



İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu

The Hierarchy of al-Âlam and the Fall of Adam in Classical İsmâîlî Thought

Asiye TIĞLI

Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa/Türkiye
Assistant Professor Dr., Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa/Türkiye
asiyetingli@uludag.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3693-692X | ror.org/03tg3eb07

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
10 Eylül 2021	10 September 2021
Kabul Tarihi	Date Accepted
31 December 2021	31 December 2021
Yayın Tarihi	Date Published
31 December 2021	31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Asiye Tıgılı).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Asiye Tıgılı).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Tıgılı, Asiye. “İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 785-812. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777> ”

Öz

İsmâîlîlerin Âdem'in yeryüzüne inişi, diğer bir deyişle insanın yeryüzünde bulunma nedeni konusunda diğer Müslümanlardan farklı olarak ne söyledikleri bu makalenin temel sorusunu oluşturmaktadır. Çalışmada, öncelikle konuyla ilişkili görülen varlık hiyerarşisi ve bu bağlamda açığa çıkan hadd/hudûd ve tevhit kavramları üzerinde durulmaktadır. Zira İsmâîlîlik'te âlemlerin doğuşu ve her türlü varoluş belli bir hiyerarşiye göre zuhur etmektedir. Bu hiyerarşi, aynı zamanda uyulması gereken ilahî sınırları belirlemenin ölçütü olarak da kabul edilmektedir. Bu bağlamda kritik bir terim olan hadd yahut çoğul formuyla hudûd", basitten karmaşığa doğru sıralanan tüm varlıkların kendilerine ait ilahî makamdaki derecelerini ifade etmektedir. Bu öğretiye paralel olarak Âdem'in ezelde işlediği hata, kendisinden daha üstün konumda olanlara gereken bağlılığı göstermemesi nedeniyle bir tür hadsizlik olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda makalede konuyla bağlantılı olarak ele aldığımız bir diğer önemli kavram ise "tevhit"tir. Çünkü ilk Akl'ın, tüm İbdâ' Âlemini Mübdi'in tevhidinde davet ettiği unutulmamalıdır. Bu davete icabetin en önemli kuralı ise, her iki âlemde bulunan varlıkların tevhit ilkesini idrakte ve dolayısıyla da kemale ermede kendisinden üstün olanı tanıması ve ona itaat etmesidir. Makalede Âdem'in hubûtu konusunda İsmâîlî klasik kaynaklarda, biri temsîlî, diğeri ise felsefî sayılabilecek iki izah şeklinin ön plana çıktığı vurgulanmaktadır. Temsili anlatımlarda Âdem'in yeryüzünde bulunma nedeni, ezeli âlemde işlediği hata nedeniyle kaybettiği makamı geri kazanmak olarak açıklanmaktadır. Bu hata, cismanî değil tüm insanlığı temsil eden ruhanî Âdem tarafından işlenmiştir ve esasında nefsteki (psyche) eksikliği sembolize etmektedir. Kur'an'da geçen Âdem'in cennetten çıkışıyla ilgili kısca da bu anlatımla uyumlu bir şekilde te'vil edilmektedir. Daha ziyade Neoplatonizm felsefesi ile uyumlu olan açıklamalarda ise nefsin (psyche) gelişimi merkeze alınmaktadır. Nefs, Akıl'dan sonra varlık alanına çıktığı için eksiktir. Bu nedenle cismanî âlemin yaratılma nedeni, nefsi ilim ve hikmet ile daha iyi kılmak ve nihai gelişimini sağlamaktır. Bu durumda nefs kendisini, yeryüzündeki en yüce temsilcisi olan Âdem aracılığıyla gerçekleştirmiş olmaktadır. İşte kozmosun hareketini başlatma nedeni temelde nefsteki bu eksikliklerdir. Sonuç olarak makalede; her iki izah şeklinde de nefsin eksikliğine yapılan vurgunun ön planda olduğu belirtilmektedir. Yani nefste, yahut onun yeryüzündeki sureti olan Âdem'de, Tanrıdan uzaklığın doğurduğu bir eksiklik nedeniyle bir makam kaybı ve zamana düşüş söz konusudur. Bu nedenle nefsin kemale ermesi yahut Âdem'in asli yerini geri kazanması için, cismanî âlemin var olması ve yedi aşamalı bir sürecin tecrübe edilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İsmâîlîlik, Âdem'in hubûtu, Hudûd, Cennetten çıkış, Ruhani Âdem, Varlık hiyerarşisi.

Abstract

The main purpose of this article is to discuss what the Ismâîlîs, unlike other Muslims, say about the fall of Adam to earth or the reason why man is on earth. In this study in close relation to the subject the hierarchy of existence and the concepts of hadd/hudûd and tawhid that emerge in this context are principally emphasized, for in Ismâîlism the emergence of worlds and all kinds of existence occur according to a certain hierarchy. This hierarchy is also seen as the criterion for determining the divine limits to be obeyed. In this context, a crucial term of hadd or hudûd in its plural form refers to the degrees of all beings, ordered from simple to complex, in their divine station. Parallel to this teaching, the fault Adam committed in eternity is regarded as a kind of crossing the line, for he did not show the required devotion to those who are superior to him. In this context, another important concept dealt with in the article in connection with the subject is tawhid, the Oneness of God, for it should not be forgotten that the Prime Intellect invites the entire Realm of Creation to accept the Oneness of the Creator. The most important rule of responding to this invitation is that creatures in both worlds are to recognize and obey those who are superior to them in order to wake to the principle of tawhid and thus attain perfection.

It is emphasized in the article that two forms of explanation, one of which can be considered representative and the other philosophical, come to the fore in Ismâîlî classical sources on the subject of Adam's fall to earth. In representative narratives the reason for Adam's being on earth is explained as regaining the position he lost due to the fault he committed in the eternal world. This fault was committed by the spiritual Adam, who represents the whole humanity, not the physical one, and actually symbolizes the defectiveness of Nafs (psyche). The story of Adam's exit from Paradise, which takes place in the Qur'ân, is also interpreted in accordance with this narrative, whereas in more compatible explanations with the philosophy of Neoplatonism, the development of Nafs (psyche) is at the core. Nafs is incomplete because it emerges into the realm of existence after the Intellect. Due to this, the reason orlde creation of the material orld is to make Nafs better

with knowledge and wisdom and to ensure its ultimate development. In this case, Nafs realizes itself through Adam, who is its supreme representative on earth. The reason why cosmos initially starts its movement is basically this imperfection of Nafs.

Hereby, in both elucidations in the article, it is stated that the emphasis is on the faultiness of nafs. In other words, Nafs or Adam, its earthly form, experiences a loss of station and falls into timely existence due to a deficiency caused by distance from God. For this reason, in order for Nafs to mature or for Adam to regain his original station, the material world must exist and a seven-stage process must be experienced.

Keywords: Kalām, İsmâîlîlik, Adam’s fall to earth, Degree in the divine station, Exit from Paradise, Spiritual Adam, Hierarchy of existence.

Giriş

Bilindiği gibi son elli yılda İsmâîlîlik, gerek müstakil başlıklar altında gerekse diğer dinler ve gnostik akımlarla mukayeseli olarak pek çok araştırmaya konu olmakta ve -her ne kadar Türkiye açısından durum böyle olmasa da¹- genel olarak hak ettiği ilgiyi görmektedir. Bu akademik ilgiyle birlikte İsmâîlî anlayışa göre insanın dünyada varoluş nedenini doğrudan konu edinen makalelerin sayısı diğer çalışmalara kıyasla az sayıdadır.² Ayrıca bu araştırmalarda, Âdem’in

¹ Elbette burada, Türkiye’de İsmâîlîlik’e yönelik araştırmaların son yıllardaki artışına rağmen henüz istenilen düzeye erişmediği kastedilmektedir. Zira bu konuda Türkçe’de de hatırı sayılır bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi bu bağlamda, DİA maddesi yazarı Mustaf Öz’ü, İsmâîlîlik’in özellikle erken dönemi ve tarihi süreci konusundaki çalışmalarıyla bilinen Muzaffer Tan’ı; ezille nazariyesi İsmâîlîlik’te şeriatın neshi yahut Bâtınîlik-Alevîlik, Bâtınîlik-Tasavvuf ilişkisi gibi farklı konu seçimi ve yaklaşımlarıyla dikkatleri çeken Ali Avcu’yu hatırlamak yerinde olacaktır. Yine bu alanda İsmâîlîlik’in Anadolu ve Orta Asya’da ve özellikle de Bedaşşân’daki etkileri konusuna yoğunlaşan Zahide Ay’ın; benzer şekilde Nizârîler ve özellikle de Hasan Sabbah üzerindeki çalışmaları ile bilinen Ayşe Atıcı Arayancan’ın; konuyu Alevîlik ile mukayeseli olarak ele alan Hulûsi Yılmaz’ın ve yine Karmâtî ve Nizârîler ile ilgili çalışmaları ile Abdullah Ekinci’nin; M. Ali Büyükkara’nın ve daha pek çok araştırmacının müstakil çalışmalarını örnek olarak zikretmek mümkündür. Elinizdeki makale ise bu çalışmalardan farklı olarak İsmâîlîlik’in tarihsel yönünden ziyade öğretisini baz almakta ve bu konuda mukayeseli bir yaklaşımla oldukça spesifik bir konuyu incelemeyi hedef edinmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması adına İsmâîlîlik hakkında daha genel ve betimleyici okumalar yapmak için aşağıdaki çalışmalar önerilebilir:

Muzaffer Tan, Tarihsel Süreçte İsmâîlîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2012), 111-145. Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmâîlîlik*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018). Ali Avcu, “Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2, (2016), 101-135; Farhad Daftary, *İsmâîlîler: Tarihleri ve Öğretileri*, (İstanbul: Alfa yayınları, 2017). Ayşe Atıcı Arayancan, *Dağın efsanesi Hasan Sabbah ve Alamut* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011). Rami Mahmud, *Fatımiler Döneminde Siyasi Ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelâmî Açısından İsmâîlî İnanç Sistemi*, (İstanbul: Post, 2020). Daniel De Smet, “İsmâîlî Teoloji”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Salih Çift, (İstanbul: Küre yayınları, 2017), 418-432. Nizârî İsmâîlîliği ve Alevîlik: İki farklı dinî idrakte benzeşen yorumlar üzerine değerlendirmeler, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 50, (2009), Hacı Bektaş Velî’nin 800. Doğum Yılı Dönümü Anısına, 223-234. Asiye Tığlı, “Peygamberlik İncancına İsmâîlî Yaklaşım”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2018), 471-520.

² Bu bağlamda konuyu doğrudan başlığına taşıyan Bernard Lewis’in makalesi örnek gösterilebilir. Bk. Bernard Lewis, “An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam”, *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9/3 (1938), 691-704. Henry Corbin, her ne kadar doğrudan çalışmalarında bu şekilde bir başlık taşımaya da bu konuda önemli izahlarda bulunmaktadır. Özellikle yine makale süresince zaman zaman başvurduğumuz şu çalışması İsmâîlîlik’teki zaman kavramını anlamak bakımından dikkate değerdir. Bk. Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)* (London: Kegan Paul International [and] Islamic Publications, 1983). Benzer şekilde bk. Michael Ebstein - Tzahi Weiss, “A Drama in Heaven: “Emanation on the Left” in Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Myth in İsmâîlî Literature”, *History of Religion* 55/2, (November 2015), 148-171. Ve yine, Azim Nanji, “Towards a Hermeneutic of

düşüşünü gnostik ve mitolojik bir tarzda ele alan İdrîs İmâdüddin el-Kureşî (öl.876/1468) ve İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmîdî (öl. 557/1162) gibi Yemenli İsmâîlî yazarların anlatımlarının daha fazla dikkate alındığı görülmektedir. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (öl. 393/1003 [?]), Nâsır-ı Hüsrev (öl. 465/1073'ten sonra) ve Hamîdüddîn el-Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra) gibi İsmâîlî literatürün asıl klasik metinlerinin oluşturan da'îlerin konuyla ilgili izahları ise felsefi niteliklerinden dolayı, daha farklı bağlamlarda değerlendirmelere konu olmaktadır. Bu durum İsmâîlîlilerin Âdem'in yeryüzüne hübutu, yani insanın yeryüzünde var olma nedeni gibi önemli bir meseleyi nasıl izah ettikleri konusunda bir kafa karışıklığı meydana getirmektedir. Zira kaynaklarda yer alan mitolojik anlatımlar ile felsefi açıklamalar arasında bir uyumdan söz edilip edilemeyeceği konusu netleşmemiş olmaktadır. Bu bağlamda, mezhebin klasik metinlerinde insanın dünyadaki varoluşuyla ilgili yapılan mitolojik anlatımlar ile Neoplatonik düşüncenin etkisiyle yapılan felsefi izahlar arasında tutarlı bir yaklaşımın olup olmadığı üzerinde düşünmek makalenin temel gayesini oluşturmaktadır.

Daha ziyade Yemenli İsmâîlî yazarların eserlerinde ön plana çıkan anlatımlarda; cismani yahut süfli âlemin, bulunduğu makamdan yedi kat aşağı düşen Âdem'in tekrar eski mevkiini kazanması için var edildiği dile getirilmektedir. Bu nedenle Külli Nefs'ten sonra gelen ve üçüncü akıl olarak varlık sahasına çıkan Âdem-i Ruhânî'nin yaşadığı düşüşü telafi etmesi için cismani âlemde yedi devirli bir süreç geçirmesi gerekmektedir. Nitekim Kur'an'da yer alan Âdem'in cennetten çıkması ile ilgili kıssa da İsmâîlî yazarlarca bu bağlamda te'vil edilmektedir. Bu yorumlarda temel olarak, insanlığın ezelde yahut cennette işlemiş olduğu günahı (yasak meyveyi yeme; yani sonsuzluk ilmini talep etme) telafi etme gayesiyle süfli âlemde bazı aşamalardan geçmesi ve böylece gelişimini tamamlaması gerektiği belirtilmektedir.

Daha ziyade Neoplatonizmin izlerini takip edebileceğimiz diğer bir izah şeklinde ise nefsin (psyche) gelişimi merkeze alınmaktadır. Buna göre cismani âlemin yaratılma nedeni, ilk varlık olan "Akl"a kıyasla eksiklik içeren "Nefs"i ilim ve hikmet ile daha iyi kılmak ve nihai gelişimini sağlamaktır. Bu izah şeklinde Âdem, nefsin yeryüzündeki en yüce temsilcisi olmaktadır. Diğer bir deyişle nefis, yeryüzündeki insan aracılığıyla kendisini gerçekleştirmektedir. Böylece kıyamet dahil olmak üzere, tüm evrenin yaratılış nedeni ve tarihi seyri; nefsin ve dolayısıyla da insanın, ilim ve hikmet açısından ulaşabileceği en üst makama erişip gelişimini tamamlaması üzerinden izah edilmektedir.

