozmolojik dünya görüşünü de içeren özgün bir metin niteliğindedir. Sonuç olarak, Kâdî Nu'man'ın yorumları, Kur'an'ın anlam katmanlarını literalist yaklaşımdan uzak, mistik ve metafiziksel bir çerçevede yeniden inşa eden bir yöntem sunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, İsmâ'îlî tefsir ekolünün Kur'an yorumculuğundaki yerini ve İslami düşünceye etkisini tartışmaya açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zâhir, Bâtın, Kâdî Nu'man, İsmâ'ililik.

Abstract

This study examines the interpretation of prophetic narratives in the work *al-Asâs al-Tawîl* by one of the significant Ismaili scholars of the Fatimid period, Qadi Nu'mân b. Muhammad (d. 363/974). The central issue of the research is how the distinction between *zâhir* (apparent meaning) and *bâtın* (hidden meaning), which is one of the fundamental principles of the Ismaili sect, is reflected in the exegesis of the Qur'an. Unlike traditional exegesis approaches, Qadi Nu'mân developed a batini (esoteric) interpretive method that does not limit the verses to their apparent meanings, and he examines the prophetic narratives within the framework of the doctrine of imamate. This highlights the differences between his exegesis and the classical Sunni and Shia approaches and underscores the contributions of Ismaili thought to the exegesis tradition. In this context, the aim of the study is to analyze the theological, esoteric, and metaphysical aspects of the prophetic narratives in *al-Asâs al-Tawîl* and to uncover the core dynamics of the Ismaili interpretive method. By employing qualitative content analysis, the study examines Qadi Nu'mân's exegesis methodology, showing how he reinforces the notion that imamate is the bearer of divine truth through a *Hurufî* (letter-based), symbolic, and hierarchical reading of the verses. According to the findings, *al-Asâs al-Tawîl* is not only a reflection of a sectarian exegesis tradition but also an original text that includes the historical and cosmological worldview of Ismailism. As a result, Qadi Nu'mân's interpretations demonstrate a method that reconstructs the layers of meaning in the Qur'an within a mystical and metaphysical framework, distancing itself from literalist approaches. In this regard, the study opens a discussion on the place of the Ismaili exegesis school in Qur'anic interpretation and its impact on Islamic thought.

Keywords: Exegesis, Exoteric, Esoteric, Qadi Nu'mân, Ismailism.

Giriş

İslam düşüncesinde zâhir ve bâtın ayrımı, özellikle İsmâ'îlî geleneğin temel epistemolojik çerçevesini oluşturan unsurlardan biridir. Dini metinlerin yalnızca zahiri anlamlarıyla sınırlı kalmadığını, derin ve gizli manalar barındırdığını savunan bâtınî yorum geleneği, Kur'an ve hadislerin literal anlamlarının ötesine geçerek gizli ve hakiki bilgiyi keşfetmeyi amaçlamaktadır. İsmâ'ililikte bu anlayış, yalnızca imamlar ve onların seçkin dâileri tarafından bilinebilecek derin bir bilgi sistemine dayanmakta olup, te'vîl yöntemiyle Kur'an ayetlerinin farklı bir çerçevede ele alınmasını sağlamaktadır.

Kur'an yorum geleneği, tarihsel süreç içerisinde sadece metnin anlamını açıklama değil, aynı zamanda yorumun sınırlarını belirleme çabası etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede tefsir ve te'vîl kavramları, klasik âlimler arasında işlevsel bir ayrımın ifadesi hâline gelmiştir. Teftâzânî, tefsiri rivayete; te'vîli ise akli çabaya dayalı anlam üretimiyle ilişkilendirmiştir. Cürçânî, tefsiri yalnızca nakille sınırlandırırken, te'vîli Arap dili kurallarıyla anlaşılabilir bir faaliyet olarak tanımlamıştır. Mâtürîdî'ye göre ise tefsir, sahabenin yetkisi dâhilinde kesinlik içeren bir beyan; te'vîl ise fakihlerin yorum çabasıyla ortaya çıkan, zanna dayalı bir yaklaşımdır. Bu ayrımlar, İslam düşüncesinde yorum yetkisi ve yöntemi üzerine süregelen tartışmaların arka planını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Bâtınîlik anlayışı, dini hakikatleri keşfetme ve nasslardan derinlikli anlamlar çıkarma açısından zâhir-bâtın olarak teorize edilen düşünce sistemi üzerine inşa edilmiştir.¹

¹ Mustafa Galib, *Târîhu'd-da'veti'l-İsmâ'îliyye*, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1965), 51-52. "Bâtınîlik adı altında ifade edilerek tartışılan, İsmâ'ililik mezhebinin kendisidir. Muhtemelen Bâtınîlik ismi sonradan

Âyet ve hadislerin zâhirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan “bâtın” kavramına ve nassları bâtinî manalarla yorumlama faaliyetine hicri 3.asır kaynaklarında rastlanmakla birlikte “Bâtınlık” kavramı, Nevbahtî (301/922) ve Eş’arî (324/936) gibi âlimlerin eserlerinde de geçmektedir.² Buna göre Kur’an’da zikredilen her ayetin, ehl-i zâhire ve sıradan insanlara hitap eden zâhiri manasının ötesinde, sadece imamların ve onların önde gelen dâîlerinin bilebileceği bâtinî anlamları vardır.³ Bir diğer deyişle, dini nassların zâhir ve bâtin olmak üzere iki yönü vardır. Zâhiri yön, Kur’an’ın metninden hareketle ifadesini bulan namaz, oruç, zekât, hac gibi ameli yükümlülüklerden oluşur. Bâtini yön ise, hem Kur’an’ın ve dini öğretilerin gerçek manalarını, hem de bu manalara vakıf olmanın bilgisini ihtiva eder.⁴ İsmâîlilerin tefsir anlayışı ile Sünnî ve diğer Şii mezheplerin yorum yaklaşımları arasında belirgin farklar bulunmaktadır. İsmâîlî düşünce sisteminde bâtinî bilgi imamdan öğrenilir. Bu anlayış ise Hz. Peygamberden rivayet edilen: “Ben ilmin şehriyim; Ali onun kapısıdır.” hadisine dayandırılır.⁵ Bundan dolayı bâtin her zaman zâhirin üstündedir. Çünkü zâhir zaman içerisinde değişiklik gösterebilirken bâtin zaman ve mekânı aşan bir geçerliliğe sahip olup sabittir.⁶ Bütün bu zikredilenlerden sonra zâhir ve bâtin düalitesine dayanan bâtinî te’vil anlayışı, İsmâ’îlî düşüncede dilsel mecazı aşmak ve zâhirden kurtulup hakiki manaya ulaşmayı hedeflemektedir.⁷

Câbiri, Arap Aklının Oluşumu adlı eserinde, İsmâîlî öğretide bâtinî te’vil yoluyla Kur’an’ın çok farklı bir noktaya çekildiği ve selefin benimsediği tefsir anlayışından kopulduğu hususuna dikkat çekmiştir.⁸ Bu bağlamda biz de çalışma da bu noktaya odaklanmayı hedeflemektediriz. Mezhebî kabulleri gereği İsmâîlîlerin dilin esas alındığı beyani yorum yönteminden hareket etmeleri mümkün değildir.⁹ Bir diğer deyişle dilin sınırları içinde kalarak nassları anlamaya ve yorumlamaya çalışmak bâtinî yorumu benimseyenlerce yok sayılmıştır.

İsmâ’îlîlerin, tefsir-te’vil anlayışı bağlamında Ehl-i sünnetin aksine tefsir kavramı yerine tenzil kavramını ikame ettiklerini görüyoruz.¹⁰ Burada tefsirin kendi nazariyelerinde Kur’an’ın zâhiri anlamlarını konu edinmesinden dolayı zâhirî forma en uygun düşen kavramın tenzil terimi olduğu düşüncesi hakimdir.¹¹

İsmâ’îlîye mezhebinde tefsir yapma yetkisi Nâtık’a (Peygamber) verilmiş; te’vil görevi ise imama verilmiştir.¹² Bu yetki ve görev dağılımına göre Peygamber, şer’î- ameli hükümlere ve zâhirî kurallara göre hareket ederken imam hakikati, te’vili ve bâtinî ortaya koymaktadır. Zira, Hz.Muhammed tenzil’in Ali ise te’vil’in sahibidir.¹³

Bâtini Kur’an tasavvurunda, Kur’an’ın zâhirî anlamının gereksiz şeylerden oluşmuş bir kabuk mesabesinde olduğu anlayışı hakimdir.¹⁴ İsmâîlîlerin, bâtinî te’vilin meşruiyetine ilişkin öne sürdükleri delil de “Kur’an’da her şey vardır.” anlayışıdır. Kur’an’daki dayanakları ise: “Biz o kitap da hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” (el-En’am 6/38) “Bu kitabı sana her şey için bir açıklama olarak indirdik.” (en-Nahl 16/89) mealindeki ayetlerdir.¹⁵ Şii kaynaklarda te’vilin gerekliliğiyle alakalı olarak Hz. Ali’den nakledilen bir rivayette: “Resulullah bana hikmetten bin bab ilim öğretti ve her kapıdan bin ilim kapısı açıldı.”¹⁶ denilmektedir. Kâdi Nu’mân bu rivayete

kullanılmıştır.” Muzaffer Tan, *Bâtınlık Kavramı ve Bâtini Farkaların Tasnifi Meselesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 105-106.

² Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtini Te’vil Gelenegi*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 207.

³ Kâdi Nu’mân, Ebu Hanife b. Muhammed, *Esâsu’t- te’vil*, nşr. Ârif Tâmir, (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960Tâmir, 365.

⁴ Mustafa Galib, *Mefâtihu’l- ma’rife*, (Beyrut: Muessesetu İzziddin, 1982) 219-221.

⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 46.

⁶ Muhammed Âbid Câbiri, *Tekvînu’l- ‘akli’l- ‘arabî*, (Beyrut: el-Merkezu’s- Sekâfiyyu’l- Arabî, 1991), 213.

⁷ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 216.

⁸ İsmail K Poonawala, *İsmâ’îlî Ta’wil of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin, (Oxford: Clarendon Press, 1988), 200.

⁹ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 217, Hodgson, M.G.S, “Bâtiniyya”, *The Encyclopaedia of İslam*, (Leiden: E.J. Brill, 1983), 2:1099.

¹⁰ Wilferd Madelung, *Aspects of İsmâ’îlî Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being*, ed. Hossein Nasr, (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), 248.

¹¹ Kâdi Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 31.

¹² Hamiduddin el-Kirmânî, *er-Risaletu’l-vâ’iza*, nşr. Mustafa Galib, (Beyrut: el-Müessesetu’l- Câmi’iyye li’d- Dirâsât ve’n- Neşr, 1983), 144.

¹³ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 238.

¹⁴ Kâdi Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 277.

ek olarak Hz. Ali'nin Kur'an'ın zâhir ve bâtını hakkında şöyle bir açıklama getirdiğini nakletmiştir: “Onun zâhiri, farz kılınan amel; bâtını ise gizli ilimdir. Bu ilim bizim nezdimizde bilinmekte ve bizde yazılı olarak bulunmaktadır.”¹⁵

Tefsir tarihi incelendiğinde, İslami düşünce içinde farklı tefsir yaklaşımlarının geliştiği görülmektedir.¹⁶; Teftâzânî (ö.792/1390) gibi âlimler tefsiri rivayetle, te'vili ise akıl ve dirayetle ilişkilendirmiştir.¹⁷ Cürcânî (ö.816/1413) ise tefsirin sadece nakle dayalı olduğunu, te'vinin ise dil kurallarıyla idrak edilebileceğini belirtmiştir:

“Tefsir nuzûl sebepleri ve kıssalar gibi ancak nakil ile idrak edilendir ki bu da rivayete taalluk eder. Te'vil ise Arap dili kaideleriyle idrak edilmesi mümkün olan şeylerdir ki bu da dirayetle alakalıdır. İlkinde nakil olmaksızın konuşmak hatadır. Yine ikincisinde sadece arzulara dayalı olarak konuşmak hatadır.”¹⁸ Mâtürîdî'ye göre, tefsir sahabenin alanı iken, te'vil fakihlerin işidir. Mâtürîdî, tefsirin Allah adına hükümde bulunmak; te'vinin ise ayetleri zann-ı gâlib ile yorumlamak anlamına geldiğinden hareketle tefsirin kesinlik, te'vinin ise ihtimal içerdiğini söylemiştir.¹⁹ Bu farklılıklar, mezheplerin Kur'an yorumlarındaki ayrışmaları daha net anlamamızı sağlamaktadır.²⁰

Bu çalışmada, Kâdî Nu'man'ın *Esâsü't-Te'vil* adlı eserinde peygamber kıssalarına getirdiği te'vil anlayışı ele alınacak, onun bâtını yorumlarının yöntemsel ve doktriner boyutları incelenecektir. Araştırma, bâtını yorumun İsmâ'îlî epistemoloji içindeki yerini belirleyerek, klasik tefsir yöntemlerinden nasıl farklılaştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın yöntemi, nitel içerik analizi olup, metin çözümlemesi tekniği kullanılarak Kâdî Nu'man'ın yorumları detaylı şekilde incelenecektir.

Sonuç olarak, İsmâ'îlî yorum geleneği ile diğer İslami tefsir anlayışları arasındaki farklılıkları belirginleştirmek, mezhep merkezli Kur'an okuma biçimlerini anlamaya katkı sunmak ve Kâdî Nu'man'ın te'vil metodolojisini detaylandırmak bu çalışmanın temel hedefleridir.²¹

1. Kâdî Nu'man ve Esâsü't- Te'vil İsimli Eseri

Eserin müellifi olan Kâdî Nu'man b. Muhammed (ö. 363/974), Fatımî halifelerinin hizmetinde bulunmuş, İsmâ'îlî hukuk sisteminin gelişiminde önemli katkılar sunmuş bir âlimdir. Mağrib bölgesinde doğduğu ve Fatımî imamı Muiz Lidinillah döneminde Kahire'de vefat ettiği bilinmektedir. Eserleri, onun Fatımî devletinin fikrî yapısını şekillendiren önemli bir isim olduğunu ortaya koymaktadır.²²

Eserin en önemli nüshalarından biri, Suriye'nin Masyaf bölgesinde muhakkik Ârif Tâmir tarafından tespit edilmiştir. Tâmir'in tahkik ettiği nüshanın hicrî 1183 yılında istinsah edildiği- biz de Tâmir'in neşrettiği bu nüshayı esas aldık-, ayrıca Yemen'de hicrî 1033 yılında istinsah edilmiş başka bir nüshanın daha bulunduğu kaydedilmektedir. Bu bilgiler, Esâsü't-Te'vil'in tarih boyunca İsmâ'îlî topluluklar arasında önemini koruduğunu ve farklı coğrafyalarda

¹⁵ Kâdî Nu'man, Ebu Hanîfe b. Muhammed, *De'â'imu'l-islâm ve zikru'l-helâl ve'l- harâm ve'l- kadâyâ ve'l- ahkâm*, nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzi, (Kahire: Dâru'l-Maarif, t.y.).

¹⁶ Bk. M.Taha Boyalık, “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Te'vil Ayrımının Yeniden Yapılanması”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 132-133.