Bu noktadan hareketle makalede, mezhebin önde gelen yazarlarından örneklerle İsmâîlîlik'te insan algısı ve onun zaman ve mekânda bulunma nedeni hakkında düşünmeye gayret edilmektedir. Bu minvalde öncelikle Âdemoğlunun varlık hiyerarşisindeki yerini kavramak adına ilk olarak yaratılış meselesi ve hudûd kavramı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca insanın günahı ve kurtuluşu ile doğrudan bağlantılı olan hudûd kavramının şekillenmesinde tevhit ilminin öneminden bahsedilmekte ve bundan hareketle İsmâîlî öğretilerdeki hiyerarşi vurgusuna dikkat çekilmektedir. Ardından bir tür hadsizlik olarak ifade edebileceğimiz Âdem'in fiziksel bir bedene girmesine neden olan eylemi ile onun zamana düşüşünü konu edinen anlatımların nasıl te'vil

Qur'anic and Other Narratives in Isma'ili Thought", *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 164-173; başlıklı makalesinde olduğu gibi, dolaylı olarak İsmâîlîlik'teki bu anlayışa atıfta bulunmaktadır.

edildiği üzerinde durularak bazı yorumlarda bulunmaktadır. Bunun dışında konuyla ilişkili görülebilecek, nefis konusunun ayrıntılı tahlili ile kurtuluş ve kıyamet doktrinlerine ise ancak yeri geldikçe atıfta bulunulmakta ve bu meselelerin daha yakından incelenmesi başka çalışmalara tevdi edilmektedir.

1. Yaradılış ve Hudûd

İsmâilî öğretide, kozmik hiyerarşide en yukarıda bulunan ibdâ' âlemi (âlemu'l-emr, âlemu'l-âlâ) ile -zamanda ve mekanda olmayan bir şeyden açığa çıkması yönüyle³- aşağıda bulunan halk âlemi (cismâni, duysusal, süflî âlem) birlikte zuhur eder. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği şekilde "ol (كن)" emriyle bir defada⁴ oluşur. Her türlü var edişin başlatıcısı ve ilk sebebi olan bu ilâhi Emir, Yararı (Mubdi') ile varlık âlemi arasında bir vasıta görevi görür ve yaratılışın iki ilkesi olan Akıl (Kalem, Sâbık) ve Nefs (Levh, Tâlî) açığa çıkar. Bu iki ilkeye binaen ise halk âlemi meydana gelir.⁵ Halk âleminde mevcut olan her şey, ulvî âlemde var olanların bir fiili ve eseri olarak varlık sahasında yerini alır. Bu noktada Akıl, mevcudatın cismani ve ruhani suretlerini kendisinde barındıran ve tüm varlıkların ondan doğduğu (انبعاث) temel ilke olarak kabul edilir.⁶

Dolayısıyla tüm varlık, yoktan var edilen Külli Akıl ve sonra ondan doğan Külli Nefs yoluyla ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle vahdetin çokluk olması ve şeylerin meydana gelmesi ancak nefsin akılla birleşmesiyle mümkündür. Akılla Nefsin bir araya gelmesinden ise cisim ve cevher ikiliği doğmuştur. Başlangıçta yalnızca madde olan halk âlemindeki varlıkların nefis ismini kabul etmesiyle bitki, hayvan ve sonra da insan ortaya çıkmıştır. Bitkiden sonra hayvan kategorisindeki canlılar da kendi içinde nâtık (konuşup düşünen) ve gayr-ı nâtık olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Nâtık kategorisine giren varlıklar ise ölümlü ve melekler gibi ölümsüz olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Neticede tüm bu bölünmeler nefsin akılla birleşmesinden meydana gelmiş ve bu ikilik tüm varlıklarda yansımaları bulmuştur.⁷

³ Çünkü ölçülebilir ve ezeli olmayan anlamıyla zamanın ve mekânın Halk Âlemi ile başladığını hatırlamak gerekir. Ayrıca "Ol!" emri tüm varlık âlemini kapsayan bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle Halk Âlemi de potansiyel olarak İbda Âlemi'nde mevcut kabul edilmektedir.

⁴ İsmailî kaynaklarda sıkça geçen şu ifade ibdâ' tanımını özetler niteliktedir: "أبدع(الله)عالم الإبداع دفعة واحدة من غير شيء". İdrîs İmâdüddin el-Kureşî (öl.876/1468), *Zehru'l-me'ani*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1411/1991), 33; Kubâdiyânî Belhî Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, tsh. ve thk., Seyyid Muhammed 'Imâdî Hairî, sözlük ve izahlar, Seyyid İsmail 'Imâdî Hairî (Tahran: Merkez-i Pajuaş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005), 114.

⁵ Ebu Yakub İshak b. Ahmed Sicistânî, (öl. 393/1003 [?]), *Kitâbu'l-iftihâr*, thk. Ismail K. Poonawala (Beyrut: Dâr al-gharb al-Islâmî, 2000), 110, 154.

⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Câmi'ul-hikmeteyn*, tsh. ve mukaddime. Hanry Corbin - Muhammed Muîn (Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 1984), 109-110. Nâsır-ı Hüsrev, İbdâ' (إبداع) ve inbi'as (انبعاث), arasındaki farkı şu şekilde izah etmektedir: İnbi'as, zamanda ve mekanda olmayan bir şeyden ortaya çıkar. İbdâ' ise mekân ve zamanda olmadığı gibi başka bir şeyden de meydana gelmemiştir. Öyleyse bir şeyden meydana gelmemiş olan mubde' gayet-i kemalindedir. Kendisinden önce var olan bir şeyden meydana gelen munbe'is ise derece olarak daha düşük düzeyde yer alır. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, tsh. Yahyâ al-Haşşâb (Kahire: el-Ma'hadü'l-ilmî el-Fransî, 1940), s. 56. Bu iki kavram arasındaki farkı Hâmîdî kısaca şu şekilde ifade etmektedir: "فكان الإبداع من ليس و الخلق من أيس". Bk. İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmîdî (öl. 557/1162), *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979), 42-43.

⁷ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 25-26; *Kenzü'l-veled*'in yazarı Hâmîdî'den hareketle bu yaratılışı kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah Subhanehu ilk Akıl'ı biricik ve tek olarak ibdâ' etti. Onun ikincisi yoktur. Külli Nefs de ışığın

Varlıkların meydana geliş sırası, İsmâîlîlik'te çok önemli bir yere sahip olan “hadd” yahut çoğul formuyla “hudûd” kavramlarını karşımıza çıkarmaktadır. Zira zaman üstü âlemde, tek seferde ortaya çıkması nedeniyle zamansal olmasa da varlığa geliş sırasına göre bir derecelendirme (hudûd) söz konusudur. Bu sınır yahut dereceler aynı zamanda batını aşamalarla belirlenen manevi rütbelerdir. Zira tevhit ilkesinin bir gereği olarak, ibdâ' ile başlayan var etme süreci esasında bir tür sınırlandırma ve belirleme eylemidir. Daha ziyade “hadd ve hudûd” kavramları ile ifade edilen varlıktaki bu belirlenim yahut sınır, bir sonrakinin doğuşuna sebep olan hiyerarşi zincirindeki varlığın konumunu ve makamını da ifade eden bir anlama sahiptir. Varlık hiyerarşisinde en üst sırada kuşkusuz Akl-ı Evvel yer alır. Çünkü Tanrı, varlık alanında düşünülmemeyeceği için İslam felsefesinde kabul edildiği gibi İlk Sebep olarak adlandırılıp bu hiyerarşiye dahil edilemez. Ama Tanrının var ettikleri, kendisine yakınlık derecesine göre, mükemmelden kusurlu olana doğru hiyerarşik olarak sudur eder. Bu nedenle ilk varlık olan Akıl, Tanrının ilmiyle (ilm-i izedî yahut ilahî emir) bir olduğu için hiçbir hadde, yani Külli Nefs dahil kendisinden sonra belirlenen hiçbir varlığın makamına tenezzül etmez (فروریختن)⁸. Zira mübde' ve ilahî emirle bir sayılma vasfına binaen Akıl, Nefsin yahut yeryüzündeki temsilcileri olan nâtık, vâsî veya imamların kuşatabileceği bir şey değildir. Bu sayede ilahi ilmin ışığı her daim Aklın üzerinde parlamakta; peygamberler ve onlar vasıtasıyla da halk âlemindekiler bu ışıktan kendilerine düşen payı alabilmektedirler. Öyleyse hiçbir hadd, Akılla denk değildir ve onu kuşatamaz. Bu sayede Akıl, tamam olup hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık özelliğine sahiptir. Bir nevi Tanrının bizatihi kendisi olmaksızın tanrılaşmıştır.⁹

İsmâîlîlik'teki tevhit ve tenzih inancının bir gereği olarak Mubdi' Teâlâ, hiçbir şekilde bir sınır kabul edemeyeceği için söz konusu hudûdun dışındadır. Örneğin Sicistânî hadd kavramına değinirken, tenzih inancının bir gereği olarak İzed-i Teala'nın sınırlanamaz ve bölünemez olduğunu özellikle vurgular. Buna mukabil, her sınırlanan mahduttur ve her mahdut olan ise bir yaratıcıya muhtaçtır.¹⁰ Çünkü mahdut olan kendi sınırlarının ötesine geçemez ve yalnızca kendisinden sonrakine malik olabilir. Ayrıca mahdut olanın haddi, doğal olarak ikiliği de beraberinde getirmektedir. Zira tüm hadler mahduda, tüm mahdut olanlar da bir hadde ihtiyaç duyar. Bu nedenle Allah'a var dahi denilememektedir. Kirmânî bu izaha katkıda bulunarak söz konusu hiyerarşik halkada sonradan doğanın hiçbir zaman kendisinden öncekinin kast etmesiyle meydana gelmediğini vurgular. Çünkü öyle olursa kendisinden düşük bir şeyi (ذلّی) hedeflemiş olur. Bu da onun şerefine layık olmayan bir şeydir. Yani, her ne kadar kendileri bu doğuşun sebebi

ışıkta doğması yoluyla ondan inbi'as etmiştir. Külli Nefs'ten ise Cedd, Feth ve Hayal, sonrada heyula ve suret ortaya çıkmıştır. Ardından felekler ve burçlar (el-burûc), ve tabiat âlemi ile ümmetler ve sonradan onlardan doğanlar meydana gelmiştir. Ruhani âlemde yaratılanların din dilindeki karşılıkları; Kalem, Levh, İsrail, Mikail ve Cebrail'dir. Bu ifadeler ise zahiri şeriat ehlinin diliyle söyleniş şeklini ifade etmektedir. Bk. Hâmidî, *el-Kenzü'l-veled*, 33.

⁸ Ancak peygamberler, vasiler ve imamlar gibi seçilmişlere layık olan ve ilm-i mahz olarak adlandırılan ilahi te'yid ile onların gönüllerine iner. Diğer bir deyişle ilm-i mahz, yahut te'yit, aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya ve kalbi saf olanlara lütfedilen bir ilim olmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bak. Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 20-21.

⁹ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, Fransızca mukaddime: Hanry Corbin (Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Fransa, 1367/1988), 20-21. Mubdi'in salt akli aracı olarak, yani başka herhangi bir varlıktan değil de yoktan var etmiş olması (ibdâ') nedeniyle en mükemmel ve kendisine en yeterli varlığı temsil etmesi konusunda ayrıca bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 56; *Zâdu'l-müsâfir*, 342.

¹⁰ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 5-9.

olsalar da İlk Akıl ikinciyi, ikinci de üçüncüyü isteyerek meydana getirmemiştir. Bilakis onların amacı kendilerinden öncekileri takdis etmek ve böylece yücelmektir. Bu nedenle yüzlerini daha yüce olana dönmeleri ve ondan yararlanmaları gerekmektedir¹¹.

Bu kural doğrultusunda varlık hiyerarşisinde kendisinden öncekine kıyasla düşük makamda olanların doğru tevhit bilgisine ulaşabilmeleri için kendilerinden önceki hudûda riayet etmeleri zorunludur. Allah'ın kulları için tayin ettiği hudûdu yani sınırları da bu şekilde anlamak gerekir. Nitekim Kādî Nu'mân "Kim Allah'ın hudûduna tecavüz ederse nefesine zulmetmiş olur"¹² ayetindeki hudûd kavramını bu anlamda yorumlamaktadır. Tabi Allah hudutlardan münezzehtir ve sınırları kulları için tayin etmiştir. Buna göre varlık alanında ilk sırada yer alan Külli Akıl, yahut din dilindeki karşılığıyla Kalem, Allah'ın kulları için yarattığı en yüksek haddir ve bu sınırı aşmayı onlara yasaklamıştır. Ondandır da Levh (Nefs) haddi gelir. Kalem taşıdığı ilmi Allah'tan almış ve onu Levh'e kaydetmiştir. Hudûd sıralamasında ikinci ulvi dereceye sahip olan Levh ise ilmini Kalem'den almıştır. Bu iki yüce haddin süfli yahut cismani âlemdeki temsilieri ise sırasıyla peygamberler (en-nâtık, Sâhibu's-şeri'a) ve imamlar (es-sâmit, esâsu's-şeri'a) olmaktadır.¹³

Yani, yalnızca zaman üstü âlem değil, Tanrı ve Akıl dışındaki diğer her şey de bu hiyerarşiye tabidir.¹⁴ Dolayısıyla kozmosu ve insanın ondaki yerini anlamak, âlemler ve varlıklar arasındaki bu hiyerarşiyi doğru bir şekilde kavramayla yakından ilgilidir. Hatta halk âleminde geçerli olan zamanın da bir hiyerarşisi vardır ve insanlık tarihinde her devir, öncekine kıyasla daha fazla gelişmişliği ifade eder. Bu anlamda kritik bir terim olan *hadd* yahut çoğul formuyla *hudûd*, basitten karmaşığa doğru sınırları ve buna bağlı olarak da dereceleri ifade etmektedir. Nitekim nâtık ve imamlar ile onların koyduğu yasalara bağlılık da bu perspektiften anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Nâsır-ı Hüsrev, hadlerle ilgili olarak; "*Benimle Rabbim arasında Cebrail, Mikail, İsrail, Levh ve Kalem olmak üzere beş vasita vardır*"¹⁵ hadisine atıfla en üst sırada yer alan Kalem'in ruhani âlemdeki ilmî makamı temsil ettiğini ve bu açıdan değerlendirildiğinde de cismani âlemdeki gökyüzünün konumuna benzetilebileceğini söylemektedir. Bu beş manevi haddin fiziksel dünyadaki karşılıkları ise sırasıyla nâtık, esâs, imam, bâb ve hüccettir.¹⁶

¹¹ Ahmed Hamîdüddin Kirmânî, (öl. 411/1020), *Râhetu'l-'akl*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983), 222.

¹² Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006, et-Talâk 65/1.

¹³ Nu'mân b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî (öl. 363/974), *Esâsu't-te'vîl*, thk. Arif Tamer (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960), 39-41. Devamında Kādî Nu'mân "Filozoflar resulü inkâr ettiler, fakat iki haddi ispat edip onlara Akıl ve Nefs dediler. Ama bunların süfli âlemdeki karşılıklarını tanımadılar. Haşeviyye ise nebilerden nâtık olanlarda karar kıldılar ve zahire bağlandılar. Onları hakkıyla tanımadılar" demektedir. Bk. Kadî Nu'man, *Esâsu't-te'vîl*, 42.

¹⁴ Örneğin Sicistânî, nebevî döngüdeki hiyerarşiden bahsederken önceki devrin peygamberi için hadd-i pişîn, sonraki için ise hadd-i pesîn tabirlerini kullanması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 76.

¹⁵ Başka kaynaklarda da bu hadisten söz edilmektedir: "وَمِيكَائِيلُ عَنْ إِسْرَائِيلَ وَإِسْرَائِيلُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَجِبْرِيلُ وَجِبْرِيلُ عَنْ مُحَمَّدٍ وَأَخَذَ الْوَحْيَ مِنْ جِبْرِيلَ وَجِبْرِيلُ عَنْ جِبْرِيلَ وَجِبْرِيلُ عَنْ جِبْرِيلَ"; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, (öl. ÖL./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Dâru'l-Şâmiyye, 1412) 1/683.