¹⁷ Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b.Fahriddin, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr.72, vr. 1-476.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf, el-Keşşâf*ın hâmişinde, I, 2-202), Bulak: el-Matbaatu'l-kübr. el-Emiriyye, 1318, I-13.

¹⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/56-57; bk. Boyalık, “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi”, 119-120.

²⁰ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 133.

²¹ Tefsir alanıyla alakalı olarak ülkemizde yapılan akademik çalışmaların bibliyometrik bir analizini sunan, -mezhebi tefsir ekolleri de dahil olmak üzere- şu makaleye bakmak faydalı olacaktır: Yetkin, Vedat. “Türkiye’de Akademik Dergilerde Yayınlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)”. *İslami İlimler Dergisi* 39 (Kasım 2024), 65, Aynı şekilde bâtını anlayışın tarihselci Kur'an anlayışını elen alan şu makale de incelenebilir: Oral, Murat. “Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October,2023), 486-507.

²² Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vil*,¹⁴ bu bilgi kitabın muhakkiki Arif Tâmir'in kitaba yazdığı mukaddimeden alınmıştır, bk. Furkan Erbaş. “Fâtümîler’in Ebû Hanîfe’si: Kâdî Nu’mân B. Muhammed (ö. 363/974)”. e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 17/2 (Aralık 2024), 786-807. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1572331>.

muhafaza edildiğini göstermektedir.²³

İsmâîlî düşünce geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan *Esâsü't-Te'vîl*, isminden de anlaşılacağı üzere te'vîl metodolojisi çerçevesinde kaleme alınmış bir metindir. Eserde, Kur'an kıssaları ve peygamberlerin tarihi rolleri İsmâîlî imamet öğretisi ekseninde yeniden yorumlanmış, ayetlere ezoterik ve metafizik anlamlar yüklenmiştir. Kur'an'ın zahiri anlamlarının ötesinde bâtinî yorumlarının gerekliliği vurgulanmış ve nassların lafzî anlamları yerine, onların hakiki manalarına ulaşmayı hedefleyen bir anlayış benimsenmiştir. Bu yönüyle *Esâsü't-Te'vîl*, İsmâîlî tefsir geleneğini temsil eden temel eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.

Esâsü't- Te'vîl isimli eser, bu ilmin-te'vîl- temel fikirlerini dengeli ve mantıklı bir şekilde temsil eden, onu ayrıntılı bir şekilde sunan bölümleri ve içeriğiyle mezhebî anlayışın yansıtıldığı bir eserdir. Kâdî Nu'man, te'vîl kavramını "bir şeyin aslına dönüşü, kaynağına rücu etmesi" olarak tanımlamakta ve bu sürecin nassların hakiki anlamlarını keşfetme amacı taşıdığını belirtmektedir. Kur'an'ın zâhiri anlamlarının genel hükümlere işaret ettiğini, ancak bâtinî bilgilerin yalnızca ilahi bilgiye vakıf olan imamlar tarafından açıklanabileceğini savunmaktadır. Bu çerçevede *Esâsü't-Te'vîl*, İsmâîlî olmayanlara açıklanmayan inanç esaslarını içeren, mezhebin teolojik ilkelerini sistematik biçimde ortaya koyan bir eser olarak değerlendirilmiştir.²⁴ İçerisinde yer alan inanç esasları, İsmâîlî olmayanlara açıklanmayan öğretiler içermektedir.

Kâdî Nu'man *Esâsü't- Te'vîl* isimli eserini altı bölüme ayırmıştır. Her "Nâtık" (Rasul), ve onun devrinde yaşayan imamlar, davetçiler (dâî) ve onlara bağlı olanlar için ayrı bir bölüm olarak ayırmış; bu bölümleri, onlara özgü Kur'an âyetleri, kıssalar, dönemleriyle ilgili diğer bilgilerle zenginleştirmiştir. Kitabına Âdem dönemiyle başlamış Hz. Peygamber dönemiyle sona erdirmiştir. Yedinci bölüm olan Kâim el-Muntazar (Beklenen Mehdi) ile ilgili kısmı yazmamıştır; çünkü henüz gelmemiştir. Kitabın tüm bölümlerini tek tek ve ayrıntılı şekilde açıklamak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır bu nedenle makalemizde altı devrin sahibi olan Nâtıklarla (Rasullerle) alakalı zikredilen kıssaları ele almaktadır. Bununla birlikte eserin en dikkat çekici bölümlerinden biri, İsa b. Meryem ile ilgili olan bölüm olduğunu söylemek istiyoruz.²⁵ Bu bölümde babasız doğum kıssası, ardından Âdem'in yaratılışı ele alınmaktadır. Bu konular, akaid perspektifinden yeni ve derinlemesine düşünsel bir yaklaşım sunmakta olup, entelektüel açıdan zengin bir içerik barındırmaktadır. Bu sebeple hem teorik hem de pratik düzeyde dikkatlice ele alınması ve detaylı bir şekilde incelenmesi gereken önemli meselelere işaret etmektedir.

1.2. Esâsü't- Te'vîl'de Peygamber Kıssaları

Kâdî Nu'man, *Esâsü't-Te'vîl*'de Kur'an kıssalarını İsmâîlî düşüncenin temel ilkeleri çerçevesinde ele almakta ve her peygamberi belirli bir bâtinî misyonun temsilcisi olarak konumlandırmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi eser Âdem kıssasıyla başlamakta ve peygamberlerin görevleri, dönemleri ve ümmetleriyle olan ilişkileri bâtinî bir yorum çerçevesinde ele alınmaktadır. Kâdî Nu'man, kıssaları yalnızca tarihi bir anlatı olarak değil, ilahi hakikatin ve imamet öğretisinin farklı dönemlerde tezahürü olarak değerlendirmektedir. Bu bölümde, eserde peygamber kıssalarıyla ilgili zikredilen âyetler incelenecek ve İsmâîlî te'vîl yöntemi doğrultusunda nasıl yorumladıkları ele alınacaktır.

1.2.1. Hz. Adem

Kâdî Nu'man, *Esâsü't-Te'vîl* adlı eserinde, Allah'ın meleklerle Âdem'e secde etmeleri emrini, daha derin bir anlamla ele alır. Bu ayette²⁶, Allah'ın çamurdan bir insan yaratacağı ve ruhundan üflediği zaman meleklerle ona secde etmeleri talimatı verilmektedir. Kâdî Nu'man, bu ayetin başındaki Allah'a ait sözlerin, okuyucuların anlayabileceği bir dilde ifade edilmiş olduğunu vurgular. Ona göre, Allah'ın kelamı, bizim duyularımıza ve anlayışımıza hitap eden bir dil ile ifade edilmiştir; bu kelimeler, ses ve harflerden oluşan bir fiziksel ses değildir. İnsanlar, rüya gibi farklı deneyimlerde duydukları şeyleri, konuşan bir varlık olmadan da işitebilirler. Bu

²³ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 21.

²⁴ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 28.

²⁵ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 305-309.

²⁶ "Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti: "Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım." (Sâd/38/71-72.)

bağlamda, Allah'ın kullarına hitap şekli, onların bildikleri ve aşına oldukları biçimdedir.²⁷

Kâdî Nu'man, devamında "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir." (en-Nahl 16/40) ayetini zikrederek, Allah'ın yaratma iradesinin, insan dilindeki "ol" kelimesiyle benzer şekilde ifade edilmediğini belirtir. Allah'ın "Ol!" demesi, yaratılmışların kullandığı kelimelerle aynı değildir; bu, yaratılışa dair bir irade beyanıdır ve fiziksel seslerin veya harflerin ötesinde bir anlam taşır. Bu ifade, Allah'ın kudretinin bir yansımasıdır ve sadece yaratma eylemini değil, aynı zamanda yaratılışın derin manevi yönlerini de içerir. Kâdî Nu'man'a göre, Allah'ın dostları olan melekler için bu sırlar farklıdır ve Âdem'in yaratılışı, Allah'ın ilminin ikinci bir yaratılış olarak murad edilmesinin bir parçasıdır.

Sonuç olarak, Kâdî Nu'man bu ayetleri, Allah'ın kelamının ve yaratma iradesinin insan anlayışına hitap eden bir biçimde olduğunu, ancak bunun ötesinde derin manevi anlamlar taşıyan bir gerçeklik barındırdığını ifade etmektedir. Bu tefsir, yaratılışın sırlarını ve Allah'ın kudretini daha derin bir şekilde kavramaya yönelik bir bakış açısı sunar.²⁸

Görüldüğü üzere klasik tefsir kaynaklarında rastlayamadığımız "ilmin yaratılışının murad edilmesi..." bâtinî anlayışın yansımasıdır. Burada Allah'ın ruhundan üflemesi bâtinî ve ruhânî ilmin verilmesi anlamına gelir. İblis ona gelir-Hz.Âdem'e-, onunla ilim hakkında konuşur ve onunla tartışır. Ancak onda yalnızca zâhirî bilgiyi buldu, bunun üzerine sevindi ve onun "boş" olduğunu, yani bâtinî ilimden yoksun olduğunu söyledi. Onun içinde bir derinlik (bâtın) olmadığını düşündü. Bu, iblis ve kendisine itaat etmekle görevlendirilen melekler, ona secde etmekle emrolunmadan önceydi Nitekim Allah: "Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin" demişti."²⁹ buyurdu.

Kâdî Nu'man, *Bakara*:25 ayetini, Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasıyla ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Bu ayette, cennetteki nimetlere ve bu nimetlerin tekrar insanlara verileceği vurgulanırken, Kâdî Nu'man, cennet ve cehennem iç yüzlerine dair açıklamalar yaparken dikkat edilmesi gereken önemli bir noktayı dile getirir. Ona göre, bir şeyin *bâtın* (gizli) yorumunu yaparken, bunun *zâhir* (görünür) anlamını inkâr etmek gibi bir yanlış anlamaya düşülmemelidir. Zâhir ve bâtin arasındaki ilişki, bir insan bedeninin ruhla var olması gibidir. Yani, bir şeyin *bâtın* anlamı, mutlaka bir *zâhir* anlamına dayanır; eğer bir şeyin zâhiri yoksa, ona *bâtın* denemez. Kâdî Nu'man, bu ilişkiyi açıklarken, insanların bâtinî anlamları, zâhiri anlamlardan bağımsız olarak ele almamaları gerektiğini vurgular.³⁰

Müellif, bu noktada bâtinî anlamları yanlış anlayarak sapkın yollara sapanların çoğunun, zâhir ve bâtin arasındaki dengeyi kavrayamamaktan kaynaklanan bir hata sonucu helak olduklarına dikkat çeker. Âdem'in hataya düşmesinin de bu dengeyi doğru bir şekilde kuramamakla ilgili olduğunu belirtir. Bu yüzden, İslam'ın öğrettiği şekilde, Allah'ın indirdiği her şeyin hem zâhirine hem de bâtinına inanmak ve bu anlayışa uygun şekilde yaşamaya çalışmak gerektiği üzerinde durur. Kâdî Nu'man, inançların doğru şekilde şekillendirilmesi için hem zâhirî hem de bâtinî anlamların birlikte kabul edilmesini öğütler.

Âdem (a.s), cennetin bâtinî yönüne, yani saf, latif ve ruhani hakiki ilimle teyit edilmeye işaret etmiştir. Zira bu ilimle elde edilen nimet, her türlü nimetten üstün olup, ondan alınan haz da her türlü hazdan daha yücedir. Bu nedenle, akıl sahibi kimse, dünyevi ilişkilerin tümüne karşı bir zühd geliştirir, dünya gözünde küçülür ve değersizleşir. Bunun yerine söz konusu ilimle olan bağı ve onunla bütünleşmesi sayesinde, onun nihai nimet ve ebedi izzet olduğunu idrak eder; öyle ki, artık bu izzetin ardından herhangi bir zillet gelmesi mümkün değildir.³¹ Burada zikredilen hususların iş'ârî tefsir geleneğindeki yorumlara benzediğini söyleyebiliriz.

Kâdî Nu'man, Âdem ve Havva'nın cennetteki serbestliklerini ve bu serbestliklerin sınırlarını açıklayarak yorumlar. Bu ayette³² Allah, Âdem ve Havva'ya cennette diledikleri gibi yiyip içmelerine izin verirken, yalnızca bir ağaca yaklaşmamalarını emretmektedir.³³ Kâdî Nu'man'a göre, burada Allah, Âdem ve Havva'ya peygamberlere/nâtıklara belirlediği sınırlar içinde serbestlik tanımış ve bu sınırları aşmamalarını istemiştir. Bu bağlamda, Allah'ın helal kıldığı

²⁷ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 45-47.

²⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 53-54.

²⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 55, Hicr 15/29.

³⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 78-80.

³¹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 62.

³² el-Bakara/35.

³³ el-Bakara 2/35.

şeyleri helal kabul etmek, haram kıldıklarından kaçınmak ve Allah'ın uyarılarına riayet etmek, insanların dini yükümlülükleri doğrultusunda uymaları gereken temel ilkelerdir.

Kâdi Nu'man, ayrıca Allah'ın yasakladığı ağacın, zamanın ve kıyametin sınırlarını sembolize ettiğini ileri sürer. Bu ağaca yaklaşılmaması, insanların belirli bir sınırı aşmamaları gerektiği anlamına gelir. Kıyamet gibi büyük bir sonun yaklaşması, dini yükümlülüklerin yerine getirilmesinin önemini vurgular; bu sınırdaki, önceden belirlenen kurallara uyulmamışsa, dini yükümlülüklerin geçerliliği ortadan kalkar. Bu yorum, insanın Allah'a karşı sorumluluklarının sınırlarını ve bu sorumlulukları yerine getirme gerekliliğini anlatmaktadır.³⁴

İsmâîliler, Âdem cennetten kovulup veryüzüne gönderilişini diğer Müslümanlardan farklı bir şekilde ele almaktadır. İsmâîlî öğretide âlemlerin doğuşu ve her türlü varoluş bir hiyerarşiye göre olmaktadır. Bu noktada hadd -çoğulu hudûd- şeklinde kavramsallaştırılan ve varlıkların ilâhî makamdaki derecelerini ifade eden anlayışa göre Âdem'in ezelde işlediği hata, kendisinden daha üstün varlıklara gereken saygıyı göstermediği için yapmış olduğu bir habsizlik olarak değerlendirilir.³⁵ Kâdi Nu'man aynı meseleyle alakalı olarak tefsirine şu şekilde devam etmiştir:

"Allah'ın kendilerini sakındırdığı hususta İblis, onlara serbestlik sınırını süsleyerek cazip göstermiş ve şöyle demiştir: "Farzlarla amel etmenin sınırı, yorulma ve meşakkat sınırındır. Eğer bu sınırı terk ederseniz, latif ve ruhani melekler mertebesine yükselir, cismani dünyadan soyutlanırsınız. Böylece, cennette ebedi olarak kalacak iki melek gibi olursunuz ve onlara benzersiniz. Yani kendilerine helal kılınan nâtıkların (resullerin) sınırlarını aşarak, Allah'ın kendileri için yasakladığı kıyamet sahibinin sınırına geçtiler. Ellerini, kendilerine ait olmayan bir şeye uzatarak ondan aldılar ve yasaklı ağaçtan yediler. Böylece hata ve isyan içerisine düştüler. Bunun sonucunda, onları destekleyen takva elbisesi/ ilahi destek kesildi ve Allah'ın da kitabında bahsettiği takva elbisesi üzerlerinden kaldırıldı."³⁶ Âdem'in cennetten çıkması hadisesinin nefsin eksikliği anlatan temsili ifadeler olarak anlamak mümkündür. Zira Allah'ın Âdem'e ruhumdan üflemesinin bâtinî bağlamda ilim olarak değerlendirilmesi, yine hudûdun aşılması gibi ifadeler mezhebi aidiyeti ortaya koymaktadır.³⁷

Kâdi Nu'man, A'raf 7/26 ayetini³⁸ yorumlarken, Allah'ın Âdem'e sadece maddi bir örtü sunmadığını, aynı zamanda daha derin bir manevi anlamla onu kutsadığını vurgular. Ayette, Allah'ın Âdem'e hem fiziksel mahremiyetini örtmesi için bir giysi hem de süslenmesi için bir elbise verdiği belirtilmektedir. Ancak Kâdi Nu'man, bu giysilerin ötesinde, "takvâ elbisesi"ne özellikle dikkat çeker. Takvâ elbisesi, Allah'a karşı olan sorumlulukların yerine getirilmesiyle ilgili manevi bir örtüdür ve bu, maddi anlamın ötesinde, insanın ruhani yönünü pekiştiren bir

³⁴ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 63.

³⁵ Asiye Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". Kader 19/2 (Aralık 2021), 786.

³⁶ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 65-66.

³⁷ Kâdi Nu'mân'ın bâtinî yorumuna göre, Hz. Âdem ve Havva'nın yasak ağaçtan yeme hadisesi, sadece bireysel bir günahı değil, tarihsel-teolojik bir sapmayı da temsil etmektedir. Bu bağlamda şeytan, Hz. Âdem ve Havva'ya, içinde bulundukları peygamberî devrin (Hz. Muhammed'in nâtık olduğu altıncı dönem) sınırlarını terk ederek, yedinci dönem olan "kıyamet devrine" geçmeleri gerektiğini telkin etmiştir. Şeytan, bu telkiniyle onlara, mevcut şeriâtın artık sona erdiğini, şeriât hükümlerini terk ederek ruhânî ve latif varlıklar düzeyine yükseleceklerini, yani "iki nuranî melek" gibi olacaklarını (bu melekler bâtinî kaynaklarda genellikle Akıl-Nefs, Kuni-Kader veya Sâbık-Tâli ikilileriyle temsil edilir) vadetmiştir. Bu yorum doğrultusunda, şeytanın "onlara serbestlik sınırını süslü göstermesi", şeriâtın bağlayıcılığını ortadan kaldırmayı cazip bir seçenek olarak sunması anlamına gelir. "Eğer bu sınırı terk ederseniz, latif ve ruhani melekler mertebesine yükselirsiniz" şeklindeki ifade ise, şeriâtın sınırlarını aşıp bâtinî kurtuluşa ulaşma vaadiyle ilgilidir. Kâdi Nu'mân, bu anlatıyı Karmatî hareketin şeriatsızlık anlayışına yöneltmiş bir eleştiri olarak yorumlar. Karmatîler, altıncı devrin yani Hz. Muhammed'in şeriâtına tabi olmaları gerektiği hâlde, yedinci devir olan "kıyamet döneminde" yaşadıklarını iddia etmişler ve bu iddia doğrultusunda şeriât hükümlerini geçersiz sayarak kendilerine özgü bâtinî bir sistem geliştirmişlerdir. Bu bağlamda "kendilerine helal kılınan nâtıkların sınırlarını aşmaları", mevcut peygamberin hükmünden çıkmaları anlamına gelirken; "Allah'ın kendileri için yasakladığı kıyamet sahibinin sınırına geçmeleri" ise henüz gerçekleşmemiş bir devrin hükümlerini meşrulaştırmaya çalışmalarına işaret etmektedir. Sonuç olarak, yasak ağaçtan yemekle sembolleştirilen fiil, Karmatîlerin bâtinî sapmalarını ve şeriâtın bağlayıcılığını reddetmelerini simgeler. "Ellerini kendilerine ait olmayan bir şeye uzatarak ondan almaları", kıyamet devrini temellük etmeye çalışmaları; "yasaklı ağaçtan yemeleri" ise şeriâtı iptal etmeleri anlamına gelmektedir. Böylece Kâdi Nu'mân, Âdem kıssasını Karmatîlerin doktriner pozisyonuna yöneltmiş bir eleştiri olarak yeniden kurgulamıştır.

³⁸ "Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah'ın rahmetinin alametlerindendir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik)"

kavramdır.³⁹

Burada zikredilen takvâ elbisesi, fiziksel dünyanın ötesine geçerek, ilahi sınırlarla ve yüksek ruhaniyetle bağlantıya geçmesini sağlar. Ayrıca, Âdem'in soyundan gelen seçkin kişiler (Nutekâ) için de benzer bir manevi bağlantının devam edeceği ifade edilir. Bu bağlamda, Allah'ın verdiği giysi, yalnızca bedeni örtmekle kalmaz, aynı zamanda ruhani bir örtü sağlayarak insanı manevi olarak korur. Kâdî Nu'man'ın görüşlerine göre, bu takvâ elbisesi, insanın bâtinî ve zâhiri dünyasında Allah'a olan bağlılığını semboller ve onun ilahi sınırlarla uyum içinde yaşamasını sağlar.⁴⁰

Bu âyette⁴¹ İslam öncesi dönemde bazı Arap kabileleri tarafından Kabe'nin çıplak bir şekilde tavaf edilmesine ve bu fiilin çirkinliğine işaret edildiği açıktır. Allah'ın âyette takvâyı hatırlatması da bununla ilgilidir. Âl-i İmran sûresi 2/135-136. âyetler⁴² bağlamında, eserinde şu ilginç ifadeler yer vermiştir. Kâdî Nu'man, Bakara:30 ve ilgili âyetlere⁴³ dayanarak, Allah'ın Âdem'e verdiği rolü ve onun soyunun devamını açıklamaktadır. Âdem, yeryüzüne yerleştirilmiş ve oraya halife kılınmıştır. Bu halifelik hem insanlığın başlangıcı hem de ilahi mesajın aktarılması için bir sorumluluk taşır. Âdem, bu sorumluluğu yerine getirirken, ilahi ahdin ve risaletin taşıyıcısı olarak, halkına Allah'ın emirlerini iletmiştir. Müellife göre, Âdem'in vasiyeti, oğlu Hâbil'e intikal etmiştir; ancak Hâbil'in öldürülmesi sonucu, Allah başka bir evlat lütfetmiş ve bu evlada "Hibetullah" adını vermiştir.⁴⁴

Bu evlat, ilahi sırları ve bilgiyi korumakla görevlendirilmiş ve Kâdî Nu'man, bu sürecin, ilahi ahdin korunması için bir sünnet haline geldiğini belirtmiştir. Âdem'in soyunun devamı ve imâmet görevinin aktarılması, Şit'e verilmiş ve her dönemde bir "Kâim" ve bir "İmam" tayin edilerek bu düzenin sürekliliği sağlanmıştır. Kâdî Nu'man, burada, imâmetin ve ilahi ahdin soy boyunca nasıl devam ettiğini ve bunun, Allah'ın emirlerini koruma ve aktarma sorumluluğunu nasıl bir gelenek haline getirdiğini vurgulamaktadır. Bu anlatım, İsmâilî düşüncesinde, ilahi bilgilerin ve yönetimin sürekli bir şekilde nesilden nesile aktarıldığına işaret eder.⁴⁵ Âyetleri incelediğimizde zikredilen bu yorumların âyette geçen hususlarla alakasının kurulması oldukça zordur.

1.2.2. Hz. Nûh

Hz.Nûh kıssası, İsmâilî öğretisi içinde hakikatin nasıl korunduğunu, hakikate yönelenlerle onu reddedenler arasındaki ayrımın nasıl şekillendiğini ve imamet ilahi bilgiyi muhafaza eden bir sistem olarak nasıl sürdüğünü açıklayan metaforik bir anlatı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda tufan, gemi, inkârcılar ve kurtuluşa erenler gibi temel unsurlar, yalnızca zâhiri olaylar olarak değil, ilahi ilmin ve imamet otoritesinin sürekliliğini açıklayan semboller olarak yorumlanmaktadır.

Kâdî Nu'man, Nûh:21 âyetini ele alırken, Nûh'un kavminin karşılaştığı düşüşü ve hüsrâmı farklı bir perspektiften yorumlar. Âyette Nûh, kavminin mal ve çocuklarının kendilerine zarar verdiğini belirterek onların sapkınlıklarını vurgular. Kâdî Nu'man bu açıklamayı sadece zahiri anlamda değil, bâtinî bir açıdan da ele alır. Ona göre, mal ve çocuk, zahiri anlamda kavmin sahip olduğu maddi değerler ve toplumsal ilişkilerken, bâtinî anlamda mal, ilimle eşdeğer kabul edilir. Burada, mal, insanın bilgiyle olan ilişkisini ve o bilgiye dayalı seçimlerini semboller. Çocuk ise, davetçi ve çağrını kabul eden kişiyi temsil eder; yani Nûh'un davetine icabet eden ve doğru yola yönelen kişiyi semboller.

Kâdî Nu'man'a göre, bu bağlamda Nûh'un kavmi, sadece maddi değerlerle (mal) değil, aynı

³⁹ Bu meseleyi daha iyi anlayabilmek için bk. Ali Avcu. "Erken Dönem İsmâilîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (Aralık 2009), 267-287.

⁴⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 70.

⁴¹ el- A'raf 7/26

⁴² "Onlar, kötü bir iş işlediler mi yahut nefislerine bir zulümde bulundular mı Allah'ı anıp suçlarının yarlıganmasını dileyenlerdir ve Allah'tan başka kimdir günahları yarlıgayan? Onlar, işledikleri suçta, bile bile ısrar da etmezler. Onlar, öyle kişilerdir ki yaptıklarının karşılığı, Rablerinin yarlıgaması ve kıyılarından ırmaklar akan cennetlerdir, ebedi olarak kalırlar orada ve iyi işlerde bulunanların mükafatı, ne de güzeldir."

⁴³ "Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacağsın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler. Allah da "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti."

⁴⁴ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 83-85.

⁴⁵ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 73.

zamanda yanlış bir bilgi ve yönelimle de saptılar. Onlar, hakikati kabul etmek yerine, bâtıl ile olan ilişkilerini sürdürdüler. Bu, Nûh'un kavminin hem manevi hem de maddi yönlerden hüsrana uğramasının nedenini açıklar. Böylece, Kâdî Nu'man, bu ayeti hem zâhiri hem de bâtinî boyutlarıyla, insanın mal ve bilgiyle olan ilişkisini ve bu ilişkilerin ruhani etkilerini açıklayan bir bakış açısıyla yorumlar.⁴⁶

“(Nûh) gemiyi yapıyordu. Kavminden ileri gelenler her ne zaman yanına uğrasalar, onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: “Bizimle alay ediyorsanız, sizin bizimle alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz Artık, geldiği kimseyi rezil eden azabın kime geleceğini, kimin üzerine sürekli bir azabın ineceğini ileride anlayacaksınız.” (Hûd 11/38-39).

Kur'an'da Hz. Nûh'un inşa ettiği gemi, zâhiri anlamıyla tufandan korunmayı sağlayan bir araç olarak görülse de Kâdî Nu'man bu gemiyi bâtinî hakikatin sığınağı ve imametın koruyucu gücü olarak yorumlamaktadır. “Onu levhalar ve çivilerle taşıdık.” (el-Kamer 54/13) ifadesinde geçen levhalar ve çiviler, imamların ve onların hakikati koruyan takipçilerinin simgesi olarak görülmektedir. Gemiye binenler, hakikate yönelen müminleri, gemiye binmeyenler ise bâtinî bilgiyi reddeden ve cehalet tufanında boğulanları temsil etmektedir. Tufanın sona ermesi ise, bâtinî bilginin yeniden açığa çıkmasını simgelemektedir.

Görünürdeki gemi, müminler için bir delil ve onun bâtinîne dair bir örnek olarak kılınmıştır. Bu nedenle, gemi zâhiren su üzerinde hareket eder ve ona binenleri taşır; aynı şekilde, hak daveti de ilim üzerinde seyrederek ve ona katılanları/tâbi olanları taşır. Nasıl ki insanlar, bedenlerinin temizliği ve beslenmeleri için sudan ihtiyaçları kadarını alarak bedenlerini besler ve aşırılığa kaçmadıkça helak olmazlarsa, hak davetinin mensupları da ilimden faydalanırken aynı prensibe uyarlar. Daha önce belirttiğimiz gibi, su ilme benzetilmiş olup bu hususta Kur'an'ın zâhiri ve Arap dili tanıklık etmektedir. Nitekim Kur'an'ın nazıl olduğu Araplar, ilmi geniş bir kimse için “o bir denizdir” ifadesini kullanırlar. Bir kimse gemi olmaksızın denize açıldığında boğulup helak olursa, aynı şekilde, ilim ehli olmayan kimselerden talep eden kişi de ilimde helak olur.⁴⁷

Kâdî Nu'man'ın benimsemiş olduğu bu metaforik anlatım bize işari tefsir izlenimi vermektedir. Zira tasavvuftaki Şeriat-hakikat ayrımı İsmâîli anlayıştaki zâhir-bâtın anlayışıyla büyük oranda örtüşmektedir.⁴⁸ Müellife göre geminin direkleri, inşası ve dik durmasını sağlayan unsurlar ahşap ve demirdir bu iki unsur da şeriatın asli temelleridir. Aynı şekilde, bir geminin hareket etmesi ve demirlenmesi yedi unsura bağlıdır: Üzerinde durduğu iki destek (ayak), ortasında bulunan direk (çarı), tepesindeki yatay kiriş (kazık), rüzgârın dolanarak hareket ettirdiği yelken, demirlendiğinde onu sabitleyen çapa ve bağlanmasını sağlayan halat. Bu yedi unsur, yedi konuşan (nâtık) ve her nâtık arasında bulunan yedi imamın bir benzeridir. Aynı şekilde, geminin on iki ahşap levhası vardır ve bunlar da on iki tâbiyle benzerlik gösterir. Bu levhalardan dördü, daha önce bahsettiğimiz⁴⁹ on iki tâbiiden dört tanesine gelen temel unsurlardır.⁵⁰

Kâdî Nu'man, “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!” (Şûrâ 42/13.)

ifadesini, Nûh'un şeriat koyucu olarak ilk temel ilahi düzeni ilk kez belirlediği ve Hz. Peygamber'in ise son şeriat koyucu olduğu perspektifinden yorumlar. Bu bağlamda, Nûh'un daveti hem zâhiri hem de bâtinî bir temele dayanıyordu. Zâhiren, Nûh davetini insanlara açıkladı ve bâtinî anlamda da bu davetin derinliklerini kurdu. Ancak buna rağmen, toplumun büyük bir kısmı ona icabet etmemiştir. Bu, şeriatın ve ilahi düzenin temellerinin, ne kadar doğru olursa olsun, her zaman kabul görmediğini vurgular. Kâdî Nu'man, bu durumu, sonradan yapılan eklemelerin yalnızca ilahi düzenin yapısını tamamlayıcı unsurlar olduğunu ifade ederek, esas olanın ilk yaratılan düzen olduğunu belirtmektedir.⁵¹ Yine Nûh suresinde geçen “...kavmimi gece gündüz hakka çağırdım...” ayetinde geçen gece gündüz ifadesini zâhiren ve bâtinî şeklinde tefsir etmiştir.⁵²

Müellif, İsmâîli te'vil anlayışı çerçevesinde Hûd sûresi 40. âyette geçen “Nihayet emrimiz gelip

⁴⁶ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 77.