¹⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 170-174. Hiyerarşi doktrininin, İsmaili dava ile ilişkisi ve mukayesesi konusunda bk. E. Paul Walker, *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 109-110.

Böylece varlık, basit “hadd”den mürekkep olana doğru sıralanmakta ve bu hiyerarşi tabiat ve din âlemi alanında da kendisini aynı şekilde yansıtmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ilk varlık olan Akıl, İlahi Emir ile, ikinci varlık olan Nefs ise Akıl vasıtasıyla açığa çıkmıştır. Üçüncü varlık da her ikisinin vasıtasıyla meydana gelmiştir. Aynı şekilde dördüncü varlık da ilk üçünün vasıtasıyla doğmakta ve yaratılış bu terkip üzere devam edip gitmektedir. Varlığın en başından itibaren basitten karmaşığa yahut latif olandan kesif olana doğru giden bir tertiple açığa çıkması, ondaki eksikliği tamamlayacak olan hükmün de aynı kurala tabii olmasını gerekli kılmaktadır. Yani gönderici (mürsil) ile resuller arasında vasıtaların olması ve bu araçlar sayesinde insanın şeref kazanıp kurtuluşa ermesi de hiyerarşi ve vesile kuralının bir gereğidir. Hatta Sicistânî'ye göre bir resulün (vesile, araç) diğerinden daha şerefli olması, vasıtanın şerefine göre farklılık arz etmektedir. Aksi taktirde tüm resuller şeref olarak aynı düzeyde olur ve aralarında herhangi bir derece farkından söz edilemez. Diğer yaratılmışlar için de durum aynıdır. Türler arasındaki üstünlükte de her varlık, varoluşuna vasıta olan şeye göre şerefe sahip olur. Maden, bitki, hayvan sıralamasında da insan bunlara karşı üstünlüğünü “en-nutk” özelliği sayesinde alır. Resuller de insanlar üzerindeki üstünlüklerini “el-kuds” vasıfları yoluyla kazanır ve bu sıralamada ruhanî olana yakınlık, cismani olandan her zaman üstün kabul edilir.¹⁷

Kısacası Emr Âlemine bakan yönüyle sonsuzluk potansiyeline sahip bir varlık olan insan halk âleminde, kendisinden önceki tüm varlıkları temsil eden en üst mevkide yer alır. Tabiatdaki hiyerarşide insan en son şekillenen en yüce varlıktır.¹⁸ Mineraller, bitkiler ve hayvanlardan pay alan insan hem fiziksel varlığın bir özeti hem de tabii dünyanın *manevi* olarak vardığı nihai noktayı ifade ettiği için, yani her iki âlemden pay taşıdığı için âlem-i sağır'dır.¹⁹ Bu özelliği sayesinde yani ulvî âlemden taşıdığı pay sayesinde de zaman ve mekândan kurtulup sonsuzluk kazanabilme potansiyeline sahiptir.

2. Ezeliyette Zaman: Bir Hafta Yedi Devir

Bir defada var olan yaratılış, esasında potansiyel (bilkuvve) niteliktedir. Bilfiil oluş ise tedrici olarak gerçekleşir ve tekâmül şeylerin en iyi en tam ve en nihai hallerine geliş süreçlerini ifade eder. “Ol” emrinde ilk ortaya çıkan varlık olarak Akıl, yoktan var edildiği ve tam olduğu için doğal olarak böyle bir tedriciliğe tabii değildir. Fakat hiyerarşik olarak sonra gelen varlıklar öncekine göre eksik olacağından onların potansiyel halden (bilkuvve) bilfiil alana çıkarak kendilerini

¹⁷ Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâtu'n- nubû'ât*, thk. Arif Tamer, (Beirut: Dâru'l-meşrif, 1982, 59-60. Bu konuda Mansur el-Yemen, Yusuf kıssası ile ilgili bir ayette geçen “eğer Rabbinin burhanını görmeseydi” ifadesini “Allah'ın emrini ve dininin hudûdunu gördü” şeklinde te'vil etmektedir. Buradaki “hudûd”dan kasıt ise nâtikler, vâsiler ve imamlardır. Bk. Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984), 43. Kâdî Nu'mân da nübüvvet isminin süfli hadde ittisal etmeyip ulvî cisimler (gök cisimleri; ay üstü âlem) ile birleşen kimselere atfedebileceğini söylemektedir. Her ne kadar itaatın gerekliliği açısından aynı düzeyde olsalar da imamlık haddi nübüvvet haddinden daha düşük düzeydedir. Nâtik ve imamların sırası konusunda bk. Kâdî Nu'mân, *Esâsu't-te'vil*, 50-52.

¹⁸ Çünkü tabiat âleminde, öncelik ve sonralığın kattığı değer tersine değerlendirilmektedir.

¹⁹ Sicistânî, *İsbâti'n-nubu'ât*, s. 43-45; Ebu Yakub İshak b. Ahmed es- Sicistânî, *Kitâbü'l-Makâli'di'l-melekûtiyye*, thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011), 263-265; Kirmânî, *Rahetu'l-'akl*, s. 282. Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev'de her bir devre karşılık gelen hiyerarşi ve madenlerin dereceleri için şu makaleye bk. (The Esoteric World Vision of Nasir Khusraw by Alice Hunsberger: http://www.sacredweb.com/online_articles/sw9_hunsberger.html. (son erişim tarihi: 30 Ağustos 2021).

gerçekleştirmeleri gerekir.²⁰ İbdâ' Âleminde oluş ve bozuluş olmadığı için öncelik ve sonralık anlamında da bir zaman yoktur. Bu nedenle eksik olan nefsin kendisini kemale erdirmesi için hem harekete hem de zamana ihtiyacı vardır. Bu da oluş ve bozuluş âlemine yani zamana ve mekâna işaret etmektedir.

Oluş ve bozuluşun geçerli olduğu tabiat âlemindeki zamanın yanı sıra İsmâîlî kaynaklarda ezellilik açısından da bir hiyerarşinin varlığına şahit oluyoruz. Meseleyi biraz daha açmak gerekirse *dehr* (دهر) ölçülemeyen; *zaman* (زمان) ise gün, gece, ay, yıl gibi göklerle ölçülebilen bir dilim olarak ifade edilmektedir. Esas gelişimin gerçekleştiği süreç bu ikincisinin içinde gerçekleşir. Nâsır-ı Hüsrev zamanı, bir cismin bir halden başka bir hale geçişine binaen izah etmektedir. Cismin bu iki hali arasında olan şeye de zaman denir. Halden hale geçmeyen, yani değişmeyen şeyin zamanı yoktur. Çünkü onun hali tek bir şey üzerinde sabit kaldığından üzerinden zaman geçmemiş olmaktadır. Tıpkı aydınlığın karanlığa dönmesiyle gece ve gündüzün oluşması yahut bir canlının beslenerek büyümesinde olduğu gibi. Bu halden hale geçişte bir hareket söz konusu olduğuna göre zaman da cismin hareketinden başka bir şey değildir.²¹ Zira ona göre bazı filozofların dediği gibi eğer zaman basit bir cevher olsaydı, onu bölümlere ayırmak mümkün olmazdı. Tıpkı bir şeyin kendi yolunu izleyip fena bulmasında olduğu gibi, zamanın geçmişi de yok olmaktadır. Bu nedenle zaman cevher ve kadim olmayıp geçmiş parçası yok olan muhdes bir şeydir.²² Ma'kulât ise zaman üstüdür. Aynı şekilde ibdâ' da zaman içinde değildir. Bir şeyden değil de ibdâ' yoluyla meydana gelen kadimdir. Çünkü kendisine dönüş yapacağı bir "şey"den meydana gelmemiştir. Bu nedenle de ebedidir ve Allah Teala'nın yaratması da ebedî olur. Zamana tabi olan bir şey ancak ebedî olan tarafından takdir ve tasvir edilir. Dehr ise zaman olmayıp, değişenin yahut hareket halinde olanın değil değişmeyeninin halidir.²³

Sicistânî ise zamanın üç cihetinden, yani (geçmiş (mazi), şimdi (mukim) ve gelecekte (muntazar) bahsederken "dehr" in de üç hali olduğunu söylemektedir. İlk hali olan *el-ezel* Mubdi'in katındadır. Bu nedenle onun hakkında konuşmak ve söz söylemek mümkün değildir.²⁴ İkinci hali olan *el-ezeliyyet* ise Mubdi'in ibdâ' nuruyla yarattığı ilk Varlığa (İlk Akıl) bitişik olan dehr türüdür. *El-Ezelî* ise ikinci varlık olan Nefs vasıtasıyla ve mahlukatın hallerini istikamete sokma gayesiyle feyz eden dehr türünü oluşturmaktadır.²⁵ Sicistânî'nin bu tasnifi, ezelliliğin dahi hiyerarşiye göre tanımlandığını görmek açısından dikkate değerdir. Buna göre Yaratıcının bulunduğu alan hem en yüksek makamı hem de en erişilmez ve en ezeli olanı ifade etmektedir. Hiçbir şekilde varlık sıralamasında yer almayan Mubdi'in yoktan var ettiği Akıl, Tanrı katındaki el-Ezel'e bakmak istediğinde, onun bu talebini olumsuz karşılayan bir engelle (hâcib) karşılaşır ve kendisine yol vermesini ne kadar dilerse dilesin ona ebedi olarak izin verilmez. Çünkü İlk Akıl ancak kendi hüviyetiyle bitişik olan el-Ezeliyet'i kavrayabilir. Ezeliyet aynı zamanda, İlk Akl'ın tanrılık

²⁰ Kureşî, *Zehru'l-me'anî*, 34; Sicistânî, *Yenâbî*, 130; *İsbâti'n-nubu'ât*, 59.

²¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 100-101.

²² Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 103, 123-126, 232.

²³ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 106.

²⁴ Bu ayırım Nâsır-ı Hüsrev'in *Hân'ul-ihvân* adlı eserinde de aynen zikredilmektedir. Bk Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 212.

²⁵ Sicistânî, *el-Makâlid*, 117.

iddiasında bulunmaması için bir yol gösterici ve vekillik görevini görür.²⁶ Çünkü el-Ezelin bilgisine ulaştığında, sahip olduğu celal ve azamet mertebesinden dolayı kendisini tanrı gibi görmemesi için neredeyse bir eksiği kalmayacaktır. Öyle ki âlem, ilk Aklın feyzinden lahzanın bin kere binde biri kadar dahi soyutlansa dağılır gider.²⁷ Fakat ne olursa olsun varlığını Tanrı'ya borçlu olduğunu ve bu nedenle öncesiz ve sınırsız olmadığını Ezeliyet sayesinde kavramaktadır. Doğal olarak kendisinden doğan nefsin, Akla kıyasla eksik olması, onun da farklı bir ezelik tasnifine (ezelî olarak) tâbi olmasını gerektirmektedir. Hatta Paul E. Walker'ın yorumuyla ifade edersek, bu eksikliğini gidermek ve tekâmül sürecini tamamlamak için zamanın ortaya çıkmasına sebep olan Nefsin kendisidir.²⁸

Kısaca bu üç ezeliğin hâkim olduğu zaman üstü âlemlerin²⁹ altında, zamanla birlikte ve zaman altı olarak sıralanan kategoriler bulunmaktadır.³⁰ Zaman altı âlemde mevcudat oluş ve fesada tabiidir. Yani olma ve olmama (mümkün) konumundadır. Zamanla birlikte olan mevcudat ise sadece oluşa (kâin) tabidir. Ancak onda bozuluş yoktur. Felekler ve yıldızlar bu türden olup cevherleri değişim ve bozuluş kabul etmez.³¹ Nâsır-ı Hüsrev cismani varoluşun aslını oluşturan Âlem-i heyûlaniyi de kendi içinde üçe ayırmaktadır: İlk sırada Mubde'-i Hakk'ın (Akl-ı Evvel'in) fiilleri olarak mücerret suretler ve yüce cevherler bulunmaktadır. Bu cevherler heyulanî âlemin aslını oluşturur. İkinci kısımda ise maddi âlem yer alır. Nefsin tamama ererek akıl derecesine ulaşması bu âlem sayesinde mümkün olmaktadır. Son sırada ise Kıyamet yer alır. Devamında Nâsır-ı Hüsrev şöyle demektedir: “Öyleyse başlangıçta heyula ve suret ortaya çıktı. Bunun sebebi ise Nefsin kendisini tamamlamayı talep etmesiydi. Bu talepten de hareket ortaya çıktı. Bu hareketten de süfli cevher ve ondan da sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kuruluk ortaya çıktı”.³²

Dolayısıyla İsmâîlî felsefede ontolojik olarak eksik olan nefsin (külli ve cüz'i)³³ gelişimi, ölçülebilir zamanın ve maddi dünyanın var oluş gerekçesini oluşturmaktadır. Tabiat âlemi, külliyatı ve

²⁶ Sicistânî, *el-Makâlid*, 117-119. Nâsır-ı Hüsrev bu konuda Ehl-i Te'yid'e atıfla Sicistani'nin bu tarifini destekleyen izahlarda bulunur. Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Cami'u'l-hikmeteyn*, 188.

²⁷ Bu ifadenin benzeri için bk. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a: Tacü Resâ'ili İhvânî's-Safâ' ve hullânü'l-vefa'*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 81.

²⁸ E. Paul Walker, “Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought”, *International Journal of Middle East Studies* 9/3 (Oct. 1978), 364. Kirmânî, bu durumu “Nefslerin tamam derecesine- yani ikinci kemal derecesine yükselmeyi kastediyorum- ulaşması ancak zamanla mümkündür.”; Hamiduddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.), 58-59.

²⁹ Âlem-i İlahî, Âlem-i 'Aklânî ve Âlem-i Nefsani: Bu âlemler zaman üstü (fevka'-z-zaman) olup zeval bulmamaktadırlar. Âlem-i Cirmânî ve Nurânî: Bu âlemler zamanla birlikte dirler (ma'a'-z-zaman). Onlar için öncelik ve sonralık bulunmamaktadır.

Âlem-i Cismani: Bu âlem zaman altıdır (zir-i zaman). Zaman bu âlemde caridir. Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 55.

³⁰ Burada, Fârâbî (öl. 393/950) sonrası dönemin geleneğini esas alan Nâsır-ı Hüsrev'in tasnifine atıfta bulunulmaktadır. Sicistânî (öl. 393/1003), ise daha ziyade Fârâbî öncesi dönemin Neoplatonik felsefesini yansıtmaktadır.

³¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 55.

³² Nâsır-ı Hüsrev, burada âlemin yaratılış gayesini nefsin eksikliğiyle izah etmesi dikkat çekicidir. Bu konu makalenin ilerleyen bölümlerinde tartışılacaktır. Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 58; Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 115-116.

³³ Külli cisim Külli Nefs ile, insanın bedeni de cüz'i nefis ile bağlantılıdır. Bu ikisinin bir araya gelmesi ile oluşan birliktelik, nihayetinde yine ayrılık ile sonuçlanır. Külli Nefs'in inayeti âlemde kalkarsa, âlemdeki suretler de bütünüyle cisimlerden dökülür. Çünkü suretlerin mekânı ve menbâı Nefstir. Suretler ortadan kalktığı vakit ferdiyet de ortadan kalkar ve ferdiyetin kaybolmasıyla cisim diye de bir şey kalmaz. Çünkü cismi cisim yapan şey suretidir. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-ihvân*, 355-356.

cüz'iyatıyla hem Akıl ve Nefs'in hem de zaman ve mekânın içinde yer alır.³⁴ Maddi âlemdeki zaman döngüsü de hiyerarşi felsefesine uygun olarak, nefsin gelişimini tamamlaması için yedi devre bölünmektedir. İsmâîlîler, Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını belirten ayeti³⁵ bu devirler için önemli bir delil olarak göstermekte ve ona göre te'vil etmektedirler. Zira onlara göre Allah tek seferde âlemi ol emriyle var ettiğine ve yaratma eylemi için sınırlı bir zaman dilimi düşünülmemeyeceğine göre bu ayetin başka türlü anlaşılma ihtimali yoktur. Nâsır-ı Hüsrev *Vech-i Dîn* adlı eserinde bu ayeti şöyle izah etmektedir:

“İzed-i Teâlâ, âlemin yaratılışına Pazar günü başladı ve Cuma günü bitirdi. Cumartesi günü ise dinlendi. Bu (ayetin) anlamı, günlerin(zamanın) başlangıcından itibaren halktan saklı tutuldu ve herkes bu sözü kendi akli kapasitesine göre kabul etti. Yahudiler de bu nedenle cumartesi gününü kutsal kabul ediyor ve o gün Tanrı dinlendiği için çalışmıyorlar. Oysa halkın, kendilerine haber getiren peygamberlerin, Allah'ın emriyle insanlara çalışmalarını emretmek için bu âleme gelecek olan altı teni bildirmek istediklerinden haberleri yoktur. Yedinci kişi geldiğinde ise artık halka çalışmalarını emretmeyecek ve onlara yaptıklarının karşılıklarını verecektir. Bu nedenle o güne Cumartesi denmiş ve kutsal kabul edilmiştir. O gün de Kâim-i Kıyamet'in günüdür.”³⁶

Ayetteki altı günün her biri; yedi nâtıkın nübüvvet sürecini içine alan âlemin ömrünü ifade etmektedir. Her bir peygamberin nübüvvet devrine gün (rûz) denmiştir. Bu durumda dün (dey) geçmişte kalan devir; bugün, yaşanan devir; yarın ise gelecek olan devir anlamına gelmektedir. Yani yarın, cehalet karanlığının ilim nuruyla zail olduğu ve akil olanların saadete eriştiği Kıyamet devrine karşılık gelmektedir.³⁷ Dolayısıyla İsmâîlîlere göre bu ayetteki altı gün, nebevî döngü ile ilişkili olarak anlaşılmalı ve ona göre te'vil edilmelidir. Buna göre altı günde yaratma ifadesi, gerçekleşmesi planlanan ve altı nâtıkın misyonunda bedenleşen sürecin halk edilme eylemi olarak anlaşılmalıdır.³⁸

Böylece dünyanın tarihi ve insanın kaderi, cismani âlemin zuhurundan önce belirlenmiş olan bir sürece göre tecrübe edilmektedir.³⁹ Yani, olaylara yahut gelişmelere bağlı ucu açık bir tarih

³⁴ Burada “Cismani âlem, akli âlemin içinde” derken mekân değil kuşatılmışlık kastedilir. Yani var olan hiçbir şey Külli Aklın dışında kalmamaktadır. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 37.

³⁵ el-A'râf 7/54: “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır...”

³⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, ed. Gholamreza Aavani, İngilizce Mukaddime: Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Encumen-i Şahinşâhî-i Felsefe-i İnan, 1398/1977), 65.

³⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Kitabu Cami'i'l-hikmeteyn*, 163-165.

³⁸ Manevi kozmozun yaratılmasına ve maddi dünyadaki devirlere referans için işaret edilen günlerin nâtıklara göre karşılığı şu şekildedir: *Âlem-i Dîn*'de Âdem Pazar gününe, Nuha Pazartesi'ye, İbrahim Salı'ya, Musa Çarşamba'ya, İsa Perşembe'ye, Hz. Muhammed Cuma'ya ve Kâim-i Kıyâme ise Cumartesi'ye karşılık gelmektedir. Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 65. Shafique N. Virani, Nâsır-ı Hüsrev'in bu ayeti yorumlamasıyla ilgili müstakil bir çalışma kaleme almıştır. Bk. Shafique N. Virani, “The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw”, *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaro Niyozov - Ramazon Nazariyev (Khujand, Tajikistan: Noshir Publishing House for Institute of IsmailiStudies and Academy of Sciences of Republic of Tajikistan, 2005), 74-83. Ayrıca İsmaililik'teki zaman anlayışı konusunda müstakil bir çalışma için Paul E. Walker'ın yukarıda bahsi geçen “Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought” başlıklı makalesine başvurulabilir.

³⁹ Corbin İsmaililik'teki kozmoloji anlayışı ile ilgili olarak yaptığı yorumda, basit, değişmez ve hareketsiz olan İbdâ' Âleminin, bozulmuş âleminin bir mukabili olmadığını söylemektedir. Zira cennette varoluştan önce meydana gelen

anlayışından ziyade başı sonu belli ve gittikçe ilerleme kaydeden kutsal devirler vardır. Bu durumun nedeni gerek Yemenli gerekse Fatimî İsmâîlî yazarlarda temel olarak insan ruhunun (nefs) şerefini yükseltmek olarak izah edilmektedir. Kaynaklarda geçen gnostik ve mitolojik anlatımları esas alarak ifade etmek gerekirse, dünya tarihinin devirlere ayrılmasının nedeni; Âdem-i Ruhani (el-Münba'as es-sânî) olarak tanımlanan üçüncü meleğin yahut aklın geri kalmışlığını telafi etmektir. Başka bir temsili ifade ile belirtmek gerekirse, Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne inmesi, bir nevi sonsuzluk halinden sonlu zamana geçiş yapması ve buna bağlı olarak oluş ve bozuluşa tabi olan bir bedenle tezahür etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü eksikliğini, temsili olarak bir hafta ile ifade edilen yedi aşamada tamamlaması gerekmektedir. Kısacası kademeli bir yükselişi esas alan tarih anlayışında evrenin yaratılış nedeni, başlangıcı ve sonu kapsayan bu yaklaşımla izah edilmektedir. Düşüş ve dönüş, ezeli âlemde gerçekleşirken, başı sonu belli, sayılabilir yedi devirden oluşan zaman ise bu iki eylem arasındaki mesafeyi ifade etmektedir.

İki âlem ve dolayısıyla iki zaman arasında yer alan insan ise, yok olabilme yönünün (makhûr) yanı sıra sonsuzluğu elde edebilecek bir özelliğe de sahiptir. Onun şerefli insan sureti, akıl âleminin nurundan ve bakî olan bir cevherden meydana gelmiştir.⁴⁰ İnsanın yokluktan kurtulup hak ettiği mevki kazanması için zamana düşmesi ve taşıdığı idrak zafiyetini yahut eksikliğini yedi devir süresince göstereceği gelişme ile telafi etmesi gerekmektedir. Çünkü cennette yahut İbdâ' âleminde ihtilaf ve değişim mümkün değildir. Değişime kapı aralayıp ruhun gelişmesini sağlamak için Âdem'in oluş ve bozuluş âleminde olması gerekmektedir.

3. Âdem'in Hübutu

3.1. Tevhid'e Davet ve Hudûda Riayet

Âdem'in hübütu, yani ezeliyet alanından zamana inişine sebep olan eylemin tevhide davet ve hudûda bağlılıkla doğrudan ilişkili olması sanırım sürpriz olmayacaktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi İbdâ' ile başlayan varlık hiyerarşisinde her mevcudun kendinden önceki hudûda saygı göstermesi ve konumunun gerektirdiği şeyi yapması gerekmektedir. O halde insanın ilk günahının ve Halk Âleminin yaratılışına sebep olan eylemin hadsizlik olmasına şaşmamak gerekir. Bu hata kuşkusuz İsmâîlîlik'te davetin özünü oluşturan tevhide çağrıya icabet ve buna bağlı olarak hudûda riayet etmekle ilgilidir. Hatırlatmak gerekirse İlk Akıl, tüm İbdâ' âlemini Mübdi'in tevhidine davet etmektedir. Bu çağrı karşısında varlıklardan beklenen müspet yanıt, ancak tertip sırasını doğru bir şekilde takip etmeleriyle verilebilmektedir. Zira bu davete icabetin en önemli kuralı, her iki âlemde bulunan tüm varlıkların tevhit ilkesini idrakte ve dolayısıyla da kemale ermede kendisinden üstün olanı tanınması ve ona itaat etmesidir.

Tevhit bilgisi, bir yönüyle Mübde'in eşsizliğini ve varlıkların her türlü özelliklerini ondan nefyetmek anlamına gelen tenzihî, diğer yönüyle ise tüm varlıkların kaynağını ifade etmesi açısından da ispatı içermektedir. Buna göre Kelime-i tevhidin nefy (lâ ilahe) bölümü, mutlak

arketipsel olaylar vardır ve bu âlemdeki olaylar esasında oradakinin bir prototipini oluşturmaktadır. Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", 34.

⁴⁰ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 12-13.

tenzihi ifade eden ve Allah'a sıfatlar atfetme imkanını engelleyen yönüne⁴¹; "İllallah" tasdiki ise varlığa açılan müspet boyutuna işaret etmektedir. İlk Akıl, tenzih ile özündeki ilahiliğin kendi varlığının ötesindeki aidiyetini ikrar etmekle ikinci varlığa yol açmış olur. Böylece ondan doğan ve varoluşun ikinci ilkesi olan Nefs, haddi olan İlk Akıl'a "İllallah"ı yöneltir. Yani varlığındaki uluhiyeti kendisinden önce gelene ve bu nedenle Tanrı ile arasında hicap olana yönelterek hiyerarşiye uygun bir şekilde doğru adrese başvurmuş olur. Tevhit ilmi bu şekilde hadden hadde, teşbih ve ta'tile düşmeksizin varlık alanında imkân kazanır.⁴²

Tenzihin bir gereği olarak Mübdi' Teâlâ'nın varlığını bilmek yahut hakkındaki bilgiyi kuşatmak hiçbir varlık için mümkün değildir. Nitekim hudûd kavramı da bu çerçevede şekillenmektedir. İbdâ' Âleminde öncelikle en yüce hadd olan İlk Akıl kendisi üzerinde düşünüp kaynağını tanıyarak ve Mubdi'in sırrına hiçbir zaman vakıf olamayacağını kabul ederek sınırlanmış olmaktadır. Bu takdir ve ikrar silsilesi, İlk Akıl'dan itibaren her varlığın, içindeki uluhiyetin kaynağını bilip kendisinden önce gelen haddini tanıması ve takdir etmesiyle sürüp gitmektedir. Nefs-i Külli olan İkinci Akıl'dan sonra ise yedi akıl tevhit davetine kendi hadlerini gözeterik iştirak etmektedirler.⁴³ Bu formüle göre insan da ancak, kendi üst hudûdu sayesinde doğru bir şekilde öğreneceği tevhit ilmiyle kurtuluşa erme imkanına sahip olabilmektedir. Kirmanî, *Rahetu'l-'akl* adlı kitabında; nefse bakılığını ve kemalini kazandıran şeyin tevhit ilmi olduğunu söylemektedir. Zira tevhit ilmi, pek çok şeyi kendisinde toplayan ve tüm ilimlerin kendisinde son bulduğu bir "küll"dür. Nefs bu ilmi tasavvur etmekle sonsuzluk ve güzellik kazanmaktadır.⁴⁴

Dolayısıyla tüm varlıklar ancak tevhit ilmi sayesinde Yaratıcılarını hakkıyla tenzih ve tespah ederek sonsuzluğu kazanmaya vesile olan vahdaniyyet makamını elde edebilirler.⁴⁵ Bu bağlamda Allah'a en yakın olan Akıl-ı Evvel, içindeki uluhiyyetin gerçek sahibini hayranlıkla takdir eden ilk varlıktır. Her ne kadar onu kuşatıp tam olarak bilmesi mümkün olmasa da Subhan-ı Teâlâ'yi kimse onun gibi bilip tanıyamaz.⁴⁶ İlk Akıl aynı zamanda bir hicaptır. Yani bir vesile olarak onu tanımaksızın doğrudan Tanrı hakkında doğru bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. Bu anlamda her varlığın kendisinden önceki haddini tanıyıp ona hürmet etmek zorunda kalmasının nedeni tevhid ilminin nurundan gittikçe uzaklaşmakla bağlantılı olarak izah edilebilir. Yani İlk Akıl'dan sonra birbirinden sebep sonuç ilişkisi içinde doğan (inbi'as) varlıkların, Mubdi'den uzaklaştıkça tevhid bilgisini hakkıyla idrak etme kabiliyetleri de azalmış olmaktadır. Bu nedenle varlıklar, hiyerarşik olarak Mubdi'in bilgisine daha çok sahip olanlara itaat etmeyip tevhit nurunu onlardan almadıkları taktirde yanlıya kapılıp Allah'a hak etmediği hüviyeti atfetme hadsizliğine

⁴¹ Kirmânî, tevhidin nefy ve tenzih kısmını oldukça ayrıntılı bir şekilde izah etmektedir. Bk. Kirmânî, *Râhetu'l-'akl*, 130-154.

⁴² Kâdî Nu'mân, *Esâsu't-te'vil*, 38-39; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim, 2013), 1/167. İsmaililik'te tevhid, müstakil olarak incelenmesi gereken önemli bir konudur. Burada yalnızca konu bağlamında bazı atıflarla yetinmek durumundayız.

⁴³ Tabii, bu öğretiy özellikle Kirmanî'den sonra on akıl teorisini kabul eden İsmaili yazarların kaynaklarından hareketle dile getirilmektedir. Zira örneğin Sicistânî, Akıl ve Nefs'ten sonra doğrudan heyula ve tabiat âlemine geçiş yapmaktadır. Sicistânî'deki hiyerarşi için bk. Sicistânî, *el-Makâlid*, 427.

⁴⁴ Kirmanî, *Rahetu'l-'akl*, 111

⁴⁵ Kureşî, *Zehru'l-me'anî*, 63-64. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 84.