⁴⁷ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 78-79.

⁴⁸ Bk. Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, 208.

⁴⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 78.

⁵⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 80-81.

⁵¹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 81.

⁵² Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 81, Nûh 71/5.

tandır kaynamaya başlayınca..." ifadesini, "teyid ilminin zuhuru" olarak yorumlamış; bu ilmi, hakikate ulaştırıcı temel kaynak olarak görmüş ve bu kaynaktan nur mahiyetindeki te'vîl ilminin doğduğunu ifade etmiştir.⁵³ Müfessirlere göre âyette geçen 'tandırın kaynamaya başlaması'suyun coşup taşmasını ifade etmektedir. Taberî (ö.310/923), Beğavî (ö.516/1122) ve İbn Kesir (ö.774/1373) gibi müfessirler de İbn Abbas ve İkrime'ye dayanarak âyette geçen tennûr'un yerin yüzü arzın sathı anlamlarına geldiğini ifade etmişlerdir.⁵⁴ Bu görüşe göre "tennûr", suyun yer yüzeyinden taşmaya başladığı ve felaketi simgeleyen bir kavram olarak kullanılmıştır. Böylelikle, tennûr kelimesinin burada daha metaforik bir anlam taşıdığı ve doğrudan fiziksel bir tandırdan ziyade yerin sathı ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu açıklamalar, klasik tefsir kaynaklarında, kelimelerin zâhiri anlamlarının ötesine geçerek, sembolik ve kapsamlı bir yorum geliştirdiğini gösterir. Tefsir usulüne göre, Kur'an'ın anlamı te'vîl edilirken ya nakli bir delile (ayet-hadis) ya da akli istidlale dayanmalıdır. Oysa burada "tandır" kelimesinin teyid ilmiyle özdeşleştirilmesi, herhangi bir nakli veya lügatî temele dayanmamakta; tamamen yorumcunun metafizik tahayyülüne bağlıdır.⁵⁵

Nuh'un "Haydi, Allah'ın adını anarak/bismillah diyerek binin gemiye..." âyetinde geçen 'bismillah' ifadesi, iki isim ve yedi harften meydana gelir. Bu 'kalem' ve 'levh' kelimelerinin harfleri gibi aynı şekilde 'Muhammed' ve 'Ali', 'İmam' ve 'hüccet' kelimelerinin harfleriyle de benzerlik gösterir. İsmâ'îlî anlayışta, "Bismillah" ifadesi sadece bir dua veya ibadet aracı olmakla kalmaz, aynı zamanda dini hakikatleri, imamet ve ilahi hüccetin temsili olarak da yorumlanır. Bu yaklaşım, zâhiri anlamların ötesinde bir anlam derinliği arayışı ile İsmâ'îlî düşüncesinin temel özelliklerini yansıtır. Böylece, "bismillah" ifadesi, sadece kelimelerin yüzeysel anlamlarından daha öte bir mana taşır ve bu anlamlar, imamet anlayışının güçlendirilmesinde önemli bir rol oynar. ⁵⁶ Kâdî Nu'man'ın bu âyeti İsmâ'îlîlerin benimsediği cefr ilmi açısından ele almıştır.⁵⁷

"Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu..." (Hûd 11/42.)

Kâdî Nu'man bu âyeti ise davetin temelini, ilimlerde kendisine tâbi olanları bir mertebeden diğerine yönlendirerek onları bilginin sınırları ve dereceleri konusunda bilinçlendirmeye dayandırmıştır. Burada 'muvâcehe' (yüzleşme), ilimle donanmış ve kendisini ilimle tanımlayan kimseye bir benzetme olarak kullanılmıştır. Zâhiri ilimlere mensup olan kişi, hakiki bir ilimden yoksundur; bilgisi, elinden kayıp gider, tıpkı bir araya geldiğinde gözle görülen bir dağ gibi duran, ancak dağıldığında yok olan dalgalar gibi. Buna karşılık, zâhiri ilimlerle donanmış ve ilmine uygun yaşayan kimse takipçileri nezdinde gerçek bir imamdır; emrinde sarsılmaz, makamından düşmez ve ilmi yok olup gitmez.⁵⁸ Zira hakikat çağrısı, ilim adamlarına benzemeye çalışan bu kimselerin üzerinden akar; onları dalgaları yaran bir gemi gibi delip geçer. O, yollarına devam ederken onlar bâtil iddialarıyla korku salmaya çalışır fakat tıpkı dalgaların çırpınıp kabarması gibi yok olup giderler. Hakikat çağrısına icabet edenler ise onların taklitçiliğinden ve sapkınlıklarından uzak, huzur ve selamet içindedir; bu aynı geminin içinde bulunanların denizin dalgalarından emin olması gibidir.⁵⁹ Görüldüğü üzere Nuh peygamberin gemiyi inşa etmesi ve kendisine iman edenleri gemiye alması ve akabinde yaşananların

⁵³ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 82.

⁵⁴ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîl-i âyi'l- Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 15/318, İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddin, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/320, Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimu't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru İhyai't- Turâsi'l- Arabî, 1999), 2/448.

⁵⁵ Suyûtî, Celâleddîn, Abdurrahman b. ebî bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/179-181.

⁵⁶ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 83.

⁵⁷ "Cefr, terim olarak gelecekte vuku bulacak olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan bir ilimdir. İsmâ'îliyye ve İmâmîyye Şiasında genellikle Hz. Ali veya Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmiştir. İslâmî literatürde Şii-Bâtîni kökenli bir ilim olup, harflerle rakamların, olmuş veya olacak olayların yorumlanmasıdır." Öztürk, *Tefsîrde Bâtînlilik*, 281-286. Bu yaklaşımda, cefr ilmi sayesinde harfler, kelimeler ve sayılar arasında derin ilişkiler kurularak, zahiri anlamların ötesine geçilir ve dini metinlerin bâtını anlamları ortaya konulmaya çalışılır. Cefr, İsmâ'îlîler için, her harfin ve kelimenin bir içsel anlam taşıdığı, dolayısıyla her bir dini metnin sadece sözlük anlamıyla değil, aynı zamanda gizli anlamlarıyla da anlaşılması gerektiği bir bilimdir.

⁵⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 83.

⁵⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 84.

anlatıldığı bu pasajlarda⁶⁰, dalgaların büyüklüğü dağa benzetilmiştir. Müellif ise bu pasajlarda geçen ‘dağ gibi dalgalar’ ifadesini bâtinî bir yorumla tabi tutmuştur.

Kâdî Nu'man, Hûd:44 ayetini bâtinî bir perspektiften yorumlarken, ayetteki ifadelerin derin anlamlarına dikkat çeker. "Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu" denildiğinde, bu olayın, Nûh'un bâtinî daveti için oluşturduğu temel ile ilişkilendirildiği görülür. Kâdî Nu'man'a göre, Nûh'a bâtinî bilgiyi gizleme, bunu ehil olmayanlardan koruma, üzerinde hâkimiyet kurma ve kendisinde toplama görevi verilmiştir. Burada, "*semâ*", yani gök, Nûh'u temsil eder; bu, onun nâtık (peygamber) ve öğretici rolünü simgeler. Ayette bahsedilen "su çekildi" ifadesi, bâtinî bilginin delilinin, şeriâtın temeli olarak, gözlerden gizlenmesini ve bu bilginin derinliklerine yerleşmesini anlatır. Kâdî Nu'man'a göre, tıpkı suyun toprağa sızıp görünmez hale gelmesi gibi, bâtinî ilim de içsel bir derinlikte korunur ve gizlenir. Bu hem bilgi hem de ilahî ahdin korunmasına dair bir semboldür. Nûh'un bu öğretisi hem zâhirî hem de bâtinî anlamların birleşiminde, ilmin derinliklerine nüfuz ederek, doğru öğretinin temellerini sağlamlaştırır.⁶¹

Kâdî Nu'man, Mü'minûn 28. ayetini⁶² hem zâhirî hem de bâtinî anlamda ele alır. Ayette yer alan "*Bizi zalim kavmin elinden kurtaran Allah'a hamd olsun*" ifadesi, zâhiren, gemiye binenlerin kurtuluşunu ve dışında kalanların helakını simgeler. Ancak, bâtinî anlamda bu ifade, bâtinî davetin yerleşip istikrar kazandığında, bu öğretinin doğruluğu üzerinde sabit kalıp akıp gitmesiyle ilişkilendirilir. Kâdî Nu'man'a göre, bu durumda "Hamdolsun Allah'a" denilmesi, Allah'a şükretmek anlamına gelir; çünkü Allah, kişiye taklit ile hakikati açıklama arasındaki farkı gösteren bir lütuf bahşetmiştir. Bu, nâtık (söz söyleyen) kişinin yaptığı çağrının bir taklit çağrısı olduğuna işaret eder. İnsanlar bu çağrıya uyduklarında ve onu kabul ettiklerinde, iman ederler. Sonrasında ise, beyân yoluyla bâtinî davet yerleşir ve tebliğ edilen hakikatleri içsel bir derinlikle kabul ederler.⁶³

Kâdî Nu'man'ın bu ifadelerinden nâtıkın davetini iki aşamalı bir süreç olarak ele aldığını görmekteyiz:

1.Zâhirî davet ve taklid: İlk aşamada peygamber, insanları zâhirî bir çağrı ile imana davet eder. Bu çağrı, taklide dayalıdır; yani insanlar, peygamberin (nâtık) tebliğine iman eder ve ona tâbi olurlar. Bu süreç, iman edenlerin sınanması ve topluluk içinde belirginleşmesi açısından önemlidir. Burada taklid, bireyin dini bilgiyi doğrudan derinlemesine incelemeyen, peygamberin otoritesine dayanarak iman ettiklerini ifade eder.

2.Bâtinî davet ve beyân: Bu ikinci aşamada ise taklid aşamasını geçenler için beyân devreye girer. Bu, bâtinî hakikatların daha derinlemesine izah edildiği bir süreçtir. Klasik tefsir anlayışında, peygamberlerin ve ilahî vahyin temel amacının insanları hakikate ulaştırmak olduğu belirtilir. Ancak Kâdî Nu'man'ın tefsir anlayışında da görüldüğü üzere, bazı tefsir ekolleri—özellikle İsmâîlî yorum geleneği—önce toplumsal düzeni sağlamak amacıyla zâhirî hükümlere dayanır; ardından, hakikati kavramaya liyakatli ve hazırlıklı olanlara bu hükümlerin ardındaki derin bâtinî anlamlar açıklanır. Geleneksel kelam ve fıkıh ekollerinde iman esaslarının taklid yoluyla benimsenebileceği kabul edilirken, tasavvufî ve bâtinî yorumlarda gerçek bilginin ancak idrak ve marifetle mümkün olduğu vurgulanır.⁶⁴

Kâdî Nu'man, Hadîd:26 ayetinde⁶⁵ geçen "kitab" kelimesini, İslam toplumundaki imamlar nezdinde sabit olan ilim olarak yorumlamaktadır. Kitap, burada manevî bilgi ve öğretileri temsil eder; çünkü bu ilim, kitapta yer alan bilgilerin ve öğretilerin özü gibi kabul edilir. Bâtinî anlamda ise kitap, imamı simgeler. Kâdî Nu'man'a göre, her şey, kendisine eşlik eden unsura nispetle

⁶⁰ Diyanet İşleri Meali, Hûd: 11:38-42.

⁶¹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 85.

⁶² "Sen ve beraberindeki kimseler, gemiye bindiğiniz zaman: "Bizi zalim kavmin elinden kurtaran Allah'a hamd olsun" de." (el-Mû'minûn 23/28.)

⁶³ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 90.

⁶⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî *Kitâbü'l- İmân*, (Kahire: Mektebetü'l- Mısriyye, 1979), 45-50, Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn, *Hakâiku't- Tefsîr*, (Beyrut: Dârü'l- Maârif, 1968), 23-30, İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1992), 1/28-35, Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's- Şerî'a*, (Kahire: Dârü'l- Fikr, 1996) 2/5-10, Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1993), 1/200-210.

⁶⁵ "Andolsun, biz Nûh'u ve İbrahim'i peygamber olarak gönderdik. Peygamberliği ve kitabı onların soylarına da verdik. Onlardan kimi doğru yola ermiştir, ama içlerinden birçoğu da fasık kimselerdir." (Hadîd 57/26.)

anlam kazanır ve bu bağlamda imam, kitabın (yani bilginin) taşıyıcısı ve rehberidir.⁶⁶ İlmin, Nûh ve İbrahim'in soyundan gelen nesilden ve onların bâtinî soyundan yani dini miraslarından türeyen nesilden geçtiği teyit edilmiştir. Ancak, bu soydan gelenlerin tümü saf ve ihlasa sahip değildir; içlerinde fasık olanlar da bulunmaktadır. Daha önce açıkladığımız üzere, bu fasıklar nesep açısından kesintiye uğrarlar bunun sebebi ise küfür ve fasıklıktır.⁶⁷ Bu ifadeler ilmin aktarımı ve soy kavramı üzerine metafiziksel ve dini bir bakış açısını ele almaktadır. Nesep, Nûh ve İbrahim'in soyundan gelenlerle manevi soy bağlamında İbrahimi geleneğin inanç ve ahlaki değerlerini benimseyenler olarak iki kategoride sunulmuştur. Oysa ayetlerde vurgulanan mesaj peygamberlerin tevhid mücadelesidir.

1.2.3. Hz. Hûd

Kâdî Nu'man, Hûd peygamberin kıssasını, onun Âd kavmine yönelttiği uyarılar ve kavmin dirençli tutumları üzerinden derinlemesine analiz ederek, bu kıssadan çıkarılacak dersleri vurgulamaktadır. Ancak bu yaklaşımda, kıssanın tarihsel ve bağlamsal boyutları ikinci plana itilmekte; özellikle sembolik anlamlar öne çıkarılmaktadır.

"Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u peygamber olarak gönderdik." (A'raf 7/65.) Bu ayette, Kâdî Nu'man, Hûd peygamberin Âd kavmine gönderilişini hem zâhirî hem de bâtinî açıdan ele almaktadır. Kâdî Nu'man, Hûd'un "kardeş" olarak tanımlanmasını, iki farklı perspektiften açıklar. Zâhirî anlamda, Hûd, Âd kavminin soyundan gelen bir peygamberdir ve onların kardeşi olarak kabul edilir. Çünkü fiziksel olarak aynı soydan gelmektedir. Aynı zamanda, Hûd'un bâtinî anlamda da Nûh'un ümmetinden ve davetinin bir parçası olarak kabul edilmesi, onu manevi olarak da kardeşleriyle aynı kökene, hatta aynı manevi babaya sahip kılar. Bu bağlamda, Hûd'un Âd kavmine gönderilişi hem fiziksel hem de manevi bir bağlamda anlam kazanır. Bâtinî anlamda, Nûh'un ümmeti ve daveti, Hûd için manevi bir köken teşkil eder ve bu durum Hûd'u, Nûh'un soyundan gelen bir kişi olarak gösterir.⁶⁸

"O azabı vadilerine doğru yayılan bir bulut olarak gördüklerinde, "Bu, bize yağmur getiren bir buluttur" dediler. Hûd, "Hayır, o sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde elem dolu azabın bulunduğu bir rüzgârdır" dedi." (el-Ahkâf 46/24)

Ayette geçen 'kısır rüzgâr'ın bâtinî anlamı, Allah'ın velilerine kesin delillerle getirdiği ilahi bilginin kaynağı olan yüce ilimdir. Bu ilim, Allah'ın düşmanlarına, onların batıl delillerle hak ehline karşı üstünlük kurmaya çalıştıkları bir dönemde gelmiştir. Ancak bu, insanları terbiye eden ve müminlerin doğuşuna vesile olan bir ilim değildir; aksine, kafirleri sarsan ve onları geri püskürten bir hakikattir. Nitekim, onlar Hûd ile münazara ederek onunla tartışmış, zâhirî deliller öne sürerek kendilerini üstün göstermeye çalışmışlardır. Bunun üzerine Hûd, onlara saklı ilmin(meknûn) delilleriyle işaretler vermiş ve onun ortaya çıkacağı vakitle kendilerini tehdit etmiştir.⁶⁹ Burada temas edilen husus batılın görünüşte güçlü gibi gözükse de hakikatin derin bilgisinin ve ilahi desteğin karşısında nihayetinde yok olmaya mahkûm olduğudur.

"Dediler ki: "Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı getir." (Hûd 11/32) Bu ayet bağlamında Kâdî Nu'man, Âd kavminin Hz.Hûd'a karşı sergilediği tutumu tefsir ederken, onların gösterdikleri inatçılığın ve direncin, kendilerine fayda sağlamayan bir bilgiye dönüştüğünü ifade etmektedir. Âd kavminin Hûd'un uyarılarına karşı tepkisi, onların helaklarının yaklaşmakta olduğu bir dönemde, bâtinî gerçeği anlamaktan uzak kalmalarıyla ilişkilidir. Onlar, zâhiri davete karşı duyarsız kalıp, bu daveti reddetmişlerdir. Nûh'un onlara yönelttiği bâtinî mesaj ise, onların bu direncini ve sapkın inançlarını aşamamalarına neden olmuştur. Bu nedenle, kavmin bedensel helaklarına sebep olan rüzgâr, onlara hakikatin izlerini gösteren bir sembol değil, tam tersine, sapkın düşüncelerinin sonunu getiren bir cezadır. Müellif, bu bağlamda, Âd kavminin bâtinî anlamda doğruyu anlayıp kabul etme şansını kaybettiklerini vurgulamaktadır.⁷⁰

1.2.4. Hz. Sâlih

Kâdî Nu'man, Salih peygamberin kavmi Semûd'a gönderilişini ve Allah'ın onlara verdiği dişi deve örneğini hem zâhirî hem de bâtinî anlamlarıyla derinlemesine ele alarak, bu olayın taşıdığı

⁶⁶ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 93.

⁶⁷ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 94.

⁶⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 96.

⁶⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 97.

⁷⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 98.

dersleri vurgulamaktadır.

Kâdi Nu'man, Hûd:64 ayetini⁷¹ tefsir ederken, Allah'ın dişi deve örneğini hem zâhiri hem de bâtinî anlamda bir delil ve ibret kaynağı olarak sunduğunu belirtir. Bu örnek, tıpkı Benî İsrail'in ineği gibi, ilahi bir işaret ve öğüt teşkil etmektedir. Nu'man'a göre, Yahudilerin ve Hristiyanların kutsal metinlerinde, dişi deve hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır; dolayısıyla bu kavram, onların anlayışlarının ötesindedir. Kâdi Nu'man, develeri imamların, dişi develeri ise ilahi delillerin (hüccetlerin) bir simgesi olarak yorumlar. Ayrıca, Arap kültüründe soylu bir kişiye "karm" denmesi, erkek deve anlamına gelir ve bu benzetme, Allah'ın mesajını halkın anlayabileceği şekilde ifade etme amacını taşır.⁷² Bu ifadeleri tefsir açısında ele alacak olursak diyebiliriz ki bu ayetlerde geçen benzetmeler o dönemde yaşayan halkın diline ve kültürüne uygun olduğu vurgulanmaktadır. İslam öncesi Arap toplumu, hayvancılıkla uğraşan bir toplumdur ve develer onlar için hem ekonomik hem de sosyal açıdan son derece önemli bir yer tutuyordu. Özellikle develer, yüce ve soylu bir durumu simgeliyordu, bu nedenle "karm" kelimesi, şerefli ve asil bir adamı tanımlamak için kullanılıyordu, çünkü erkek فحل (fahl) da güçlü, değerli ve üstün bir varlık olarak kabul edilirdi. Ayrıca Allah'ın Kur'an'da kullandığı 'imam' ve 'hüccet' terimlerinin, İslam'ın önderlerini ve ilahî delilleri temsil ettiği; ve dişi develerin sembol olarak bu anlamlarla ilişkilendirildiği belirtilmektedir. Bu benzetme, Arapların yaşam biçiminden ve onların değer verdiği unsurlardan alınarak yapılmıştır. Böylece toplum, mesajı daha kolay anlayabilmiş ve kabul edebilmiştir. Bu tür benzetmeler, Arap toplumunun sembolik anlamlarla olan bağını güçlendirmiş ve onları daha derin bir anlam dünyasına çekmiştir.⁷³ Kâdi Nu'man, "dağlardan ustalıkla evler yontuyorsunuz"⁷⁴ ifadesini, Semûd kavminin başlangıçta destekten yoksun olarak ortaya çıkmalarına ve zamanla bu eksikliklerini gidererek daha sağlam yapılar inşa etmelerine bir göndermede bulunarak tefsir etmiştir. Nu'man'a göre, bu yapılar, maddi bedenler için görünür evler gibi bir sığınak işlevi görmektedir. Başlangıçta zayıf ve eksik olan bu insanlar, sonradan güç ve ustalık kazanarak kendi toplumsal yapılarında sağlam bir temel oluşturdular. Bu tefsir, insanın bedensel ve maddi ihtiyaçlarına işaret eden bir benzetme sunmaktadır.⁷⁵

Bu ifadeler maddi ve manevi gelişim süreçleri arasındaki ilişkiyi metaforik bir dille ele alıyor. İlk olarak bireylerin veya düşüncelerin başlangıçta belirli bir destekten yoksun olabileceğini ancak zamanla gelişebileceğine işaret ediyor. 'Bu mekanlar' ifadesi ise, bireylerin manevi rehberlik veya fikri olgunlaşma sürecinde sığındıkları yeri temsil ediyor. Bunlar, maddi dünyadaki evler gibi, bireylere barınak ve istikrar sağlayan kavramsal ve ruhsal mekanlar olarak düşünülebilir. Ayrıca, 'başlangıçları yoğun, bedensel ve mürekkebe sözlerden alan kimseler' ifadesi, bireylerin ilk aşamada somut ve duysal deneyimlere dayalı bir bilgi veya bilinç seviyesinde olduklarını, ancak zamanla soyut ve derin bir anlama doğru ilerlediklerini ima ediyor. Bu bağlamda, fiziksel dünyadaki evler bedenler için nasıl bir barınak işlevi görüyorsa, manevi yolculukta da rehberlik sağlayan yapılar benzer bir işlev üstlenmektedir.⁷⁶

"Nihayet deveyi kestiler, Rablerinin emrine karşı geldiler ve "Ey Salih! Sen eğer (dediğin gibi) peygamberlerden isen, haydi bizi tehdit ettiğin azabı getir" dediler." (A'raf 7/77)

Kâdi Nu'man, Esâsü't-Te'vil adlı eserinde, Sâlih peygamberin dişi devenin boğazlanmasını ve onun yavrusunun öldürülmesini, İsmâîlî düşüncesinin derin bâtinî anlamları çerçevesinde yorumlamaktadır. Nu'man'a göre, dişi devenin boğazlanması, sadece Sâlih peygamberin mucizesine karşı duyulan inkârı değil, aynı zamanda hakikatin reddedilmesini ve zâhiri anlamıyla da Allah'ın delillerine karşı çıkan bir durumu simgeler. Bu eylem, bir nevi ilahi hikmetin ve gerçekliğin yok sayılması olarak görülür. Kâdi Nu'man bu sembolizmi, daha sonra Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmeleriyle ilişkilendirerek, bu olayların tarihsel bağlamda yalnızca birer siyasi cinayet değil, aynı zamanda kozmolojik ve manevi hakikatlerin yok

⁷¹ "Ey kavmim! İşte size mucize olarak Allah'ın dişi bir devesi. Bırakın onu, Allah'ın arzında yayılıp otlasın. Ona kötülük dokundurmayın, yoksa sizi yakın bir azap yakalar." (Hûd 11/64.)

⁷² Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 100.

⁷³ Taberi, *Câmi'ul-beyân*, 12/180-185, İbn Manzûr, Cemâluddin, *Lisânu'l-arab*, (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 5/300.

⁷⁴ (Şu'arâ 26/149)

⁷⁵ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 101.

⁷⁶ İbnu'l Arabî, ebi Bekr, Muhyiddin, *Fütühâtu'l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 1/125-130.

sayılması olarak anlamlandırıldığını vurgular.⁷⁷

İsmâ'îlî düşüncesinde, imamların öldürülmesi veya haklarının gasp edilmesi, sadece bireysel bir öldürme eylemi değil, ilahi hikmetin yeryüzündeki tecellisinin kesilmesi anlamına gelir. Kâdi Nu'man'a göre, imamlar Allah'ın yeryüzündeki hüccetleridir, yani hakikatin somut temsilcileridir. Bu nedenle, bir imama yapılan zulüm veya öldürülmesi, hakikatin reddedilmesi ve kozmolojik düzenin ihlali olarak değerlendirilir. İsmâ'îlîler, dışı devenin öldürülmesini ve ardından gelen zulmü bir 'boğazlama' olarak adlandırarak, tarihsel olayların sadece zâhiri boyutlarını değil, aynı zamanda bu eylemlerin bâtını anlamlarını da incelemektedirler.

Bu anlayış, İsmâ'îlîlikte imametın gizliliği ve hakikatin sürekli bastırılması temalarını pekiştiren bir perspektif sunar. İsmâ'îlîler için imamet, sadece dünyevi bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda kozmolojik ve manevi bir hakikattir. Bu yüzden imametın inkârı ve ona karşı gerçekleştirilen zulüm, sadece siyasi bir sorun değil, evrensel bir düzenin bozulması olarak görülür. Nu'man'ın tefsiri, İsmâ'îlîlerin tarihsel olayları sembolik bir dil aracılığıyla nasıl yeniden anlamlandırdığını ve bâtını anlayışlarının nasıl şekillendiğini gösteren önemli bir örnektir.⁷⁸

Kâdi Nu'man, Neml:48 ayetindeki "dokuz kimse" ifadesini, bâtını bir perspektifle ele alarak tefsir etmiştir. Nu'man, bu dokuz kişinin her birini, Bâtını davet hiyerarşisinin farklı sınıflarıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre bu dokuz hiyerarşik sınıfın karşısında dokuz farklı düşman (zıdd) sınıfı vardır. O, ilgili ayetten hareketle davet sisteminin bu dokuz sınıfını onlara düşman olduğunu öne sürdüğü dokuz zıt sınıfla birlikte ele almaktadır. Onun yapmış olduğu teville göre Hz. Salih bâtını davet hiyerarşisinin dokuz sınıfını, onu öldürmek isteyen dokuz düşman ise bu dokuz sınıfa düşman dokuz zıt grubu temsil etmektedir. Bu sınıflar, zıt kutuplara sahip gruplarla karşılaştırılarak açıklanır. İlk grup "nutekâ" (nâtıklar), ikinci grup temel öğretiler 'esas', üçüncü grup 'imamlar', dördüncü grup 'deliller' (hüccet), beşinci grup "nukebâ" (önderler), altıncı grup yardımcılar, yedinci grup "kanatlar" (manevi koruyucular), sekizinci grup "izinliler" (davetin yayılmasına özel izin verilenler) ve dokuzuncu grup "cevap verenler" (hakikate yönelen ve onu kabul edenler) olarak tanımlanır. Her bir grup, karşıt bir grup tarafından engellenir ya da zıt bir şekilde karşılık bulur. Bu yapı, bâtını anlamda topluluğun içsel öğeleri ile dışsal karşıtlarının ilişkisini vurgulamaktadır.⁷⁹ Kâdi Nu'man'ın bu tefsiri, İsmâ'îlî düşüncede hem kozmolojik bir düzeni hem de davetin mistik hiyerarşisini açıklayan öğretiyeye örnek olarak gösterilebilir. Hurûfî anlayış bağlamında harflerin ve sayıların bu düzenin temel unsurları olduğu vurgulanmaktadır. Oysa, Kur'ân'da geçen ilgili pasaj da Salih peygamber ve ailesini öldürmeyi planlayan 9 kişilik bir çeteden bahsedilmektedir.⁸⁰

1.2.5. Hz. İbrahim

İbrahim peygamberin kıssasını te'vil ettiği bölümde en ilginç yorumun Hz.İbrahim'in Allah'ı arayışını konu edinen pasajlarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayetleri şu şekilde tefsir

⁷⁷ "Bu kıssada Cahiliye Araplarının erken dönem temsilcilerinin deveyi kutsal saydıkları, buna rağmen menfaatleri için kendi kutsallarını yok etmeyi dahi göze alabildikleri, su ve otlak sıkıntısının Arap Yarımadası için eski bir problem olduğu ve cömertlikleri ile övünen Arapların maddi kazanç ve rant için cömertliğe aykırı davranabildikleri ve nihayetinde şirk toplumu oldukları temsili olarak göz önüne serilmektedir." Gündüzöz, Soner, "Kutsal Dil'in Yıkımı İslam Düşüncesinde Anlam Problemi, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 21-22.

⁷⁸ Nâsir-ı Husrev, *Vech-i Dîn*, nşr. Muhammed Kazvinî, (Berlin: b.y. 1924), 192, Nâşi el-Ekber, Abdullah b.Muhammed, *Mesâilu'l-imâme: Kitâbu'l-evsat fi'l-makâlât*, nşr. Josef Van Ess, (Beyrut: Dârü'n-Neşr,1971), 47, Farhad Daftary, *İsmâ'îlîler:Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, (Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001),198.

⁷⁹ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 104-105.

⁸⁰ Neml 27/45-53, kavminin büyük bir kısmı Salih peygamberin öğütlerine karşı çıkmış ve ona karşı düşmanlık beslemişti. Kur'an'da, Semûd kavminden bir grup insanın, Salih peygamberin öldürülmesini planladığı belirtilmektedir. Bu 9 kişi, onun öğretilerine karşı çıkan, onu ve ailesini yok etmeyi amaçlayan bir çeteyi oluşturuyordu. Bk.Taberî, Câmî'u'l Beyân, 12/512-514, Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 18/52-53.

İlgili pasajda, Salih peygamberin kavmine gönderdiği mucizevi deveyi öldürmeye çalışan bu kişilerin, peygamberin mesajına karşı duydukları nefreti ve ona karşı yapılan zulmü ifade etmektedir. Bu kişiler, halkı doğru yoldan saptırmak amacıyla Salih peygamberi ve onun mucizesini hedef almışlardır.

Kur'an'da bahsedilen bu 9 kişilik grup, zalim bir tutum sergileyen, haksızlık ve zulümde bulunan bir topluluğun temsilcisi olarak gösterilir. Semûd kavminin bu direnci, neticede onların helakına ve ilahi adaletin tecelli etmesine yol açmıştır. Bu durum, Allah'ın elçilerini ve hakikati savunmaları susturmaya çalışanların, sonunda hüsrana uğrayacaklarını ve Allah'ın adaletinin er geç tecelli edeceğini anlatan önemli bir örnek teşkil etmektedir.

etmektedir:

“Gece basınca bir yıldız gördü, “İşte bu benim Rabbim!” dedi; yıldız batınca, “batanları sevmem” dedi. Ay’ı doğarken görünce de “İşte Rabbim!” dedi. Ay da batınca, “Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapkınlardan olurum” dedi. Derken güneşin ışıklar saçarak doğduğunu görmüş, Rabbim bu demişti, bu daha büyük. Fakat güneş de batıp gidince ey kavim demişti, benim, sizin şirk koştüğünüz şeylerle hiçbir ilgim yok. “Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah’a ortak koşanlardan değilim.” (En’am 6/76-79.)

Gece, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, gizliliği temsil eder. Bu nedenle, dâî kendisinden yüce ahdi aldığı ve onu gizliliğe riayet etmekle görevlendirdiğinde, bu yükümlülük onun üzerinde bir perde oluşturdu; yani, bilgiyi açıkça ifade etmekten ve onu alenen açıklamaktan men edildi. Bunun ötesinde, kendisine henüz diğer sınırlar (hudûd) açıklanmadı, ancak derecesine uygun olan bazı bilgilerin kapısı kendisine aralandı. Duydukları karşısında hayrete düştü ve ona büyük anlam attetti; bunun nihai bilgi olduğunu ve daha yüksek bir sınırın (had) bulunmadığını zannetti. Kendi kendine şöyle dedi (Hz. İbrahim) “Bu benim Rabbimdir”, yani işlerimi yöneten, beni terbiye eden bana lütuf ve ihsanda bulunan kimsedir. Yıldızlar batınca ‘ben batanları sevmem’ dedi. Yani, onu dinledi ve kendisini bir üst sınır (had) olan hüccet makamına ulaştırdı. Ardından, öncekinden daha üstün olan bir bilgiye erişmesini sağladı. Ancak o, tıpkı önceki aşamada olduğu gibi, bu makam hakkında da aynı sanıya kapıldı ve bunun nihai sınır (had) olduğunu zannetti. Bunun üzerine hüccet, onun seviyesine inerek kendisini bir üst sınır (had) olan imam makamına ulaştırdı. Böylece, ikinci aşamada kendisine açıklanandan daha fazlasını öğrenmesini sağladı ve ona imamın delilini (burhan) gösterdi. Hz. İbrahim şöyle dedi: “Eğer zamanın sahibinden (Sâhibü’z- Zamân) gelen hidayete erişemezsem, kesinlikle sapkınlardan olurum”. Burada geçen ‘ay’ hüccetin sembolüdür. Bu nedenle, imamın makamına vakıf olduğunda, onun kendisini yöneten ve terbiye eden en yüce otorite olduğunu kabul etti. ‘Batınca’ ifadesi, onun Sâhibü’z- Zamân’ın makamına dair bilgi edindiğini ve onun kendisinden üstün olan yüce hüdud (sınırlar) ile ilişkisini anladığını gösterir. Böylece, kavminin içinde bulunduğu şirki reddetti ve hiçbir ortağı olmayan Allah’a yönelik tevhid inancını samimiyetle benimsedi.”⁸¹

“Ben seni insanlara imam yapacağım.” (el-Bakara 2/124) Allah’ın Hz.İbrahim’i insanlara imam yapacağını bildirdiği bu âyeti Kâdî Nu’mân şu şekilde tefsir etmiştir:

“Daha önce imam ve imamet konusunu ele almıştık, “İbrahim de “Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbil)” demişti.”, Allah’tan imâmeti neslinden devam ettirmesini talep etti.”⁸² Şii düşüncede imâmetin soy yoluyla intikali önemli bir ilke olarak kabul edilir. Bu bağlamda, söz konusu cümle imâmetin ilahi bir seçim sonucu belirli bir nesilde süreklilik arz ettiğine dair bir inancı yansıtmaktadır.⁸³

Kâdî Nu’mân “Hani İbrahim, İsmail ile evin (Kâbe’nin) temellerini yükseltiyor.” (el-Bakara 2/127) âyetinde geçen kaidelerin yükseltilmesi ifadesini uzun bir şekilde te’vil etmiştir: ‘kaidelerin yükseltilmesi’ onların ardından gelen dört nâtık üzerine bir örnektir. Bunlar, İshak’ın soyundan gelen Musa ve İsa ile İsmail’in soyundan gelen Muhammed ve Kâimdir (Allah’ın selamı üzerlerine olsun). Dolayısıyla, dört temel unsur (kaide), onların ardından gelen dört nâtık işaret etmektedir. Musa ve İsa’dan sonra İshak soyunda peygamberliğin sona erdiğini, ancak İsmail’in soyunda devam ettiğini gösterir. Çünkü İslam’daki tavaf, Beytullah’ın iki köşesi (rüknü) etrafında gerçekleşir. Bu iki köşe, Muhammed ve Kâim’i temsil ederken, Musa ve İsa’ya karşılık gelen diğer iki köşe ise ne öpülür- temas edilir- ne de tavaf sırasında onlara yönelinir. Ancak tavaf, Beytullah’a bitişik olan Hacer’in dışından gerçekleştirilir. Hacer, tavaf edenleri Musa ve İsa’nın temsil ettiği köşelerden ve onlara dokunmaktan alıkoyar. Bunun nedeni, onların peygamberlik görevinin sona ermesi, ancak İsmail’in soyundan gelen ve şeriatları devam eden konuşan (nâtık) peygamberler etrafında tavafin sürmesidir. Zira Beytullah, başlangıcında İsmail’in soyuna bir örnek olarak inşa edilmiş ve her bir imam için bir sembol kılınmıştır. Ayrıca, Kâbe’ye tek bir kapı tahsis edilmiş olup, bu da onun vasisi olan imamın temel (esas) konumunu temsil etmektedir. Kâbe’nin çevresine yerleştirilen on iki kapı ise, imamın her biri aracılığıyla tanındığı on iki nakibin (önderin) sembolüdür. “Bu on iki nakib (önder), on iki bölgeye

⁸¹ Kâdî Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 110-112.

⁸² Kâdî Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 114.

⁸³ Maverdi, Ebû’l-Hasen Ali b.Muhammed, *El-Ahkamu’s- sultaniyye*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 148.

dağıtılmıştır; tıpkı bir kişinin kapıdan girerek Beytullah'a ulaşması gibi. Tavafın yedi şavt (tur) olarak belirlenmesi ve aynı şekilde sa'y ibadetinin Safa ile Merve arasında gerçekleştirilmesi ise yedi konuşan (nâtık) peygamberin ve yedi imamın bir sembolüdür. Ayrıca, köşeye yerleştirilen Hacer, konuşanın (nâtık) elini temsil ederken, ona dokunmak (istilâm) ise, ona biat eden kişinin el sıkışmasını simgelemektedir.”⁸⁴ Görüldüğü üzere burada Kâbe ve orada yapılan ibadetler sembolik bir düzlemde ele alınarak, imâmet hiyerarşisinin ve nübüvvetin sürekliliği ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Tavaf, sa'y ve Hacerü'l-Esved'in istilâmı gibi eylemler, imamların ve peygamberlerin rolünü temsil eden metaforlar olarak yansıtılmıştır.

“İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: “Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun.” (el-Bakara 2/125)

Harem isminin her türlü pislikten arındırılması, tavaf edenler için, yani imamın etrafında tavaf eden on iki bağlı (lahık) kimse içindir. Tıpkı Kâbe'yi çevreleyen on iki mescit kapısının her yönden onu kuşatması gibi. Bunu daha önce de belirtmiştik. ‘Akıfın’ ifadesi, sürekli kalan ve orada ikamet eden imamları ifade ederken, (rükû edenler) temelleri(usûl), ‘sücûd’ (secde edenler) ise nâtık (konuşan) kimseleri ifade etmektedir.⁸⁵ Bu yorum, tasavvufî ve bâtinî yorumlara dayanan bir yaklaşımla, Kâbe ve harem bölgesinin sembolik anlamlarını ele almaktadır. Metin, İslam'daki kutsal mekânların temizliği ve manevi saflığını, belirli zümrelerin konumlarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır.⁸⁶

Kâdî Nu'man'ın yorumunda geçen “Harem isminin her türlü pislikten arındırılması”, zâhiri anlamda Kâbe'nin ve çevresinin fiziksel olarak temizlenmesini ifade etmekle birlikte, bâtinî anlamda ruhsal ve metafizik bir arınmayı da temsil etmektedir. İslam düşüncesinde tavaf, sadece fiziksel bir eylem değil, Allah'a yönelişin ve sürekli bir bağlılığın sembolü olarak görülmektedir.⁸⁷

Kâdî Nu'man, Bakara:258. ayetindeki⁸⁸ "güneşi doğudan getirir" ve "batıdan getirir" ifadelerini bâtinî bir bakış açısıyla açıklar. Nu'man'a göre, bu ifade, Allah'ın kelâmının zamanla değişen ve gelişen biçimlerde insanlara ulaşmasını simgeler. "Güneşin doğuşu", elçinin (peygamberin) Allah'ın mesajını zamanın diline uygun şekilde beyan etmesini temsil ederken, "güneşin batışı", bu mesajın elçinin halefleri tarafından devam ettirilmesini ve zuhur etmesini ifade eder. Nu'man, burada elçinin sözlerinin yalnızca kendisiyle sınırlı olmadığını, halefleri aracılığıyla da tebliğ edilmeye devam edeceğini belirtir. Bu şekilde, Allah'ın kelâmının sürekli olarak varlığını ve etkisini sürdürmesi vurgulanır.”⁸⁹ Bu te'vil, dini terminolojiyi kullanarak ilahi vahyin doğasını ve sürekliliğini açıklamaktadır. Burada “güneş”, ilahi kelamı ve vahyi temsil etmektedir. “Doğuş” (zuhur), ilahi mesajın belirli bir dönemde, belirli bir peygamber ya da elçi aracılığıyla açığa çıkışına işaret ederken, “batış” (gurub), o elçinin zahiren aramızdan ayrılışına ve onun getirdiği ilahi hakikatin, bir sonraki ilahi temsilci ya da halef aracılığıyla devam edeceğine dair bir anlatımdır. Öte yandan bu teville nübüvvetin imamet kanalıyla devam ettiğine ve sürekliliğine işaret edilmektedir. Bir başka ifadeyle Kâdî Nu'man'a göre nübüvvet sadece Hz. Muhammed ile sınırlı değildir. Onun ardından gelecek olan imamlar nübüvvetin bir başka boyutunu, Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu şeriâtın bâtinî boyutunu açıklamakla sorumludurlar.

Bu tür ifadeler, genellikle teolojik söylemde, özellikle de vahiy, peygamberlik ve ilahi bilginin aktarımı bağlamında ele alınır. Özellikle Bâtinî ve ezoterik yorumlarla bağlantılı olup, kelimenin zâhirî ve bâtinî anlamları arasındaki ilişkiyi vurgulayan bir düşünce sistemine işaret eder.⁹⁰

Müellif, Hz. İbrahim'in "Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster." (el-Bakara 2/260.) ifadesini iki farklı te'vile dayalı olarak yorumlar. Bunlardan biri, Hz. İbrahim'in, Allah'ın ilahi

⁸⁴ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 115-116.

⁸⁵ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 117-118.

⁸⁶ Bu yorumda, maddî olanla manevî olan arasındaki sınır İsmâilî yorumla silikleştirilmiş ve her kavram imam merkezli bir metafizik düzene oturtulmuştur. Tavaf, secde, rükû gibi ibadetler, sadece fiziksel eylemler değil, ontolojik sadakat ve hakikatle irtibat hâli olarak görülür. Özellikle imamın etrafındaki on iki bağlı kişi, İsmâilî hiyerarşik düzenin ana sütunlarıdır. Bk. Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 270-272.

⁸⁷ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hâtemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 324.

⁸⁸ "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene" dedi. İnkâr eden şaşırıp kaldı. Allah zulmeden kimseleri doğru yola erdirmez.”

⁸⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 124.

⁹⁰ Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, (New Jersey, Princeton University Press, 1994), 45-50.

davetine icabet etmeyenlerin, yani cehalet, gaflet ve sapkınlık içinde olanların nasıl diriltileceğini anlamak için bir talepte bulunduğunu belirtir. Burada "görme" (ru'yâ) ifadesi, yalnızca fiziksel bir gözlemi değil, aynı zamanda ilahi bir lütuf ve bağış anlamına gelir. Bu te'vile göre, Hz. İbrahim, gerçek anlamda dirilmenin, insanlara ilahi bilgilerin ve hikmetlerin verilmesiyle mümkün olduğunu öğrenmeyi istemiştir.⁹¹ Burada 'ölülerin diriltilmesi', biyolojik ölümden ziyade, manevi ölüm yani cehalet, gaflet ve sapkınlıktan ilahi bilgiyle dirilişi ifade eder. Görmek kavramı (Ru'ya) kavramı tasavvufi ve bâtinî gelenekte sıkça kullanılan bir benzetme olup, burada 'idrak etmek, kalp gözüyle kavramak' anlamında kullanılmaktadır.⁹²

1.2.6. Hz. Lût

Kâdi Nu'man, Neml sûresinin 56. ayetini⁹³ yorumlarken, burada geçen "köy" (القرية) kavramını davetin kendisini ifade eden bir terim olarak değerlendirir. Toplumun, kendilerine ait olan ve belirledikleri şekliyle daveti sahiplenmeleri, onu kendi çıkarları doğrultusunda meşrulaştırma çabasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda, zâhiren yasaklanan günahlar, bâtinî bir yorumla meşru hale getirilmiş ve topluluk üyeleri birbirlerinin sapkın anlayışlarını benimsemişlerdir. Hz. Lût'un delili de bu sapkın toplumun yanlış anlayışlarıyla ilişkilendirilmiş ve toplumun helak edilmesine karar verilmiştir. Allah, meleklerini insan suretinde göndererek, önce Hz. İbrahim'in yanına uğramalarını ve ona İshak ve Yakub'un doğum müjdesini vermelerini sağlamıştır. Bu tefsir, toplumun sapkın anlayışlarıyla birleşen ve kendi davet anlayışlarını oluşturmuş bir toplumun helak sürecini vurgulamaktadır.⁹⁴ Lût kavminin sapkın fiillerinin, hakikatin yozlaştırılması ve dini sınırların ihlali anlamına geldiği ifade edilmektedir. Kur'an'da mecazi bir anlatımla, Allah'ın eşi olarak bahsettiği kişi aslında onun topluluğuyla ilişkilendirilen bir figürdür. Meleklerin insan suretinde görünmelerinin, ilahi mesajın insanlar arasında farklı biçimlerde algılanmasını temsil ettiği ifade edilmektedir.⁹⁵

"Konukları şöyle dedi: "Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla ulaşamayacaklar. Geceleyin bir vakitte aileni al götür. İçinizden kimse ardına bakmasın. Ancak karın müstesna. (Onu bırak.) Çünkü onların (kavminin) başına gelecek olan azap, onun başına da gelecektir. Onların azapla buluşma zamanı sabahtır. Sabah yakın değil midir?!" (Hûd 11/81.)