⁴⁶ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 68-69.

düşmeye mahkumdurlar.⁴⁷ Nitekim Âdem'in kusurunun da önceki hadlere gereken bağlılığı göstermeyip kendisini onlarla aynı düzeyde telakki ederek ilahi sırra doğrudan ulaşmayı arzu etmesi bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

3.2. Âdem'in Kusuru ve Zamana Düşüşü

Öncelikle buradaki Âdem ile kastedilenin ilk insan yahut ilk peygamber olmadığını belirtmek gerekir. Zira İsmâîlî yazarlar, Âdem'in türünün ilk örneği olarak topraktan yaratılmadığı ve böyle bir inancın Allah'a acziyet atfetmek anlamına geleceği konusunda hemfikirdirler. Örneğin Sicistânî Allah'ın tek değil pek çok âdemi aynı anda yarattığını söylemektedir. Çünkü akli olarak cins türden, tür de bireyden önce gelir. Tevhide yakınlık bakımından cins, türden, tür de şahıslardan önce gelir. Ayrıca bu Mubdi' olan Allah'ı, yani varlığı bir defada yoktan var etmeye muktedir olanı aciz olarak nitelemekle aynı anlama gelmektedir.⁴⁸

Bu konuda Hâmidî⁴⁹ zahir ehlinin tenzilde (Kur'an'da) geldiği şekliyle Allah'ın insanı tek olarak çamurdan yarattığına ve eşinin de kaburga kemiğinden var edildiğine inandıklarını söyleyerek onları eleştirmektedir. Bu görüşte olanların, erkek ve kız çocuklarını, ardından da farklı batından olanları birbirleriyle evlendirdiklerini söyleyerek şöyle devam eder:

“Böylece Allah'ın tek bir fert takdir ettiğini söyleyerek tüm işlerinde ve kudretinde ona acziyet ve kusur isnat ettiler. Halbuki Allah'ı onunla (Âdem ile) birlikte dilediği kadar beşer yaratmaktan alıkoyan şey neydi? Onlar bu eksikliği Allah'a atfetmekle itikatlarına fesat karıştırdılar. Böylece saptılar ve dalalete düştüler. Doğru yoldan ve hak ehli ile tahkike yönelmekten uzaklaştılar. Oysa bilmiyorsan “zikir ehline sor! (43/16) ...”⁵⁰

Burada cennette yasak meyveyi yiyen Âdem'in, cismani değil, insanlığı temsilen küllî yahut ruhanî (Âdem-i ruhânî)⁵¹ olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira akıllar sıralamasında üçüncü sırada yer alan Ruhani Âdem⁵² ezeli âlemde kendisinden önceki hadlerini gereği gibi tanımayarak yahut Kur'an'daki kıssaya atıfla kendisine yasaklanan meyveyi (ilmi) yiyerek hata yapmaktadır. Hâmidî ve İdrîs İmâdüddin gibi özellikle Yemenli yazarların ağırlıklı olarak yer verdiği bu izaha göre Emr âleminde Akıl ve Nefs, Mubdi'e olan bağlılıklarında yahut takdis ve teşbihlerinde hataya düşmemişlerdir. Bu nedenle İlk Akıldan (İlk Mubde') sonra Külli Nefs (İlk Munba'es yahut İkinci Akıl), gerçekleştirdiği eylemi ve kıyamıyla hem zatında hem de fiilinde tam ve kâmil olmayı başarır. Ancak kendisinden sonra açığa çıkan Âdem-i Ruhânî, üzerine düşen görevi tam olarak yerine getiremez. Aslında o da Mubdi'i kutsamış ve onun yüceliğini ikrar

⁴⁷ Örneğin El- Kureşî, İkinci İnbias'ın yanılığını tanımlarken Mübdi'i tevhit etmede kusur işleyerek ona hüviyet ile işaret ettiğini söylemektedir. Kureşî, *Zehru'l-me'ani*, 63-64.

⁴⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi'*, 120-123.

⁴⁹ İbrahim b. Hüseyin el- Hâmidî (öl. 1162), Yemen'deki Tayyibî kolun kendi dönemindeki dinî lideri olarak bilinmektedir.

⁵⁰ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 34-35.

⁵¹ Corbin'e göre Âdem-i Ruhani'nin rolü Mezdean literatüründe Melek Zervan'ın karşılık gelmektedir. Zervan fiziksel evrenden önce var olan pleroma'nın meleğidir. Birinci ve İkinci Baş Meleğin (Külli akıl ve Külli Nefs), ibdâ'sından sonra ortaya çıkan bu Üçüncü Meleği (Âdem-i Ruhani) insanlığın meleği olarak tanımlayan Corbin, bu anlatımın Arab-Fars Neoplatonizmi, Maniheizm ve Gnostik Anthropos'tan da bazı özellikler taşıdığını söylemektedir. Bk. Corbin, “Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism”, 38-40.

⁵² Bu yazarların eserlerinde Âdem-i Ruhânî kavramının yanı sıra Üçüncü Akla karşılık gelen el-Munbaas es-Sânî, el-'Aşir, adlandırmaları da sıklıkla kullanılmaktadır. Bk. Kureşî, *Zehru'l-me'ani*, 64; Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 36.

edip tespihte bulunmuştur. Fakat bu eylemlerini gereği gibi yapmadığı için Mubdi'i şahadetinde gaflet ve yanılığa (سهيا) düşmüştür. Çünkü kendisinden önce geleni gereği gibi tanıyıp ona saygı ve bağlılık göstermemiştir.⁵³

Bu noktada yukarıda sözünü ettiğimiz hiyerarşiyi tekrar hatırlatmak gerekir. Zira İsmâîlî yazarlar bu konudan bahsederken hiyerarşiye binaen, sonra gelenin önce gelene iltizamını vurgulamaktadırlar. Her üst mertebedeki, kendisinden sonrakine göre küllî iken sonra gelen cüz'îdir. Aynı şekilde önceki kendisinden sonra gelenin sahip olduğu şeyi kuşatabiliyorken, sonra gelen bir üstteki haddin ilmüne vakıf olamamaktadır.⁵⁴ Bundan dolayı Âdem İsmâîlî öğretinin çok önemseydiği hudûdu ihlal etmiş ve bu nedenle tevhidi bilgiyi idrakte kaçınılmaz olarak yanılığa düşmüştür. Böylece her ne kadar zat açısından kendisinden öncekiler gibi kâmil olsa da fiilinde eksik kalmıştır. Varlığının aslı, gereken eylemi tam olarak yapamadığı için bilfiil değil bilkuvve sıfatıyla vasıflanmıştır. Onun Ruhani Âdem dışında Nefsten ortaya çıkan yedi aklın her biri, tevhit çağrısına icabet etmiştir.⁵⁵

Bu mesajın yeryüzündeki biz insanlar için anlamı, kimsenin aklıyla tek başına tevhit bilgisine hak ettiği şekilde ulaşamayacağıdır. Zira tevhid ilmî Allah'a yakınlık derecesine bağlı olarak hiyerarşideki hudûda riayetle anlaşılabilir. Bu nedenle insanlığı temsil eden Âdem'in kusuru, kendisinden önceki haddi dikkate almaksızın doğrudan Allah'a ulaşmaya çalışmasıdır. Onun bu davranışı, kendi düzeyinin farkında olmayıp kapasitesinin ulaşamayacağı ve kaldıramayacağı bilgiyi isteme anlamına gelmektedir. Bu hırs ve arzusunun nedeni, şerefini yükseltip ölümsüzlüğü elde etmektir. Oysa bu emeli için varlık sıralamasında ilk sırada yer alan Akl-ı Evvel'in mükemmelliğinin hakkıyla tanınması gerekmektedir. Aksi takdirde tevhit ilminde yanılığa ve dolayısıyla da şirkin tuzağına düşmüş olacaktır.

Sonuç olarak hudûda riayet, zamanın başlangıcından önce hiyerarşik bir şekilde konumlanan farklı düzeylerdeki akıllara (meleklerle) yapılan ilahi çağrıya icabette takip edilmesi gereken sırayı ifade ettiğini görüyoruz. Külli Nefs, İlk Akl'ın yaptığı ilahi daveti kabul ederken ondan doğan (inbi'as) Üçüncü Akıl, hudûda saygı göstermeyerek bu daveti kabul etmede tereddüt etmiştir. Onun bu duraksaması (التخلف; التوقف) bulunduğu konumdan en düşük akıl düzeyi olan onuncu sıraya inmesine sebep olmuştur. Bu davranışı sebebiyle saflığını kaybedip kesif olmuş ve idrak olarak da gerilemiştir. Böylece inbi'as sırasında ikinci iken, sayı bakımından üçüncü, rütbe bakımından ise onuncu sıraya düşerek el-'Âşir olmuş ve onda madde meydana gelmiştir.

⁵³ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 78-80; 87. İnbias eden yedi ulvi aklın her birinin süfli âlemde bir mukabili vardır. Bunlar da bâb, hücce, dâ'î, el-belâğ, dâ'î-yi mutlak, dâ'î-yi mahdûd, me'zûn-i mutlak ve me'zûn-i mahdûd (el-mekâsir)'dur. Babdan önceki ilk üç sırada da Nâtık, Esas ve İmam vardır. Bunların her biri, Âlem-i A'la'nın süfli âlemdeki karşılıklarıdır. Bu şekilde mertebelerin her biri Âlemü'l-İnbias'taki on mertebeye karşılık gelir. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 79, 85-86.

⁵⁴ Bu ifadelerin açılımı için dipnotlardan yararlanılmıştır. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 79-80.

⁵⁵ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 78-80; 87. İnbias eden yedi ulvi aklın her birinin süfli âlemde bir mukabili vardır. Bunlar da bâb, hücce, dâ'î, el-belâğ, dâ'î-yi mutlak, dâ'î-yi mahdûd, me'zûn-i mutlak ve me'zûn-i mahdûd (el-mekâsir)'dur. Babdan önceki ilk üç sırada da Nâtık, Esas ve İmam vardır. Bunların her biri, Âlem-i A'la'nın süfli âlemdeki karşılıklarıdır. Bu şekilde mertebelerin her biri Âlemü'l-İnbias'taki on mertebeye karşılık gelir. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 79; 85-86.

Kendisinden önceki akıllar ise ikinci kemal (el-Kemâl es-Sânî) ve ikinci mevcûd düzeyindedirler ve halden hale dönüşüp fena bulmaktan emin olarak ezeliyet kazanırlar.⁵⁶

Bu konudaki ikinci te'vil ise Kur'an'daki Âdem kıssasıyla ilgilidir. Âdem'in yasak meyveyi yemesi, üçüncü aklın düşüşünü ifade eden anlatımı pekiştirmek açısından İsmâîlî yazarlar için iyi bir delil niteliğindedir. Söz gelimi Yemenli da'î Hüseyin b. Ali, *Kitabu'l-İzâh ve'l-beyân*⁵⁷ adlı kitabında Âdem'in cennetten çıkışıyla ilgili kıssanın literal anlamıyla alınamayacağını ispat etmek gayesiyle akla gelebilecek bazı sorular dile getirir. Söz gelimi cennetteki ağaç eğer iyi bir şey ise Âdem'e neden yasak kılınmıştır? Şayet kötüyse Allah onu neden orada bulundurmamak istemiştir? Neden Cennet'te serbest dolaşmasına izin verildiği halde yalnızca bu ağaca yaklaşması yasaklanmıştır? Allah daha önceden bunun Âdem'in düşüşüne sebep olacağını ve ona acı çektireceğini bildiğine göre ağacın orada bitmemiş olması daha kolay bir çözüm değil midir? Allah Teala âdemoğlunun sakınması gereken günahı işleyerek asi olacağını bildiği halde onu neden cennetine koymuş ve ona karşı isyan eden mel'un iblisin sözünü kabul etmiştir? Yahut neden Âdem'i cennete koymak yerine zürriyeti gibi yeryüzüne yerleştirmemiştir?⁵⁸

Bu ve benzeri sorularla İsmâîlî yazar, kıssanın zahiri anlamıyla alınamayacağını ifade etmek istemektedir. Bundan hareketle her ikisinin de doğru olduğunu savunduğu iki te'vilde bulunmaktadır. Bunlardan ilki gerçek ve tarihi olan dünyadaki izahtır. İkincisi ise cismani yaratılıştan önce zaman üstü âlemde gerçekleşen olaydır. İlk te'vile göre, Âdem'in yaklaşmaması gereken ağaç, biri övülen (mahmûd) diğeri de yerilen (mezmûm) olmak üzere iki yöne sahiptir. İyi olan yönü, donanımlı olmayan insanlara açıklanmaması gereken hakiki ilmi temsil etmektedir. Çünkü kişi, Kur'an'da ölümsüzlük ağacıyla (şeceretü'l-huld; el-Hac, 22/18) ifade edilen bu ilmi elde ettiğinde ölümsüzlüğe kavuşur. Âdem bu ağaca yaklaşımdan menedilmiştir. Çünkü, bu ilim doğrudan yahut vasıtasız bir şekilde değil, imamlara bağlılık yoluyla elde edilmelidir. Zira ağaç, şeriatın gerçek/batını bilgisini (te'vilini) getirecek olan Kâim'in makamını temsil etmektedir. Onun devrinde hakikat kabuğundan sıyrılarak açık bir şekilde ifşa olacaktır.⁵⁹

Kıssadaki İblis ise ağacın yerilen yönünü ve bu nedenle de yemesi yasaklanan meyveyi temsil etmektedir. Âdem, saklı olan hakikat ilmini ifşa etmek ve kendisi için sakıncalı olan bir şeyi öğrenmekten men edilmiştir. İblisi temsil eden ağacın cennette olma sebebi şeytanın önceleri itaatkâr ve belli bir mertebede da'î iken kibir gösterip isyan etmesiyle açıklanmaktadır. Daha sonra tekebbürü ve isyanı neticesinde cennetten kovulmuştur.⁶⁰

Âdem'in zürriyetinin ataları gibi neden cennette olmadığı yönündeki soruya ise İsmâîlî da'î, cenneti dava yurdu olarak izah etmekte ve onun bilkuvve yani potansiyel halde bir diyar olduğunu söylemektedir. Kıssadaki cennet davanın en yüksek derecesini göstermektedir. Bahçelerin (yani

⁵⁶ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 97. Benzer anlatım için bk. Kureşî, *Zehru'l-me'anî*, 63-65.

⁵⁷ Bernard Lewis, Kahire'de bulunduğunu söylediği Yemenli da'î Seyyidnâ Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. El-Velîd'e ait *Kitabu'l-izâh ve'l-beyân* (667/1268) adlı eseri inceleyerek Âdem kıssasıyla ilgili bölümü (9. Mesele) Arapça ve İngilizce olarak yayınlamıştır. Biz de bu yayından yararlandık. Bk. Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam", 691-704. Yani İbrahim b. Hüseyin el- Hâmidî'nin *Kenzü'l-veled*'inden yaklaşık yüz yıl sonra yazılmış bir eserden söz edilmektedir.

⁵⁸ Lewis, "The Fall of Adam", 698-699.

⁵⁹ Lewis, "The Fall of Adam", 699-700.