Yine Lût peygamberin kıssası bağlamında ayetin tefsiri şu şekilde yapılmıştır:

"Davetine icabet eden ve senin çizdiğin sınırları değiştirmeyen kişilerle git": Burada, davetine uyan ve onun öğretilerini, sınırlarını değiştirmeyen insanlar kastedilmektedir. Bu kişiler, gerçek bilgiyi doğru şekilde anlayan ve uygulayan insanlardır.

"Gece bir vakitte" ifadesi, bu kişilerin izinden giden, gizliliği ve sırrı koruyan kimseleri ifade eder. Yani, bu kişiler sadece zâhirî değil, bâtinî bilgiye de vakıf olanlardır.

"Kimse ardına bakmasın" ifadesi, görünür (zâhirî) halinize dönmemenizi ve gerçek bilgiye adım atmışsanız, o yolda kalmanızı vurgulamaktadır. Bu, bir kez hakikat yoluna girmiş kişilerin, eski, yanıltıcı düşüncelere geri dönmemeleri gerektiğini ifade eder.

"Ancak karın" ifadesi, sana en yakın olan, sırrını paylaştığın ve sana destek olan kişiyi ifade eder. Burada 'karı', bâtinî anlamda sır taşıyan kişi olarak değerlendirilir.

"Azap onun da başına" ifadesi ise, o kişinin de diğerleriyle birlikte bu durumu paylaşacağı ve cezaya uğrayacağı anlamına gelir. Çünkü o da bu sapkın yolda olanları desteklemiştir.

"Onların azapla buluşma zamanı sabahtır. Sabah yakın değil midir?" Bu cümle, "Sana bağlı olan bir konuşanın ortaya çıkması" anlamına gelir. Burada "امر ناطق" (emr-i nâtik) ifadesi, bir konuşan irade ya da ilahi kelamın ortaya çıkmasını temsil eder. Bu, seninle bağlantılı bir kaynağın veya seninle ilişkilendirilen bir öğretinin sesini duyurması anlamına gelir. Cümlede, bu "konuşan" kişinin veya iradenin seninle bir bağ kurarak, yol gösterici bir mesaj ile gelmesi anlatılmaktadır.⁹⁶

⁹¹ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 126-127.

⁹² İbn Arabî, Ebî Bekr, Muhyiddin, *Fûsûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 120-125.

⁹³ "Bunun üzerine kavminin cevabı ancak şöyle demek oldu: "Lût'un ailesini memleketinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış(!)"

⁹⁴ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 130.

⁹⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (b.y: Amsterdam University, 2004), 87-95.

⁹⁶ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 132.

Kâdî Nu'man'ın bu yorumu, İsmâ'îlî te'vîlin temel prensiplerinden biri olan bâtinî anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, doğru yolu takip edenlerin ve hakikati savunanların, geçmişteki sapkın ve yanlış öğretilere geri dönmeleri gerektiğine dair güçlü bir öğreti sunmaktadır. Nu'man, geçmişteki sapkınlıkların ve hatalı anlayışların, sadece bireylerin değil, aynı zamanda toplulukların da felaketine yol açtığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, bu tür yanlış inanç ve pratiğe yönelmek, sadece bireysel bir hata olmanın ötesinde, toplumsal ve kozmolojik bir bozulmayı ifade etmektedir.

Kâdî Nu'man, doğru öğretilerin takipçilerini, bu sapkınlığa düşmeden, iman ve öğretilerini sürekli olarak pekiştirmeleri yönünde uyarırken, bu tür hatalı yollara sapmak isteyenleri de ilahi adaletin kaçınılmaz sonucu olan bir cezayla yüzleşmeye mahkûm olduğuna dikkat çeker. Özellikle geçmişteki yanlış inançları ve uygulamaları yeniden benimsemek, İsmâ'îlî düşünceye göre hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ciddi bir manevi çöküşe yol açar. Bu durum, sadece dini anlamda değil, aynı zamanda kozmolojik bir dengenin bozulmasına da işaret eder.

Sonuç olarak, Kâdî Nu'man'ın bu yorumu, İsmâ'îlî düşüncede hakikat arayışının ne denli önemli olduğunu, sapkın düşüncelerle karşı karşıya kalındığında ise bu düşüncelere karşı direnmenin ve doğru yolu savunmanın ilahi bir sorumluluk olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda, yanlış öğretilere destek verenlerin de ilahi adaletle karşılaşacaklarını ifade ederek, toplumsal ve bireysel sorumluluğa dikkat çeker.

1.2.7. Hz. Yûsuf

Kâdî Nu'man, *Esâsü't-Te'vîl* adlı eserinde, Hz. Yusuf'un (a.s) kıssasını, İsmâ'îlî düşüncesine özgü derin bir bâtinî tefsir perspektifinden ele alır. Özellikle Yûsuf'un babası Yâkub'a anlattığı rüyayı konun edinen ayeti⁹⁷ şu şekilde yorumlar: Bu âyette, Allah'ın (c.c) Hz. Yusuf'u seçip, ona rüyalarda gördüklerini doğru bir şekilde yorumlama ilmi vereceği vurgulanmaktadır. Kâdî Nu'man'a göre, Yâkub'un Yusuf'a olan sevgisi ve özel ilgisi, kardeşleri arasında kıskançlık yaratmış ve bu durum, onların Yusuf'a karşı kötü niyet beslemelerine yol açmıştır. Yusuf'un babasına olan özel sevgisi, onu diğerlerinden farklı kılmakta ve bu da kardeşlerinin onu daha küçük ve bilgidен yoksun olmalarına rağmen büyük görmelerine neden olmuştur.

Yusuf'un kardeşleri, babalarının Yusuf'a olan ilgisinin ve sevgisinin, onları dışladığını düşünüp kıskanmışlar ve bu nedenle, Yusuf'un hayatını tehdit eden planlar yapmışlardır. Onlar, Yusuf'u öldürmeyi ya da onu toplumdan dışlamak için çeşitli yollar aramayı düşünmüşlerdir. Kâdî Nu'man bu durumu, kardeşlerin kıskançlık ve hırsla hareket etmelerini, babalarına karşı bir tür yanlış anlamadan kaynaklanan bir davranış biçimi olarak yorumlar. Yusuf'un konumunu ve nüfuzunu kaybetmesi için onu kuyuya atma planları, aslında onun toplumdan dışlanması ve düşüşe itilmesi amacını taşır.

Yûsuf'un bu kıssasında, dışsal baskılar ve toplumun dış görünüşüne verilen önemin, kişinin ruhsal ve manevi gelişimini nasıl etkileyebileceği üzerine önemli çıkarımlar yapılmaktadır. Kâdî Nu'man, bu bağlamda, Yusuf'un yaşadığı bu olayı bir tür eğitim süreci ve toplumsal etkileşimde bulunma deneyimi olarak yorumlar. Yusuf'un kuyuya atılması, onun dış dünyadaki baskılar ve zorluklar karşısında gerçek bilgiyi öğrenmesini ve içsel olgunlaşmasını sağlamak için bir araçtır.

Kâdî Nu'man'a göre, tüm bu süreçler, Yusuf'un içsel bilgeliğe ve doğru yoruma ulaşmasında önemli bir dönüm noktasıdır. Onun yaşadığı bu zorluklar, sonunda onun özel bir bilgiye sahip olmasını ve Allah'ın planını en iyi şekilde anlamasını sağlamıştır.⁹⁸

Diyebiliriz ki bu te'vîl, Yakub'un, Yûsuf'un eğitimi ve toplumla olan ilişkisini geliştirmeye yönelik amacını ortaya koymaktadır. Burada "hırs" kelimesi sembolik bir anlam taşır, büyük ihtimalle bir tehlikeyi veya yanlış bir yönelimi temsil eder. Metnin bağlamına göre, Yakub'un amacı, Yûsuf'u topluma faydalı bir insan olarak yetiştirmektir. Bu anlamda, onu insanlarla etkileşime sokmak, toplumun gerçeklerini öğrenmesi ve onlara hizmet etmesi için eğitmek istemektedir. Yakub'un bu hedefi, Yûsuf'u sadece teorik bilgiyle değil, pratikte de toplumla iç içe büyütmektir. Bu, eğitim anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.⁹⁹

Bu noktada, Yakub'un oğullarına, özellikle Yûsuf'a, toplumsal ilişkilerde özgürlük tanıdığı anlatılmaktadır. Yakub'un onlara izin vermesi, sadece fiziksel bir özgürlükle sınırlı kalmayıp aynı zamanda toplumsal veya manevi sorumluluklarıyla ilgili de bir tür rehberlik sağlamaktadır.

⁹⁷ Yûsuf 12/6.

⁹⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 139.

⁹⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 125-130.

“Halkın dış görünüşüyle mücadele etmek” ifadesi, burada toplumun yüzeysel ve maddi yönleriyle, belki de daha derin ve manevi bir boyutla ilgilenmeye yönelik bir vurgudur. İslam düşüncesinde, dış dünya ile yüzleşmek ve onu aşmak, içsel bir olgunlaşma sürecine işaret edebilir.¹⁰⁰

“Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir.” (Yûsuf 12/27.)

Eğer hakkında söylenen söz bâtinî ilme dayanıyorsa, ona vahyedilen veya ilham edilen şeyde doğru söylemiştir. Ancak, eğer bu söz zâhirî ilme dayanıyorsa, o zaman yalan söylemiştir. Yine de o, doğrulardan biridir. Bu, şu sözünün anlamıdır: “Kadının kocası Yûsuf’un gömleğinin arkadan yırtıldığını görünce...” (Yûsuf 12/28) yani onun hakkında aktardığım şey zâhirî ilme dayanıyorsa “Dedi ki: “Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür.” Yani, bu senin ona karşı büyük bir tuzağıdır dedi ve ardından Yûsuf’a şöyle seslendi: “Ey Yûsuf! Sen bundan sakın kimseye bahsetme...” (Yûsuf 12/29) Bu olayı gizleme, durumunu açığa çıkar ve davetini yay.¹⁰¹ Kâdî Nu’mân’ın bu te’viline baktığımız zaman bâtinî ilim doğrudan ilahi kaynaktan gelen bir bilgi olarak kabul edilirken, zâhirî ilim gözlem, akıl ve dış dünyaya dayalı bilgilerdir. Kişinin bâtinî bilgiye dayanarak konuşması durumunda doğru kabul edilmesi, ancak zâhirî bilgiye dayanarak aynı şeyi söylemesi halinde yalan olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Oysa yaşanan hadisede zâhire bakılarak hüküm verilmiştir. Hz. Yûsuf’un gömleğinin arkadan yırtılması, üzerine atılan iftirayı anlamsız hale getirmiştir.¹⁰²

Kâdî Nu’mân, Yûsuf 43. âyetteki¹⁰³ "yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini" ve "yedi yeşil başak" ifadelerini, imamlara ait delillerin ve ilahi bilgilerin bir simgesi olarak yorumlar. "Yedi semiz inek" ifadesi, imamlara ait ilmin kendilerine ulaşmasını ve bu bilginin semiz, yani verimli ve güçlü olduğunu gösterir. "Yedi yeşil başak" ise, ilahi desteği ve güç kazanan yedi imamı simgeler. Bu destek, ilahi güçle bağlantılı olarak onların gücünü ve etkisini ifade eder. Ancak bu ilahi destek kesildiğinde, imamların gücü ve etkinliği de sona erecektir. Müellif, bu metaforlarla, ilahi bilgilerin ve desteklerin imamlar aracılığıyla insanların hayatına nasıl etki ettiğini anlatmaktadır.¹⁰⁴

Geleneksel sünni tefsirlerde, bu rüya tarımsal bolluğun simgesi olarak görülürken İsmâîlî/Bâtınî gelenekte imamet ve ilahi bilginin sürekliliği olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, İsmâ’îlîliğin önemli figürlerinden biri olan Kâdî Nu’mân b. Muhammed’in *Esâsu’t-Te’vil* adlı eserindeki peygamber kıssaları yorumlarının İsmâ’îlî te’vil anlayışını nasıl derinlemesine yansıttığını ve bu anlayışın geleneksel İslami tefsirle olan farklarını ortaya koymaktadır. Çalışma, İsmâ’îlî düşüncesinin temel özelliklerinden biri olan zâhir ve bâtin ayrımının, Kâdî Nu’mân’ın tefsir yaklaşımında nasıl şekillendiğini ve bunun, Kur’an’ı yorumlama biçimindeki belirleyici rolünü vurgulamaktadır. İsmâ’îlîlikteki bu zâhir-bâtin ayrımı, sadece dini metinlerin zahiri anlamlarıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda metinlerin ardında gizli olan derin ve sembolik anlamları keşfetmeyi amaçlar.

Kâdî Nu’mân, peygamber kıssalarını yorumlarken, klasik İslami tefsir ekollerinden farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Klasik tefsirlerde genellikle ayetlerin zâhirî anlamları ve dilsel mecazlar üzerinden bir yorumlama yapılırken, Kâdî Nu’mân, bu anlamların ötesine geçerek, metinlerin ardındaki ezoterik, sembolik ve metafizik anlamları açığa çıkarmaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, İsmâ’îlîlerin dinî metinleri anlamada derinlemesine bir sorgulama ve keşif anlayışını benimsemelerini sağlamaktadır. Dolayısıyla, Kâdî Nu’mân’ın yorumları, dini metinlerin sadece zahiri yönlerinin değil, aynı zamanda bu metinlerin arkasındaki derin bilgilerin ve gizli hakikatlerin de keşfedilmesini hedefler. Bu, İsmâ’îlî mezhebinin temel anlayışlarından biridir: Zâhirin bâtına ulaşmadığı sürece eksik olduğu kabul edilir.

¹⁰⁰ Şehristânî, *El-mîlel ve’n-nihal*, haz. Mustafa Öz, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 109-111, İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 438.

¹⁰¹ Kâdî Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 143.

¹⁰² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13/51-55.

¹⁰³ “Kral, “Ben rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın” dedi.”