⁶⁰ Lewis, "The Fall of Adam", 700.

dava yurdunun) de bir hiyerarşisi vardır ve her biri diğerine göre bir üst mertebeyi temsil etmektedir. Buna göre cennet en üst, yeryüzü ise en alt düzeyde yer almaktadır. Bu durumda Âdem, cennetteki düzeyinden (rutbetü'l-müeyyidîn) yeryüzüne yani, te'yid düzeyinden talim mertebesine düşmüş olmaktadır. Hatta Âdem daha da aşağı düzeyde olan müstecîblik statüsüne kadar rütbe kaybetmiş, fakat tövbe ettikten sonra eski konumuna geri döndürülerek davet makamına atanmıştır. Zürriyetinin ise, davetin müstecibleri olmaları nedeniyle Âdem'in ahidini ve bey'atini taklit etmeleri gerekmiştir. Onların yeryüzünde olmalarının nedeni, henüz emrin ilk aşamasında yani henüz batınını kavrayamadıkları şeriatin zahiri ile amel etme düzeyinde olmalarıdır. Onlar en alt mertebede oldukları için görevleri şeriata iltizam ve batınî davete icabet etmektir. Bundan sonraki terakki, kâinatın hakiki manasının bilgisine ulaşmak şeklinde olacaktır. Fakat Âdem, zürriyeti gibi değildir; çünkü Keşf döngüsünün son aşamasında neşet etmiştir.⁶¹

İkinci yorumda ise cennet, Âdem, İblis ve bahçe temsilleri, Yemenli İsmâîlî yazarların eserlerindeki izahlara benzer şekilde te'vil edilmektedir. Yani kesiflikten ve maddeden beri olarak Âdem, ruhani ve manevi niteliğiyle temsil edilmektedir. Cennet ise, Âdem'in diğer yedi akılla birlikte içinde bulunduğu yaratılıştan önceki sonsuz âlem olan Âlemu'l-İbdâ' olmaktadır. Yasak meyveyi yemesi ise, kendisinden yüksek rütbelilerle eşit düzeyde olma isteğini ifade etmektedir. Bu nedenle Âdem günah işlemiş ve Cennet'ten kovulmuştur, böylece kendi mertebesinden yedi akıl aşağıya düşmüştür.⁶²

İsmâîlîlerin kendi yazarları olarak kabul ettikleri İhvân-ı Safa'nın Âdem'in kıssasını ele alışları, büyük oranda yukarıdaki anlatımlarla örtüşmektedir. Hatta Fatımi da'îlere kıyasla daha ayrıntılı bazı izahlara yer verdikleri görülmektedir. Örneğin anlatımlarında; nihai vaktine erişinceye kadar meyveleri yasaklanan ağacın, ilk keşif devrinin bakiyesi olarak tanımlanması ve bu nedenle tekrar bidayete dönüş olacağına belirtilmesi dikkat çekicidir. Bu nedenle Allah'ın takdir ettiği ve Âdem'i ilk halifesi kıldığı Setr devri müddetince ağacın meyvesi tomurcuğunda saklı kalacaktır. Setr devrinde henüz yaratılma aşamasını tamamlamadığı ve büyümesi durduğu için, kendisi için takdir edilen vakit gelmeden önce ondan bir şey yenilemez. Ancak Kâim'in zuhuru ile gelecek olan Saadet Devri belirlediğinde ve yargı günü için (لفصل القضاء) Külli Nefs tecelli ettiğinde o anda Sidretül münteha ağacı belirir ve onunla başka bir doğuş (neş'et) gerçekleşir.⁶³ Burada ezeliyette gerçekleşen İsmâîlî döngüsel zaman anlayışına ve ebedi yaratmaya eylemine bir atıf yapıldığı anlaşılmaktadır. Yani önceki Keşf devrinden kalma bir ağaç ve ardından yeni bir başlangıç döngüsünden söz edilmektedir.

İhvân-ı Safa'nın anlatımında şeytan Âdem'i şu sözlerle kandırmaktadır:

⁶¹ Lewis, "The Fall of Adam", 700-702.

⁶² *Kenzü'l-veled'*de geçtiği gibi bu yedi akıl, Kur'an'ın kelimeleridir (11/35); Âdem bu kelimelerle tövbe eder. Arındırılıp bahçeye, yani Tali yakınlarındaki eski yüce konumuna geri getirilmesi için ise maddi âlemde bir tecrübe yaşaması gerekmektedir. Onun tövbesine katılanlar, babaları Âdem gibi Cennet'e geri dönerler. İblis'in yanında olanlar ise onunla birlikte cehenneme düşerler. Dünyadaki varlıklarının anlamı budur. Özetle, ağacın iyi yönü Tali, kötü olan tarafı ise kibirdir. Bk. Lewis, "The Fall of Adam", Arapça metin, 702; 695. Ayrıca bk. Azim Nanji'nin yorumunda İblis Âdem'in reddedici yönünü temsil etmektedir. Onun yaklaşmaması gereken ağacı ise İlk Akılın statüsü olarak ifade etmektedir. Bk. Nanji, "Towards a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives in Ismai'li Thought", 168-169.

⁶³ Bk. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 66-67.

“Şüphesiz ki Allah sana, daha önce başka kimsenin bilmediği ilim, hikmet ve marifeti bahşetti ve seni, secde edip önünde eğilmelerini istediği (meleklerden) üstün kıldı. Seni onlara isimleri oldukları halleri ile öğreten bir öğretmen olarak atadı. Ancak, öğrenmen gereken tek bir bilgi daha kaldı. Eğer onu da öğrenseydin sana secde etmeyen ve senin buyruğuna girmeyen büyük (el-melaiketü'l-'alîn) meleklerden biri olurdu. Onların Allah katında yüksek makamları ve dereceleri vardır.”

Bunun üzerinde Âdem Şeytan'a bu ilmin ne olduğunu sorduğunda ve onu öğrenmek istediğini söylediğinde şu cevabı alır:

“...O, kıyametin bilgisi, ahiretin doğuşu, yargı gününün ortaya çıkışı ve dâru bekada heyûlani şahsiyetlerden arınmış ruhani suretlerin zuhur ediş keyfiyeti ile ilgilidir. Sen ve eşin bu ilme sahip olsaydınız ikiniz de meleklerden olup ebedi hayata kavuşurdunuz.” Eğer onlar Keşf Devrinin ehlinden olsalardı, yaratılışları da cismani olmayıp ruhani olacaktı. Çünkü beka ve ebedilik (hulûd) nefis için cisme benzemekten daha faziletli bir haldir. O vakit Âdem'in nefsi de buna meyletti ve bu hali kendisi için kuvve haddinden fiil haddine⁶⁴ getirip izhar ederek ona muttali olmayı istedi. Böylece Keşif devri ile ehlinin (daveti) nasıl kabul ettiklerini görmek istedi. Ayrıca onu nasıl karşılayacaklarını ve bu dönemde temiz nefislerin makamını merak etti. Nihayet ehli dışında görmesi yasaklanan şey ona görünmüş oldu ve hak etmediği (bu ilme) muttali oldu...”⁶⁵

Bu ifadelerden Âdem ile eşinin Keşf devrinden olmadıkları yahut bu dönemde olma özelliklerini kaybettikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Keşf Devrinden olmanın ölümsüzlüğe kavuşmak anlamına geldiği de açıktır. Bu durumda yazarın Keşf Devrinden uzaklaşmakla esasında meleklerden farklılaşarak tabiat âlemine uygun özellikte bir yaratılışa büründürülmüş olmalarını kastettiğini düşünmek mümkündür. Çünkü onların cismani hüviyete bürünmeleri ve beşeri vasıflardan olan hırs ve sabırsızlık göstermeleri, eksikliklerinin bir ifadesidir. Bu nedenle de Keşf Devrinin ehlinden değildirler. Zira Keşf devri, aynı zamanda her şeyin kemaline ulaştığı ve artık cismani bir hayata ihtiyacın olmadığı bir tamlığa erişti ifade etmektedir. Dolayısıyla nefislerinde eksiklik olanların cismani yaratılışa ihtiyaçları vardır. Bu anlamda tabiat âlemi âdemoğlunun kendisini tamamlaması için bir lütuf olarak halk edilmiş olmaktadır.

Nitekim diğer İsmâîlî da'îlerin kıssa ile ilgili yaptıkları izahlardan da anlaşılacağı gibi, Setr devrinin ilk halifesi olan Âdem'in henüz hak etmediği Keşf dönemi bilgisini hiç çaba sarf etmeden (yani kuvve haddinde iken) ve gerekli hiyerarşiye riayet etmeksizin doğrudan öğrenmeye çalışması bir hadsizlik olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, kusurunu yahut eksikliğini telafi etmek için, melekler diyarı olan cennetten yeryüzüne inmesi gerekmiştir.⁶⁶ Böylece cennette sahip olduğu riyaset ve nübüvvet vasıfları da Âdem'in ellerinden alınmıştır. Fakat hatasının farkına varıp Allah'a tövbe ettiği için yeni yaşam mekanına uyum göstermesi maksadıyla ilahi kattan kendisine yardımcı melekler gönderilmiştir. Aldığı te'yid yahut ilham ve vahiy sayesinde cismiyle şer'i kurallara uyarak Allah'a secde etmiş ve çoğalan nesline de bu konuda öncü ve örnek olmuştur. Bu durum kemale erip eceli gelinceye kadar bu şekilde devam etmiştir. Dar-ı bekaya

⁶⁴ Yani kuvveden bilfiil hale geçerek merite kat etmek kastedilmektedir.

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 67-68.

⁶⁶ Risalede bu yorumu; “Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?”. “Rabbena, dediler, nefislerimize zulmettik, eğer sen bize mağfiret etmez, merhamet buyurmazsan şüphe yok ki hüsrana düşenlerden oluruz.” (el-A'râf 7/22-23). “Bazımız bazınıza düşman olarak inin!” (el-Bakara 2/38) ayetleri delil olarak gösterilmektedir.

intikal ettikten sonra, bedenlerin olduğu mahalde iken görmek için acele ettiği şeyi nihayet görmüştür. Böylece görevinde gösterdiği çabaları ve bu uğurda yaptıkları boşa gitmemiştir.⁶⁷

3.3. Nefsin Eksikliği ve Tekessüf

Kādî Nu'mân, Sicistânî, Kirmanî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi erken dönem İsmâîlî yazarlar, cismani âlemin yaratılış nedenini, zaman üstü niteliğe sahip olan âlemde işlenen hatadan ziyade ontolojik olarak eksik olan nefsin kemali üzerinden izah etmektedirler. Nitekim Ruhani âlemde işlenen hataya geniş bir şekilde yer veren Hâmidî'nin kendisi de İsmâîlîler arasındaki bu farklılığa değinerek bazılarının yaratılışın başlangıcında vaki olan hatayı (خطیئة) kabul ettiklerini bazılarının ise bu görüşü nefyettiklerini söylemektedir:

“Bir grup bu hatayı nefyetmekte ve tekessüfün, Aklın mertebesine kıyasla Nefsteki eksiklikten kaynaklandığını savunmaktadırlar. Akıl ve Nefs mertebesinden sonra da heyula ve suret gelir. Esasında onlar böyle söylemekle zahir ehlinin hatasına düşmektedirler.”⁶⁸

Hâmidî'nin düştüklerini söylediği yanlışlık, yukarıda verdiğimiz alıntıda da görüleceği gibi Âdem'in yaratılış kıssasını lafzi anlamıyla alıp Allah'ın başlangıçta bir tek Âdem yarattığı, onu da cennetine koyduğu ve şeytanın da onu yoldan çıkarıp yeryüzüne inmesine sebep olduğu yönündeki telakkidir. Zira Hâmidî'ye göre hatayı bir bedene bürünmüş Âdem değil, onun tüm insanlığı temsil eden ruhu işlemiştir. Mesele bu şekilde anlaşılmadığı takdirde Kur'an'daki Âdem kıssalarının yorumu zahir ehli gibi algılanmış olacaktır.

Burada Hâmidî'nin tam olarak hangi İsmâîlî yazarları kastettiği net değildir. Ancak onun; Âdem-i Ruhânî'nin üçüncü akıldan onuncu akıl düzeyine düşüşüyle ilgili anlatımlara yer vermeyen özellikle Fatîmi dönemi da'îlerini kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira onlar, tıpkı Hâmidî'nin atıfta bulunduğu gibi cismani âlemin yaratılışını, işlenen bir hatadan ziyade nefsin tekamülü üzerinden izah etmektedirler. Bununla birlikte, Âdem-i Ruhânî temsili ile verilmek istenen mesaj bağlamında Fatîmî da'îlerinin eserlerinde de bazı atıflara rastlamak mümkündür. Örneğin Sicistânî “Âdem'in Devri ve Tövbesi” başlığı altında kısa da olsa şöyle bir izahta bulunmaktadır:

“Âdem'in, Keşif devri için ayrılan ve kendisi için mahzurlu olan payı temenni etmekle işlediği suçtan tövbe etmesinin anlamı şudur: Tövbe dilde “dönüş (rücu)” demektir. ‘Tövbe etti’ ifadesi ile “döndü” kastedilir. Burada rücu, Âdem'in kaybettiği hale dönüşüdür. Ancak Setr devri ile erbabı [nâtıklar ve imamlar] geçmeden onun bu makama dönmesi mümkün değildir. Âdem'in tövbesi, nâtıklar devrinin sona ermesi ve sonrasında el-Kâim'in (üzerine selam olsun) zuhur etmesi anlamına gelmektedir.”⁶⁹

Sicistânî'nin buradaki Âdem'le yedi devrin ilk peygamberine (nâtık) atıfta bulunduğunu “Âdem'in Devri ve Tövbesi” başlığından anlamak mümkündür. Bu anlamda Sicistânî'nin tövbenin kabulünü, Âdem'in temenni ettiği bir hal olarak nâtıklar devrinin sona erip Kâim'in zuhur etmesi şeklinde yorumlaması dikkat çekicidir. Yani Allah'ın bir lütuf olarak onun tövbesini, daha doğrusu temennisini kabul etmesi, ancak söz konusu yedi devrin sona ermesi ve Keşf döneminin açığa

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 78-70.

⁶⁸ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 34-35.

⁶⁹ Sicistânî, *İsbâtu'n- nubû'ât*, 184.

çıkmasıyla gecikmiş olarak gerçekleşecek olan dönüşe işaret etmektedir.⁷⁰ Bu durumda ortada işlenen bir günahın tövbesi değil, henüz yedi devrin ilkinin idrak eden peygamber Âdem'in temennisi söz konusu olmaktadır.

Öte yandan “Âdem'in kaybettiği hale dönmesi”⁷¹ ifadesi; doğal olarak ezeli âlemde (yahut cennette) işlenen hataya, dolayısıyla da Âdem-i Ruhanî'ye bir gönderme olarak kabul edilebilir. Nitekim Sicistânî'nin başka bir yerde Âdem'deki akıl ve marifetin tüm evlatlarının toplamı olduğunu söylemesi bu algısına bir örnek olarak gösterilebilir. Bu görüşünü, faziletin asıl ve temel (maye) olmasına ve bu asılları da suretlerin kabul etmesine bağlamaktadır. Bu faziletlerin hepsi ister bir kişide toplansın ister birçok şahsa dağıtılsın, onlarda herhangi bir eksilme ya da artma olmayacaktır. Sözelimi nefsin faziletlerinden biri olan cesarettin, kişiler kendilerine göre değişen oranlarda pay alırlar. Bazen bir kişide bulunan bir ilm, pek çok kişide bulunan toplamından çok daha fazla olabilir. Tüm bunlara binaen Sicistânî Âdem'de tüm çocuklarının (neslinin) sahip olduğu kadar faziletin toplandığını söylemektedir. Neslinde ise fazilet dağıtılmış olarak bulunmaktadır. Ancak neslin çoğalmasıyla fazilette bir artma ve azalma olmamaktadır. Ayrıca metnin devamında, yaratılmışların tümüyle onun çocukları olmasını Âdem'in acayıplıklarından biri olarak değerlendirmektedir.⁷² Dolayısıyla Sicistânî'nin Külli Âdem yahut Âdem-i Ruhanî kavramına yönelik bir ön kabul hareket ettiğini söylemek mümkündür. Her ne kadar, nâtik olan Âdem'in tövbesini, Emr âleminde işlenen bir hatanın sonucu olarak değil duasının bir kabulü olarak te'vil etse de diğer ifadelerinden insanın kaybettiği hale geri dönüşünü ikrar etmiş olmaktadır. Elbette ki Sicistânî açısından Âdem'in hatasından kastın nefsin eksikliği olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira, onun ifadesi ile belirtecek olursak akıl ile tabiat arasında bulunan nefis, eksikliğini tamamlamak gayesiyle âdem, yani insan suretinde yeryüzüne inmektedir. Akıl kuvvetleri nefisle açığa çıkacağı için insanda tezahürü ancak nefsin ona inmesiyle mümkün olur. Bu nedenle nefis insan suretinde zahir olur.⁷³

Sicistânî dışında Âdem kıssasıyla ilgili farklı yorumlardan bir diğerine de Kādî Nu'mân'ın te'vilinde rastlıyoruz. Onun anlatımına göre, Âdem'in ikinci yaratılışından (الخلق الثاني) sonra, meleklerden, kendisine secde etmeleri istenir.⁷⁴ Burada ikinci yaratılışla kastedilen şey, Allah'ın Âdem'in ruhuna üflemesi yani ona ilim bahşetmesidir.⁷⁵ Meleklerin itirazı onun çamur tabiatıyla

⁷⁰ Âdem'in kelimeleri telakki etmesini de Sicistânî Arapça “kelimât” ifadesindeki harflerin sayısını devirlere işaret olarak yorumlamaktadır. Bu devirler geçmeksizin Âdem'in duası kabul edilmeyecektir. Bk. Sicistânî, *İsbâtu'n-nubû'ât*, 184-185.

⁷¹ “فمعنى الرجوع ههنا رجوع الحال التي افتقدتها آدم”, Sicistânî, *İsbâtu'n-nubû'ât*, 184.

⁷² Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 63-64.

⁷³ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 27, 28-29.

⁷⁴ Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 54. Sonra da Mü'minin 23/14. Ayetteki “كُلَّمَا خَلَقْنَا نَسْفُكًا نَسْفُكًا” ifadesini kendisine ilim bahşedildikten sonraki yaratılışa örnek olarak gösterir.

⁷⁵ Burada dikkat çeken husus, diğer İsmâîlî yazarların tersine Kādî Nu'mân'ın, Âdem'in önce manevi olarak değil, cismânî olarak yaratıldığını dile getirmiş olmasıdır. Hatta rivayet ettiği bir hadisten hareketle, Allah ruhundan üflemeden önce Âdem'i çamurdan bir suret olarak yarattığını ve onun uzun bir müddet bu şekilde kaldığını söylemektedir. Bu esnada İblis'in gidip gelip onu kolladığı ve batını yöne sahip olmayan bir zahirden başka bir şey olmadığını anlayınca ise ferahladığından söz etmektedir. Bk. Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 55. Bu ifade, Nâsır-ı Hüsvrev'in, madde ve nefsin önce ayrı ayrı Mübdi' tarafından doğrudan, aracı (meyâcî) olmaksızın yaratıldığı, araçların meydana gelmesinden sonra birbiriyle çiftleştirildiği ifadeleriyle mukayese edilebilir. Bk. Nâsır-ı Hüsvrev, *Zâdü'l-Mosafirîn*, 292.

(tîn) ilgilidir. Allah Âdem'i, seçtiği on iki meleğe imam olarak atamış ve onlardan secde etmelerini istemiştir. Fakat melekler onun çamurdan yaratıldığını anladıklarında buna itiraz etmişlerdir. Çünkü "tîn" batını anlamıyla zahir, kesif ve somut (cesedâni) ilmi temsil etmektedir. Allah melekleri ise latif, ruhani ve batını ilimden yaratmıştır. Kendilerinden öncekilerden öğrendiklerine göre, ilim madde ile birleşmeyen latif bir niteliğe sahiptir. Oysa kesif bilgi ancak talim yoluyla öğrenilebilir. Ayrıca latif ve manevi olan ilim, kesif olanın aksine amellerle irtibatlı olmayıp eylem gerektirmemektedir. Zira mükellefiyet zelil ve eksiklik gerektiren bir durumdur. Melekler bu durumdan hareketle kendilerinin Âdem'den üstün olduklarını düşünüp itiraz etmişlerdir. Nihayetinde diğer melekler Allah'ın emrine itaat edip secde ederken İblis, kendisini Âdem'den daha üstün görüp itirazında ısrar eder ve böylece kibir gösterir. Bu noktada Kādî Nu'mân, bahsi geçen yazarlardan farklı olarak Allah'ın Âdem'i yaratma sebebinin meleklerin acizliklerini göstermek istemesiyle izah eder.⁷⁶ Böylece Âdem'i çamurdan yaratıp zahiri ilimle fiziksel yaratılışı başlatmış olmaktadır.

Esasında, Kādî Nu'mân'ın bu yorumunu, Ruhani Âdem'in tahalluf edip onuncu sıraya düşmesi metaforuna yönelik diğer İsmâilî yazarların söylemek istediklerinden çok farklı düşünmemek gerekir. Zira tahalluf, yani gerileme duraksama tereddüt ifade ettiğinden latif ilimden uzaklaşmaya ve dolayısıyla da kesif ve emek sarf edilerek kazanılan ilme sahip olmaya delalet eder. Bu da latif âleminden kesif âleme geçişin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Yalnız bu geçişler farklı temsil ve te'villerle ifade edilmiş olmaktadır.

Bunun yanı sıra kıssada geçen yasak ağaç, Kādî Nu'mân'a göre de kıyametin sahibi Kâim-i Zaman'ın haddi için bir misal kılınmış ve ona yaklaşmak menedilmiştir. Ona göre bu temsilde anlatılmak istenen şey, Kâim'in dönemine yahut haddine varıldığında teklifin ortadan kalkacağıdır. Bu özellik ise daha önce hiçbir peygamberin devrinde gerçekleşmemiş bir şeydir. Kısacası bu dönemde, daha önceki resullerin hudûdunun tersine zahir ortadan kalkar ve batın ifşa olur.⁷⁷ Bu durumda Kādî Nu'mân da cennetteki yasak meyveyi, mestur olan ve liyakati olmayandan menedilmesi gereken ilim olarak yorumlamış olmaktadır. Sahib-i Zaman'a ait bu ilim için onun devrini beklemek gerekmektedir.

Bu farklı izah şekillerinden hareketle, gerek üçüncü aklın yedi merteye kaybederek onuncu akıl düzeyine düşmesi gerekse Âdem'in cennetten çıkmasını, esasında nefsin eksikliğini ifade eden temsili anlatımlar olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim bu durumun daha net bir ifadesini Nâsır-ı Hüsrev'de görmek mümkündür. O da Âdem-i Ruhani'nin ezelde işlediği hatadan söz etmemektedir. Hatta, kaynağı her ne kadar ulvi âlem olsa da insan ve hayvan nefslerinin, âlemin merkezi olan yeryüzünde açığa çıkacaklarını söylemektedir.⁷⁸ Zira insan da bu âlemin bir parçası olan canlılarla birlikte tek seferde ortaya çıkmıştır. Külli cisim Külli Nefs ile, insanın bedeni ise cüz'i nefis ile bağlantılıdır.⁷⁹ Nitekim insanın kalıcılığı da nefsi ile olmaktadır.⁸⁰ Nefsin cisimle birleşme nedeni ise, birleşmeden önceki halinden daha iyi olması ve gelişme göstermesi içindir:

⁷⁶ Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 54-55.

⁷⁷ Kādî Nu'mân, *Esâsu't-te'vîl*, 62-63.

⁷⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 348.

⁷⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 355.

⁸⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 22.

“İmdi bu iki cevherin (cisim, nefis) varlığının başlangıçta ayrı ayrı olduğunu ispat ettik. Şeyler için ilk hallerine dönmekten başka bir çare yoktur. Hüda Teâlâ'nın buyurduğu gibi: “...evvel başladığımız gibi halk etmeyi iade edeceğiz, uhdemizde bir va'd, şübhe yok ki biz yaparız (Enbiya, 21/104)”. Deriz ki, aklın gerektirdiği bir zaruret olarak nefsin cisimle birleşmesi, başlangıçta bulunduğu halden daha iyi olma amacı taşımaktadır ve bu zorunludur. Onun bu “daha iyi olma” durumu ancak cisme bağlanmasıyla hasıl olur. Bu sözün doğruluğuna, cismin nefis ile birleşmesinin ardından daha iyi duruma geldiğini gözlemlememizi delil olarak gösteririz. Zira madde, ondan (birleşimden) sonra canlılık, hareket ve irade kazanır...”⁸¹

Dolayısıyla Âdem'in cismani âleme düşmesi; esasında cezadan ziyade bir gerekliliktir. Çünkü cismani âlem, manevi olarak kaybedilen rütbelerin geri kazanılması gayesiyle Emr Âlemi'nde takdir edilen bir te'yyid ve yardım olarak var edilmiştir. Zira El-'Aşir tevbe ettiğinde kendisinden önceki akılların şefaati sayesinde maddeyle birleşmiştir.⁸² Hâmidî, tövbesi üzerine Âdem'e “O vakit kendisine ‘tehallûf ettiğin konuda sana rehberlik edecek olanları kabul et!’ teklifinde bulunulduğunu söyler.⁸³

Nihayetinde tahallûf kavramıyla ifade edilen bu manevi gerileme, esasında latif olandan uzaklaşıp kesif olana yani çokluğa yaklaşma (tekessüf) sebebiyle açığa çıkmaktadır. Zira saf bilgiden uzaklaşma ile oluşan idrakte gerilik ve akıl karışıklığı nedeniyle nur zulmete, ruhaniyet de kesafete tebdil olmaktadır. Bu durumda eksikliğin ve kötülüğün ortaya çıkması Allah'tan değil, âlemdeki hiyerarşinin bir gereği olarak tekessüfe uğrayan zatlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü ibdâ'da hiçbir şekilde kötülük yoktur.⁸⁴ Yani temsili anlatımlarda dile getirilen hata, Allah'a uzaklıkla ortaya çıkan bir durumu ifade etmektedir.

Diğer bir deyişle Âdem'in kusuru Allah'ın doğrudan yaratmasıyla meydana gelen bir şey değil, ondan uzaklığın doğurduğu bir sonuçtur. Âdem'in haddini bilmemesi ise eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu eksikliğini telafide acele edip haddini bilmemesi ise onun değerini neredeyse cismani düzeye indirgemektedir. Bu durumda kötülük, Allah'a atfedilmemiş olmakta, - salt ışıktaki fark edilemeyen cisimlerin ışık azaldıkça daha net bir şekilde açığa çıkmasına benzer şekilde- vahdetten kesrete, letafetten kesafete doğru gidişte açığa çıkan bir şey olarak tanımlanmaktadır. Maddi âleme yaklaştıkça, latif âlemlerin bilgisi de unutulmaktadır. Dolayısıyla cüz'i nefsin latif ilme ulaşması yine maddeden uzaklaşarak, deyim yerindeyse yüzünü semaya çevirerek ancak Külli Nefs'in aracılığı ile Külli Akıl'dan gelen te'yyit sayesinde olacaktır. Nâsır-ı Hüsrev'e göre Külli Nefs'ten cüz'i olana erişen bilgi ise oldukça azdır. Hatta cüz'i nefis sahibi olan insan, iki âlem arasındaki fark nedeniyle bu bilgileri dahi unuttur.⁸⁵

Âdem ancak yüksek makam sahiplerini, yani tekessüfe uğramayan zatlara vesile kılarak ve emredilenleri yerine getirerek kurtuluşa erebilmiştir. Onun, bulunduğu makamdan daha

⁸¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdu'l-müsâfir*, 292.

⁸² Âdem-i Ruhani'ye Allah şöyle demiştir: “Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti”. (Bakara, 2/37). Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 98.

⁸³ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 98.

⁸⁴ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 100; Bu konuyu Sicistânî ibdâ'nın bir menfaat elde etmek yahut bir zararı defetmek gayesiyle olmadığını söyleyerek teyyit etmektedir. Çünkü fayda yahut zarar ihtiyacı gerektirir. İhtiyaç ise eksikliği ve kötülüğü beraberinde getirir. Bk. Sicistânî, *el-Makâlid*, 115.

⁸⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 37.

yükseğini arzu edip hırs göstermesinin şirk derecesinde büyük günah sayılması bu anlamda manidardır. Çünkü hudûda riayet etmeme eylemi, Allah'ı yanlış niteliklerle tanıma riskinden dolayı bir nevi şirk kabul edilmiştir. Bundan korunmanın biricik yolu ise, tevhid bilgisini kendisinden önceki hadde başvurarak saf ve doğru şekliyle öğrenmesi ve böylece Allah'ı gerektiği gibi tenzih etmesidir. Zira bu bilgi bireyin kendi çabalarıyla öğrenebileceği türden değildir.

Bu bağlamda Sicistânî Âdemin cennette işlediği günaha atıfla, nefislerinde saklı olmayan bir bilgiyi aramanın kişiyi yoldan çıkaracağı ve helake sürükleyeceğini ifade etmektedir:

“Eğer bir kimse İzed'in kendisini en üst düzeye taşıdığını düşünüp (böbürlenirse), diriliş gününde bu enginlikten kazandığı her şeyi kaybeder ve kendi şeref ve derecesine ulaşamaz. O halde, diriliş günündeki akıbetinden emin olmayıp ümit ile korku arasında kalmak gerekir. Böylece İzed, nefisleri kendi buldukları düzeye ve yaptıklarına göre yargılasın. Bundan sebep bil ki, hesap gününün bilgisi nefislerden saklıdır.”⁸⁶

Nâsır-ı Hüsrev de onu teyit ederek Cüz'i aklın yaratılışın başlangıcında olup bitenleri kavrayamayacağını anlaması gerektiğini söyler. Çünkü cüz'i akıl, Külli Akıl ile Nefsin eylemlerini kuşatamaz. Bu nedenle başlangıcın nasıl olduğunu talep etmemesi gerekir. Akıllı olan idrak edemeyeceği şeyi talep etmez. İnsan kendi külli kudretine erişebilme imkanına sahip değildir. Bu nedenle insan kendi başlangıcını bilemez.⁸⁷

Öte yandan bu hassasiyet, cismani âlemde davanın muhataplarının nâtik ve imamlara gösterecekleri bağlılık ve sadakat için de oldukça bağlayıcı bir gerekçe oluşturmaktadır. Dini liderlere itaat ve mezhebin içinde sağlanacak düzenin siyasi hakimiyet açısından doğuracağı olumlu sonuçlar, hiyerarşi vurgusunun anlaşılması açısından da dikkate değerdir. Çünkü yeryüzündeki nefisler kurtuluş için kendilerine itaat ile emredildikleri gerçek dostlarına (yani nâtik, esas, imam) uymalıdır. Hâmidî'nin vurgusuyla ifade etmek gerekirse Emr âleminde Ruhani Âdem'in işlediği hataya benzer şekilde Hz. Peygamber'i ve Hz. Ali'nin vesayetini ikrar etmeyenlere; yahut diğer bir deyişle varlıkta kendilerinden daha üstün olanların faziletini itirafta bulunmayanlara layık olduklarıyla karşılık verilecektir. İkrar edenler, kurtuluşa erenlerdir. Şüphe içinde olmaktan daha kötü olanlar ise, Mübdi'in kendilerini diğerleriyle birlikte eşit yarattığını düşünüp bunda ısrar edenlerdir. Yani isyanlarında Âdem'in İblis yönüne ortak olanlardan tövbe edip dönmeyenler ısrarları oranlarında tekessüf edip katılacaklardır (استحجر). Böylece süflî âleme daha da yakınlaşarak ulvî âleme doğru yükselenlerden olamayacaklardır. Hatta Hâmidî, onlardan Hz. Peygamberin nübüvvetini kabul etmekle birlikte Hz. Ali'ye ve onun vasisine muhalefette ısrar edenlerin, her ne kadar Resulü ikrar etmiş olsalar da bunun onlara bir fayda sağlamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü Hz. Resul'den sonraki hudûda (yani Hz. Ali'ye ve ondan sırasıyla gelen vasilere) da saygı ve bağlılık göstermeleri gerekmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla tıpkı İbdâ' Âleminde, Akl-i Evvel'in konumunu takdir etmeyip doğrudan el-Mubdi'e ulaşmak isteyen, yahut, Akl-ı Evvel'in konumunu tanımakla birlikte ondan sonra gelen el-Munbaesü'l-evvel'e iltizam etmeyen Âdem-i Ruhani gibi bu yanlışta onu takip edenler de hubût edip sefil bir makama düşer olmaktadır.⁸⁹

⁸⁶ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 88.