¹⁰⁴ Kâdî Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 149.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13/240.

Kâdî Nu'mân'ın peygamber kıssalarını yorumlarken en belirgin olarak vurguladığı nokta, bu kıssaların yalnızca zâhîrî anlamlar içermediği aynı zamanda bâtinî manalar taşıdığıdır. Örneğin, Âdem'in yaratılışı ve cennetten çıkışı gibi kıssalar hem zâhîrî hem de bâtinî olarak ele alınır. Âdem'in yaratılışı, sadece fiziksel bir varlık olarak insanın yaratılması değil, aynı zamanda insanın manevi bir yolculuğa çıkışı, bilgiye ve hikmete adım atışı olarak yorumlanmaktadır. Bu şekilde, her bir peygamber kıssası, sadece tarihsel bir olay ya da anlatı değil, aynı zamanda insanın manevi olgunlaşma sürecini ve ruhsal gelişimini simgeleyen birer metafor olarak değerlendirilmiştir.

Cennet ve cehennem gibi kavramlar da Kâdî Nu'mân'ın tefsirinde yalnızca fiziksel yerler olarak görülmez. Bu kavramlar, daha derin bir manevi anlam taşır. Cennet ve cehennem, insanın ruhsal durumlarını, manevi yükselişini ya da düşüşünü simgeleyen semboller olarak ele alınır. Bu, İsmâ'îlîlerin dini metinlere yaklaşımının, sadece dışsal anlamlarla sınırlı kalmayıp, içsel ve ruhsal bir boyut kazandığını gösterir.

Kâdî Nu'mân'ın *Esâsü't-Te'vîl* eserindeki peygamber kıssaları yorumları, İsmâ'îlî düşüncesinin temel yapı taşlarını yansıtan ve bu anlayışı derinlemesine açığa çıkaran önemli bir örnektir. Zâhir ve bâtin anlayışının peygamber kıssalarının te'vilindeki etkisi, İsmâ'îlîlerin dini öğretileri ve Kur'an'a nasıl yaklaştıklarını anlamada kritik bir rol oynar. Bu bağlamda, çalışmanın bulguları, İsmâ'îlîlerin geleneksel İslami tefsir ekollerinden ne şekilde ayrıldığını ve benzersiz tefsir anlayışını nasıl geliştirdiğini ortaya koymuştur. Örneğin, Kâdî Nu'mân, Hûd sûresi 40. âyetinde geçen "tandır kaynamaya başlayınca" ifadesini fiziksel bir tufan yerine, ilahî bilginin zuhûru ve bâtinî ilmin başlangıcı olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşım, klasik tefsirlerde görülen tarihsel ve lafzî yorumu aşarak, tamamen ezoterik bir anlam katmanını oluşturması bakımından İsmâ'îlî yorum geleneğinin farklılığını gözler önüne serer.

Kâdî Nu'mân'ın eseri, yalnızca İsmâ'îlî te'vil anlayışını değil, aynı zamanda İslami tefsir literatüründeki farklılıkları ve bu farklılıkların tarihsel ve teorik çerçevede nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir kaynaktır. Bu eser, geleneksel İslami tefsir ekollerinin ötesine geçerek, ezoterik ve sembolik bir yorumlama tarzı geliştiren İsmâ'îlîliğin te'vil anlayışının, gelecekte yapılması muhtemel çalışmalar için sağlam bir temel oluşturduğunu göstermektedir. Ancak, Kâdî Nu'mân'ın eserinde ortaya koyduğu yorumların aşırı sembolik ve soyut bir dil kullanması, metnin okuyucular tarafından anlaşılabilir olmasını zorlaştırmaktadır. Kâdî Nu'mân'ın eserinde, Kur'an'ın bağlamına yeterince dikkat edilmeden yapılan bazı yorumlar, eserin tefsir ilmindeki temel prensiplere tam olarak uymadığını ve metnin orijinal anlamından sapmalara yol açabileceğini göstermektedir. Bu durum, onun yaklaşımını belirli bir mezhebi ekolün perspektifiyle daraltmasıyla ilgilidir. Aynı zamanda bu eserin, karşılaştırmalı tefsir incelemeleri için de örnek teşkil edeceğini söylemek mümkündür; zira farklı mezhebi ekollerin ve yaklaşımların karşılaştırılmasına olanak tanımaktadır.

Sonuç olarak Kâdî Nu'mân'ın te'vil yaklaşımı, metnin lafzî sınırlarını aşarak, bâtinî anlam katmanlarını ön plana çıkarmaktadır. Bu yönüyle onun yorumu, Kur'an metninden ziyade, İsmâ'îlî öğretinin ön kabullerine dayalı sembolik bir okuma biçimi olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça | References

- Avçu, Ali. "Erken Dönem İsmâ'îlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (Aralık 2009), 267-287.
- Boyalık, M. Taha. "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevîl Ayırımının Yeniden Yapılandırılması". İslam Araştırmaları Dergisi 53 (Ocak 2025), 117-154.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlîmu't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru İhyai't- Turâsî'l- Arabî, 1999).
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, el-Keşşâf'ın hâmişinde, I, 2-202. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübr. el-Emîriyye, 1318.
- Daftary, Farhad. *İsmâ'îlîler: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya. Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- Daftary, Farhad, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*. (Cambridge: Cambridge University

- Press, 2007)
- Erbaş, Furkan, “Fâtımîlerin Ebû Hanîfe’si: Kâdî Nu’mân b. Muhammed (ö.363/974)”, e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 17/2 (2024).
- Galib, Mustafa. *Mefâtîhu’l-Ma’rife*. Beyrut: Muessesetu İzziddîn, 1982.
- Galib, Mustafa. *Târihu’d-da’veti’l-İsmâ’iliyye*. Beyrut: Dâru’l-Endelus, 1965.
- Gündüzöz, Soner, “Kutsal Dil”in Yıkımı İslam Düşüncesinde Anlam Problemi, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Hatib, Ahmed. *el-Harekâtu’l-bâtiniyye fi’l-âlemi’l-islâmî: ‘Akîdetuhâ ve hukmu’l-islâmî fihâ*. Amman: Mektebetu’l-Aksâ, 1984.
- Hamiduddîn el-Kirmânî, *er-Risaletu’l-vâ’iza*, nşr. Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetu’l-Câmi’iyye li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, 1983.
- Hodgson, M.G.S. “Bâtiniyya”, *The Encyclopaedia of Islam*, 2:1099. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- İbnu’l Arabî, Ebî Bekr, Muhyiddin, *Fütühâtü’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2011).
- İbn Arabî. *Fûsûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Haldun. Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Kesîr, Ebû’l Fidâ’ İmâmüddîn İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîru’l-Kur’ân’ül-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut: Dâru’l- Kütübi’l- ‘İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu’l-arab*, Kahire: Dâru’l-Ma’rife, t.y.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, (Beyrut: Dârü’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1992).
- İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Kitâbü’l-İmân*, (Kahire: Mektebetü’l- Mısriyye, 1979).
- İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l- beyân*, Beyrut: Daru İhyâi’t- Turâsi’l-Arabî, 1985.
- Kâdî Nu’mân. Ebû Hanîfe Nu’mân b. Muhammed b. Mansûr el- Kâdî, et-Temîmî, *Esâsu’t-te’vil*, nşr. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960.
- Kâdî Nu’mân. *De’â’imu’l-islâm ve zikru’l-helâl ve’l-harâm ve’l-kadâyâ ve’l-ahkâm*, nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzî. Kahire: Dâru’l-Maarif, t.y.
- Madelung, Wilferd. *Aspects of Ismâ’îli Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being*, ed. Hossein Nasr. Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Maverdi, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkamu’s-Sultaniyye*, çev. Ahmet Özel. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Muhammed Âbid Câbirî. *Tekvînu’l-‘akli’l-‘arabî*. Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-Arabî, 1991.
- Nâsır-ı Husrev , *Vech-i Dîn*, nşr. Muhammed Kazvîni, (Berlin: b.y. 1924).
- Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilu’l-imâme: Kitâbu’l-evsat fi’l-makâlât*, nşr. Josef Van Ess, (Beyrut: Dâru’n-Neşr, 1971).
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (b.y: Amsterdam University, 2004).
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtînilik ve Bâtîni Te’vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Poonawala, İsmail K. *İsmâ’îli Ta’wil of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtîhu’l-Ğayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981).
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rifet, 1993)
- Suyûtî, Celâleddîn, Abdurrahman b. ebî bekr, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008).
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn, *Hakâiku’t-Tefsîr*. Beyrut: Dârü’l-Maârif, 1968.

- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*. Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1996.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn, *El-mîlel ve'n-nihal*, haz. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîl-i âyi'l- Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tan, Muzaffer. *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtınî Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr.72, vr. 1-476.
- Tıgılı, Asiye, "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 785-812.
- Yetkin, Vedat. "Türkiye'de Akademik Dergilerde Yayımlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)". *İslami İlimler Dergisi* 39 (Kasım 2024), 51-74.

Extended Summary

This study explores how *al-Asâs al-Ta'wîl*, a seminal work by Qâdî al-Nu'mân b. Muḥammad—one of the most prominent figures in İsmâ'îlî thought—encapsulates the core principles of İsmâ'îlî hermeneutics through its interpretation of Qur'anic prophetic narratives. The work underscores the centrality of the distinction between the *zâhir* (exoteric) and *bâtin* (esoteric) dimensions of the Qur'an, a hallmark of İsmâ'îlî exegetical philosophy. This dichotomy plays a defining role in the interpretive method employed by Qâdî al-Nu'mân, shaping his entire approach to scriptural exegesis. In İsmâ'îlism, the *zâhir-bâtin* paradigm is not merely a conceptual tool used to differentiate surface meanings from deeper insights. Rather, it represents a metaphysical commitment to uncovering the concealed, symbolic, and spiritual truths hidden beneath the literal wording of the Qur'anic text. Accordingly, Qâdî al-Nu'mân's interpretation of prophetic stories goes far beyond the traditional modes of commentary found in mainstream Sunni and Shî'î exegetical schools. Unlike classical tafsîr, which frequently focuses on linguistic analysis, rhetorical devices, or historical context, al-Nu'mân seeks to reveal the symbolic and metaphysical layers embedded within the narratives. This exegetical strategy reflects a foundational aspect of İsmâ'îlî thought: the belief that the revelation must be read as a guide for spiritual ascent and inner realization. The Qur'an, from this perspective, contains coded teachings and allegorical wisdom that only become accessible through the insight of the *imâm* and the interpretive community he leads. Consequently, Qâdî al-Nu'mân treats prophetic narratives not simply as historical accounts or moral lessons, but as metaphors for the soul's journey, the acquisition of esoteric knowledge, and the stages of spiritual transformation. One striking example is al-Nu'mân's treatment of the story of Adam. While conventional exegesis understands Adam's creation and expulsion from Paradise in anthropological or theological terms, al-Nu'mân interprets this narrative both *zâhirî* and *bâtinî* dimensions. For him, Adam's fall is not merely a physical event but signifies the human soul's departure from divine proximity and its ensuing quest for knowledge and enlightenment. In this reading, the narrative becomes a symbolic account of spiritual exile and the redemptive process of returning to divine wisdom. Thus, every prophetic tale becomes a mirror of the inner life, conveying messages not only about past peoples but also about the existential journey of the believer. Similarly, concepts such as Paradise (*janna*) and Hell (*nâr*) are not perceived in a purely physical or eschatological sense. Instead, al-Nu'mân regards them as representations of the soul's elevated or degraded spiritual states. Paradise symbolizes proximity to divine truth and the enlightenment that comes from esoteric understanding, while Hell denotes alienation from that truth and the anguish of spiritual ignorance. Such symbolic interpretations illustrate how İsmâ'îlî hermeneutics seeks to transcend external forms and uncover the metaphysical realities veiled beneath them.

An especially illuminating case is al-Nu'mân's interpretation of Qur'an 11:40, wherein the phrase "*When the oven boiled over*" (*hatta idhâ jâ'a amrunâ wa fâra al-tannûr*) appears in the context of the story of Noah. Rather than viewing this as a description of a literal flood or geological event, al-Nu'mân reads it as a metaphor for the eruption of divine knowledge—the

moment when esoteric truth (*‘ilm al-bāṭin*) begins to manifest. This reading exemplifies the profound departure of Ismā‘īlī tafsīr from mainstream interpretations, favoring instead an allegorical and spiritually oriented approach grounded in doctrinal presuppositions. Nevertheless, while al-Nu‘mān’s approach offers a deeply symbolic and spiritually rich interpretive framework, it is not without limitations. One notable critique concerns the high degree of abstraction and the intensely symbolic language that pervades *al-Asās al-Ta’wīl*. This style can render the work difficult to comprehend for readers unfamiliar with Ismā‘īlī cosmology or lacking initiation into its esoteric doctrines. Moreover, in certain instances, al-Nu‘mān’s interpretations appear to disregard the Qur’anic context and historical referents in favor of sectarian metaphysical constructs. This tendency raises questions about the balance between hermeneutic creativity and fidelity to the Qur’anic text, and suggests that al-Nu‘mān’s tafsīr is not neutral but rather shaped by the ideological framework of the Ismā‘īlī Imamate. Despite these limitations, *al-Asās al-Ta’wīl* remains a critical resource for understanding the distinctiveness of Ismā‘īlī exegetical thought and its departure from the mainstream exegetical canon. The work provides invaluable insight into how religious interpretation can serve not merely to explain a sacred text, but also to encode and transmit a comprehensive spiritual worldview. It also serves as a useful case study for comparative tafsīr analysis, enabling scholars to trace the differences in method, ontology, and theological assumptions that separate the various interpretive traditions in Islam.

In conclusion, Qāḍī al-Nu‘mān’s hermeneutic approach in *al-Asās al-Ta’wīl* significantly departs from conventional exegesis by elevating the symbolic and esoteric dimensions of the text above its literal meanings. His interpretation does not treat the Qur’an as merely a record of divine instruction addressed to a historical audience, but as a multi-layered spiritual document whose ultimate meanings are accessible only through allegorical and symbolic decoding. While this methodology may limit its accessibility and raise concerns about doctrinal bias, it also significantly enriches the broader landscape of Qur’anic interpretation by introducing a deeply mystical, symbolic, and metaphysical lens through which the text is understood. By shifting the focus from literal meanings and historical contexts to inner realities and spiritual truths, Qāḍī al-Nu‘mān’s approach invites readers to engage with the Qur’an not merely as a legal or narrative text, but as a repository of hidden wisdom that speaks to the soul’s journey toward divine knowledge.

This interpretive model opens new horizons in tafsīr studies, challenging the primacy of rationalist or philological methodologies and asserting the legitimacy of intuitive and esoteric forms of understanding. It situates the Qur’an within a larger cosmological and metaphysical framework, in which scriptural symbols correspond to eternal spiritual archetypes and ontological realities. In doing so, it not only offers an alternative exegetical paradigm but also reflects the Ismā‘īlī community’s broader theological commitment to unveiling the bāṭin as the essential core of religious truth. As such, al-Nu‘mān’s work exemplifies how a religious community’s unique theological commitments can shape not only the conclusions of its exegesis, but also the very methods and principles by which it reads the sacred text.