⁸⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânü'l-ihvân*, 34.

⁸⁸ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 99.

⁸⁹ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 99.

Hâmidî ilerleyen satırlarda, İlk Akl'ın davetine icabet etmeyip hübut edenler hakkında şunları söylemektedir:

“(el-Munbaasu'l- Evvel) dönüp zatına ve haddine davet ettiğinde, [hubût edenler] ona karşı büyüklendiler ve dediler ki; ‘biz de onun yaptığını yaptık ve söylediğimiz de onunkinden farklı değildi. Buna rağmen o bizden daha üstün oldu ve bize aslında zatında ona ait olmayan bir şeyden emrediyor.’ Böylece onlara zillet vaki oldu...”⁹⁰

Çünkü eksiklik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kötü huy nefslere kendi yollarını kaybettirir ve cevherlerini öğrenmelerini engeller. Bu nedenle ilmi, böyle şeylerle malul olmayan yani kesiflikten uzak olan te'yid ehlinden öğrenmek gerekir. Zira cüz'i nefsin kendi nefsinin cevherine vakıf olup benliğini arındırması tek başına başarabileceği bir şey değildir. Onlardan edinilecek ilim sayesinde nefis güçlenir. O halde şeref ve fazilete, tabiattan elde edilen marifetle değil, kendilerine ilim safveti bağışlanan “canlardan” alınan eğitimle erişmek mümkündür. Çünkü bu bilgiler düşünmekle de elde edilemez. Öyleyse Allah tarafından değer verilen kişilerle sohbet etmek gerekir.⁹¹

Sonuç

Âdem'in kendisine yöneltilen tevhidi çağrı karşısında duraksaması ve tereddüt edip (tahallüf) kendi düzeyini idrakte gereken teslimiyeti gösterememesi olarak sembolize edilen nefsin eksikliği kozmosun hareketini de başlatma nedeni olmuştur. Yeryüzüne insan suretinde inen nefsin bu geri kalışını yahut eksikliğini ancak maddi âlemde ve İlk Akli temsil eden rehberler eşliğinde göstereceği manevî olgunlukla telafi edebilmek mümkündür. Sonuç olarak bu durum ister üçüncü akıl düzeyinden onuncu sıraya, ister cennet makamından yeryüzü makamına düşmekle temsil edilsin, Âdem'in asli yerini geri kazanması için, cismani âlemde yedi aşamalı bir devreyi tecrübe etmesi gerekmektedir.

Diğer bir deyişle, tüm evrenin yaratılış nedeni, insanlığın tecrübe ettiği tarihi seyir ve gelişmenin tamamlandığı dönem olan kıyamet dahil olmak üzere nefsin eksikliği üzerinden izah edilmektedir. Zira akla kıyasla eksik ve bilkuvve kabul edilen nefis, bu özelliği nedeniyle gelişime açık bir yapıya sahiptir. Yine bu tabiatı sayesinde Akıldan taşan feyzi kabul ederek bilkuvve halden bilfiil hale geçmeye ve böylece gayesine erişebilmeye kabiliyet kazanmaktadır. Nefsin yeryüzündeki sureti olan insanın buradaki tecrübesi, yedi devre bölünen döngüsel, daha doğrusu dikey olmakla birlikte dairesel niteliğe de sahip olan bir kozmoloji ve zamana ihtiyaç duymaktadır. Böylece insanlık, İlk Akl'ın yeryüzündeki temsilcileri olan nâtlıkların manevi gücüyle her döngüsel devirde biraz daha gelişmekte ve tekamüle doğru yol alabilmektedir. Nihayet Kâim'in gelişiyiyle birlikte

⁹⁰ Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 99-100. Michael Ebstein'e göre cennetteki bu drama, açıkça yeryüzünde, İsmaililerin ya da daha genel anlamıyla Şia'nın düşmanları olan Sünnilerle olan mücadelesine karşılık gelmektedir. Bu bağlamda ilk ve ikinci Akıl'la yeryüzündeki nâtlık ve esaslar arasında bir paralellik sağlanır. İkinci Akıl'ın mertebesini kabul etme konusunda yanılığa düşen solun güçleri, [Hâmidî'nin metninde Ashabu'l-meysara, yahut yanılığa düşen ve ikinci Munbaas'ı temsil eden Ashabu's-şimal olarak geçmektedir. Buna mukabil Ashabu'l-yemîn ile onun yeryüzündeki taraftarları olan Ashabu'l-meymene vardır. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, s. 80-83], Ali b. Ebi Talib'in yüksek mertebesini kabul etmeyen sahabe ile ilişkilendirilir. Bk. Michael Ebstein, - Tzahi Weiss, “A Drama in Heaven: Emanation on the Left” in *Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Myth in Ismaili Literature*, *History of Religion* 55/ 2 (November 2015), 155.

⁹¹ Sicistânî, *Keşfu'l-mahcûb*, 88-90.

yedinci döngü tamamlandığında Âlem-i Âlâ'da düşünüş yaşayan insanlık ruhunun değer ve zaman kaybı telafi edilmiş olacaktır. Böylece her bir devir, nâtıklara indirilen ilahi mesaj yardımıyla, insanlığın kurtuluşu olarak kabul edilen Âdem'in asli makamına dönüşü için bir basamaktır. Bu bağlamda en büyük mutluluk olarak tanımlanan, hakikatin (tevhit) mümkün olan en üst düzeyde ve en doğru şekilde idraki, çağlar boyu sürecek olan insanlığın tekamülüyle mümkün olacaktır.

İnsanın dünyada varoluş nedeni ve cismani âlemin yaratılışıyla ilgili İsmâîlî yazarlar her ne kadar yukarıda serdettiğimiz şekilde farklı izah yolları benimsemiş olsa da esasında mezhebin temel özellikleri konusunda fikir birliği içinde olduklarını görmek mümkündür. Her şeyden önce Neoplatonik felsefeye uygun olarak hiçbir eksikliğin ve ondan doğan kötülüğün Allah'a atfedilmemesi konusunda azami bir titizlik göstermişlerdir. Bu nedenle eksiklik yahut ondan doğacak olan kusur, varoluş hiyerarşisinde Allah'a uzaklık ve yakınlığa göre artıp eksilen ve kendiliğinden açığa çıkan bir durum olarak açıklanmaktadır. Allah'tan uzaklık tevhit ilminden de uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Bu durumda Âdem'in kusuru vahdetten kesrete doğru gidişin doğurduğu ontolojik bir eksiklikte açığa çıkmaktadır. Temsili anlatımda geçtiği şekliyle Ruhânî Âdem'in, kendi hiyerarşisine sadık kalmayarak, kendisinden saklanan gizli ilmi doğrudan elde etmek istemesini, esasında ontolojik olarak melek vasfından ayrılıp insan vasfını kazanmasına yönelik bir izah olarak değerlendirmek mümkündür.

Dolayısıyla Âdemoğlunun yeryüzünde olma durumu, -her ne kadar bazı Batılı araştırmacılar tarafından Hristiyanlığa benzer şekilde cennetten düşünüş yahut ezelde işlenen günahın bir sonucu olarak yorumlansa da- özellikle Fatımî İsmâîlî yazarlar için, işlenen günaha bedel bir ceza değil, insanın gelişimi için bir rahmet ve lütuftur. Zira konuya daha yakından bakıldığında insanın bu dünyaya hubûtunun, bir düşünüşten ziyade daha üst bir şerefe nail olmak için bir yükseliş gayesi güttüğü görülmektedir. Bu da bir nevi usta- çırak (nâlık/imam ve talip) ilişkisinin de yardımıyla insanın kendi konumunu ("hadd"ini) bilmesiyle mümkün olmaktadır. Yemenli yazarların biraz daha mitolojik bir dille ifade ettiği Âdem'in kusurunu esasında bu şekilde yorumlamak gerekir. Yani Üçüncü Aklın bulunduğu konumdan yedi kat aşağı düşme sebebi, bir nevi yerini ve konumunu tam idrak edememe ve bilinçsizlik durumudur. Bundan kurtulmasının yolu ise diğerlerine kıyasla makam olarak bulunduğu konumun farkına varması ve bilinçlenerek yükselmesidir. Diğer bir deyişle insanı yüceltecek olan şey, kendisine peşinen verilmiş bir statü değil, onun varlık hiyerarşisinde tevhit ilminden uzaklığı nedeniyle nefsinde doğan eksikliğini kendi gayretiyle tamamlamasıdır. Cismani âlemin yaratılış amacı tam da bu olmaktadır.

Ancak bunun için öncelikle insanın kendi haddini, yani derece olarak hangi sırada ve makamda olduğunu idrak etmesi gerekmektedir. Bu anlamda onun işlediği hata, bir uyanışın da başlangıcını oluşturmaktadır. Bu nedenle derece olarak (had) kendisinden daha üstün olanları takdir etmek, İsmâîlîlik'te hayati bir öneme sahiptir. Nübüvvet ve imamet'in de temel gerekçesi budur. Zira insan ancak "hadd"ini yani konumunu idrak etmesi sayesinde kendisinden daha iyi olanları dinlemeye yönelebilir. Bu anlamda hadsizlik ve buna bağlı olarak itaatsizlik mezhebin büyük günahları olarak kabul edilmektedir. İsmâîlîlik'te insanların kapasite açısından derecelendirilmesi ve düzeyine göre bilgilendirilmesi meselesi tam da bu bağlamda önem kazanmaktadır. Zira kapasitesinin kaldıramayacağı, Âdem kıssasının te'vilinde belirtildiği şekliyle, henüz hak etmediği bir ilmin kendisine verilmesi, haksızlık ve zulüm olarak kabul edilmiştir. Hatırlanacağı gibi Âdem'in en

büyük suçu da zamanı gelmeden, yani henüz olgunlaşmadan batını bilgiye sahip olarak makamını yükseltmek istemesi, yani bir meleğe yakışmayacak şekilde hırs yaparak insanlaşma özelliği göstermesidir.

Sonuç olarak cismani âlem, varlık âlemine çıkışta eksik kalan evrensel nefis ile insanlığın ruhunun (yahut ikinci ve üçüncü akıl/melek) maddi dünyanın var edilmesi sayesinde en mükemmel olan ilk Akıl düzeyine erişme şansını yakalama imkânı için var edilmiş olmaktadır. Bu ise bir ceza değil ilahi bir lütuf olarak kabul edilmektedir. Âdem ile ilgili temsili anlatımların te'vilinde, başlangıçta ilahi planda âdemoğlu için belirlenen statüye uymama durumu söz konusudur. Yani Âdem tüm diğer varlıklardan farklı olarak Allah ile doğrudan bir yakınlık istemektedir. Fakat kapasitesi buna müsait değildir. Bu nedenle gerçek anlamda ilahi bilgiye sahip olmak için üstlerine müracaat etmek zorundadır. Akıllı bir varlık olsa da aklı tek başına yeterli değildir. Diğer bir deyişle kendisinden istenen şey aklıyla serbest hareket etmesi değil, külli olarak aklın ışığını takip edip, onu hiyerarşik olarak kendisinden çok taşıyanlara itaat etmesidir.

Kaynakça

- Ca'fer b. Mansûr'ül-Yemen. *Kitâbu'l-Keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984.
- Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. 2 Cilt. İstanbul: İletişim, 2013.
- Ebstein, Michael - Weiss, Tzahi. "A Drama in Heaven: Emanation on the Left" in Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Miyth in Ismaili Literature". *History of Religion*. 55/2 (November 2015), 148-171.
- Hâmîdî, İbrâhim b. Hüseyin (öl. 557/1162). *Kenzü'l-veled*. nşr. Mustafa Gâlib. Beyrût: Dâru'l-Endelüs, 1979.
- İhvân-ı Safâ. *er-Risâletü'l-câmi'a: Tacü Resâ'ili İhvâni's-Safâ' ve hullânü'l-vefa'*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.
- İsfahânî, Râgîb (öl. V./ XI. yüzyılın ilk çeyreği). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem/ Dâru'l-Şâmiyye, 1. Baskı, 1412.
- Kâdî Nu'man, Nu'mân b. Hayyûn et-Temîmî el-Mağribî (öl. 363/974). *Esâsu't-te'vîl*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.
- Kirmânî, Hamiduddin Ahmed b. Abdullah. *Kitâbu'r-Riyâd*, thk. Arif Tamir. Beyrut: Daru's-Sekâfe, ts.
- Kirmânî, Hamiduddin Ahmed b. Abdullah. *Râhetu'l-'akl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2. Baskı, 1983.
- Kureşî, İdrîs İmâdüddin (öl. 876/1468). *Zehru'l-me'anî*. thk. Mustafa Gâlib, Beyrut: el-Müesasetü'l-Cami'e li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Baskı, 1411/1991.
- Lewis, Bernard. "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London: Bulletin of the School of Oriental Studies. 9/3. (1938). 691-704. <https://www.cambridge.org/core>. Queen Mary, University of London. Erişim: 19 Haziran 2021. <https://www.cambridge.org/core/terms>. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00078459>.
- Nanji, Azim. "Towards a Hermeneutic of Qur'ânic and Other Narratives in Isma'ili Thought". *Approaches to Islam in Religious Studies*. ed. Richard C. Martin. Tuscon: The University of Arizona Press, 1985.
- Nâsır-ı Hüsrev, Kabadayânî Belhî (H. 394-481). *Câmi'ul-hikmeteyn*. tsh.ve mukaddime: Henry Corbin- Muhammed Muîn. Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 2. Baskı, 1984.
- Nâsır-ı Hüsrev, Kabadayânî Belhî (H. 394-481). *Hânu'l-İhvân*. tsh. Yahyâ al-Haşşâb. Kahire: el-Ma'hadü'l-'ilmî el-Fransî. 1940.
- Nâsır-ı Hüsrev, Kabadayânî Belhî (H. 394-481). *Zâdu'l-müsâfir*, tsh. ve thk., Seyyid Muhammed 'İmâdî Hairî, sözlük ve izahlar: Seyyid Ismail 'İmâdî Hairî. Tahran: Merkez-i Pajuhaş-î Mirâs-i Maktûb, 1383/2005.

Sicistânî, Ebu Ya'kub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Kitâbu İsbâtu'n- nubû'ât*. thk. Arif Tamer. Beyrut: Dâru'l-meşrîk, 2. Baskı, 1982.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Keşfu'l-mahcûb*. Fransızca mukaddime: Henry Corbin. Tahran: Encümen-i İrânşinasî-yi Franse. 3. Baskı, 1367/1988.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Kitâbu'l-iftihâr*. ed. Ismail K. Poonawala, Beyrut: Dâr al-gharb al-Islamî, 2000.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Kitâbu'l-Makâlidi'l-melekûtiyye*. thk. İsmail Kurban Huseyin Poonawala. Tunus: Dâru'l-Garb'il-İslamî, 1. Baskı, 1432/2011.

Virani, Shafique N. "The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw". *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*. Ed. Sarfarozi Niyozov - Ramazon Nazarieöl. Khujand, Tajikistan: Noshir Publishing House for Institute of Ismaili Studies and Academy of Sciences of Republic of Tajikistan, 2005. 74-83.

Walker, E. Paul. "Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought". *International Journal of Middle East Studies* 9/3 (Oct. 1978), 355-366.

Walker, E. Paul. *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*. Cambridge University Press, 1. Baskı, 1993.